10

SHU-PIHUI

85

№ 35 – 36

Ceta



Revista latinoamericana de actualidad y análisis

Publicada por el CENTRO DE ESTUDIOS TEOLOGICOS DE LA AMAZONIA (C E T A)

Vol.XJulio-Dic.1985
Nos.35-36

Director: Joaquín García Sánchez
Secretaria General: Bibiana Daigle Pelletier
Coordinación General: José Alvarez
Consejo de Redacción: Antonio Aladro, Gastón Harvey, Jaime Regan, Jesús Carballo, José María Arroyo, Basilio Mateos.
Colaboradores: Maximino Cerezo B., Alberto Chirif, Juan Marcos Mercier, Francoise Barbira, Alberto Pontoni, César Villanueva.
Documentación: Alejandra Schindler
Bibliografía: Eloisa López de Soria
Ilustraciones: Maximino Cerezo B.
Composición IBM: Alva Isern Catalao, Carmen de Ponce
Corrección de Pruebas: Julia Ramírez C.
Montaje: Rosín Azán Ayambo, Carmen Quispe
Offset: Pedro Lerma, Juan Ruíz R.
Administración: Julia Ramírez C., Martha Pinedo
Edita: Publicaciones CETA
Imprime: Talleres del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía
Redacción y Administración: Putumayo 355, Teléfono: 23-3552 Iquitos, Perú
Suscripciones:

PERU: 1 Nº.	**I/. 18.00**
4 Nº.	**60.00**
AMERICA LATINA:	**$ 15.00**
ESTADOS UNIDOS:	**$ 18.00**
EUROPA:	**$ 20.00**



CONTENIDO

Presentación

1.- TEMAS

- Para civilizarlas mejor. Reflexiones acerca de programas de desarrollo para mujeres en sociedades amazónicas, *Frederica Barclay* 289
- Masculino - Femenino
  Entre el Equilibrio y la subordinación (el caso de la sociedad Chayahuita), *María Pía Dradi* 303
- Subsistencia y Mujeres solas entre los Amuesha
  Jan Salick 323
- Los sistemas de Género y el desarrollo de la selva,
  Jeanine Anderson 335
- Reflexiones sobre sexualidad e identidad de la mujer,
  Carmen Lora, Cecilia Barnechea 347
- Dos testimonios:
  Rigoberta Menchu y Domitila Chungara,
  Fuencisla Roselló 373
- Testimonio de una Campesina Piurana
  Unidos tenemos que empezar a unirnos, *Lupe Camino* . . . 383
- Reflexiones de una Mujer:
  La mujer en la Iglesia, *Eloisa López de Soria* 389

2.- DOCUMENTOS
- Documento de la Organización de Agustinos de Latinoamérica (OALA) 397
- Carta del Cardenal Evaristo Arns a Fidel Castro, a propósito de la deuda externa 405

3.- TEXTOS Y GLOSAS
- Mujer y población 411
- La década de la mujer: Aún queda lo más difícil . . . 415
- Las empleadas domésticas se organizan: Perú 416
- Arraigado Abuso sexual sufren latinoamericanas . . . 418
- Museo de la humanidad de Londres: Realidad amazónica tergiversada 423

4.- AL RITMO DE LA NOTICIA

5.- BIBLIOGRAFIA.

PRESENTACION

EL movimiento feminista ha dejado de ser un fenómeno exclusivo de las sociedades industriales, donde tuvo su origen, para enraizarse al interior de los países del Tercer Mundo. De naturaleza exclusivamente urbano en sus inicios, al pasar a nuestros países subdesarrollados, donde un alto porcentaje de población habita en el medio rural, dicho movimiento cobra cada día más importancia en los sectores campesino e indígena.

Pero el movimiento feminista, o tal vez sería mejor llamarlo de las mujeres para que no se confundan como uno aquellos de los países desarrollados con los de los subdesarrollados, no es ya en nuestra región un simple traslado, una mera copia de la ideología, también en este campo dominante, impuesta por los grupos feministas de los países industrializados, sino una fuerza social, y por tanto política, que busca, y va encontrando, su propia fisonomía y que se define en la confrontación con un mundo donde prima la injusticia, el hambre y la desigualdad.

En efecto, el movimiento feminista de los países industrializados, organizado en sus comienzos como expresión de la lucha de las mujeres por el reconocimiento de igualdad de derechos civiles y laborales, en muchos casos ha derivado hacia la negación del hombre, considerado como un enemigo social, e incluso al lesbianismo en los casos que dicha

negación se ha hecho total. Calcaldo esta concepción, y sin tener en cuenta que el problema principal de nuestra sociedad es la injusticia y el hambre, que la lucha por los derechos de la mujer no puede ni debe evadir esta realidad y que, finalmente, grandes sectores poblacionales de nuestros países, indígenas y campesinos en especial, fundan el desarrollo de su vida social no en el antagonismo sino en la complementariedad de los sexos, algunos grupos feministas iniciaron su actividad en nuestro medio siguiendo los dictados de organizaciones feministas de los países más poderosos. Esta modalidad de actuar de espaldas a la realidad, poco a poco va siendo dejada de lado, especialmente por la emergencia de organizaciones populares, en las cuales la mujer ha asumido un rol protagónico. Domitila Chungara y Rigoberta Menchú son sólo dos ejemplos conocidos de un vasto ejército integrado, las más de las veces, por mujeres anónimas que trabajan por la vida, la paz y la justicia. Ellas son, además, un claro ejemplo de cómo el movimiento de la mujer en América Latina, cuestionando la orientación que vienen siguiendo muchas agrupaciones del mundo desarollado y también algunas conformadas por sectores burgueses del subdesarrollado, está a la búsqueda, con pie firme, de una personalidad auténtica.

En este número presentamos un conjunto de trabajos que tratan sobre la situación de la mujer en las diferentes regiones de nuestro país y, en un caso, uno que comenta testimonios de dos mujeres, boliviana una y guatemalteca la otra, comprometidas con sus pueblos. Trabajos de análisis y testimonios conforman este volumen de SHUPIHUI que, esperamos, sirva para la reflexión y mejor conocimiento de la problemática de las mujeres en los países pobres.

SHUPIHUI agradece encarecidamente la colaboración de todas las mujeres que han hecho posible que este volumen salga a la luz.

temas

et
esni

"PARA CIVILIZARLAS MEJOR"

REFLEXIONES ACERCA DE PROGRAMAS DE DESARROLLO PARA MUJERES EN SOCIEDADES AMAZONICAS

Frederica Barclay*

El propósito del presente artículo es presentar elementos para la comprensión de la realidad de las mujeres en poblaciones nativas amazónicas, y el modo de plantear algunas reflexiones acerca de las líneas de acción que se vienen aplicando. En particular, intentaré mostrar como algunas de estas estrategias conducen a la reproducción de una ideología colonial que valoriza diferencialmente el trabajo y los modos de hacer.

Cuando se analiza el impacto de los procesos de ocupación de la Amazonía es evidente, como lo han hecho notar muchos autores, que la circulación mercantil y las formas de absorción de mano de obra involucran de manera diferencial a hombres y mujeres con implicaciones a nivel del balance de sus aportes de trabajo, ámbitos de decisión y percepción de los procesos, tanto en la esfera doméstica como a nivel del conjunto de las etnias.

(*) La autora, Presidenta de COPAL, Solidaridad con los Grupos Nativos, quiere dejar expresa constancia de su agradecimiento a Lissi Wahl, por sus comentarios y sugerencias a su trabajo.

Un primer impacto, de orden tecnológico, es la introducción de herramientas de metal en reemplazo de las hachas de piedra e instrumentos de madera para el cultivo. Las hachas de metal reducen el esfuerzo de tumbar los árboles, que recae en los hombres, a la vez que permiten abrir áreas mayores para chacras bajo el sistema de rozo y quema. El trabajo de cultivo no es en todas las sociedades amazónicas una tarea femenina, pero otros cambios a nivel de la producción y recursos van definiéndolo así, con lo cual las funciones y el balance de tareas, como iremos viendo, se van modificando.

La introducción de machetes hace definitivamente más eficiente el trabajo de cultivo y limpieza de chacras, en un medio ecológico donde ya antes del rápido agotamiento de suelos el crecimiento incontrolado de hierbas reduce la productividad marginal del trabajo. Son los machetes, asimismo, los que han permitido mantener chacras más grandes y los que están permitiendo soportar, en parte, la menor velocidad de rotación de chacras asociada a una serie de fenómenos.

Las carreteras, las misiones, las escuelas y las limitaciones de tierra han ido configurando un patrón de mayor sedimentarización absoluta para estas poblaciones. De este modo, la disponibilidad de caza y pesca, un fenómeno observado en todos los bosques tropicales, se reduce drásticamente, y con ello, el balance de trabajo al interior de la unidad doméstica se ve nuevamente afectado. Como es conocido, las proteínas en las sociedades amazónicas provienen básicamente de la caza, pesca y recolección, actividades que son parte integral de su estrategia de producción, mientras que los carbohidratos y el grueso de calorías provienen de los productos agrícolas. Salvo la tercera y las modalidades colectivas de pesca, éstas son conceptualizadas como actividades masculinas y ejecutadas por los hombres. Por lo tanto, la reducción de la disponibilidad de estos recursos supone, en un primer momento, un incremento del esfuerzo de los hombres para obtener proteínas, que se refleja en mayores horas/hombre en cada excursión de caza, sea por la necesidad de recurrir a mayores distancias o por más horas requeridas para toparse con los exiguos animales de monte.

En un segundo momento, un nuevo cambio tecnológico, la introducción de escopetas y de linternas, vuelve a reducir el esfuerzo masculino de cazar generando mayor eficiencia y brindando acceso a animales de hábitos nocturnos. En un tercer momento, cuando la densidad y mayor sedentarización marcan una creciente reducción de recursos de caza, la eficiencia se vuelve a reducir obligando a las unidades domésticas a recurrir a fuentes proteicas a través del mercado. Naturalmente, este proceso, mostrado ahora de manera esquemática, es mucho más complejo pues no se presenta con cortes tan claramente marcados; además, intervienen una serie de otros factores que se derivan de manera integral del proceso de colonización, y que impactan diferencialmente según el modo de inserción en los distintos ámbitos regionales, con procesos siempre particulares de ocupación demográfica del espacio territorial.

Algo similar sucede con la pesca, actividad que en cada sociedad amazónica es realizada mediante una variada gama de técnicas. Las atarrayas y la dinamita incrementan la eficiencia, pero poco a poco la primera se hace menos productiva —al menos en la selva alta— y progresivamente se agotan los recursos. Con la creciente densidad demográfica, éstas técnicas y las tradicionales van mermando en su capacidad de proporcionar proteínas a la unidad familiar.

Estos procesos a nivel técnico productivo trastocan muy profundamente la dinámica de las unidades familiares, pero su impacto se presenta en todos los ámbitos, pues están en juego definiciones sociales básicas de las funciones de los distintos miembros de la sociedad.

Con todo esto, es evidente que las unidades domésticas deben depender crecientemente de la producción agrícola de las chacras y de los ingresos monetarios que éstas puedan derivar o de los que se obtienen mediante la venta de fuerza de trabajo. Esta última es fundamentalmente masculina, en particular en frentes extractivos, y la comercialización de la producción agrícola está encomendada —por factores estructurales o contextuales— generalmente a los hombres (Stocks y Stocks 1984), lo que en principio significa que el presupuesto monetario es manejado por éstos, aunque esta afirmación ofrece algunos problemas.

Es en este momento que las preocupaciones por asegurar la participación igualitaria en los procesos de desarrollo se empiezan a expresar (Bosserup 1975). En un contexto tradicional como el amazónico, resulta difícil medir el balance de esfuerzos de ambos sexos, pues se trata de dos tipos de energías distintamente desplegados: mientras que los hombres realizan esfuerzos intensos discontinuos, las mujeres realizan esfuerzos continuos de menor intesidad, sin que con ello se desconozca la dureza del trabajo de éstas últimas. Al interior de estas sociedades sin embargo, ciertas actividades son percibidas como más esenciales (la caza, por ejemplo) y son expresadas así en una gama de mitos y rituales que afirman su prioridad y sustentan la posición de los hombres (Murphy 1973; Siskind 1973).

Estas son percepciones ideologizadas que tienen efectivamente ciertas implicaciones estructurales relativas a los sexos, pero que en el fondo afirman también la compleja interdependencia de éstos y no se expresan en una dominación como aquella que sí tiene lugar en otras sociedades sin clases.

En las últimas décadas, la antropología ha desarrollado un instrumental teórico para el análisis de las desigualdades y dinámicas sociales en sociedades sin clases. Aquí, para muchos,la contradicción entre sexos, expresada en el control de la circulación de mujeres y en los rituales de acceso al poder, se convierte, junto con las desigualdades generacionales, en un equivalente lógico de la lucha de clases (Terray 1971 Meillasseux 1979). Esta postura tiene diversos matices, y la riqueza de sus análisis es bastante desigual. Sin embargo, mientras éstos han ayudado en alguna medida a entender las dinámicas internas de sociedades sin clases, las implicaciones amazónicas en manos de equipos de promoción no siempre han sido acertadas. Y es que, a mi modo de ver, existen dos condiciones que no siempre son claramente comprendidas.

Está, en primer lugar, la compleja naturaleza de la interrelación de las esferas de producción y reproducción en unidades sociales que aseguran integralmente sus propias condiciones de reproducción social y económica.

En segundo lugar, el análisis de estas desigualdades no está siempre adecuadamente enmarcado en el contexto de la dominación económica, política e ideológica que la colonización trae consigo. Los desbalances en términos de esfuerzos, de acceso y, con ello, la dominación e ideologización al interior de estas sociedades, están sometidas a su vez a una condición más imperativa y determinante.

Antes de entrar a analizar con más detalle el tipo de diagnósticos sobre los cuales se diseñan las estrategias de trabajo con mujeres en sociedades nativas y los supuestos no explícitos en los que a veces se apoyan, conviene detenerse en algunas de las implicaciones que la división sexual tiene para las etnias amazónicas.

LA DIVISION SEXUAL EN LAS ETNIAS AMAZONICAS

La división sexual no es solamente un criterio productivo para establecer cuál de los sexos hace cuáles tareas y sobre cuáles de ellas se debe adquirir una maestría de conocimientos y habilidades. No me ocuparé de esta división de tareas por dos razones: existen una serie de monografías que se ocupan de ello y toda etnografía hace una breve descripción del asunto; por otra parte, como estos mismos trabajos y los de orden comparativo dejan ver, existe una gran diversidad de arreglos con tal vez la única excepción de la caza y el rozo.

La división sexual de trabajo es fundamental para asegurar la producción y reproducción de las unidades domésticas, por lo que el análisis de las responsabilidades y derechos al interior de éstas debe ser realizado y resuelto en su conjunto. En la medida en que esta división sexual involucra aspectos de la socialización productiva y cognitiva en un sentido muy fundamental, las respuestas y estrategias que únicamente enfoquen el lado femenino estarán de hecho sesgadas y se encontrarán incapaces de superar la situación de la mujer ante el desarrollo comunal.

En sociedades con sistemas políticos no centralizados, con un tipo de organización productiva simple y sistemas sociales donde las relaciones de parentesco establecen las reglas de interacción,

la división sexual constituye un eje básico de clasificación y articulación.

En principio todas las sociedades parecen echar mano del criterio de género para clasificar el universo (Levi-Strauss 1962). Divinidades, espacio, recursos, actividades, historia y sociedad son trabajadas en el mito utilizando este criterio de clasificación y adjudicando valores e interpretaciones que no están fuera de la esfera cotidiana. La misma clasificación sexual de la sociedad proporciona distintas percepciones de ésta a hombres y mujeres, como lo ha demostrado A. Gray para los Amarakaeri de Madre de Dios (1974).

Pero aun en la clasificación hay una afirmación de interdependencia fundamental. Así por ejemplo, rituales como los de pubertad femenina constituyen momentos en los que se escenifican los atributos femeninos particulares a una determinada sociedad en la esfera de la reproducción social, pero claramente en un contexto en el que a la vez, se sanciona, la incorporación al universo social complementario.

EL IMPACTO DE LA FORMACION DE COMUNIDADES NATIVAS EN LA POSICION Y FUNCIONES FEMENINAS

Como resultado de una serie de procesos ya mencionados y de una política consciente del Estado, las poblaciones nativas dependen crecientemente, en términos de alimentación, vestimenta, insumos de trabajo y educación, de la producción agropecuaria para el consumo y la comercialización, y de la venta de su fuerza de trabajo. Para las mujeres, esto significa, por un lado, un mayor tiempo dedicado al trabajo de cultivo en las chacras. Con la escolarización de la población infantil, las mujeres cuentan con menos colaboración en las actividades domésticas y agrícolas, si bien es cierto que al mismo tiempo se dejan de lado actividades productivas tradicionales, como el tejido o la cerámica. A la par, la mayor densidad de población incrementa el esfuerzo de recolectar leña menuda y acarrear agua de las quebradas y puquios que tienden a secarse con la deforestación extensiva. Si los hombres se ausentan por largas temporadas, sea para realizar actividades de extrac-

ción, para trabajar como peones o debido a cargos comunales, las mujeres asumen el conjunto de tareas para el mantenimiento de la familia. Sus posibilidades de contar con cooperación de otras mujeres y unidades domésticas dependen en gran medida del patrón de residencia y de la naturaleza de las presiones que las otras unidades soportan.

En segundo lugar, siendo los hombres quienes asumirán la estrategia de complementar la satisfacción de las necesidades familiares a través de la venta de su fuerza laboral, los ingresos monetarios provendrán mayormente de su trabajo, y, en ciertos frentes de colonización, de la venta de la producción agropecuaria, mayormente comercializada también por los hombres.

La ideología colonizadora únicamente otorga valor a este tipo de trabajo, es decir, al que participa de los circuitos mercantiles no así al conjunto de actividades productivas y conocimientos con los que las unidades domésticas tradicionalmente han asegurado su subsistencia, y con las que aún hacen frente no sólo a parte significativa de sus necesidades, sino también a la propia producción mercantil. Trabajo, medido con esta vara civilizatoria, es entonces el que genera plusvalía para los patrones, el que crea frontera agrícola, o engrosa el mercado interno, y no aquel que en última instancia garantiza la reproducción social de estas poblaciones.

Esta ideología se filtra a través de distintos medios. La escuela y las misiones son dos de éstos, pero incluso el propio derecho a la tierra viene condicionado por esta necesidad de demostrar trabajo: el trabajo orientado al mercado como único esfuerzo valorado. Con mayor facilidad —estando más expuestos a estas presiones y tal vez porque más tempranamente son despojados de su identidad como cazadores y/o guerreros— los hombres incorporan esta escala de valorización mientras que las mujeres, aún responsables del núcleo de subsistencia de la familia con menor circulación en los ámbitos externos, y menos expuestas a esta ideología, conservan por más tiempo prácticas y valores tradicionales.

Asumiendo la responsabilidad de venta de fuerza de trabajo y de la comercialización de la producción agropecuaria, el presupuesto monetario familiar así formado es administrado aparente-

mente por los hombres. Si bien es cierto que éste es mayormente manejado a través suyo, en virtud de su conexión mayor con el mundo de afuera, resulta apresurado afirmar que se trate efectivamente de un desbalance de derechos entre los sexos. Si uno analiza los gastos que los presupuestos monetarios cubren puede observar que se trata, en primer lugar, de inversiones en instrumentos de trabajo y, en segundo, y con peso variable, de vestimenta, comida, útiles escolares y medicinas; eventualmente, de gastos suntuarios como grabadoras, etc.

Sin embargo, cabe anotar que una serie de factores pueden intervenir en determinados frentes de colonización o momentos de la integración. Así, por ejemplo, con una producción altamente valorada suele generarse un mayor consumo suntuario, o al menos no productivo, que redunda, a su vez en creciente dependencia del mercado; en otros casos, cuando la base de recursos se ha debilitado fuertemente, mayor proporción de los ingresos es destinado a adquirir alimentos.

En la medida que las demandas de dinero se incrementan mayormente en los rubros vestimenta, comida, útiles escolares y medicinas, se crean al interior de la familia tensiones que se expresan como un desbalance de responsabilidades y derechos entre los sexos. De parte de las mujeres surge el reclamo de que los hombres no aportan los recursos monetarios suficientes, mientras ellas continúan haciéndose cargo de las tareas domésticas y productivas de la chacra (de la que ellos en menor medida se ocupan). El problema claramente está en la naturaleza de la inserción en la economía de mercado y en el intercambio desigual entre el valor del trabajo asalariado y la producción agrícola, y el de los bienes industriales requeridos por las unidades domésticas, más que en una verdadera contradicción entre los sexos en términos de derechos y obligaciones. De parte de los hombres, como veremos, puede surgir la exigencia que las mujeres reduzcan los gastos en relación al presupuesto familiar, gastos que son generados por condiciones externas a ellas.

A esto se suman las tensiones que derivan de la alta tasa de natalidad, con mejores condiciones para la supervivencia de los nacidos y pérdida de técnicas de control de los nacimientos. Los hi-

jos, en la medida que aumentan las cargas monetarias para la familia, dejan de ser básicamente un recurso humano que participa en la producción para pesar más como demandas de trabajo adicionales, pero mucho parece dependen de estrategias culturales.

Si por otra parte se considera un contexto más amplio que el de la familia, se observa que las condiciones de participación de las mujeres con la formación de comunidades nativas y la inserción en la estructura social y política nacional, se modifican restándole posibilidades de participación. Las mujeres, debido a las funciones domésticas que deben desarrollar, al mayor peso de la socialización tradicional y a la orientación de la educación escolar, tienden no sólo a hablar menos castellano, sino a tener un menor grado de escolaridad. Por otra parte, una serie de asuntos de orden público, comunal o intercomunal, quedan en manos de los hombres, si bien las decisiones no son tomadas estrictamente por los hombres con exclusión de aquellas.

CLUBES DE MADRES:

"PARA CIVILIZARLAS MEJOR"

Resulta evidente, entonces, en el proceso de cambio que la colonización trae consigo, que las mujeres están sujetas a una serie de modificaciones que afectan no sólo su carga de trabajo sino también sus posibilidades de participación, y que ésto se expresa en tensiones intrafamiliares. Lo que aquí quiero enfatizar es que esta situación deriva de una problemática más amplia y compleja, por lo que las estrategias de trabajo para asegurar una mejor posición de participación y bienestar no pueden centrarse exclusivamente en las mujeres ni estar cargadas de los valores que justamente minan la capacidad de respuesta.

Una de las estrategias utilizadas es la de formar clubes de madres siguiendo un modelo aplicado para otras poblaciones, en las cuales a través de éstos se brindan servicios materno infantiles y se promueve la participación en el desarrollo comunal

El origen de estos clubes de madres en la selva es diverso: a veces se trata de iniciativas de parte de programas de desarrollo eje

cutados por el Estado; otras, de parte de proyectos de instituciones privadas de desarrollo y, en algunos casos, de estrategias adoptadas por organizaciones intercomunales. En todos los casos parece tratarse de intentos que reconocen que en el 'desarrollo' están involucrados mayormente los hombres y que es necesario asegurar la capacitación de las mujeres. No siempre, sin embargo, se parte del hecho de considerar que la situación desventajosa de las mujeres es el resultado del mismo proceso de incorporación. Dependiendo de dónde se generen los programas, se busca asegurar la modernización de las mujeres (desde una perspectiva civilizatoria) o capacitarlas en campos específicas.

Para ello los clubes de madres crean espacios particulares de acción y reunión en torno a máquinas de coser o locales de tablas y techo de calamina que parecen otorgar mayor realidad al proyecto. A menudo es ese solo espacio formalizado el motor de la iniciativa propuesta desde afuera.

Entre las actividades que se realizan en este marco se encuentran las siguientes:

a) Clases de costura, con el supuesto que la confección será menos costosa que la compra de ropa a los intermediarios, objetivo rara vez conseguido y que suele por el contrario incrementar las demandas de dinero para bienes que teóricamente dejan de ser escasos. No sólo se genera una falsa expectativa, sino que resulta visible que las confecciones industriales —escasas— siguen siendo más resistentes, y que con las telas y máquinas de coser no se reduce en realidad las relaciones de dependencia.

b) Charlas de regulación de la fertilidad que responden a una preocupación efectiva, pero que en la medida que sólo van dirigidas a mujeres y no se basan en una comprensión de la sexualidad, y decisiones sobre ésta y la familia, suelen tener pocos resultados. Estas charlas por lo general se combinan con aspectos de sanidad materno-infantil que, por razones no del todo claras, no son puestas en práctica por la población. La familia y el parentesco son incorrectamente tratados cuando se los toma únicamente como elementos demográficos.

c) Clases de cocina que incluyen dos aspectos: culinaria 'nacional' (que va desde formas diversas de utilizar recursos locales, hasta la preparación de tortas y flanes); y charlas sobre nutrición, que enfatizan la necesidad de consumo de proteínas, de hecho escasas, sin que se aborde con seriedad el problema de los recursos y la producción.

d) Preparación de huertos para la producción de hortalizas que tienen poco impacto nutritivo pero, en cambio, exigen de las mujeres mucha atención cotidiana, adicionándoles así carga de trabajo que no tiene un impacto relevante. Los huertos son uno de esos paquetes tecnológicos fáciles de vender, a los que con frecuencia se recurre para justificar acciones entre las poblaciones nativas.

Aun si las distintas actividades reseñadas parecen tener consistencia entre sí, el problema está en la parcelación de la problemática social.

Menos frecuente es encontrar programas dirigidos a fomentar la escolaridad de las mujeres, que deben incluir propuestas para modificaciones curriculares, y la inclusión de mujeres en programas de capacitación sanitaria, magisterial o de otro tipo. Tampoco son frecuentes los programas productivos destinados a una **mejora efectiva** de la alimentación o a generar posibilidades de ingresos familiares adicionales (por ejemplo, a través de la crianza de animales menores o la producción de artesanía de alta calidad). En algunas ocasiones se encuentran, dependiendo de diversos factores, esquemas de cooperación entre mujeres para las labores de la chacra o programas comunales que reconozcan la necesidad de aliviar las cargas de trabajo de las mujeres, como el acarreo de agua.

En la medida que las actividades resultan teniendo una orientación civilizatoria-modernizante (a veces ex-profesamente y otras, por falta de un diagnóstico adecuado) el resultado termina siendo el reforzamiento de un proceso enajenante en términos ideológicos que acompaña a la colonización. Hombres y mujeres incorporan, a través de esta orientación de los clubes de madres, la noción que no es trabajo el de la chacra: **hay que hacer** huertos; no es civilizada la culinaria tradicional: **hay que hacer** guisos. La

frustración y enajenación que resulta de esta línea de trabajo suele precisamente neutralizar las iniciativas de organización en torno a los clubes de madres.

El gran reto de los esfuerzos para asegurar a las mujeres los beneficios que pudieran derivarse del desarrollo, está en incorporar en términos positivos sus potencialidades, aquellas particulares en términos culturales y las estructurales, a las luchas e iniciativas comunales e intercomunales. Los programas de promoción con mujeres deben por ello tener ante sí una propuesta global que atañe a hombres y mujeres como miembros de sociedades sujetas a un proceso de dominación.

BIBLIOGRAFIA CITADA

BOSSERUP, Ester. 1975. **Integración de la mujer en el desarrollo; por qué, cuándo, cómo. ONU, Nueva York.**
GRAY, Andrew. 1984. Los Amarakaeri: Una noción de estructura social. En **Amazonía Peruana** 10, Lima.
LEVI-STRAUSS, Claude. 1982. **El Pensamiento Salvaje,** Fondo de Cultura Económica, México.
MEILLASSOUX, Claude. 1979. **Mujeres, Graneros y Capitales: Economía Doméstica y Capitalismo,** Siglo XXI, México.
MURPHY, Robert. 1973. Social Structure and Sex Antagonism en **Peoples and Cultures of Native South America** (ed. D. Gross). Nueva York.
SISKIND, Janet. 1973. **To hunt in the Morning,** Nueva York.
STOCKS, Katherine y Anthony STOCKS. 1974. Status de la mujer y cambio por aculturación. En **Amazonía Peruana** 10. Lima.
TERRAY, Emmanuel. 1971. **El marxismo ante las sociedades "primitivas". Dos estudios.** Buenos Aires.


ARTICULO 4º - NADIE ESTARÁ SOMETIDO A ESCLAVITUD NI A SERVIDUMBRE. LA ESCLAVITUD Y LA TRATA DE ESCLAVOS ESTÁ PROHIBIDA EN TODAS SUS FORMAS.


MAMÁ, ¿VOS QUÉ FUTURO LE VES A ESE MOVIMIENTO POR LA LIBERACIÓN DE LA MUJER?


¡MOVIMIENTO POR LA LIBERACIÓN DE LA MUJER!.... ¡VÁLGAME DIOS, YA NO SABEN QUÉ INVENTAR!
SI QUERÉS A TU MARIDO, ¿ES ESCLAVITUD VIVIR COCINANDO, LAVANDO, PLANCHANDO Y FREGANDO PARA ÉL? ¡NO!


Y SI NO LO QUERÉS, ¿TENÉS DERECHO A SENTIRTE LIBRE Y ABANDONARLO? ¡TAMPOCO! PRIMERO POR QUE SERÍA ATENTAR CONTRA LA FAMILIA, BASE DE LA SOCIEDAD
Y SEGUNDO PORQUE SERÍA DESPERDICIAR LA VENTAJA DE TENERLO SIEMPRE A MANO PARA AMARGARLE LA VIDA CADA VEZ QUE TE DÉ LA GANA

MASCULINO - FEMENINO

ENTRE EL EQUILIBRIO Y LA SUBORDINACION

(El caso de la sociedad Chayahuita)

María Pía Dradi (*)

EN los últimos años, en el campo de las ciencias sociales, se ha venido desarrollando un interés creciente hacia la mujer. Este fenómeno se ha manifestado también en la investigación sobre la Amazonía Peruana, por lo cual han empezado a aparecer estudios sobre la mujer nativa, vista no como sujeto secundario o apéndice del hombre, sino como protagonista de la vida familiar y social de su pueblo. Este hecho, del que debemos subrayar su positividad, ya sea para fines científicos, como para una comprensión más profunda de la realidad indígena, se debe en mi opinión, a dos factores principales: 1) los cambios ocurridos o en vía de acontecimiento en el mundo femenino por el contacto con la sociedad nacional, se han hecho tan evidentes que han impuesto una seria reflexión a los científicos sociales; 2) ha aumentado considerablemente la presencia de mujeres como investigadoras y promotoras en la Amazonía; de esto deriva no sólo una atención mayor a la temática femenina, sino también un corte distinto en el análisis socio-político cultural (antropológico) de las condiciones de vida de las etnias amazónicas.

(*) María Pía Dradi. Graduada en Ciencias Políticas en la Universidad de Florencia. Como miembro del CAAAP trabaja desde 1983, entre los Chayahuita realizando actividades de investigación y promoción.

Los estudios publicados anteriormente sobre la mujer nativa, han dado valiosas indicaciones para enfocar teóricamente la problemática del cambio femenino en la selva peruana. A este propósito recordamos el estudio de Orna y Allen Johnson (1975) sobre los roles sexuales entre los Machigüenga; el de Kathleen y Anthony Stocks (1984) sobre la condición femenina entre tres grupos étnicos: Shipibo, Cocamilla y Candoshi, y el más reciente, de Judy Tizón, sobre la mujer Ashaninga/Campa (1985). Los tres aportes concuerdan en evaluar negativamente el cambio producido en la situación femenina por el impacto con la modernización, cambio que se manifiesta en general con una pérdida del valor del papel femenino a nivel familiar y social. En su análisis comparativo los Stocks llegan a la conclusión que "el prestigio y la autonomía de la mujer están relacionados con su control sobre la producción y distribución de los recursos interna y externamente valorados" (1). El proceso de modernización tiende a minar este control, provocando automáticamente una desvalorización progresiva del status de la mujer nativa amazónica. Judy Tizón (1985) enfatiza tres factores que, a su parecer, influencian negativamente la condición de la mujer: 1) el mercado exterior no acepta las manufacturas femeninas valoradas por la sociedad nativa y a la larga las mujeres dejan de producirlas; 2) el sistema de mercado moderno que concede al varón un mayor acceso al dinero en efectivo, transforma al hombre indígena en comprador de los nuevos artículos que sustituyen a los productos femeninos; 3) el mercado exterior produce un cambio en la sociedad nativa, que pasa de una organización comunitaria a una estructura de familias nucleares independientes, donde la mujer no cuenta más con el apoyo femenino de la familia extensa, quedándose en consecuencia aislada con una carga mayor de trabajo y al mismo tiempo con un poder menor de control sobre la economía familiar.

Profundizando estos factores, hay que añadir que el abandono de la producción de manufacturas artesanales de parte de las mujeres nativas, es fruto no sólo del rechazo que estos productos encuentran en el mercado exterior, sino también de la elección de la misma población femenina de adquirir artículos ya confeccionados, porque de esta manera se ve aliviada de una carga de trabajo.

Este fenómeno no es sólo femenino, habiendo ya los hombres nativos, desde un tiempo atrás, dejado de fabricar y usar flechas, cerbatanas y otros instrumentos necesarios para la caza y la pesca, así como en varias naciones étnicas se ha perdido el trabajo artesanal masculino de tejer canastas, bolsas de chambira, hamacas, etc.

La adopción de los productos manufacturados modernos, si por un lado "libera" a la mujer de actividades que le demandan tiempo y energía, por otro le disminuye su importancia, aumentado en cambio el prestigio masculino, siendo entonces el hombre quien abastece a la familia de bienes de primera necesidad.

En lo que concierne al tercer factor, me parece importante subrayar que el cambio estructural inducido en la sociedad nativa por el mercado, significa un cambio profundo en la mentalidad nativa. La introducción del dinero y su institucionalización en la economía indígena, que ha ocurrido en la mayoría de las naciones étnicas en las últimas décadas como resultado de la interacción constante con el mercado, es un elemento de cambio fundamental en la concepción del trabajo.

Debido al hecho que el dinero se convierte en el instrumento básico para obtener los bienes que no se producen directamente se empieza a valorar más aquellas actividades a través de las cuales se consiguen ingresos monetarios, es decir la producción y venta de productos aceptados por el mercado (arroz, café, cacao, yute, etc) la extracción de madera, el trabajo asalariado en las compañías petroleras, y finalmente la enseñanza en las escuelas primarias o el ejercicio del cargo de promotor sanitario en la comunidad. Todas estas actividades son masculinas. Si se exceptúa el ejemplo de la comercialización de la artesanía femenina Shipibo —realizada con éxito en gran escala— en general las actividades femeninas, ya sea en agricultura, donde la mujer amazónica se dedica cotidianamente a los cultivos de subsistencia, (yuca, plátanos, papas, maíz), como en la artesanía de tejidos y cerámica, pierden su valor frente a la nueva concepción del trabajo porque no son rentables. De aquí la desvalorización del papel femenino y la reducción progresiva de la mujer a "ama de casa", según el estilo dominante en la sociedad nacional.

Este proceso se desarrolla con formas y tiempos distintos, dependiendo, por un lado, del grado de aculturación del grupo nativo cuando empieza su contacto con el mercado exterior, y por otro, de la actitud del mercado hacia los productos exclusivamente femeninos, actitud que, como hemos visto, tiende a ser negativa (Stocks 1984).

En las páginas siguientes hablaré de la mujer Chayahuita y de los cambios que se están manifestando en su vida cotidiana. Estas reflexiones nacen del trabajo de promoción que he venido realizando con la etnia Chayahuita, dedicándome de modo particular a la mujer desde el año 1983 hasta la fecha (2).

Los Chayahuita, el pasado

Son la nación étnica más numerosa que ha quedado de la gran familia lingüística Cahuapana. Aunque las noticias históricas que se refieren a esta etnia sean pocas y obscuras, se sabe que ya en el siglo XVI tuvo sus primeros contactos con los conquistadores europeos. En ese tiempo vivían en las montañas del alto río Sillay, en los sectores de Shansui, Cahuapana y Yurimaguas, actualmente Provincia de Alto Amazonas, Departamento de Loreto.

Según la información existente (3), al principio de 1600, los traficantes de esclavos, por un lado, y las incursiones de los españoles por otro, habían reducido drásticamente a los Chayahuita y los habían obligado a esconderse en las quebradas del río Paranapura. En esa fuga se habían unido a otros grupos, los Jebero y los Muniche, con los cuales vivían juntos. En 1654, durante una misión, un padre jesuita descubrió al grupo; frente a la situación en la cual se encontraban los Chayahuita, los misioneros jesuitas decidieron reunirlos con los Jebero y Muniche en un único sitio para defenderlos de la explotación de los europeos y garantizar su subsistencia.

La protección de los misioneros frenó el proceso de destrucción de los Cahuapana, que en 1767 no contaban con más de 600 personas. Después de la expulsión de la congregación, los Chayahuita volvieron a vivir en sus cerros de origen (4).

Los contactos con el mundo moderno se restablecieron en la segunda mitad del siglo pasado, no sólo a través de misioneros, sino también de comerciantes, patrones y aventureros, quienes se introdujeron en la selva para explotar los recursos naturales: caucho, madera, pieles, barbasco y, en nuestros tiempos, petróleo. Los Chayahuita, como todos los pueblos amazónicos, sufren, física y psíquicamente la dependencia y la explotación más brutal en el impacto con la "civilización" occidental. Han logrado reconquistar en parte su autonomía en las últimas dos decadas debido a la salida de los patrones de la zona —por agotamiento de los recursos naturales— y a las primeras intervenciones estatales a favor de los derechos de las poblaciones nativas.

El presente

Actualmente viven a lo largo de los ríos Paranapura, Cahuapanas y su afluente Sillay, Supayacu y Shanusi. El área está limitada por el Marañón al norte, por el Huallaga y el Shanusi al sur, por los cerros y el río Cahuapanas al oeste. Se calcula que cuentan con una población de 6,000 personas.

Antes, las actividades principales de los Chayahuita eran la caza, pesca y recolección, siendo la agricultura una tarea casi exclusivamente femenina, destinada al cultivo de productos de subsistencia. Sucesivamente, por los cambios ecológicos ocurridos que han provocado una fuerte disminución de la caza y la pesca, toda la etnia se ha concentrado más en el trabajo agrícola, introduciendo cultivos para la comercialización, como el arroz. El grado de interacción con el mercado moderno varía según la posición geográfica de los distintos lugares que constituyen el territorio de la etnia.

Habiendo desarrollado mi trabajo de promoción y de investigación en el Distrito de Cahuapanas, relataré más sobre las condiciones de vida de los Chayahuita de esta área.

El Distrito de Cahuapanas está atravesado por dos ríos, el Cahuapanas y su afluente el Sillay. El primero es un río bastante tranquilo y fácilmente navegable durante todo el año. El segundo, durante el verano amazónico (junio-julio-agosto) arrastra troncos que forman

"palizadas" de varios metros y en algunos casos tan anchas como el río mismo; en esa temporada la "surcada" se hace muy difícil y a veces sólo es posible navegar en canoa.

Los Chayahuita del Cahuapanas están reunidos en 13 comunidades: tres quedan por el mismo río Cahuapanas, las otras por el Sillay. Capital del distrito es Santa María del Cahuapanas, que está ubicada en el río homónimo. En base a la investigación que he podido realizar durante mi estadía en la zona, los Chayahuita del distrito de Cahuapanas cuentan aproximadamente con una población de 2500 personas. Dentro del distrito, en la cabecera del Cahuapanas, existen también cinco comunidades Aguaruna, que se trasladaron a esta zona al principio del siglo. Los contactos entre las dos etnias no son fáciles, siendo sus culturas e historia bastante distintas.

La penetración Aguaruna, que se verificó en forma violenta como ocupación del territorio Chayahuita, ha sido uno de los factores más importantes de la mudanza de los Chayahuita de los lugares originarios, es decir Pueblo Chayahuita y Santa María del Cahuapanas, río abajo, respectivamente, por el Sillay y por el Cahuapanas.

Este fenómeno, que se puede considerar el inicio de la formación de los asentamientos actuales de la etnia en el Distrito de Cahuapanas, se acentuó bajo la presión de los patrones, quienes empujaban a los Chayahuita a desplazarse por los ríos para poder explotar mejor la zona. Los patrones llegaron a traer al Distrito a los Chayahuita quienes vivían en el Marañón desde un tiempo atrás. Finalmente el proceso se ha completado y estabilizado con la concentración de la población nativa en comunidades, según las líneas expuestas en la Ley de CC.NN. de 1975. Tradicionalmente habitantes del monte en casas aisladas (5), los Chayahuita han cambiado sus patrones culturales, reuniéndose en pequeños poblados, para poder garantizar su existencia a través de la obtención de títulos de tierra y asegurar a sus hijos la participación en la escuela primaria, a la cual tiene derecho cada comunidad cuando hay un mínimo de 20 alumnos.

División del Trabajo

Los acontecimientos históricos, los cambios ecológicos que han ocurrido en la zona como consecuencia de la explotación excesiva de los recursos naturales –realizada por personas ajenas a la población indígena–, el acercamiento a la sociedad nacional y la imposición de las reglas de ésta, han influenciado profundamente la vida de la etnia en el aspecto cultural, ideológico y socio económico. Como base de este cambio está la ruptura del equilibrio originario entre hombre y mujer, equilibrio que en el grupo étnico Chayahuita, como casi en todas las etnias amazónicas, se fundaba en una marcada división sexual del tabajo y en una complementariedad de los roles femenino y masculino. El contacto con la sociedad nacional y el mercado exterior causa esta ruptura y empieza la erosión del poder económico de la mujer. Dentro del cambio general que está todavía en una fase de desarrollo, se ha verificado el cambio de la condición femenina, menos vistoso que el de los hombres, pero igualmente profundo y cargado de consecuencias. En páginas anteriores ya he mencionado cómo el agotamiento de los recursos naturales, sobre todo caza y pesca, ha producido un incremento del trabajo agrícola. A pesar del papel central que la mujer ha tenido siempre en la agricultura, siendo ella la encargada de los cultivos de subsistencia, el aumento de importancia de esta actividad causa paradójicamente una disminución de su papel, porque es el hombre quien asume en primer lugar en el trabajo agrícola, en particular en lo concerniente al cultivo de los productos destinados a la comercialización, es decir la actividad rentable y por lo tanto más significativa. La mujer colabora por ejemplo, en el cultivo del arroz, principal producto de comercialización de los Chayahuita del distrito de Cahuapanas, pero las decisiones relativas a la producción y distribución del cereal, así como el uso de las ganancias corresponden al hombre.

El comercio

En lo que concierne a la comercialización, se individualizan dos tipos: uno hacia el interior del distrito, el otro al exterior.

El primero se lleva a cabo con los regatones que surcan los ríos Sillay y Cahuapanas con sus embarcaciones, quienes compran

arroz, chanchos, aves y dan a cambio ropa, utensilios varios, kerosene, fósforos, pilas, etc., ó sea bienes de primera necesidad que faltan en las comunidades. Naturalmente son los comerciantes quienes establecen los precios de lo que compran y de lo que venden, con resultados desventajosos para los comuneros.

El segundo lo realizan directamente los nativos, cuando logran llevar sus productos a San Lorenzo, pueblo mestizo en el Marañón, distante a dos o tres días de navegación en canoa (pero la distancia de las comunidades de la cabecera es mucho mayor), o a Lagunas, centro comercial en la boca del río Huallaga, donde funciona el Banco Agrario y ECASA. La ciudad más cercana es Yurimaguas, pero es inalcanzable para la mayoría de los Chayahuita del Distrito de Cahuapanas, debido a la distancia y los altos costos del transporte. En ambos tipos de comercialización es el varón quien se encarga de la venta de los productos; sin embargo, cuando ésta se realiza en las comunidades, si el producto es de propiedad de la mujer, como es el caso de las aves, ella también participa en el intercambio, aunque a través del esposo (cuya presencia es indispensable, ya que la mayoría de las mujeres son monolingües), y establece el precio de venta. La ganancia es suya y puede emplearla en lo que considere oportuno. Distinto es el caso de la comercialización exterior. En líneas generales, las largas distancias impiden a la mujer Chayahuita acompañar a los hombres a los centros ribereños y urbanos antes mencionados, porque no pueden dejar a los hijos menores por mucho tiempo. Entonces es el hombre quien vende los productos agropecuarios de la mujer, pero no siempre respeta el derecho de ésta de disponer del ingreso, y muchas veces lo utiliza unilateralmente para sobrevivir durante su estadía fuera de la comunidad.

En la comercialización exterior de los productos exclusivamente masculinos la mujer no tiene voz.

Pero la mujer no sólo ha perdido poder en la agricultura, sino también en otras actividades femeninas, como son el arte del hilado, tejido y cerámica. Aunque en grado distinto, según la aculturación de las comunidades, se nota una disminución considera-

ble de estas actividades, de modo particular en lo que concierne al tejido. Reemplazan las manufacturas femeninas los productos comerciales: utensilios domésticos de aluminio y plástico, así como ropa sintética, productos que los comuneros adquieren de los regatones o en los centros comerciales más cercanos y que, en líneas generales, son comprados por los hombres. Cambia de esta manera un patrón cultural importante, porque la mujer no sólo cesa de ser la abastecedora de bienes de primera necesidad, sino que se convierte en una figura dependiente del marido para satisfacer necesidades en relación a las cuales antes era totalmente autónoma.

Cambios en la organización social

Entre los Chayahuita se manifiesta al mismo tiempo la tendencia a dejar la familia extensa matrilocal, para pasar a una estructura de familias nucleares. La observación en el campo me lleva a la conclusión que esto empeora la condición femenina, porque en la familia nuclear la mujer se ve privada de la ayuda existente en la familia extensa por parte de las otras mujeres de la casa, pérdida que significa un aumento en su carga de trabajo cotidiano y su enclaustramiento entre las paredes del hogar. Además la pérdida del lazo solidario femenino, que deriva de la matrilocalidad, amparando mucho a la mujer individualmente, es, en mi opinión, un factor importante de la desvalorización del papel femenino, sin querer afirmar con ésto que en el pasado la sociedad Chayahuita haya sido igualitaria en las relaciones de género por ser matrilocal. Cierto es que en las comunidades tradicionales, donde todavía permanece la familia extensa matrilocal, la mujer aparenta una seguridad y un poder a nivel familiar y social considerablemente superior al de las mujeres de las comunidades aculturadas.

Subordinación de la mujer

Finalmente hay que mencionar la condición de inferioridad en la cual se encuentra la mujer Chayahuita en relación a los nuevos aspectos de la vida social que han surgido de la organización de las comunidades en base a los principios contenidos en la Ley de CC.NN. de 1975.

Escasa y pasiva es la participación femenina en asambleas y reuniones donde se toman decisiones que son de interés colectivo; totalmente ausente está la mujer en el desempeño de los cargos de autoridad en la comunidad. Si bien es cierto que también originalmente en las sociedades nativas el manejo de la cosa pública (guerras, alianzas, etc.) era de competencia masculina, reservándose a la mujer el derecho de opinar e influir en privado al hombre sobre los asuntos de carácter general —fenómeno común a la mayoría de las sociedades humanas—, mi opinión es que el modelo social actual que se está transmitiendo a las poblaciones amazónicas, no sólo no favorece la participación femenina, sino que constituye una seria amenaza para el poder que la mujer Chayahuita ha ejercido siempre a nivel informal.

Como último elemento de cambio y de subordinación, quiero señalar la discriminación de la cual es objeto la mujer en el sistema educativo. En primer lugar, su acceso a la escuela primaria es mucho menor que el del hombre, ya sea por los prejuicios de los mismos comuneros hacia la escolaridad de las niñas o por las menores posibilidades concretas que se le dá a la población femenina de seguir su educación después de haber terminado secundaria. En el caso del Distrito de Cahuapanas, el acceso al colegio secundario de San Lorenzo es libre para todos, pero el internado para alumnos nativos recibe sólo varones. Además los programas ministeriales no prestan una atención particular a la condición de monolingüismo de la población femenina de muchas etnias, por lo cual el aprendizaje de las mujeres resulta muchas veces más lento que el de los hombres. Los efectos de una política educativa orientada casi exclusivamente al hombre son ya evidentes; basta pensar, por ejemplo, que los docentes Chayahuita, formados recién en las últimas dos décadas, son solamente hombres.

La mujer en tres comunidades

Este proceso de desvalorización y subordinación de la mujer Chayahuita varía según el grado de aculturación de las comunidades del Distrito de Cahuapanas. Vamos por lo tanto a analizar la condición femenina en tres comunidades: Pueblo Chayahuita, Zapote y Barranquita, que tienen grados distintos de aculturación y de relación con el mercado exterior.

En este análisis utilizaré los criterios que nos ofrecen Anthony y Kathleen Stocks (6), para evaluar la pérdida de poder económico de la mujer nativa:

1) Control sobre la producción y distribución de los bienes valorizados internamente, es decir por la sociedad nativa;

2) Control sobre el ingreso por intercambio de los bienes valorizados internamente;

3) Control sobre la producción y distribución de los bienes valorizados por el mercado externo;

4) Control sobre el ingreso por la distribución de bienes valorizados por el mercado externo.

Además emplearé como ulterior criterio de análisis la permanencia de la familia extensa matrilocal, cuya importancia he subrayado anteriormente. Finalmente el sexto y último criterio será el grado de participación escolar femenino.

Pueblo Chayahuita

Ubicada en la cabecera del río Sillay, esta comunidad puede considerarse la más antigua de la etnia, teniendo una historia de contacto con los blancos y con la sociedad externa que data de hace más de tres siglos (7). A pesar de todas las influencias foráneas y las destrucciones que ha sufrido por parte de los Aguaruna, conserva las costumbres étnicas en mayor medida que las otras comunidades. Cuenta con una población de 250 personas aproximadamente, de las cuales muchas viven en el monte en casas aisladas cerca de sus chacras, yendo al pueblo en ocasiones de fiestas o de reuniones para discutir asuntos públicos. El contacto con el mercado externo, en este caso la ciudad de Yurimaguas, no está actualmente tan desarrollado por las dificultades que implica transportar los productos agropecuarios que la comunidad produce en cantidades pequeñas.

De una primera observación se nota que en Pueblo Chayahuita todavía existe una marcada división sexual del trabajo, acom-

pañada por una complementariedad de los roles; por tanto se mantiene el equilibrio originario entre hombre y mujer. En lo que concierne al primer criterio tomado por el análisis de la condición femenina, se puede afirmar que en esta comunidad la mujer tiene el pleno control de la producción y distribución de bienes, como el masato, el tejido de algodón, las vasijas de cerámica y los productos agrícolas de subsistencia aún muy estimados por todos los integrantes del pueblo. Las mujeres siguen vistiéndose con los trajes tradicionales (una pampanilla de color negro y una camisa corta de tela comercial cubriéndoles los senos) que ellas mismas hilan y tejen; además abastecen a la familia de vasijas de cerámica de uso cotidiano.

El masato, producido en grandes cantidades, es de competencia exclusiva de la mujer, y muy frecuentemente se convierte en el principal alimento de la dieta cotidiana debido a la escasez de carne y pescado. La distribución de estos productos que son comunes a todas las mujeres, es poco frecuente; sin embargo, cuando ocurre —normalmente en forma de intercambio con otro bien— es manejada por la mujer, quien se queda con el ingreso conseguido. En el caso de la producción y distribución de los bienes valorizados externamente, el control es esencialmente masculino, siendo productos como el arroz y los chanchos de competencia del hombre. Es evidente que masculino es también el control de la ganancia. En lo que concierne a la comercialización de las aves en el mercado de Yurimaguas, si es la mujer quien las ha criado es ella quien recibirá el ingreso, a pesar de no ser la que se encarga directamente de la venta.

En Pueblo Chayahuita persiste la famila extensa matrilocal y el vínculo femenino es muy fuerte. La influencia de la mujer sobre los problemas de la comunidad parece mucho mayor que en otras comunidades, tanto a nivel formal como informal.

Finalmente el acceso a la escuela primaria de parte de las niñas es muy limitado, aunque en general es también bajo el grado de escolaridad de la comunidad. No sólo los hombres se oponen al estudio femenino sino las mismas madres, porque se ven privadas de ayuda en la casa y la chacra. Las consecuencias de este fenómeno son todavía limitadas, pero la actitud de considerar supe-

rior a quien se ha educado —actitud que se nota sobre todo entre los jóvenes varones (en los que desempeñan los cargos de teniente gobernador, sanitario, promotor católico, etc.)— hace temer que si la escolaridad sigue marginando a la mujer, se llegará pronto al desequilibrio entre géneros que ya existe en las otras comunidades.

Zapote

Esta comunidad se encuentra en la mitad del río Sillay, a veinte minutos de camino de la orilla del río. Cuenta con una población de 150 personas aproximadamente. Se ha venido formando en las últimas décadas, como consecuencia de las migraciones anteriormente mencionadas. Se puede considerar una comunidad en vía de modernización, que conserva muchos patrones culturales de la etnia Chayahuita, pero con una óptica de cambio. Sus relaciones comerciales las realiza con el pueblo mestizo de San Lorenzo y, en el último año, también con Lagunas, gracias a la embarcación a motor que han logrado conseguir con la ayuda de la Federación de Comunidades Nativas del Distrito de Cahuapanas (FECONADIC) y del CAAAP.

Actualmente casi no tienen relación comercial con los regatones que surcan el río, debido al hecho que los comuneros han tomado conciencia de la explotación que sufrían en este tipo de comercialización y por lo tanto, en su gran mayoría, la han rechazado. La obtención del bote ha tenido sin duda una influencia determinante en esta ocasión.

La mujer de Zapote está en una fase de aculturación, a pesar que la mayoría de las adultas no habla el castellano, aunque lo entienda discretamente. En lo que concierne al primero de los criterios antes citados, hay que subrayar que de los productos femeninos originarios valorizados internamente sólo quedan el masato y los productos agrícolas de subsistencia. El tejido casi ha desaparecido y la producción de vasijas de cerámica está en continua disminución, sustituida por utensilios modernos. La distribución de los bienes femeninos valorizados por la sociedad nativa es muy escasa; sin embargo, cuando se realiza es controlada por las mujeres, quienes también manejan las ganancias.

En lo que concierne a la producción de bienes valorizados por el mercado externo, la mujer participa, por ejemplo, en el cultivo del arroz, así como en la cría de los chanchos, pero es el hombre quien se encarga de la distribución y dispone de las entradas conseguidas. En el caso de las aves, como ya he mencionado anteriormente, no siempre se respeta el derecho de la mujer de disponer de la ganancia cuando ella no ha estado presente en la venta.

En Zapote la familia nuclear está reemplazando a la familia extensa; además muchas de las mujeres adultas son originarias de otra comunidad, lo que significa una ruptura del patrón cultural de la matrilocalidad. El lazo solidario femenino es más débil que en Pueblo Chayahuita.

En relación al grado de escolaridad femenina, se nota que es más alto que en la comunidad tradicional, aunque inferior al masculino. En Zapote, las madres de familia, con excepción de las ancianas, desean que sus hijas asistan a la escuela y aprendan el castellano; las reservas mayores vienen por parte de los hombres, pero sólo en algunos casos se traducen en abierta oposición.

En líneas generales se puede afirmar que el equilibrio entre los sexos ha sido afectado por la desaparición de ciertas tareas femeninas; sin embargo todavía existe la división sexual del trabajo y la complementariedad entre los roles femeninos y masculinos según la óptica nativa.

Barranquita

Esta comunidad está ubicada en el río Cahuapanas a pocas decenas de metros de la orilla. Es la comunidad más aculturada del distrito, cuya población —400 personas aproximadamente— prefiere considerarse mestiza a pesar de su irrefutable origen Chayahuita. Fundada al final del siglo pasado, tiene una larga historia de contactos y de explotación por parte de patrones, quienes vivieron allí hasta hace pocas décadas. Las relaciones comerciales se desarrollan en parte, internamente, a través de los regatones, quienes ejercen una gran influencia sobre los comuneros (son frecuentes los lazos de compadrazgo entre comerciantes y padres de familia), y en parte en San Lorenzo, adonde los habitantes de Barranquita van fre-

cuentemente, habiendo muchos de ellos vivido y trabajado en este pueblo mestizo por largo tiempo.

La mujer de esta comunidad tiene un semblante mestizo, ya sea por las vestimentas, exclusivamente de tipo comercial, como por el comportamiento y la mentalidad que expresa; la mayoría, con excepción de las abuelas, entiende y habla castellano.

En lo que concierne a la producción de bienes valorizados internamente, hay que señalar que se limita al masato, hecho en pequeña cantidad para el uso cotidiano (es mayor para las fiestas), y a los productos agrícolas de subsistencia.

En relación al trabajo en la chacra, se observa que el tiempo que la mujer le dedica es inferior aquí que en Zapote o Pueblo Chayahuita. Además, la presencia masculina en la agricultura es más fuerte que en las otras comunidades. Parece que el hombre se hubiera apropiado casi íntegramente de esta actividad, y que la mujer haya pasado de un papel de protagonista a uno de subordinada.

Finalmente las actividades artesanales femeninas no juegan más ningún papel en la comunidad, habiendo desaparecido el arte del hilado y del tejido mientras que la producción de cerámicas está limitada a mocahuas y a veces a unas tinajas para almacenar el masato en época de fiestas. La distribución de estos bienes es nula.

En lo que concierne a la comercialización de los bienes valorados por el mercado externo está totalmente en manos de los hombres, a pesar que las mujeres colaboran activamente con sus maridos en su producción. Los habitantes de Barranquita no producen arroz porque el terreno no es apropiado, por lo cual la distribución de bienes comerciales se limita a los animales domésticos (aves y chanchos), al plátano y, en algunos casos, al pescado, sobre todo paiche que pescan en una cocha cercana y que salan para conservarlo.

La ganancia de la venta de los bienes valorizados externamente es del hombre, aunque la mujer haya sido la que ha cuidado la producción; es el caso, por ejemplo, de la cría de aves. En líneas generales la mujer delega al marido el manejo de la economía do-

méstica. A pesar de la aculturación, que teóricamente debería significar más conocimiento del mundo externo y consecuentemente un dominio mayor, esta comunidad es muy dependiente de los mecanismos de explotación del mercado moderno,y su nivel de vida no es superior al de las otras que tienen menos posibilidades de comercialización.

La decadencia de los patrones culturales tradicionales no se limita al deterioro del equilibrio originario entre los sexos, o a la pérdida progresiva del idioma Chayahuita, que la última generación ya no habla, sino también se manifiesta en el prevalecer de la familia nuclear. Si bien es cierto que la familia extensa matrilocal no ha desaparecido aún totalmente, en líneas generales se observa que las jóvenes parejas, después de haber transcurrido un corto tiempo en la casa de los padres de la mujer, prefieren construir su vivienda independiente.

En lo que concierne a la participación femenina en la escuela primaria, se puede afirmar que es mayor respecto a otras comunidades. Sin embargo, no todas las alumnas logran el curso regular de seis años, por problemas económicos familiares (en este caso se da la preferencia al varón para seguir educándose), o por decisión de los padres que consideran más ventajoso que la hija se dedique a tiempo completo al trabajo de la chacra. Hasta el año pasado, las posibilidades para las jóvenes de frecuentar el colegio de secundaria en San Lorenzo eran casi nulas, ya que no existía allí un lugar donde pudieran alojarse bajo el cuidado de una persona adulta. En 1985 se creó un colegio agropecuario en Barranquita que,según la intención de sus promotores, debería atender a todo el Distrito. Aunque en el primer año su funcionamiento fue deficiente por falta de personal y muchas dificultades prácticas, se espera que permita finalmente un aumento de la escolaridad femenina a nivel de secundaria. El que se opone a la continuación de los estudios femeninos es el hombre; la mujer es gran partidaria de la educación de las hijas, porque confía que estudiando puedan elevarse de la condición en la cual vive ella. A mi pregunta sobre el por qué deseaba que su hija consiguiera el diploma de secundaria, una comunera de Barranquita me contestó: "Porque no quiero que mi hija sea una pobre chacarera como yo".

Una mujer de Pueblo Chayahuita nunca contestaría en esta foma, ya que es todavía positiva la imagen que tiene de sí misma.

Parece pues que el proceso de mestización ocurrido en Barranquita ha afectado seriamente la identidad femenina, llegando la mujer a interiorizar los valores y las frustraciones de la mujer mestiza. Paradójicamente el acceso a la escuela, que por un lado le brinda conocimientos del mundo externo y por lo tanto la facilidad de relacionarse mejor, por otro le hace tomar conciencia dramáticamente de la diferencia existente entre hombre y mujer en la sociedad nacional, diferencia que fundamenta la subordinación femenina actual. De aquí surge la desvalorización de sí misma y de su trabajo, así como la esperanza que el estudio sea la salida para sus hijas de esta condición de inferioridad.

La observación realizada en Barranquita me ha llevado a la conclusión que la mayor escolaridad y el bilingüismo tampoco favorecen la participación de la población femenina en el manejo de las decisiones colectivas, siendo esta participación siempre muy escasa y pasiva sin diferencias sustanciales con las comunidades más tradicionales.

El análisis desarrollado en las páginas anteriores, nos permite, aunque a grandes rasgos, llegar a la conclusión de que también entre los Chayahuita el proceso de aculturación y modernización tiene un impacto negativo para la mujer porque disminuye, cuantitativa y cualitativamente, su papel dentro de la sociedad nativa, mientras que al mismo tiempo, aumenta el poder masculino. Hemos visto también que el proceso se verifica en tiempos y grados distintos según el nivel de aculturación de las comunidades, pero se observa en general una tendencia a su difusión progresiva en todo el territorio de la etnia.

La denuncia de la involución de la condición femenina de las poblaciones nativas amazónicas por la influencia de la sociedad externa no puede quedarse aislada, sino que debe acompañarse de propuestas de intervención para corregir y finalmente invertir este proceso.

Si bien es cierto que la tarea debería ser asumida con atención por parte de las fuerzas sociales y políticas del país, quienes se mueven en una óptica de cambio y superación de los desequilibrios existentes, los que tienen más facilidad de intervenir prontamente son, sin embargo, los científicos sociales y promotores, así como los misioneros que realizan labores con las poblaciones nativas amazónicas. Está implícito que no existen recetas confeccionadas para enfrentar el problema de la marginalidad femenina en la selva, siendo, además, la problemática en general de la condición femenina un terreno espinoso y controversial, sobre el cual muchas veces se prefiere guardar silencio, porque enfrentarlo significaría plantear cambios radicales a todos los niveles de vida, ya sea formal como informalmente.

Volviendo al problema en el medio selva, sólo puedo aportar algunas observaciones como consecuencia de mi trabajo desarrollado con las mujeres Chayahuita en los últimos dos años. La hipótesis de la cual hemos partido para empezar una actividad de promoción, ha sido recuperar el equilibrio entre los sexos, afectado por la modernización, a través de iniciativas que revaloricen el trabajo femenino en los sectores tradicionales, por un lado y, que brinden a las mujeres, por otro, algunos conocimientos modernos adecuados al medio con el fin de ayudar a la población femenina a reconquistar su papel dentro de la sociedad Chayahuita y también a participar junto con los hombres en el proceso de mejoramiento de las condiciones de vida que esta nación étnica está intentando.

Concretamente se han tomado iniciativas en el sector artesanal para recuperar y revalorar actividades como el hilado, el tejido y el modelado de cerámica. Esta labor se ha realizado con las madres de familia y con las alumnas mayores de las escuelas primarias contando con la colaboración activa de algunas ancianas, quienes han jugado el papel de profesoras, ya que son las que aún conservan los conocimientos tradicionales. Los maestros nativos de las escuelas de las comunidades promovidas han dado un aporte valioso y constante estimulando a los comuneros para seguir adelante.

Este tipo de labores ha sido acompañada de la enseñanza de técnicas modernas sencillas en el arte del tejido, satisfaciendo así un pedido de las mismas mujeres. Además del sector artesanal,

hemos intervenido en agricultura tomando las medidas necesarias para que la capacitación que se brindaba a la población masculina llegara también a la femenina.

En todas las iniciativas dirigidas a las mujeres hemos encontrado interés y deseo de participar, a veces limitado a un pequeño grupo, a veces difundido a nivel de la mayoría de la población femenina adulta de una comunidad. Hay que subrayar la actitud positiva manifestada por los hombres, quienes han colaborado con sus esposas hasta estimularlas a tomar parte en los grupos de trabajo colectivo que se habían constituído.

Los resultados de dos años de labor son pequeños; todavía falta una estructura organizativa y la participación femenina en los asuntos públicos es aún escasa. Pero ha ocurrido un cambio en la actitud de las mujeres Chayahuita, por lo cual hay espectativas y solicitudes concretas para capacitación.

Promover a la mujer nativa amazónica no es tarea fácil; se requieren iniciativas y medidas adecuadas al medio y a las características culturales de cada nación étnica, así como al grado de aculturación.

Sin embargo no se puede pensar en un desarrollo positivo y equilibrado de las poblaciones nativas, sin la participación activa de la mujer. Faltando este elemento, sólo se daría un avance masculino, acompañado por la subordinación y marginalidad de la población femenina, según el modelo occidental vigente en la sociedad nacional, que por su discriminación sexual no puede constituir ni una alternativa ni un ejemplo.

NOTAS

1) Anthony Kathleen Stocks. Status de la mujer y cambio por aculturación: casos del Alto Amazonas. En Amazonía Peruana No. 10 1984, p. 74.
2) He desarrollado este trabajo de promoción dentro del proyecto "Promoción y Capacitación de nativos del distrito de Cahuapanas", dirigido por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica en el marco del Convenio Internacional entre el Comité Intergubernamental para las Migraciones/Instituto Italo Latinoamericano y el CAAAP.

3) Chirif A., y Mora C. Atlas de Comunidades nativas. Lima, SINAMOS, 1977 Ribeiro D., y Wise M.R. Los Grupos Etnicos de la Amazonía Peruana ILV 1978.
Fuentes A., Notas sobre la historia, población y situación actual de las Comunidades Nativas Chayahuita. Lima, Nov. 1984 (Biblioteca CAAAP)
4) Fuentes A. Investigación Etnográfica sobre los Chayahuita. Lima Nov. 1985 (Biblioteca CAAAP).
5) Fuentes A. op. cit.
6) Para una reconstrucción histórica del pueblo Chayahuita véase Fuentes A. op. cit.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- **Stocks A., y Stocks K.** Status de la mujer y cambio por aculturación: casos del Alto Amazonas. En **Amazonía Peruana No. 10** 1984
- **Tizón J.** Subordinación de la mujer amazónica: modernización y desarrollo. En **Extracta No. 4** 1985.
- **Chirif A., y Mora C. Atlas de Comunidades Nativas.** SINAMOS, Lima 1977.
- **Dradi M.P. Diagnóstico socio-económico sobre el distrito de Cahuapanas.** Lima, Junio 1983. (Biblioteca CAAAP)
- **Fuentes A. Notas sobre la historia, población y situación actual de las comunidades nativas Chayahuita.** Lima Nov. 1984. (Biblioteca CAAAP).
- **Fuentes A. Investigación etnográfica sobre los Chayahuita**. Lima 1985. (Biblioteca CAAAP)
- **Ribeiro D. y Wise M.R. Los grupos étnicos de la Amazonía Peruana.** ILV 1978.

SUBSISTENCIA Y MUJERES SOLAS ENTRE LOS AMUESHA

Jan Salick (*)

"MUJERES" como es un campo de estudio y desarrollo que está luchando para legitimarse. (Ver, por ejemplo, una variedad de revistas antropológicas en Cultural Survival Quarterly, 1984). No obstante en varios contextos etnográficos el rol de las mujeres en las culturas amazónicas de la yuca ha sido dirigido por varios autores: Wagley y Galvão, 1949; Murphy, 1960; Carneiro, 1961; Goldman, 1963a y 1963b; Hurault, 1965; Bergman, 1969; Denevan, 1971; Harner, 1972; Basso, 1973; Nietschman, 1973; Siskind, 1973; Murphy y Murphy, 1974; Johnson y Johnson, 1975; Smole, 1976; Montgomery y Johnson, 1977; Whitten, 1978; Bergman, 1980; etc. Un tema recurrente de estos trabajos es la división del trabajo entre hombres y mujeres. Las costumbres difieren entre los grupos y están cambiando. Para los Amuesha del Alto Amazonas en Perú, Barclay (1985) analiza la división del trabajo y la economía doméstica. Esta literatura representa algún reconocimiento preliminar de la mujer en el campo de la subsistencia, pero encuentro poca literatura sobre las mujeres solas fuera de los países desarrollados. En las culturas indígenas, ¿quiénes son mujeres solas y cómo ellas y sus hijos pueden sobrevivir económicamente? En un contexto más general, ¿qué rol podrían las mujeres solas jugar en la subsistencia o desarrollo y en la evolución social y económica?

(*) Miembro del Instituto de Botánica Económica del Jardín Botánico de Nueva York.
El presente artículo ha sido traducido por Lucy Trapnell y Alberto Chirif, y su versión final revisada por Christine Padoch.

Los Amuesha son un pequeño grupo indígena de alrededor de 5000 personas, que habita en la floresta tropical lluviosa del centro este del Perú (Gráfico 1). Lingüísticamente, los Amuesha están clasificados como pre-andinos y están reconocidos como muy distintos de sus más cercanos vecinos, los Campa (Wise, 1976). En el tiempo de las entradas de los europeos en Perú, los Amuesha habitaban las regiones del valle de Pozuzo, Oxapampa y Chanchamayo, pero durante los últimos 50 años, ellos se han retirado hacia el valle del Palcazu (Smith 1977), donde se ubica mi estudio. Las bases de la economía Amuesha es la agricultura de subsistencia complementada por la pesca, recolección y, en menor proporción, la caza (Smith 1977; Barclay 1985). En el proceso de ejecución de un estudio sobre las bases ecológicas de la agricultura Amuesha (Sallick 1986) me di cuenta del carácter único de las mujeres solas en la cultura Amuesha sobre lo cual trataré aquí.

METODOS

Para descubrir y analizar los diversos roles de una mujer sola en la sociedad Amuesha seguí líneas secuenciales de encuestas. Primero separé las mujeres solas no residentes en su chacra de mi estudio de la agricultura Amuesha y revisé las razones por las que ellas añaden variaciones a mis análisis estadístico y cuantitativo. Segundo, entrevisté mujeres solas con las cuales estaba familiarizada sobre sus estrategias generales de subsistencia y proyectos percibidos.

La primera táctica fue directamente tomada de Sallick (1986), por lo tanto los métodos son idénticos. Hice una encuesta a gran escala de los campos agrícolas de los Amuesha en las partes bajas del valle del Palcazu (Ver croquis 1). Entrevisté treintiun familias, censé sus huertos y muestreé 65 chacras de roza y quema. El análisis incluye cultivos alimenticios (incluso saborizantes, colorantes y estimulantes) y plantas usadas en tecnologías indígenas (por ejemplo, en el hilado, pesca, venenos, etc.) pero no plantas medicinales ni mágicas. Las entrevistas informales cubrieron prácticas agrícolas, historias sobre chacras individuales y residencia, miembros del hogar, miembros de la familia extensa, edades, lugares de nacimientos, migraciones subsecuentes, trabajo, actividades comerciales y roles comunitarios.

Las chacras de roza y quema de los Amuesha fueron muestreadas y descritas usando métodos ecológicos de muestreo y análisis de vegetación (Ver Mueller-Dombois y Ellenberg 1974). Dentro de cada chacra demarqué áreas estratificadas de 2 x 5 m. (10 m2) escogidas al azar, que totalizaban del 5 al 10% del área total de la chacra. Todos los cultivos y las plantas comestibles no sembradas fueron inventariadas en cada cuadrante. También se midió su altura, estimando el porcentaje de su cobertura incluyendo plantas enraizadas fuera del

cuadrante, la distancia con otras plantas de la misma especie, y la proximidad y especie de la planta más cercana. Por estos datos calculé la densidad –y altura– diversidad y cobertura. Las comunidades de plantas fueron descritas usando una ordenación polar sobrevalorando la presencia según su densidad y análisis de gradiente utilizando una secuencia de tiempo gradual.

Estas bases de datos cuantitativos me permiten separar analíticamente muestras que caen fuera de dos desviaciones standard de los promedios en análisis estadísticos y aquellas que son generalmente consideradas "fuera" en la ordenación de la vegetación. Las viudas y mujeres con maridos itinerantes varían consistentemente de lo normal en estas muestras.

RESULTADOS

Variaciones en Agricultura de subsistencia atribuídas a la mujer sola

La mujer sola cultiva pocas chacras extensas en las partes altas y sus chacras en zonas bajas son más pequeñas que el promedio y están abiertas en áreas de bosques secundarios. Sus chacras muestran significativamente una diversidad más baja de cultivos, dentro de y entre sus chacras, en comparación con chacras de otras Amuesha. Su densidad de cultivo tiende a ser más alta (Ver cuadro 1). Sus chacras tienden a ser más antiguas que lo que las etapas de sucesión podrían indicar, y algunas etapas, especialmente la última etapa de plátanos puede ser a veces dejada de lado. (Figura 2). En otras palabras la sucesión es mucho más lenta y el abandono de chacras menos frecuente. Las mujeres tienden a no cambiar su residencia y el cultivo de huertos es significativamente más variado que en otras casas Amuesha y contienen más cultivos de pan llevar. En encuestas informales que acompañan este estudio estas mujeres enfatizaron pautas que se encuentran entre los Amuesha, pero que aparentemente son especialmente importantes en el caso de estas mujeres solas: ellas compran el mayor porcentaje de su comida, dependen fuertemente de sus hijos y tienen habilidades muy desarrolladas para aprovechar la oportunidad.

¿Cómo es que estas tendencias explican la relación entre la agricultura de subsistencia y la mujer sola? Sin hombres que puedan cortar y quemar el bosque primario o un bosque secundario antiguo, las mujeres tienden a realizar una labor que demanda mucho tiempo, pero que es menos ardua como limpiar las hierbas. La recuperación de suelos, y la reducción de las hierbas, pestes y patógenos (las razones por las que se presume que se abandonen los campos) se piensa que son más rápidas en las mejores tierras aluviales, por lo tanto estas mujeres frecuentemente concentran sus esfuerzos en pequeñas chacras de las partes bajas. Si tienen disponibilidad de contar con trabajo masculino temporalmente a través del intercambio de trabajo, la visita de parientes o el regreso del marido itinerante, la primera gran tarea solicitada es apoyo para abrir una nueva

chacra. He entrevistado mujeres solas que abren sus propias chacras, cortando árboles del bosque primario, de 3 metros y más de circunferencia. Pero éstas son mujeres excepcionales (Figura 3). Una vez que es abierta una chacra es cultivada continuamente por un período más largo que el normal para evitar el tener que abrir nuevos campos.

El cultivo de la chacra se puede empezar con una siembra muy densa de maíz, dado que las gallinas y huevos son una fuente de ingreso para las mujeres solas. Sin embargo, raramente se puede mantener la producción, porque el maíz requiere la apertura de nuevas chacras cada año. Para evitar este problema una mujer empezó a plantar maíz en mi parcela experimental y otra en la pista de aterrizaje. Dado que el maíz requiere sólo de 4 meses para producir, estas medidas temporales son suficientes si es que no les hacen problemas; se presume que exista comprensión con la situación de una mujer sola. Las mujeres tienden a sembrar muy densamente utilizando todos los sitios disponibles para varios cultivos apropiados. A pesar de esto, su diversidad de cultivos al interior de la chacra puede ser baja debido a que no plantan algunos de los cultivos standard como plátanos y bananas (*) y palmas porque sembrarlos es trabajo fuerte y requiere cavar huecos grandes y desenterrar, cortar y transportar plantones grandes. Una mujer sola raramente siembra arroz; la yuca es su cultivo básico. Otros cultivos típicamente masculinos, como barbasco, coca, pastos, cacao y café están ausentes de las chacras de las mujeres solas.

Las mujeres solas son muy capaces de desyerbar o cultivar sus chacras y esto puede ayudar a que difieran la sucesión. Usualmente, una chacra en zona baja pasa por una serie continua de etapas desde maíz a un transicional de yuca intercalado con otros cultivos, hasta plátanos. La mujer sola que desea prolongar cada etapa y evitar los plátanos, mantendrá la yuca muy combinada con otros cultivos tantos años como estos puedan producir. En buenas tierras aluviales, esto puede ser por un largo período de tiempo, a pesar que no conozco los resultados de este cultivo continuo sobre los suelos o su regeneración subsecuente.

La otra forma principal de agricultura de las mujeres solas es la huerta familiar. En general, los Amuesha tienen un cultivo relativamente simple de huertas. El traslado de la residencia está frecuentemente normado por causas de muerte o enfermedad en la familia, controversias con los vecinos, necesidad de educación escolar para los niños o necesidad de acceso a nuevas tierras. Las mujeres no pueden asumir la construcción de una nueva casa solas. La mujer

(*) En inglés se distingue "bananos" de "plantains", entre los primeros están los plátanos que se consumen directamente y, en los segundos aquellos que requieren previamente ser cocinados. Estas dos grandes categorías las llamamos en castellano, respectivamente "bananos" y "plátanos" (N de T.)

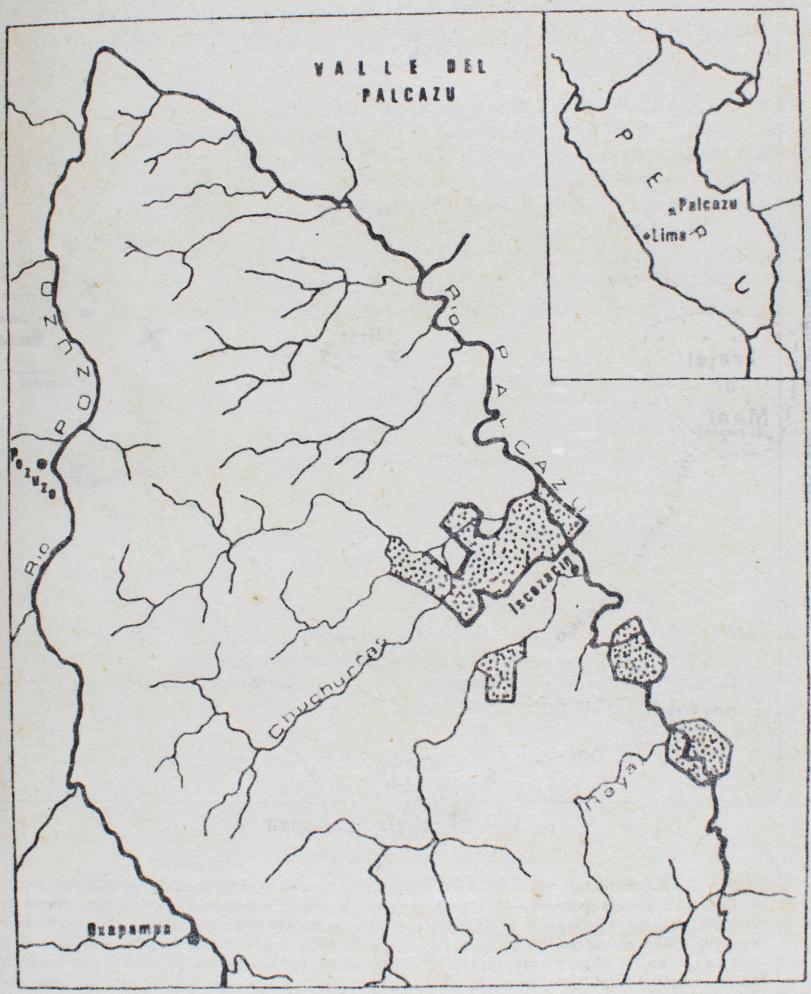


Gráfico 1.- El Valle del Palcazu está ubicado en la región centro oriental del Perú, en las cabeceras del Amazonas. Las Comunidades Nativas Amuesha incluidas en este estudio están indicadas por las áreas punteadas en el mapa

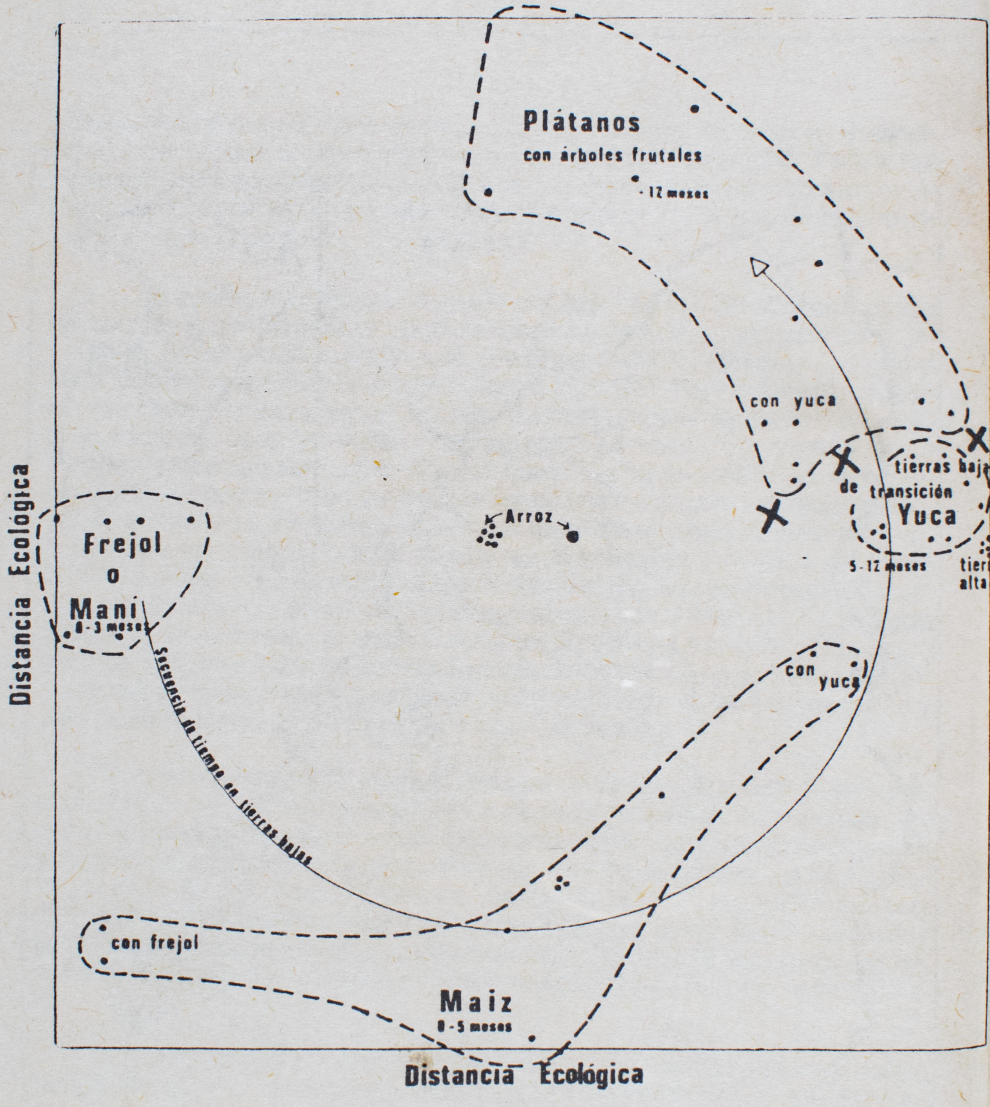


Gráfico 2.- Ordenamiento de las chacras de los Amuesha según incidencia de similaridad de especies. Se distinguen seis agrupaciones: (1) chacras de frejol y maní, (2) chacras de maíz potencialmente intersembradas con frejol o yuca, (3) tierras bajas, chacras transicionales de yuca, (4) chacras de plátanos, potencialmente intersembradas con yuca o árboles frutales, (5) chacras de arroz, y (6) chacras de yuca en las tierrras altas. La ordenación no solamente separa las chacras de playa (en las cuales se siembra frejoles y maní) y las de tierras altas (incluyendo arroz y yuca de alturas), sino que adicionalmente indica la secuencia de tiempo para las chacras de las tierras bajas desde frejoles hasta maíz, pasando por una transición de yuca, hasta plátanos intersembrados con árboles frutales. Las chacras que no siguen las tendencias generales están marcadas con "x" y las mujeres solas que no residen en sus chacras, con una "x" de mayor tamaño. Las chacras de mujeres solas frecuentemente muestran una sucesión retardada y una falta de sembrío de plátanos.

sola no puede darse el lujo de trasladar su casa por muerte; muchas viudas permanecen en la misma casa que antes compartían con sus maridos. Evitan las controversias con conductas obsequiosas y apelando a la comprensión de los vecinos.

La educación escolar de los niños puede ser ignorada por una mujer sola, a causa de la falta de recursos y la necesidad de ayuda en la casa y en la chacra. Finalmente, como mencioné antes, poco frecuentemente abren nuevos campos, por lo cual el cambio de residencia es menos obligatorio. Alrededor de la residencia estable, las mujeres frecuentemente cultivan una gran variedad de frutas, hierbas, flores, plantas medicinales, cultivos menores y, sólo la mujer sola, cultivos mayores. Estas dependen del cultivo de huertos mucho más que la familia promedio, suplementando y supliendo una significativa proporción de la dieta de sus familiares con estos métodos relativamente intensivos de cultivo.

La crianza de animales por mujeres Amuesha solas no es tan común como por aquellas que cuentan con el apoyo del trabajo masculino, donde la cría de ganado puede ser un componente importante. Las mujeres solas pueden criar gallinas o patos con las limitaciones antes mencionadas. Menos frecuentemente crían chanchos y carneros, mientras que el ganado está fuera del dominio de la mujer.

La subsistencia a través del trueque o del dinero: resultados de entrevistas

Pocas mujeres solas son capaces de subsistir únicamente con la producción agrícola. El intercambio de trabajo o bienes es el método más tradicional para obtener bienes o servicios dentro de las comunidades nativas. El trueque pocas veces es muy formal, por lo que no se considera que una tinaja de masato deba ser devuelta con una determinada cantidad de trabajo o maíz, sino que más bien se suma a una deuda acumulada del receptor o al pago de una deuda por el donante. De tal manera, la mujer usa diversos productos para pagar deudas, incluyendo masato, comida preparada, huevos, gallinas, canastas y otras artesanías, o atención médica. Las mujeres usualmente cultivan y recolectan una variedad de plantas medicinales comunes que usan para curar a sus familiares. Tales remedios caseros son ocasionalmente intercambiados y hay una mujer Amuesha sola que tiene fama de tal habilidad, que usa sus artes como vegetalista para sustento propio. El trabajo puede ser también objeto de intercambio, por lo que las mujeres solas pueden cultivar chacras de otras personas en cambio de comida, tumba de nuevas chacras, etc.

Medios menos tradicionales para arreglárselas en el mundo moderno incluyen la venta de bienes y trabajo asalariado. Las mujeres compran arroz, fideos, atún, leche enlatada, aceite, sal, azúcar, etc. Las ventas pueden ser de los

mismos bienes que son intercambiados, comidas preparadas, masato, artesanías, etc. o pueden ser muy diferentes. Una viuda ha aprendido a hacer permanentes de cabello, por lo cual cobra. Muchas mujeres solas Amuesha trabajan como domésticas en el valle, en los pueblos cercanos o se trasladan a Lima donde mis amigas Amueshas contaron por lo menos 30 mujeres que actualmente están trabajando, casi todas como domésticas. Una mujer sola que fue llevada a Estados Unidos para cuidar niños ha regresado y trabaja como secretaria trilingüe en una agencia benéfica –ésta es una "historia de éxito" muy poco frecuente.

ANALISIS

El rol de la mujer y la división del trabajo en el campo de la subsistencia entre los Amuesha ha sido bien tratado por Barclay (1985) y yo diferiría de su análisis solamente en pocos puntos. He encontrado menos división y más trabajo compartido entre hombres y mujeres en la siembra, cultivo y cosecha de productos que ella. Por ejemplo, ella declara que el cultivo de yuca es claramente un dominio de la mujer. He encontrado muchos hombres desyerbando campos de yuca. Sospecho que Barclay tiene una visión más tradicional de los Amuesha que yo, ya que ha trabajado con comunidades más tradicionales durante muchos años antes de los cambios recientes. Una informante me dijo específicamente que en el pasado mujeres y hombres tenían tareas separadas pero que ahora había más trabajo para realizar y que todos debían ponerse a colaborar. En general he encontrado mucho más trabajo compartido entre los Amuesha que en otras tribus descritas en la literatura, aunque todavía la mayor parte del trabajo doméstico cae bajo el dominio de la mujer; y la caza, pesca, ganadería, forestería, corte y quema dentro del dominio del hombre. Los roles asumidos por las mujeres solas caen fuera de aquello generalmente descrito como el rol de la mujer.

Me interesé en el quehacer de la mujer sola en una cultura de subsistencia mientras conducía un estudio de agricultura Amuesha de subsistencia (Sallick 1986). Analizando variaciones del promedio y los tipos de chacras que se apartan mucho de este promedio, la agricultura desarrollada por la mujer sola aparece recurrentemente como distinta. Con más entrevistas es obvio que no solamente la agricultura es diferente entre las mujeres solas, sino que también la entrada a la economía de intercambio y monetaria es de mucho mayor importancia.

¿Quiénes son mujeres solas entre los Amuesha?

Las viudas y las solteras son los grupos más comunes de mujeres solas. Otro gran grupo está constituído por las divorciadas, abandonadas o parcial-

mente abandonadas por sus esposos. La causa más benigna de ausencia masculina voluntaria es que los esposos viajan bastante debido a su posición como autoridades de la comunidad, o por ejercer cargos técnicos intercomunales (promotor de salud, promotor agrícola o forestal). Los trabajos asalariados llevan a los hombres fuera de la escena doméstica por períodos largos cuando deben saldar cuentas o necesitan dinero. La presencia de un gran proyecto de desarrollo está canalizando una notable proporción de la mano de obra masculina y generalmente ignora los cronogramas de trabajo doméstico, por ejemplo, el corte y quema de las chacras. Este grupo de mujeres con esposos itinerantes me es fácil de relatar dado que mi propio esposo viaja bastante y con frecuencia está lejos del hogar; con ellas nos quejamos mutuamente de la inflexibilidad e irresponsabilidad del mundo masculino. Sin embargo, yo no tengo que preocuparme porque la siguiente comida de mi familia no depende del sistema tradicional basado en la división sexual del trabajo.

¿Cómo se mantienen las mujeres solas?

Las mujeres solas se mantienen a sí mismas a pesar que no tengan esposo y que frecuentemente carezcan de un rol en la comunidad y de un contexto cultural. Tradicionalmente las mujeres solas probablemente se volvían a casar o eran absorbidas por los sólidos sistemas de mantenimiento familiares y comunales de los clanes Amuesha. El trabajo de la mujer es abundante y la mayor cantidad de manos era probablemente más valiosa que el costo de una boca extra en una sociedad que por lo menos producía el pan llevar en abundancia. Incluso el argumento del "gen egoísta" sostiene la existencia del altruísmo cuando los linajes ancestrales están tan sólidamente interconectados. La disrupción de la sociedad Amuesha tradicional ha sido perceptivamente examinada por Barclay y Santos (1980) y Smith (1983). Con la disolución de las estructuras comunales de soporte y el bienestar compartido, elementos fundamentales de la cultura amazónica tradicional, la mujer sola es afectada en una forma muy evidente. Hoy en día conozco muchas mujeres Amuesha solas quienes pueden depender poco de estructuras de mantenimiento debilitadas y de lazos familiares. Al mismo tiempo, conozco hogares que incorporan hasta 3 mujeres solas con hijos en un grupo de trabajo integrado y en un marco social.

Un grupo de mujeres solas que mantiene mucho de la tradición Amuesha mientras que se las arregla por su cuenta, son aquellas que conservan prácticas básicas de agricultura de subsistencia modificadas por la falta de trabajo masculino. Dado que los hombres son requeridos para hacer trabajos especialmente pesados, tales como cortar el bosque y plantar grandes cultivos como bananos y plátanos, el trabajo es intercambiado o sino se hacen modificaciones en las actividades de agricultura. El intercambio y, especialmente, el trabajo asalariado mantienen a un gran número de mujeres solas, particularmente mujeres

jóvenes quienes parecen menos inhibidas para salir de su contexto cultural tradicional.

¿Cuál es la población de mujeres solas?

Esta pregunta no puede ser respondida. Los censos frecuentemente incluyen mujeres solas bajo alguna clasificación del hogar o simplemente las ignoran. Entre los Amuesha, las mujeres solas son frecuentemente muy retraídas y sumisas dentro de la comunidad, de allí que sea muy difícil entrevistarlas, incluso para mí como una mujer comprensiva de su mundo. Cuando un hombre hace un censo, ciertamente no encontrará nadie en casa o no encontrará respuesta para preguntas comprometedoras tales como ¿quién/dónde está su marido?, o ¿de quién son estos niños?. Las mujeres solas entrevistadas sienten que cada vez son más.

Viudas y solteras pueden no parecer grupos cuya cantidad está creciendo. Sin embargo, con las mejoras de las facilidades médicas menos mujeres mueren al momento de dar a luz, y una vez que superan los peligros del parto las mujeres tienden a vivir más que los hombres, todo lo cual puede dejar la población femenina más alta o incrementar la proporción entre población femenina/masculina. También el número de muertes masculinas o de incapacitación debida a causas modernas, por ejemplo, motosierras, crianza de ganado, trabajo de peón, accidentes con escopeta, fuego con gasolina, accidentes de ómnibus y avión, etc., pueden alterar más aún la relación femenino/masculino dejando más viudas y mujeres solteras que las que se encontraban en sociedades tradicionales. Divorcios y abandonos están fuera de mis posibilidades de análisis social.

La literatura popular sostiene que divorcios y abandonos están creciendo drásticamente en sociedades con disrupción cultural. Los Amuesha han estado sobrellevando cambios recientemente debido al contacto creciente con otras culturas y sistemas económicos. Aunque las viudas y las ex-esposas no son un invento de la sociedad moderna, ellas pueden ser más comunes y su estructura de soporte definitivamente debilitada en dichas sociedades con disrupción cultural.

Con la mayor disponibilidad de transporte, los viajes de los varones son más fáciles y se realizan a mayor distancia; es poco probable que las mujeres los sigan, debido a los gastos y a las dificultades de viajar con niños y de transgredir la cultura. No puedo responder si estas causas han aumentado el número de mujeres solas o si éstas han sido siempre numerosas.

La importancia de la mujer sola

Barclay declara "Las mujeres Amuesha siempre han sido núcleos conservadores de cultura y de equilibrio ante el cambio violento" (Barclay 1985). La pérdida de esta influencia conservadora de la sociedad Amuesha es probablemente más notoria entre las mujeres solas. Las generaciones mayores (30 y más años) de mujeres Amuesha solas tienden a ser más conservadoras reteniendo su vestido tradicional y costumbres de reclusión en un grado mayor que sus hermanas casadas. En contraste, las mujeres solas jóvenes están trabajando en Lima y visten a la moda moderna hasta donde su poder adquisitivo lo permite. Acompañando estos métodos menos tradicionales de subsistencia, está creciendo la tendencia a casarse fuera de la cultura Amuesha.

Aunque estas tendencias parecen negativas, una alternativa social distinta podría alentar el rol productivo de la mujer sola. Ellas pueden ser vistas como que están probando las posibilidades y límites de elección que las culturas de subsistencia daban a las mujeres, y son una gran fuente de trabajo y creatividad basados en la necesidad. Este trabajo y creatividad pueden ser constructivamente usados tanto por los pueblos indígenas como por los esfuerzos de desarrollo.

Cuadro 1. Estadísticas comparativas para cultivos y arquitectura de campo en los sistemas de agricultura Amuesha (promedio ± desviaciones estandar). "*" indica donde las mujeres solas difieren significativamente.

Tipo de Tierra:	Playa	Zona baja		Zona alta		
Tipo de chacra:	Frejol	Maíz	Yuca	Plátano	Arroz	Yuca
Etapas de sucesión: *	Sola	Temprana	Media	Tarda	Temprana	Tarde
Número de muestras (N)	6	15	9	21	5	9
Tamaño del campo x 100 m2 *	6 ± 4	15 ± 14	11 ± 5	13 ± 8	38 ± 29	42 ± 23
Distancia de plantación (m)	56 ± 0.23	1.13 ± 0.46	1.12 ± 0.37	4.39 ± 0.65	0.56 ± 0.19	1.17 ± 0.47
Diversidad de cultivos (M) *	88 ± 1.31	2.26 ± 0.93	3.19 ± 0.36	2.83 ± 0.55	0.55 ± 0.95	1.70 ± 1.22
Diversidad de altura (M')	1.13 ± 0.95	1.52 ± 0.93	2.21 ± 0.48	2.39 ± 0.47	0.85 ± 0.76	1.26 ± 0.84
% de Cobertura	92 ± 40	61 ± 25	42 ± 19	52 ± 23	60 ± 34	31 ± 23
Densidad (promedio/m2)*	3.37 ± 1.54	0.95 ± 0.46	0.63 ± 0.18	049 ± 0.23	3.04 ± 1.71	0.55 ± 0.23

LOS SISTEMAS DE GENERO Y EL DESARROLO DE LA SELVA

Jeanine Anderson (*)

Hace algunos años que las ciencias sociales vienen siendo remecidas por acusaciones de haber dejado de lado la mitad de la experiencia humana: la mitad que pertenece a las mujeres. Al mismo tiempo se acrecientan las voces que señalan cómo el desarrollo –quimera de las últimas cuatro décadas que debía poner fin a las desigualdades y la opresión– parece haber empeorado la situación de la mujer, tanto en términos absolutos como relativos a los beneficios que trajeron los proyectos de desarrollo para los hombres (1). La evidencia es clara: hemos elaborado teorías del desarrollo sobre la base de supuestos equivocados y una información parcializada. El resultado ha sido cada vez mayores responsabilidades y menores recursos asignados a las mujeres, llevando a situaciones insostenibles (2). Con una rapidez alarmante, los nuevos patrones se extienden por vastas zonas aparentemente poco tocadas en proyectos de desarrollo, entre ellas la Amazonía peruana.

Para responder frente a tales hechos, este trabajo plantea la necesidad de contemplar las diferencias de género en la investigación sobre la Amazonía y en la práctica que busca mejoras para la selva peruana. El artículo resume, en primer lugar, el pensamiento contemporáneo acerca del "problema de la mujer" ya no como el problema de uno de los géneros, sino de las relaciones que se institucionalicen entre ambos. Seguidamente, puntualiza algunos de los elementos que distinguen los sistemas de género característicos de los grupos selváticos. Finalmente, ofrece algunas proposiciones que tendrían que guiar los esfuerzos

(*) Antropóloga norteamericana. Trabaja actualmente en la Fundación Ford, en asuntos referidos a la problemática de la mujer.

de cambio si es que el cambio va a beneficiar a toda la población selvática y no sólo un segmento. La noción de sistemas de género permite superar el análisis 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.

Los sistemas de género

El reconocimiento de muchos de los elementos de lo que ahora llamamos sistemas de género no es nuevo en las ciencias sociales o aún en el lenguaje común. Uno de estos elementos es la división sexual de trabajo –la asignación de distintas tareas a un sexo y otro. En todas las sociedades humanas, esta división va mucho más allá de las tareas asignadas por los simples hechos biológicos: la gestación y lactancia que forzosamente son privilegio de mujeres. Tal como lo señalaran Durkheim y los clásicos antropólogos del siglo pasado, la división sexual de trabajo es un hecho universal y anterior a la división social del trabajo a base de criterios de clase o castas. Un escritor ha realizado un notable esfuerzo recientemente tratando de imaginar cómo sería la sociedad humana sin la organización primaria de responsabilidades que se da en la división sexual del trabajo. La dificultad del ejercicio demuestra lo lejano que es de nuestra experiencia, si es que alguna vez puede haberse dado como un hecho histórico (3).

Aún en las sociedades más simples de la Amazonía existe el repato de tareas esenciales para la subsistencia entre hombres y mujeres, pero hay una notable variación de un grupo a otro respecto a cuáles son consideradas apropiadas para cada género. Varía también la rigidez de la división sexual del trabajo y la cantidad de tareas que pueden, sin trasgredir normas convencionales, ser realizadas por ambos sexos. Por lo general, la caza es una tarea de hombres en la Amazonía Peruana, y aunque la caza en su identificación con el sexo masculino ha suscitado una larga discusión acerca de los orígenes de la subordinación femenina, no es privativa de hombres en otras partes del mundo (4).

Otro elemento largamente estudiado sin el pleno reconocimiento de su papel en la constitución de diferencias de poder y privilegios entre hombres y mujeres son los sistemas de parentesco. Sin duda que se ha entendido el matrimonio como constituyente de derechos y obligaciones entre dos individuos –claramente expresados en la liturgia cristiana– y constituyente de derechos y obligaciones entre grupos: típicamente, el grupo de familiares de la novia y el grupo de familiares del novio. Es menos común mirar la forma cómo los sistemas de parentesco conllevan ciertos tipos de relación entre todos los hombres en tanto género y todas lasmujeres en tanto género. Además, en sociedades sencillas, donde el sistema de parentesco es co-término con la organización social, ya que no existen otros marcadores de status ni criterios de acceso a bienes y poder, las

relaciones de parentesco –tan íntimamente ligadas a la sexualidad y las relaciones de género– constituyen el terreno no sólo de la política sexual, sino de la política en el sentido más amplio (5).

Finalmente, han habido estudios de mitología y simbología que analizan en lugar privilegiado los motivos que reflejan la textura de relaciones entre hombres y mujeres. La Amazonía nos ha dado una de las colecciones más ricas de mitos elaborados en torno a temas de competencia y cooperación, decepción y franqueza entre los sexos. Pero esta literatura ha servido más bien para generar teorías acerca de la relación entre la naturaleza y la cultura, los orígenes de la cultura, o para profundizar en la distorsión que sufren los hechos sociales al convertirse en materia de elaboraciones simbólicas (6). La atención no ha estado puesta en entender cómo los mitos hablan de roles, intereses y naturalezas diferenciadas entre los sexos, ni cómo la simbología mantiene correspondencia con las expresiones sociales o políticas de las mismas estructuras de relación de género.

Estos elementos –la división sexual del trabajo, el sistema de parentesco, y el simmbolismo que se asocia a la sexualidad y el género– se conjugan junto con otros en el sistema de género típico de cada sociedad. Es su integración en un sistema lo que no habíamos percibido con la suficiente claridad hasta hace pocos años. Como otros sistemas culturales, el sistema de género es articulado, hasta cierto punto autónomo, con su propia coherencia y sus propias contradicciones internas. Para recalcar, los sistemas de género reflejan uno de los principios estructurales más básicos de las sociedades humanas, presentes en sociedades que carecen de otros criterios de diferenciación (excepto la edad) como son en otros contextos la etnicidad o la clase social.

Si los sistemas de género son tan importantes en la constitución de los grupos humanos, ¿por qué es que se habla sólo recientemente de ellos, y hasta hay quienes niegan su significancia? El silencio de las ciencias sociales hasta hace muy poco tiene que entenderse a partir del sistema de género que regía en las sociedades que les dieron origen: sociedades europeas del siglo pasado. Puesto que estas sociedades reservaban el escenario público para varones, resultaba natural para los primeros estudiosos de sociedades de Asia, Africa o la Amazonía, suponer que las decisiones públicas estaban en manos de los varones allí también. Puesto que la acumulación de conocimiento en las sociedades europeas era mayormente empresa de científicos, filósofos y escritores varones, que vetaban el acceso de las mujeres a la universidad, se desprendía por lógica que todo el conocimiento de valor en las sociedades no-europeas también sería almacenado por los varones.

Tales suposiciones llevaron a una práctica de la antropología que la convertía en el estudio de varones por varones, con el consiguiente empobreci-

miento (7). Las mujeres desvalorizadas por definición, por ser quienes carecían de acceso a las actividades y el conocimiento asociados a los varones, también fueron desvalorizadas en sus actividades y conocimientos. Esto tuvo varias consecuencias: dificultaba la conceptualización de la división sexual de trabajo, la cual aparecía como una división entre trabajo importante y no-importante más que una división de funciones entre los géneros; retrasaba la acumulación de estudios sobre grandes áreas de la experiencia humana, especialmente en los aspectos relacionados con la reproducción social; e impedía la percepción de las relaciones que se estructuraban entre hombres y mujeres como un hecho social dinámico y cambiante, elaborado para las circunstancias de cada sociedad y sometido a las complejas leyes que rigen sistemas simbólicos, productivos y sociales. El esclarecimiento de estas condicionantes de los sistemas de género recién ha comenzado, dado el largo retraso en su revelación como tales.

Sistemas de género en la Amazonía

Las sociedades amazónicas han aportado significativamente a la reconceptualización de los roles femeninos y masculinos y el sistema que éstos integran. Por un lado, el estudio de sociedades de la Amazonía llevó a reexaminar viejas teorías que atribuían los orígenes de la cultura humana a la cooperación masculina en la caza. A la luz de un registro mucho más preciso de la verdadera importancia de esta actividad en la dieta de sociedades pre-agrícolas, y un conocimiento mucho más profundo de cómo se realiza la caza o la pesca en tales sociedades, hubo que admitir que las tareas de subsistencia masculinas no constituyen el **sine qua non** de la vida grupal, ni son ejemplos por excelencia de actividades colectivas y sincronizadas (8). Contrariamente, la recolección llevada a cabo por mujeres y niños, comenzó a tomar su verdadera dimensión: ni tan solitaria ni insignificante en su aporte al stock de alimentos disponibles. Estudios modernos de las actividades de subsistencia en la Amazonía, incluso utilizando metodologías de presupuesto de tiempo y cálculos del rendimiento calórico y proteico de la caza, la pesca, la recolección y la agricultura en cultivos temporales, refuerzan la necesidad de un replanteo de nociones recibidas acerca de las economías primitivas y el papel que cumplen hombres y mujeres en ellas (9).

Las sociedades amazónicas también ayudaron a esclarecer una tradición mitológica que había llevado a numerosos estudiosos a notorias equivocaciones. Esta tradición la constituyen los mitos de la existencia, en tiempos antiguos, de un gobierno por mujeres –los mitos del matriarcado primitivo. Tales mitos son especialmente difundidos en sociedades nativas de Sud América (como sugiere el término "las amazonas") pero no eran desconocidos en Europa y Africa. Para etnólogos y filósofos del siglo XIX, tales como Jakob Bachofen y Lewis Henry Morgan (cuyos escritos sirvieron de fuente principal para los trabajos históricos de Engels), los relatos sobre sistemas de matriarcado que habían prece-

dido a la actual predominancia de varones en el mando político, reflejaban hechos reales. Reflejaban un proceso histórico de transferencia del poder público de mujeres a hombres –siendo la ascendencia varonil signo del progreso hacia la civilización y en general un estado superior de las cosas.

Los mitos sudamericanos del matriarcado primitivo, que se asocian a las tribus ya desaparecidas de Tierra del Fuego, los muchos grupos de origen tukano y otros, tienen en común la descripción de una situación primaria de control por mujeres de los objetos y ritos sagrados, y a partir de este control mágico, su dominio sobre los hombres (10). Las mujeres, en la versión de los Onas del extremo sur del continente, mantenían su poder con engaños, haciéndoles creer a los hombres que los dioses se reunían cuando eran en realidad las mujeres quienes hacían los rituales disfrazadas de personajes sagrados. Las mujeres controlaban las fuerzas oscuras de la brujería y las enfermedades para mantener sometidos a los hombres. En los mitos tukanos, las mujeres abandonaban sus tareas domésticas, obligando a sus maridos a cumplirlas mientras ellas se ocupaban en tocar las flautas sagradas (o trompetas, según el lugar) que ellas habían inventado. En contravención a las reglas que prohibían el incesto, llevaron a los hombres de su propio clan a tener relaciones sexuales con ellas.

Frente a tales desordenes y abusos del poder por parte de las mujeres, los hombres se rebelaron. Descubrieron las falsas bases de la autoridad de las mujeres y tomaron las medidas para invertir los papeles. Se apoderaron de los símbolos sagrados e impusieron su propio reino de terror. Según cuentan varios de los mitos, los varones instituyeron castigos drásticos para las mujeres que cuestionaran su autoridad. Se sabe de mujeres que han sufrido la pena de muerte por mirar las flautas sagradas guardadas en la casa de los hombres en algunas tribus basileñas, y la violación en grupo existe como un castigo para la mujer que trasgrede sus normas y como una amenaza latente para todas (11).

Tales temas que hablan de un alto grado de conflicto entre los sexos, se encuentran en gran número de sociedades amazónicas. Parecen tener concordancia con hechos tales como los citados por Siskind, en su etnografía de los Sharanahua de la selva peruana: cuando falta carne y los hombres no han salido a la caza en varios días, las mujeres les obligan a ello con insultos, gritos y acusaciones de inservibles. Sin embargo, esto se da en una atmósfera festiva a la vez que hostil, ya que todos saben que probablemente regresarán con carne esa misma noche y serán recibidos con juegos, masato y oportunidades de tener relaciones sexuales con nuevas parejas (12).

Las expresiones francas y abiertas de hostilidad entre hombres y mujeres, la exigencia de cada uno de que el otro sexo cumpla con las tareas que le son asignadas (sean éstas las domésticas o las de la caza) y los relatos de tiempos mitológicos cuando el gobierno de mujeres tuvo que ser reemplazado por la

fuerza con un gobierno estricto de los hombres, apuntalan a sistemas de género marcados por una fuerte división de roles y aún espacios apropiados para los dos sexos. En muchos grupos de la Amazonía los hijos varones crecen hasta la pubertad en las casas de sus madres, con sus hermanas, primos y parientes femeninas, mientras que sus padres viven en la casa de los hombres en el centro de la aldea. Lo primero que conocen es la autoridad materna en un espacio dominado por mujeres. Sin embargo, ésta debe canjearse a partir de su iniciación, cuando ellos son llevados a vivir en la casa de los hombres. Su experiencia personal, entonces, repite el mito del matriarcado, y el mito, como un verdadero estatuto social, afirma la supremacía de la autoridad masculina en la realidad presente de los adultos.

Las sociedades amazónicas también han aportado a nuestro entendimiento de sistemas de género con evidencias de la independencia de estos sistemas de hechos biológicos primarios. Los hechos biológicos son invariantes: toda sociedad tiene que aseguar su reproducción biológica y la sobrevivencia de una nueva generación que reemplace a la anterior. La relación sexual, los procesos biológicos de embarazo, parto y la lactancia son esencialmente los mismos universalmente, por más que son elaborados culturalmente con tabúes, simbolismo y celebración. Los sistemas de género tienen una elaboración propia que recoge ciertos hechos a fin de resaltarlos mientras deja otros de lado. Su relativa libertad de lo biológico está demostrada en la poca elaboración que tiene la maternidad en grupos amazónicos en particular y sociedades pre-agrícolas o no-clasistas en general (13).

A primera vista, restarle primacía a la capacidad reproductiva de las mujeres en sociedades que corren el peligro constante de la extinción biológica parece absolutamente contradictorio. Sin embargo, una revisión de la literatura comprueba indiscutiblemente que la maternidad es mucho menos central en la representación simbólica de la mujer en sociedades sencillas que en sociedades de agricultores.(14) Lo que se celebra en los ritos de iniciación, el matrimonio y los sucesivos **rites de pasage,** además de relatos, ritos y festividades cotidianas, es la sexualidad femenina, la buena salud y la atracción erótica. Esta discusión, que hace uso liberal de los argumentos desarrollados por Jane Collier y Michelle Rosaldo en un reciente artículo (15), intentará elucidar la aparente contradicción a la vez que lleva adelante nuestro análisis de las características de sistemas de género en la Amazonía.

Si bien la maternidad no es un valor central asociado al género femenino en sociedades sencillas históricas o actuales, las relaciones que se establecen a través del matrimonio son cruciales.

Se ha sostenido que la organización del matrimonio da, en sociedades sin clases, un indicio privilegiado de la organización de todas las relaciones pro-

ductivas donde el género juega un papel. Al casarse, las personas "hacen familias" pero además contraen deudas, cambian de residencia, despiertan enemistades y establecen lazos de cooperación.

Una tipología de sociedades no-clasistas de acuerdo a sus sistemas matrimoniales parecería, entonces, un primer paso importante para el análisis de sistemas de género. Las distintas formas según las cuales sociedades tribales "hacen matrimonios" probablemente corresponderán, por un lado, a diferencias importantes en su organización económica y política, y, por el otro, a variaciones significativas en la concepción que se tiene del género (16).

Es necesario separar en nuestro pensamiento el matrimonio como un principio de reasignación de derechos y obligaciones entre adultos, y el matrimonio como el hecho que viabiliza y legitimiza la nueva generación, ordenando el eventual traslado de derechos, además de propiedades, a sus integrantes. El segundo significado es mucho más elaborado entre nosotros (como en todas las sociedades agrícolas o clasistas), pero en sociedades más sencillas, como las de la Amazonía, el primer significado es lo central.

Existen varias razones sobre el por qué el matrimonio asume este especial significado en sociedades sencillas, y por qué además constituye un paso mucho más contundente para los varones que para las mujeres. Por lo general, y tal como demuestra Siskind en detalle para los Sharanahua, el producto de la diaria recolección de frutas, nueces y raíces realizada por mujeres es para la subsistencia de la familia inmediata. No entra a un circuito de intercambios con otras unidades domésticas. En contraste, la carne que resulta de la caza realizada por los hombres es repartida de acuerdo a cuidadosas estipulaciones. Usualmente los padres y hermanos de la novia o esposa son los primeros en recibir carne, y reciben porciones especialmente apetecidas. El matrimonio crea la obligación para el yerno de proveer a la casa de sus suegros de carne, asegurando así su mantenimiento en la vejez. No crea obligaciones simétricas para la nuera en relación con los padres de su esposo. Para el varón, las obligaciones de apoyo y servicio en la casa de la novia frecuentemente comienzan aun antes del matrimonio. Puede haber una etapa, incluso de varios años, durante la cual el pretendiente presta su fuerza de trabajo al grupo familiar de la novia hasta lograr el consentimiento para que el matrimonio se realice.

Estos pasos hacia la adultez para el varón implican un cambio drástico en su forma de vida. Contrario a algunas nociones recibidas, los jóvenes solteros en sociedades de economía basada en la caza y la recolección no parecen aportar mayormente a la subsistencia del grupo. Tampoco salen a cazar a fin de mejorar su técnica, que ya está perfeccionada. Pero mientras sigue soltero, el joven varón no puede participar en la vida política del grupo: no tiene hogar, ni posición definida en la red de relaciones entre los adultos, ni tiene acceso asegurado al

sustento diario provisto por la mujer a través de sus actividades económicas. Tiene acceso ocasional a mujeres solteras o casadas, dadas las normas bastante relajadas respecto al comportamiento sexual que caracterizan las sociedades que estamos examinando; pero no tiene derechos definidos sobre la sexualidad de mujer alguna.

El matrimonio, en este contexto, es el mecanismo que permite entablar relaciones sociales y políticas entre varones. Y, puesto que una vez lograda una esposa y consecuentemente la entrada a la sociedad de adultos, ya no hay más acumulación ni diferenciación que puede darse entre los hombres, las relaciones que establecen son relaciones de igual a igual. El liderazgo, generalmente asumido por uno de los varones más viejos, no es especialmente buscado. La competencia por el cargo no es motivo de conflicto entre los hombres.

De allí se desprenden las cualidades que muchos estudiosos han remarcado en sociedades amazónicas: el trato de igual a igual entre personas adultas, incluso de distintas generaciones; la autonomía de cada persona, donde nadie adquiere un dominio permanente sobre otros; y al mismo tiempo la combatividad latente de cada hombre que, como lo resumen Colliers y Rosaldo, parece emitir un mensaje de "no se metan conmigo".(17) El derecho invadido por otro hombre será generalmente derechos en la esposa. Las peleas entre hombres tendrán generalmente relación con incidentes de infidelidad, o el alejamiento de la esposa por otro hombre. En tales condiciones, hablar de política sexual –como se titula un texto básico del movimiento feminista en los países industrializados (18)– es exacto: las relaciones políticas al interior del grupo se definen según los derechos y obligaciones adquiridos ente hombres, pero a través de sus matrimonios con mujeres.

El hecho que las disputas entre hombres sean mediadas a través de sus relaciones con mujeres tiene dos consecuencias importantes. Una es que las mujeres pueden ser culpadas –y castigadas– porque se las percibe como causantes de peleas entre hombres. Otra es que las mujeres, a falta de otros recursos, tratan de imponer sus intereses respecto a los hombres con la amenaza de irse con otro. Estos elementos, reelaborados en la ideología y la tradición oral, nos dan otros motivos que aparecen con insistencia en la mitología amazónica. Las mujeres tienden a ser representadas como seres que optan según su libre voluntad entre amantes y maridos, de acuerdo a la capacidad de cada uno de satisfacer sus expectativas, provocando ellas a la vez luchas entre varones (o frecuentemente, un humano y un ser mitológico como el Jaguar o el Boa del río). Estas luchas devienen en situaciones creadoras –el origen de la cultura– o, alternativamente, en situaciones de caos que exigen un cambio total en el ordenamiento de las cosas. Y así, habiendo completado el círculo, regresamos de nuevo a los mitos del matriarcado primitivo.

El género y el futuro de la Amazonía

Un hecho que puede haber sorprendido a más de uno, no nos ha ocupado, a lo largo de esta discusión: el problema de la desigualdad o no entre hombres y mujeres de grupos nativos de la selva. No nos hemos detenido para reflexionar si la exclusión de las mujeres del manejo público de las decisiones las coloca necesariamente en una situación de subordinación, y, de ser así, subordinación en qué grado. Tampoco nos hemos detenido para preguntarnos si el sustento de grupos de cazadores-recolectores a través de la actividad económica de la mujer "cancela" la versión que se tiene de ella en los mitos, de provocadora de conflictos y divisiones. Mucho del debate acerca de la supuesta subordinación de la mujer en la mayoría sino en todas las sociedades es un debate mal planteado y estéril. Hay múltiples dimensiones de los sistemas de género que nos interesan además de la dimensión política – sin negar su importancia. En este artículo hemos querido ante todo demostrar que el significado del género en la sociedad humana no se agota, por un lado, en sus obvias implicancias para la reproducción biológica, ni, por el otro, en su íntima relación con jerarquías de poder.

Lo que sí hemos sostenido aquí es la integralidad del sistema de género dentro del sistema sociocultural y productivo, también integral, que caracteriza cada grupo humano. La mutua determinación de estos sistemas hace que cualquier cambio introducido a nivel de los roles sexuales o la ideología del género tenga reverberaciones sobre el conjunto, así como los cambios en la economía o en la definición del ámbito político repercuten en las estructuras de relación entre los géneros. Siguiendo nuestra argumentación, algunas modificaciones no comprometerán mayormente valores democráticos ni la visión que se tiene en el Perú de la nación que se quiere construir. Pero otras incidirán de manera importante sobre el preciso punto de intersección de los sistemas de género con las jerarquías de poder.

Indudablemente tales cambios en los sistemas de género vienen produciéndose en la selva peruana. Son el producto impensado de cambios en la economía de grupos nativos o de cambios en la relación que ellos mantienen con las sociedades mestiza y nacional. Son el resultado de proyectos de desarrollo planificados y bien intencionados, pero que no consideran que las oportunidades, responsabilidades, y derechos de hombres y mujeres están estructuradas de manera específica en cada grupo cultural, y que, por lo tanto, los beneficios para uno de los géneros no necesariamente acarrearán beneficios para el otro. Si existe poca discusión seria y ponderada acerca del futuro de la selva en el país, la discusión acerca del impacto de distintas alternativas diferencialmente sobre hombres y mujeres es nula.

Salvo que nuestro objetivo fuera incrementar desigualdades en vez de disminuirlas, sólo hay dos posibilidades en toda acción tendiente a introducir mejoras en la selva peruana. Una posibilidad es dejar el sistema de género sin trastocarlo. La otra es asegurar, mediante un esfuerzo consciente y concienzudo, que cada modificación de patrones existentes permita que ambos sexos busquen su articulación con la sociedad dominante, sin la mediación del otro, y en condiciones de igualdad de oportunidades. La primera de estas alternativas es meramente teórica: en realidad, los procesos de cambio desatados hace varios años han acarreado cambios compensatorios, generalmente hacia una mayor opresión de la mujer. Para efectos prácticos, entonces, sólo queda el desafío de la segunda alternativa. Lograr un incremento de la igualdad al interior de las poblaciones nativas a la vez que se persigue su integración en una sociedad llena de sus propias discriminaciones y permeada por elementos patriarcales legados del colonialismo español, es un desafío verdaderamente impresionante.

Propender a la mayor igualdad en nuevas condiciones de vida requiere, en primer lugar, saber más sobre los sistemas de género vigentes en distintos grupos de la selva. He ahí una tarea de investigación que apenas ha comenzado. Requiere, en segundo lugar, tomar en cuenta, al momento de planificar la introducción de innovaciones de cualquier índole, anticipar, por separado, su probable recibimiento por hombres y mujeres. Crear condiciones más igualitarias para el cambio exige presuponer (hasta comprobar lo contrario para cada caso), que hombres y mujeres no reaccionarán igual ni serán afectados de manera igual por cada innovación. Lo que se necesita es un esfuerzo de superar viejos y cómodos hábitos que trataban como un todo homogéneo a grupos demostrablemente diferenciados. Pero en la medida en que todos nos beneficiaremos con una sociedad más libre y justa, este esfuerzo y este sacudón a viejos hábitos de pensamiento y comportamiento están más que justificados.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

(1) Respecto a estos problemas, el tratado más completo es **The Domestication of Women: Discrimination in Developing Societies.** Barbara Rogers. Londres: Tavistock Publications, 1980.

(2) Ver el capítulo "Introduction" por Elsa Chaney. **Sellers & Servants: Working Women in Lima Peru.** Ximena Bunster y Elsa M. Chaney. NY: Praeger, 1985, Pág. 1-10. Por tratarse de un estudio de trabajo femenino en Lima, esperamos la pronta traducción al castellano de este libro.

(3) "The gender revolution and the transition from bisexual horde to patrilocal band: the origins of gender hierarchy". Salvatore Cucchiari. **En Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality.** Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead, editoras. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. Pág. 31-79. El libro de Ortner y Whitehead es indispensable para quien quiere conocer la teoría contemporánea sobre sistemas de género desde una perspectiva antropológica.

(4) Ver por ejemplo el caso de la sociedad tiwi (Australia). **Female of the Species.** M. Kay Martin y Barbara Voorhies. NY: Columbia University Press, 1975. Pág. 190-210.

(5) "Politics and gender in simple societies". Jane F. Collier y Michelle Z. Rosaldo. **En** Ortner y Whitehead, op. cit. Pág. 275-329.

(6) Un tratamiento reciente de mitos de los mundurucú sí extrae conceptos de identidad sexual. "Pigs, women, and the men's house in Amazonia: An analysis of six Mundurucú myths". Leslee Nadelson. En Ortner y Whitehead, op. cit. Pág. 240-272.

(7) Para una discusión del potencial de la antropología a la vez de los sesgos hacia lo masculino en su práctica histórica, ver la Introducción de Olivia Harris y Kate Young a su libro **Antropología y feminismo.** Barcelona: Editorial Anagrama, 1979. Pág. 9-30.

(8) "La mujer recolectora: sesgos machistas en antropología". Sally Linton. **En** Harris y Young, op. cit. Pág. 35-60.

(9) "Protein and Carbohydrate Resouces of the Maku Indians of Northwestern Amazonia". Katharine Milton. **American Anthropologist,** Vol. 86, No. 1, marzo 1984. Pág. 7-27.
"Optimal Foraging and Hominid Evolution: Labor and Reciprocity". Jeffrey A. Kurland y Stephen J. Beckerman. **American Anthropologist, Vol 87, No. 1 marzo 1985, Pág. 73-93.**

(10) "El mito del matriarcado: ¿por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?" Joan Bamberger. En Harris y Young, op. cit. Pág. 63-81.

(11) Bamberger, op. cit. Pág. 73-79.

(12) **To Hunt in the Morning.** Janet Siskind. Londres: Oxford University Press, 1973. Ver especialmente el capítulo "Village: Hunting and Collecting, The Battle of the Sexes". Pág. 89-109.

(13) Esta fue la constatación que llevó a Collier y Rosaldo a su exploración de sistemas de género en sociedadess pre-agrícolas.

(14) Collier y Rosaldo, op. cit., pág. 276. Las autoras examinan en detalle tres sociedades: los Ilongot de las islas filipinas, los Murngin de Australia y los Kung de Namibia.

(15) El libro editado por Ortner y Whitehead incluye, en su parte II "The political contexts of gender", dos artículos más que intentan correlacionar ciertos aspectos de sistemas de género con niveles de complejidad sociocultural, según clasificaciones usadas comunmente en la antropología. Así, Melissa Llewelyn-Davies escribe sobre sociedades de agricultores, y Sherry Ortner escribe sobre sociedades estratificadas.

(16) Collier y Rosaldo, op. cit., pág. 278.

(17) **The Evolution of Political Society.** Morton H. Fried. NY: Random House, 1967, pág. 79. Citado en Collier y Rosaldo, op. cit., pág. 290.

(18) La autora es Kate Millett.


PEREZ
BARRIOS
Iguito

REFLEXIONES SOBRE SEXUALIDAD E IDENTIDAD DE LA MUJER (*)

Carmen Lora
Cecilia Barnechea (**)

Introducción

EL tema que nos toca desarrollar es la relación entre sexualidad e identidad en el marco de la reflexión sobre el papel de la mujer en el proceso de liberación. ¿Por qué hablar de sexualidad e identidad en este contexto?

Afirmar que la mujer tiene un papel en el proceso de liberación significa también que ella es sujeto de ese proceso y que tiene por tanto de qué liberarse, que vive hoy en una realidad de opresión. La conquista de una situación nueva de libertad, pasa por el

(*) Esta ponencia fue presentada en el Congreso "Teología desde la Perspectiva de la mujer", realizado en Buenos Aires, del 30 de Octubre al 3 de Noviembre de 1985. Organizado por la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (ASETT). Es fruto de un trabajo de investigación realizado por las autoras en el Area Vida Cotidiana del Instituto Bartolomé de las Casas - Rimac, Lima.

(**)Carmen Lora, Psicopedagoga, encargada del área Vida Cotidiana del Instituto Bartolomé de las Casas, Rimac. Directora del Centro de Estudios y Publicaciones de la Revista Páginas.
Cecilia Barnechea, egresada de Psicología de la Universidad Católica del Perú, trabaja en el área Vida Cotidiana del Instituto Bartolomé de las Casas, Rimac

conocimiento de los mecanismos de opresión en los que se desenvuelve su vida. Por esta razón, identidad y sexualidad constituyen elementos centrales.

La identidad de género, pertenecer al sexo femenino, es de por sí la razón por la que la mujer sufre marginación y opresión; además es en su vivencia de la sexualidad donde experimenta con mayor dureza esta opresión.

Pero su importancia es mayor aún si consideramos que la liberación de la mujer supone cambios en su ubicación y actuación en la sociedad, supone también revalorizar sus capacidades dormidas y esto significará un cuestionamiento y a la vez un enriquecimiento de su actual identidad.

La importancia de estos temas se hace evidente, si consideramos que la liberación de la mujer supone una transformación interna, un cambio de sus actitudes y en su propia autopercepción, más que una simple toma de conciencia de las condiciones de su marginación.

En esta ponencia planteamos algunos elementos en relación a la identidad y sexualidad de la mujer, que pueden permitirnos comprender cómo vive internamente su experiencia de opresión.

En el primer punto, queremos proponer una comprensión más amplia de la sexualidad humana. Muy frecuentemente las interpretaciones que se han hecho de ella han deformado —reduciendo sobre todo— su significación. Nos aproximamos a la sexualidad con un enfoque psicológico que nos permite entender mejor las características que reviste la sexualidad y especialmente descubrir cuál es la significación y la vivencia interna que tiene la mujer de esta experiencia.

Nos parece que la mujer llama la atención sobre la necesidad de profundizar en la comprensión de esta dimensión de la vida, pues es para ella el espacio donde sufre con mayor intensidad una situación de opresión. Su aspiración a ser tratada como persona, a no ser humillada sexualmente nos remite a preguntarnos cuál es la verdadera significación de la sexualidad en la vida humana. Esta

pregunta no sólo involucra a la mujer, también compete al hombre, demostrándose así que la profunda aspiración de liberación que expresa la mujer no excluye al hombre, más bien lo interpela a caminar juntos en condiciones de igualdad.

La complementariedad humana entre hombre y mujer, expresada en forma particular en la relación sexual, nos revela que no se trata de ser iguales, sino de vivir en condiciones de igualdad, que hombre y mujer sean valorados ambos como personas y que las diferencias naturales y saludables entre ambos sexos, no sirvan de pretexto para una jerarquía en la cual todo lo femenino sea considerado inferior.

En un segundo punto nos referiremos a la identidad de la mujer, específicamente a lo que llamaremos su identidad sexual. La mujer no sólo levanta como profunda reivindicación el no ser discriminada en función de su sexo, sino que explicita algo que en términos sociales no pareció nunca ser tan importante: la diferencia de sexos.

¿Cómo entender esta diferencia en un proyecto de liberación, cómo potenciar la riqueza que encierra y superar la negación de dignidad que ahora provoca? Los intentos de respuesta a esta pregunta han marcado el largo caminar de los movimientos feministas, marchas y contra marchas se han producido al respecto. Nos detendremos aquí a reflexionar sobre la significación psicológica de esta diferencia en la identidad sexual y la riqueza que aporta el tema a la formulación de un proyecto de liberación.

Finalmente, en la perspectiva en la que nos ubicamos consideramos que una mejor comprensión de las dimensiones de la vida humana no es ajena a la reflexión teológica. Concluímos esta ponencia proponiendo —casi sólo señalando— algunos puntos que nos invitan a una profundización teológica. Creemos que estos procesos interiores, hoy trabajados desde la vida y la experiencia de la mujer, son aspectos tremendamente relevantes en el diseño preciso de un proyecto liberador integral de la mujer, pero también de todos los seres humanos.

1.- Una comprensión amplia de la sexualidad

La sexualidad como experiencia humana no sólo implica sensaciones físicas, sino también emociones, sentimientos y el establecimiento de vínculos con otras personas que nos hablan de una experiencia psicológica. Es pues, una dimensión de la vida que nos confirma el carácter bio-psico-social del ser humano.

En este trabajo queremos acercarnos a la sexualidad desde una perspectiva psicológica. Los planteamientos que aquí haremos nos permitirán más adelante reflexionar sobre la experiencia sexual de la mujer y su vivencia de la opresión en este terreno. Tomamos como referencia algunos elementos planteados por el psicoanálisis, porque consideramos que nos abre a mirar la sexualidad como una experiencia compleja, y, en la medida de lo posible, acercarnos a ella sin prejuicios, intentando comprenderla más que hacer un juicio moral sobre la misma. Lo hacemos aún sabiendo de las múltiples críticas que éste ha recibido desde posiciones feministas y de la polémica entre los mismos psicoanalistas con respecto a la sexualidad femenina (1). Entonces, más que asumir o debatir acerca de términos como "envidia del pene", o la relación de los pares: actividad-pasividad, masculino-femenino, y fálico-castrado (2); asumimos del psicoanálisis su disposición en el acercamiento a la sexualidad y especialmente su concepción amplia de la sexualidad.

No siempre es bien comprendida la concepción del psicoanálisis en torno a la sexualidad. Nos parece importante tomar las palabras del mismo Freud como una introducción a los planteamientos que a continuación haremos. En "El psicoanálisis 'silvestre' " relata que en una ocasión acudió a su consulta una enferma que padecía de estados de angustia que habían surgido como consecuencia de la separación de su marido. Un joven médico, que decía fundarse en los descubrimientos científicos de Freud le había explicado que la causa de su enfermedad era de "necesidad sexual" y le había planteado tres soluciones para curarse: reconciliarse con su marido, conseguirse un amante o satisfacerse por sí misma. Comentando esta experiencia, dice Freud, que este médico había desconocido o interpretado mal los planteamientos psicoanalíticos:

"Los consejos del médico nos revelan su concepto de la 'vida sexual', concepto que coincide exactamente con el más vulgar, en el cual solo se entiende por necesidad sexual la necesidad del coito o de actos análogos que provoquen el orgasmo y la eyaculación de materias sexuales. Pero el médico no podría ignorar que precisamente se suele hacer al psicoanálisis el reproche de extender el concepto de lo sexual mucho más allá de sus límites corrientes. El hecho en sí es cierto, y no hemos de entrar aquí a discutir si está justificado convertirlo en un reproche. El concepto de lo sexual comprende en psicoanálisis mucho más. Esta extensión se justifica genéticamente. Adscribimos también a la 'vida sexual' la actuación de todos aquellos sentimientos afectivos nacidos de la fuente de los impulsos sexuales primitivos, aunque tales impulsos hayan sufrido una inhibición de su fin primitivo sexual o lo hayan cambiado por otro ya no sexual. Por esta razón hablamos preferentemente de psicosexualidad y nos importa tanto que no se ignore ni se tenga en poco el factor anímico de la sexualidad. Sabemos también, hace ya mucho tiempo, que, dado un comercio sexual normal, puede existir, sin embargo, una insatisfacción anímica con todas sus consecuencias. . ." (3).

Esta concepción amplia de la sexualidad nos lleva a acercarnos a la experiencia sexual de la mujer considerando en ella no sólo la búsqueda de placer, la expresión o no de sus deseos sexuales, sino intentando comprender el conjunto de esta intensa experiencia afectiva.

Para los fines que en este trabajo nos interesan, es decir, aproximarnos a la experiencia sexual de la mujer, tomamos del psicoanálisis cuatro afirmaciones que nos parecen las más importantes.

1) La ampliación del concepto de sexualidad implica en primer lugar que ésta no se restringe a la actividad genital adulta, a la realización del acto sexual, ni tiene como único fin la procreación.

Uno de los aportes más importantes del psicoanálisis —y también el más criticado en su tiempo— fue el descubrimiento de la sexualidad infantil.

"Pretender que los niños no tienen vida sexual —excitaciones sexuales, necesidades sexuales y una especie de satisfacción sexual— y que esta vida despierta en ellos bruscamente a la edad de doce o catorce años, es, en primer lugar, cerrar los ojos ante evidentísimas realidades y, además, algo tan inverosímil y hasta disparatado, desde el punto de vista biológico, como lo sería afirmar que nacemos sin órganos genitales y carecemos de ellos hasta la pubertad. Lo que en los niños despierta en esta edad es la función reproductora, la cual se sirve, para realizar sus fines, del material somático y psíquico ya existente. Pensando de otro modo caéis en el error de confundir sexualidad y reproducción y os cerráis todo acceso a la comprensión de la sexualidad. . ." (4).

La sexualidad adulta es pues la culminación de un proceso de desarrollo que se inicia en la infancia, es producto de una larga historia y al intentar comprenderla tenemos que remitirnos a las experiencias infantiles que, aunque no siempre recordadas, han dejado huellas que podemos descubrir en la vida adulta. (5)

Es importante recordar nuevamente que también en la sexualidad infantil hablamos de "psicosexualidad", es decir no nos referimos exclusivamente a la satisfacción del deseo sexual, al placer asociado a una determinada zona erógena, sino a la experiencia emocional y a las relaciones afectivas que rodean dicha satisfacción. Son éstas últimas las que dejan huellas en el mundo psicológico de la persona y las que se manifestarán en la adultez.

Esta primera afirmación nos lleva a concluir que para poder comprender la experiencia sexual de la mujer adulta y su actitud frente a la sexualidad es necesario tomar en cuenta sus experiencias previas. En otro trabajo, hemos podido comprobar cómo influyen éstas en el acercamiento de la mujer a su propia sexualidad. Entre otros casos, decíamos en él que:

"El individuo que participa en una relación sexual, lo hace situado en el presente pero marcado por sus experiencias pasadas. En esa relación, tanto la mujer como el hombre, expresarán sentimientos y actitudes que no sólo responden a su pareja y a esa relación en particular, sino que están liga-

das a su infancia y adolescencia y se han ido formando a través de su vida. Así, por ejemplo, cuando una mujer afirma que no le interesan las relaciones sexuales, no se trata sólo de un desgano momentáneo, sino que ese desinterés está quizás relacionado con una actitud represiva frente a su propia sexualidad que le fue impuesta desde la infancia. O tal vez, tiene relación con sus dificultades para asumir su nuevo cuerpo de mujer durante la pubertad o con la ideología y moral sexual inculcadas desde la niñez, según las cuales el sexo sólo le interesa a los hombres" (6).

Una segunda conclusión asociada a ésta tiene una importancia práctica en el trabajo con mujeres desde una perspectiva de liberación. Estas experiencias infantiles que son parte del mundo psicológico de la mujer, actúan en el acercamiento a su propia sexualidad, en sus actitudes y vivencias con respecto a ésta independientemente de la voluntad o de la conciencia. La mujer puede entonces tomar conciencia de su opresión en el terreno sexual, del rol que la sociedad le adjudica en diferentes esferas de su vida y seguir comportándose de la misma manera aún cuando piense de modo distinto. La liberación de la mujer —más aún en el terreno sexual— supone algo más que un cambio de mentalidad, que un cambio en la manera de pensar, requiere de una transformación interna que involucre la experiencia afectiva asociada a la vivencia sexual.

2) La ampliación del concepto de sexualidad, supone en segundo lugar que sus implicancias van más allá del terreno sexual, considerado en sentido estricto. La concepción de energía psíquica (líbido), como derivada o proveniente de la sexualidad, nos permite descubrir sus efectos en terrenos aparentemente muy apartados de lo sexual.

Un concepto clave aquí es el de "sublimación" postulado por Freud "para explicar ciertas actividades humanas que aparentemente no guardan relación con la sexualidad, pero que hallarían su energía en la fuerza de la pulsión sexual. Freud describió como actividad de sublimación principalmente la actividad artística y la investigación intelectual. Se dice que la pulsión se sublima en la

medida en que es derivada hacia un nuevo fin, no sexual, y apunta hacia objetos socialmente valorados" (7).

Evidentemente, no toda la energía del impulso sexual puede ser sublimada. Quedan otros dos posibles destinos: la satisfacción directa del deseo sexual o su represión.

Una tendencia sexual sucumbe a la represión cuando entra en conflicto con las representaciones éticas y culturales de la persona. Sin embargo, cuando el deseo es reprimido conserva toda su fuerza y se mantiene en el inconsciente buscando otras vías de salida, de satisfacción sustitutiva.

Por ejemplo, existen determinadas funciones que pueden haber adquirido un significado sexual inconsciente y la persona puede comportarse como si se tratara de actividades sexuales, defendiéndose de ellas por considerarlas peligrosas o prohibidas. Por ejemplo, "una represión de la curiosidad sexual puede bloquear el interés normal de conocer y pensar" (8).

En este contexto, podemos suponer que la opresión sexual de la mujer, la represión de sus deseos sexuales y su consiguiente insatisfacción, tiene efectos psicológicos que repercuten en otras esferas de su vida. Estas pueden ser distintas en cada mujer dependiendo de su historia personal y de su experiencia de acercamiento a la sexualidad. Sin embargo, en todos los casos consideramos importante trabajar con las mujeres sobre su sexualidad.

A partir de esta afirmación podemos plantearnos muchas preguntas, entre ellas ¿cuál es el papel que juega la opresión sexual en la situación general de opresión de la mujer? Aún cuando no podamos responderla ahora, podemos intuir la importancia de la experiencia psicológica asociada a la sexualidad y no sólo a partir de una afirmación teórica, sino fundamentalmente por la experiencia de muchas mujeres que tienen una vivencia de opresión especialmente dura en el terreno sexual, que llega hasta el límite de no ser tratadas como personas.

3) El impulso sexual necesita de un "objeto" (9) para satisfacerse. Este puede ser variable y evolutivamente se va modifican-

do según el niño pasa por las distintas fases psicosexuales. Inicialmente puede ser el propio cuerpo, como en el caso de los niños más pequeños, luego la madre, pero la madurez sexual implica siempre la presencia de un otro (real o fantaseado) con el cual vincularse. Al hablar de sexualidad no nos referimos exclusivamente a la satisfacción del deseo sexual, sino también —y fundamentalmente— a la experiencia emocional y a las relaciones afectivas que acompañan dicha satisfacción. La sexualidad no puede ser vista entonces únicamente desde el logro del placer, es importante considerar además el vínculo interpersonal que se establece en esa experiencia.

4) El desarrollo psicosexual no es siempre lineal y progresivo En determinadas circunstancias puede producirse una regresión, "un movimiento en dirección opuesta a la evolución normal ya lograda" (10). Se regresa a etapas infantiles, a formas de comportamiento y modalidades de relación características de un determinado período de la infancia, a formas de satisfacciones primitivas o a objetos anteriores significativos en esa época.

Por ejemplo, en cuanto al modo de satisfacción puede producirse una regresión al autoerotismo característico de la sexualidad infantil. Esto puede hacerse evidente de una manera directa o no, lo que interesa es su significación inconsciente; así es autoerótica tanto una actividad masturbatoria como una relación sexual en la cual no existe comunicación, no se establece un vínculo afectivo con la otra persona.

Otra posiblidad de regresión está relacionada con el objeto amado. El primer objeto de amor es la madre: "Hablamos, sobre todo, de amor cuando las tendencias psíquicas del deseo sexual pasan a ocupar el primer plano, mientras que las exigencias corporales o sexuales, que forman la base de este instinto, se hallan reprimidas o momentáneamente olvidadas" (11).

La primera modalidad de relación que la niña establece es entonces de carácter homosexual y en el curso de su desarrollo, cuando el padre adquiere una presencia importante, puede establecerse un vínculo heterosexual. Nuevamente, las repercusiones de esta regresión al primer objeto de amor son inconscientes. En oca-

siones, un vínculo homosexual entre mujeres puede significar un intento de regresar a las primeras satisfacciones encontradas en la relación afectiva con la madre o ser un intento de compensar las frustraciones vividas en ella. No son por supuesto éstas las únicas causas que explican un vínculo de esta naturaleza. Lo mencionamos aquí a modo de ejemplo.

Esta última afirmación nos lleva a ubicarnos con una actitud interrogante frente a planteamientos de algunas feministas radicales. En este contexto ¿qué significa plantear como alternativa la relación entre mujeres o la autosatisfacción, bajo el supuesto de que el coito es un modelo masculino? Creemos que no pueden ser asumidos exclusivamente como planteamientos ideológicos que buscan reivindicar los derechos de la mujer frente a una experiencia de opresión que no la considera en el terreno sexual. ¿Estos planteamientos no tendrán implicancias psicológicas cuando son puestos en práctica? Marie Langer, una psicoanalista que se autodefine como feminista, plantea los riesgos de posiciones como ésta:

> "¿Cómo lograr una verdadera igualdad de derechos y oportunidades que satisfaga a ambos integrantes de la pareja? Los movimientos feministas intentan lograrlo, pero no todos. Están quienes centran su militancia en la lucha contra el hombre (. . .) La lucha contra el patriarcado no debe confundirse con una lucha contra el hombre. La mujer que rechaza al hombre y ve, como único vínculo posible, el que puede existir con otra mujer, regresa a la relación preedípica" (12).

Los elementos planteados anteriormente nos permiten comprender la complejidad de la experiencia sexual humana. Sin embargo, ellos no son suficientes para explicar la opresión sexual de la mujer. Para esto necesitamos recurrir a un análisis social que nos ofrezca la posibilidad de entender cómo está organizada nuestra sociedad, y qué papel se le otorga en ella a la mujer.

Una perspectiva psicológica es muy útil para descubrir cuál es la vivencia que tiene la mujer de su experiencia de opresión sexual y cómo ella en el proceso de construcción de su identidad va

internalizando, haciendo suyo el modelo femenino que le propone la sociedad. Por otra parte, el incluir una dimensión psicológica en el acercamiento a la situación de la mujer nos parece esencial para poder comprender la profunda transformación interna que ésta tiene que experimentar para lograr su liberación, para analizar entonces la eficacia de las propuestas de cambio que se basan exclusivamente en la toma de conciencia de la mujer sobre el papel que le toca jugar en la sociedad.

La realidad es compleja y por tanto el análisis de la misma nos exige un acercamiento múltiple, desde perspectivas distintas pero complementarias: la social y la psicológica. Al mismo tiempo esta exigencia nos sugiere el carácter integral del proceso de liberación: se trata no sólo de transformar la organización social, sino también las relaciones humanas marcadas por una experiencia de opresión. Sin embargo, la integralidad del proceso de liberación no significa plantear una relación mecánica de causalidad entre formas de organización social y experiencia de opresión en la relación humana.

En lo que a la sexualidad se refiere consideramos:

— En primer lugar, que la opresión de la mujer en el terreno sexual es parte de una estructura de opresión más amplia y, a la vez, tiene su propia autonomía y especificidad. Por una parte, la actitud general del hombre frente a la mujer, el desvalorizarla y no tomarla en cuenta como interlocutor válido, se expresa también en el terreno sexual. De alguna manera, la forma como la mujer es tratada en la relación sexual no puede entenderse aisladamente de lo que es su ubicación más general en la sociedad y en la familia. Así como tampoco puede entenderse la sumisión y la aceptación de la mujer de las decisiones y deseos del hombre, sólo en el contexto de lo sexual. Por ello decimos que es parte, o, mas bien, que pone de manifiesto una estructura más amplia de opresión.

Sin embargo, pensamos también que se da cierta independencia entre las distintas dimensiones de opresión de la mujer. Podemos encontrar, por ejemplo, mujeres que nos hablan de una relación sexual armoniosa y satisfactoria con sus maridos y al mismo tiempo, en otras esferas de su vida, mantienen con ellos una rela-

ción marcada por un gran autoritarismo, que no les deja espacio de acción y decisión independiente. Por otro lado, es también posible que otras mujeres establezcan con sus esposos una relación bastante igualitaria, en la cual se comparten las decisiones, la responsabilidad frente a los hijos y se reconoce la necesidad de la mujer de participar socialmente, de trabajar y, sin embargo, a nivel sexual pueden mantener una relación vertical, marcada por la iniciativa masculina.

Esta es la realidad. Podemos plantearnos preguntas sobre ella, por ejemplo, cómo experimentan ambos, y especialmente la mujer, esta doble relación; qué consecuencias tiene, etc. Sin embargo, es claro también que si bien en la práctica la experiencia sexual se inscribe en un contexto más amplio de opresión, tiene a la vez una cierta autonomía.

— En segundo lugar, consideramos que la experiencia de opresión de la mujer se expresa más duramente en el terreno sexual; la relación cosificante y el maltrato en un contexto de gran compromiso emocional lo verifican. Sin embargo, creemos necesario asumir el proceso de liberación de la mujer de manera integral. Una propuesta de cambio que no tome en cuenta la opresión a nivel sexual, no libera totalmente a la mujer. Al mismo tiempo, la reivindicación de la liberación femenina con un acento excesivo en la cuestión sexual, no aborda el problema de conjunto, ni ataca la raíz y, así, tampoco podrá producir una liberación integral.

— En tercer lugar, pensamos que no basta tomar conciencia de la opresión para librarse, menos aún en el terreno sexual. Por ejemplo, que la mujer conozca su cuerpo y el funcionamiento de su sexualidad es importante, pero no cambia necesariamente la actitud represiva de ella frente al sexo. Existen mecanismos psicológicos que no dependen de la voluntad o de la conciencia que actúan en el acercamiento de la mujer a su propia sexualidad, en sus actitudes y vivencias con respecto a ella.

Esto nos plantea una pregunta aún difícil de responder, pero a nuestro modo de ver muy importante: ¿Cómo se da el proceso que va de la toma de conciencia de la opresión a la modificación interna que signifique un cambio de actitudes, una nueva percep-

ción de sí misma y una distinta manera de actuar de la mujer? ¿Qué factores intervienen en ese proceso y cómo contribuir a desarrollarlo?

La respuesta a esta pregunta nos parece fundamental para avanzar en el proceso de liberación en el que todas nosotras estamos comprometidas.

2.- La sexualidad como base primordial de la construcción de la identidad.

La mujer como ser humano va consolidando a lo largo de la vida su identidad, es decir aquello que la define; aquel sentimiento que traduce una experiencia de autoconocimiento y auto valoración. Este proceso de construcción de su identidad se estructura desde las relaciones con su entorno en tres vínculos de integración: el espacial, el temporal y el social (13). El vínculo de integración espacial corresponde al sentimiento de **individuación.** Involucra muy centralmente al cuerpo, el esquema corporal y la identidad sexual. El vínculo de integración temporal se refiere a las distintas representaciones de sí mismo en el tiempo. Establece la continuidad entre ellas consolidando el sentimiento de **mismidad.** El vínculo de integración social se refiere a la connotación social de la identidad. Esta distinción entre los tres vínculos es de algún modo artificial, útil sólo para su descripción. En realidad debe entenderse que los tres se relacionan muy estrechamente. Se puede seañalar que el vínculo espacial es el básico. Grimberg señala:

> "Todos experimentamos estar ligados inextricablemente a nuestro cuerpo. En la medida que uno perciba que está vivo siente que es real. . .; en la medida en que se siente consubtanciado con su cuerpo tendrá también su sentido de continuidad personal en el tiempo y de continuidad en sus relaciones objetales y sociales ocurridas durante el curso del tiempo" (14).

El proceso de individuación surge de la comparación y el contraste con los demás. La consolidación de esa identidad se da pues en un contexto de relaciones y decantación de las mismas.

No es posible entenderlo sin esta referencia al otro, a los otros; pero a otros que no son sólo modelos de comportamientos o roles, sino otros con los cuales se da un proceso de identificación y diferenciación caracterizado por una relación de afecto (una relación objetal en términos técnicos) y que además tiene una significación sexual originada -por la dimensión placentera de la relación y por el reconocimiento del sexo del objeto amado (15).

Este proceso iniciado desde la más temprana edad, pondrá como el primer peldaño de la identidad y un elemento central de ella será la identidad sexual. Esa primera etapa de la vida, de instauración de la primera relación objetal con la madre, será muy importante. Posteriormente, en la adolescencia, el sujeto deberá establecer una identidad sexual definida, renunciando al sexo que no se tiene. No es el caso de ir más lejos aquí en la explicación del proceso, lo que es importante subrayar es que la referencia a lo sexual estará presente en la trama de relaciones que el ser humano establece desde su infancia y determinará no sólo el comportamiento sino la propia autoimagen. Grinberg señala que:

> "El sentimiento de identidad se encuentra estrechamente vinculado con la evolución psicosexual. La noción de cuerpo resulta. . . esencial para la consolidación de esta identidad. . . La identidad sexual se basa en experiencias corporales que van desde la infancia temprana hasta la adultez como el tocar y el ver los genitales propios y ajenos, experimentar sensaciones y gratificaciones en relación a éstos " (16).

Mas no se trata únicamente de una experiencia física del cuerpo; en la relación con la madre "la niña se identifica con la feminidad que le representa la imagen materna, y el niño se identifica cruzadamente con la masculinidad inconsciente de su madre o con el objeto masculino amado y deseado por ella" (17)

Comprender esta relación de la evolución psicosexual y la aparición de la identidad, nos permite descubrir que la asunción de una identidad no depende únicamente del aprendizaje de una pauta de conducta, sino que se trata de un largo proceso de identificaciones sucesivas, de aceptaciones y renuncias a determinados roles y relaciones de incorporación de aspectos de la imagen materna y

otras figuras significativas que se introyectan en niveles de la vida psíquica que no son conscientes y donde la experiencia de la propia historia personal determina lo irrepetible del proceso de cada sujeto.

Es por esto que desde una perspectiva psicológica se puede diferenciar entre una **identidad de género,** que radica en el reconocimiento de la pertenencia a un sexo determinado, de la **identidad sexual,** que implica, además de ese reconocimiento básico, la asunción del propio sexo y la renuncia del que no se tiene. Peter Blos señala al respecto:

> "Por supuesto, los niños saben que son varones o mujeres; no tienen dudas al respecto. El ambiente confirma de innumerables maneras su identidad de género, y las propias observaciones del niño la corroboran. No obstante, sabemos en virtud de las fantasías y sueños de niños y adultos que además del conocimiento objetivo existe un conjunto de ideas e imágenes que no se corresponden con los hechos tal como el niño los conoce. . . La distinción entre identidad de género e identidad sexual puede hacerse en los términos más simples, diciendo que la primera tiene que ver con la diferenciación relativa a los géneros masculino y femenino y la segunda se relaciona con la virilidad y la feminidad. La identidad de género rara vez cuestiona conscientemente, mientras que la sexual da lugar a una incertidumbre general" (18).

La identidad sexual es un proceso marcado de manera más fuerte por la historia personal; sus huellas son bastante profundas y se instalan en niveles inconscientes de la personalidad.

Mujer: un camino diferente en la construcción de la identidad

Varios trabajos han señalado que el proceso de desarrollo psicosexual de la mujer tiene características diversas de las del hombre en la medida que la niña se identifica en primer lugar con una persona de su mismo sexo (la madre), cosa que no ocurre en el varón. A partir de esta primera identificación se estructura un proceso que marcará características diferentes en la niña.

No vamos a detallar aquí las etapas de este desarrollo; lo que queremos puntualizar es que además de una primera constatación de carencia que descubre la niña cuando compara su sexo con el del varoncito, se da también una valoración social que la va circunscribiendo a una determinada esfera de la vida social, el hogar y la familia. Cuando en la adolescencia esta discriminación se hace más evidente por las represiones a las que está sujeta (menor libertad de movimiento y de relaciones, quizás interrupción de su educación por una carga familiar que no recae en sus hermanos hombres), renunciar al sexo que no se tiene supone, además de aceptar el propio, muchas renuncias a un mayor desarrollo social. Cómo se resuelve esta tensión dependerá mucho de las relaciones establecidas en los períodos anteriores y de la capacidad de su estructura yoica para modificar la experiencia de renuncia hacia una satisfacción y asunción de su propia identidad sexual.

La adolescencia es un momento crucial de la afirmación del sentimiento de identidad. Los cambios ocurridos en la pubertad, así como las responsabilidades sociales que se avecinan en la adultez, pondrán a prueba y reformularán los vínculos de integración básicamente contituidos en la infancia.

En una perspectiva más clásica, la mujer hacia el fin de la adolescencia, y sobre todo con la maternidad, resolverá el sentimiento de carencia que ocasionó en ella la falta de pene. La posibilidad de concebir, portar al feto y luego criar "el fruto de sus entrañas" reparará la angustia-fantasía de mutilación experimentada en la niñez. No analizaremos este enfoque pues no es materia de esta reflexión. Lo que sí quisiéramos es complementarla con otra perspectiva que viene de otro estudioso del desarrollo humano como es Erikson. Este ilustre personalista radicado en Norteamérica esboza una teoría del desarrollo que señala ocho estadios. Al analizar la adolescencia señala que es la etapa en la que se va consolidando una identidad, a la vez que se supera el sentimiento de difusión de identidad producido por la pubertad. En el estadio siguiente el joven adulto adquiere un sentido de intimidad y solidaridad y supera un sentimiento de aislamiento. Es la etapa de la realización del amor, de un sentimiento de mutualidad, de la elección de una pareja estable y la asunción de una responsabilidad en la sociedad. C. Guilligan se pregunta, sin embargo, al analizar los

postulados de Erikson, cómo resuelve la mujer esta etapa en la que el sentido de intimidad está en contraposición con una mayor integración a la sociedad. La experiencia de su vida de pareja la lleva al aislamiento en el hogar o a un conflicto de su sentimiento de intimidad y su responsabilidad y realización social. ¿Supone esto un proceso limitado por ausencias respecto a una 'norma' de desarrollo que es la del desarrollo psicosexual del varón dando como resultado en la mujer una identidad más débil? Respondiendo a su inquietud, C. Guilligan se refiere a la reflexión y análisis de N. Chodorow quien señala: "Las niñas asumen con una mayor base la experiencia de las necesidades o de los sentimientos del otro como si fueran suyos" (19). Carol Guilligan concluye que:

> "Las relaciones y particularmente las relaciones de dependencia son experimentadas en forma diferenciada por mujeres y hombres. Para los niños y los hombres la separación y la individuación están críticamente enlazadas a la identidad sexual ya que la separación de la madre es esencial para el desarrollo de la masculinidad. Para las niñas y las mujeres la feminidad y la identidad femenina no dependen del logro de la separación ni del progreso de la individuación. Mientras que la masculinidad está definida por la separación la feminidad está definida por la relación, la identidad sexual masculina está amenazada por la intimidad mientras que la identidad sexual femenina está amenazada por la separación. Así, los hombres tienden a tener dificultades con las relaciones, mientras que las mujeres tienden a tener problemas con la individuación. . ." (20).

Podríamos seguir exponiendo el desarrollo de una reflexión apasionante respecto a una "relectura femenina" de la psicología, pero nos detendremos para hacer algunas puntualizaciones más directamente relacionadas al tema de este panel.

Lo expuesto nos lleva a concluir que la consolidación de la identidad está marcada por el desarrollo psicosexual, proceso que involucra no sólo las instancias cognitivas o el sentimiento de pertenencia gregaria a un grupo social, sino que suponen un conjunto de relaciones afectivas de dependencia básica, de rupturas y reconciliaciones que no pueden ser cambiadas ni voluntaria ni rápida-

mente. Ser mujer, sentirse mujer y concebirse mujer de una determinada manera es el resultado de un proceso que se enraiza en los períodos más tempranos de la infancia, se articula en el momento crucial de la adolescencia y marca la identidad actual de cada una. En ese sentido no es posible que se produzca un cambio de un día a otro, o solo a partir del dominio de un discurso o una información que proponen un modelo diferente.

La construcción de la identidad en un contexto de opresión

Este largo trayecto que recorre la identidad en términos personales, está a su vez condicionada por el lugar social que ocupa la mujer, por el rol social que se le otorga y se le pide cumplir. Esta ubicación no es neutra ni intercambiable fácilmente, se articula en una pauta social caracterizada por relaciones de opresión respecto a la mujer.

En otro trabajo señalábamos algunas de las resistencias psicológicas al cambio que generan las relaciones opresivas (21). Una de ellas está relacionada al sentimiento profundo de inseguridad que despierta en el oprimido al cambiar de forma de relación con el opresor. Romper esta subordinación supone poner a prueba la integración lograda en la identidad personal y este proceso no se hace sin riesgos, sufrimientos y angustias. Necesitará de lazos afectivos, apoyos y formas de acción que permitan una superación de la opresión, sin producir una regresión de la identidad personal (22).

Como hemos señalado líneas arriba la construcción de la identidad sexual no está referida sólo a la identidad de género. La mujer va a aprender —consciente o inconscientemente— en ese proceso que su feminidad pareciera suponer actitudes que expresan sumisión, subordinación. Así es entendida la pasividad, la debilidad, el silencio, la protección que da y a su vez reclama del hombre, mientras que la acción, la autonomía, el opinar y hablar son percibidos como actitudes masculinas. Esta es una percepción real en dos sentidos: hay efectivamente rasgos más propios de la identidad femenina y otros de la masculina, algunos determinados biológicamente, otros muy condicionados por las pautas culturales, algunas de ellas ancestrales con un mayor enraizamiento, y finalmen-

te otras más fácilmente cambiables. Por otra parte, hay determinados rasgos que no necesariamente están definidos por la identidad sexual, sino justamente por la relación opresor-oprimido y que están presentes no sólo en la mujer, sino en todo grupo oprimido. Discernir qué rasgos son aquellos que mutilan una experiencia de plenitud humana no es tarea fácil.

No es fácil porque un sistema de relaciones opresivas tiende a dividir muy drásticamente los rasgos masculinos y femeninos y los atribuyen en bloque a uno y a otro sexo sin admitir que las personas pueden tener actitudes y rasgos de personalidad que no sean de su género. Las sociedades machistas acentúan hasta la rigidez la diferenciación entre ambos sexos y no aceptan que las fronteras puedan ser difusas. Esto en lugar de favorecer un buen proceso de consolidación de la identidad sexual lo entorpece, pues admitir en nosotros la existencia de ambos rasgos permite una mejor identidad sexual. Así, una buena identificación femenina supone el reconocimiento de aptitudes sindicadas como masculinas, pero presentes embrionariamente en la mujer; por ejemplo, la capacidad de separación, la autonomía, el dirigir a otros. Del mismo modo una buena identificación masculina supone la asunción y el desarrollo de aptitudes femeninas: receptividad y don de escucha, entre otros. Será necesario por lo tanto romper con una comprensión estática según la cual los rasgos y comportamientos femeninos y masculinos se excluyen y no pueden presentarse en una misma persona.

Otro elemento a señalar es que en su experiencia social la mujer es siempre referida al hombre. Ya sea porque ése es el modelo humano de comportamiento (la inteligencia, el trabajo, la capacidad creadora son, entre otras, las aptitudes que se reconocen como humanas por excelencia y vinculadas más bien al hombre que a la mujer), ya sea porque el hombre es el representante social de la humanidad. Si bien esto último deja de tener vigencia formal jurídica hoy en día, sí la tiene aún en el modo común y cotidiano de relación. En ese sentido la mujer soltera, viuda o sola es aún alguien que se encuentra en inferioridad de condiciones en la sociedad.

Desde otra perspectiva y retomando el muy particular, singular proceso, podríamos decir, que atraviesa cada persona en la

construcción de su identidad, es muy importante la experiencia individual. Cada uno de nosotros ha vivido gratificaciones y frustraciones diversas respecto de esos rasgos masculinos y femeninos, pudiendo tener significaciones diversas en la experiencia de cada uno.

De este modo, lo importante radica en la capacidad de enfrentar una crisis de identidad como la que supone una ubicación por el cambio, por la liberación de la mujer, manteniendo un sentimiento de continuidad en la historia personal. La mujer que descubre la posibilidad de acceder a formas superiores de humanidad desde la afirmación de su liberación deberá experimentar no sólo rupturas con aspectos de su identidad anterior sino también afirmar que sigue siendo mujer en su compromiso por la liberación.

Muchas veces, y ello no sólo ocurre con la mujer, cuando se busca romper con esa relación opresiva se corre el riesgo de resolver la crisis de identidad adoptando rasgos del comportamiento opresor: el autoritarismo, la represión de los sentimientos, la dureza en las relaciones.

Pero no sólo existen dificultades y riesgos. Los trabajos teóricos de personas como Nancy Chodorow y Carol Guilligan, y la práctica de grupos de mujeres populares señalan también los elementos positivos que permiten afirmar que la constitución de una nueva identidad en la mujer es posible.

Si hoy nosotras estamos aquí, es porque de un modo u otro participamos de ese proceso en nuestras vidas personales y también como compañeras de otras mujeres, no presentes aquí, pero que han demostrado en la historia de nuestro pueblo que es posible afirmar una identidad femenina en un proceso de liberación. Más aún, que esa identidad aporta dimensiones importantes al proyecto liberador. Quiero recordar especialmente a un grupo, por estar en su país: las Madres de la Plaza de Mayo. Ellas fueron una voz en el silencio, una luz en la oscuridad, una esperanza contra toda esperanza. Demostraron al mundo el enorme, tremendo e insospechado potencial liberador de quien es madre. Creo que es posible afirmar que es muy frecuente en nuestro continente, lo es de hecho en el Perú, que las mujeres se inserten en un proceso de cambio a partir de situaciones muy ligadas a su feminidad. He mencionado el caso

de las Madres de la Plaza de Mayo. Siendo ésta una experiencia muy particular, es recurrente la experiencia de organización de las mujeres desde su ubicación como madres de familia (23). Además de su condición de mujer y madre de familia, otro referente fundamental es el de vivir como sector social, como clase, una profunda experiencia de injusticia social: de pobreza y negación permanente de la vida. En esta última dimensión, la lucha por la liberación de las mujeres del continente converge, es más, forma parte de la misma aspiración de sus compañeros hombres que viven la misma realidad. En la experiencia cotidiana de las mujeres de base, esta referencia a su pobreza une muy fuertemente su condición de clase a su condición de género. Finalmente, sólo mencionaremos, por no haberlo trabajado, pero reconociendo su gran importancia en la forja de una identidad, el referente cultural. Para las mujeres de América Latina la presencia de una cosmovisión andina en la que la realidad es entendida desde una perspectiva de complementariedad de los sexos. Aurora Lapiedra trabaja esta dimensión en su ponencia (24). Sentimos que en la comprensión de nuestra identidad este elemento queda aún por trabajar.

Estos tres referentes constituyen, a nuestro modo de ver, los pilares fundamentales que marcan de manera importante el proceso de inserción de la mujer en el proyecto de liberación. Son diferentes dimensiones de su vida que forman parte de su identidad y constituyen simultáneamente diferentes aspectos de su opresión, pero a la vez son también los espacios desde donde ella arranca y expresa su aspiración por construir su liberación.

3.- Puntos para la reflexión teológica

Hemos tratado de explicar a lo largo de esta ponencia que la sexualidad es una dimensión central en la experiencia humana y que no puede ser entendida de manera reducida como simple actividad instintiva. Una expresión de esta complejidad es la relación con el otro que subyace a todo el desarrollo psicosexual y su repercusión sobre la constitución de la identidad de las personas.

Los trabajos de investigación que hemos realizado y otros numerosos estudios nos han permitido comprobar que la sexualidad es la dimensión en la que la mujer experimenta particularmen-

te la opresión como género, como sector de la sociedad, pero también como persona. Quisiéramos para terminar señalar algunos puntos que pueden orientar nuestra reflexión en una perspectiva más teológica.

1) Descubrimos en la vida de la mujer la profunda experiencia de opresión que viene de haber nacido como tal. De este modo, y particularmente en los sectores populares de nuestro continente, se nos revela como pobre entre los pobres. Desde esta situación ella es portadora del Mensaje: llama la atención sobre una negación de la voluntad de Dios y revela dimensiones del anuncio salvífico del Señor. Su vida así se convierte en objeto de reflexión teológica.

2) La experiencia de la mujer nos revela que la opresión no es sólo un fenómeno social, sino que se expresa cotidianamente en su vida personal. La opresión del hombre sobre la mujer, alentada y justificada por la sociedad, se hace carne en distintas dimensiones de su vida personal y es experimentada con especial intensidad en el ámbito sexual.

El trato codificante que muchas veces recibe la mujer en la relación sexual, nos lleva a reivindicar su condición humana, su dignidad de persona. Al mismo tiempo, nos invita a reconocer la importancia propia que tiene la vida personal de hombres y mujeres y a considerar, con mayor fuerza, la necesidad de incorporar de manera explícita a un proyecto de transformación global, la dimensión de liberación humana.

3) Comprender la sexualidad en su significación amplia nos permite concebir la experiencia humana de manera más rica y más concreta. Nos invita a verla no como neutra sexualmente, sino como incluyendo las dimensiones complementarias de masculinidad y feminidad en la condición humana. El texto del Gn. 1.27, puede ser entendido así en su doble perspectiva: la igual dignidad de ambos sexos y a la vez la riqueza de la existencia de tal diferencia: "Dios creó al ser humano, a su imagen, a imagen de Dios los creó, macho y hembra los creó".

Introducir la dimensión de sexualidad nos exige compender que ella determina la experiencia humana. Esta será diferente según se sea mujer u hombre. Pero además nos exige reconocer que la sociedad humana ha convertido esta diferencia en sometimiento. El hombre oprime a la mujer y esta opresión es una negación de la voluntad divina, es una expresión de pecado.

4) Comprender la sexualidad no sólo como una actividad instintiva sino incorporar los aspecots psicológicos que la definen como una dimensión realmente humana, nos abre toda una perspectiva mucho más amplia y positiva. Un elemento central es que la sexualidad humana se desarrolla y despliega como tal en un tejido de relaciones afectivas que comienzan en la más tierna edad y evolucionan, no sin conflicto, hasta la adultez.

Esta perspectiva nos permite concebir la sexualidad como ocasión abierta de realización humana en el encuentro con el otro y no como ocasión de degradación humana. Es por lo demás una posibilidad de recuperar la perspectiva evangélica de la moral, según la cual el criterio de pureza es la autenticidad de la relación con el otro, más que el cumplimiento o la abstención formal.

Este carácter relacional de la sexualidad nos parece central para comprender la auténtica aspiración liberadora de la mujer. Ella experimenta justamente en esta dimensión sexual la negación de su humanidad; pues es codificada como "objeto sexual" o muchas veces idealizada por la negación de la existencia en ella de deseos sexuales. Aspirar a hacer de la sexualidad un espacio humano de relación, es un aporte que hace la mujer no sólo para ella sino también para el hombre.

5) La afirmación de la predominancia del referente "relación con el otro" en el proceso de estructuración de la identidad de la mujer, permite además relativizar el desarrollo masculino como la "norma", comprender que la mujer tiene una dimensión en su identidad personal que tiene consecuencias sociales y teológicas fundamentales: la sensibilidad de cuidar de los otros, lleva a las mujeres a escuchar otras voces que la suya y a incluir en su juicio la opinión de otros. Esto, que ha sido muchas veces juzgado como una debilidad de criterio, como una actitud sumisa, se convierte en

una cualidad que la mujer aporta al conjunto social y una capacidad de acogida del Mensaje.

La práctica de las mujeres populares ha demostrado la vigencia de esa afirmación. Desde su inserción en las luchas por las condiciones de vida, su creatividad en la búsqueda de estrategias de supervivencia, las mismas motivaciones que las llevan a organizarse, (este sentido del otro y su urgencia por asumir la responsabilidad de cuidar de los demás) están permanentemente presentes y en el desarrollo de su proceso éste aparece como elemento movilizador para entrar en una organización donde descubrirán la necesidad de liberarse como mujeres, de exigir su derecho a participar, a decidir, a expresarse. Igualmente su pertenencia a la comunidad cristiana estará muy marcada por esa perspectiva.

Profundizar nuestra reflexión sobre las implicancias de la relación sexualidad-identidad femenina, no sólo en el terreno social y psicológico, sino en las pistas que nos abre para la reflexión teológica es una tarea importante que nos ocupa en esta reunión.

NOTAS.-

(1) Marie Langer en su libro "Maternidad y sexo" hace una revisión de los diferentes planteamientos psicoanalíticos en torno a la feminidad, señalando las diferencias entre la escuela vienesa y la inglesa. Cf. **LANGER, Marie:** Materninad y Sexo, Ed. Paidós, Bs. As. 196; cap. II.

Aunque se reconocen diferencias en el desarrollo psicosexual del hombre y la mujer, existen pocos estudios sobre la sexualidad femenina. Guillermo Martín señala que "El psicoanálisis, más exactamente Freud, tiene una paradoja en cuanto a lo femenino: comienza ocupándose de las mujeres, se olvida de ellas, las retoma y las vuelve a olvidar. El psicoanálisis comienza explorando el inconsciente de las histerias y rápidamente toma otros caminos en esa exploración

"Lo que resulta paradójico es que si la sexualidad femenina es un problema central dentro de la teoría psicoanalítica, Freud y sus discípulos se hayan acercado tan poco a este tema" **MARTIN, Guillermo:** Moira o la sexualidad femenina Argentina, Helguero Editores. 1980. pp 14-15

(2) "Este es otro de los problemas donde la concepción psicoanalítica hizo agua, sin lugar a dudas, cierta conceptualización de activo para el hombre y pasivo para la mujer, no se pue-

de mantener de ninguna manera, ni siquiera desde lo sociológico en este momento, quizás en esos tiempos se podía sostener desde lo sociológico. Pero desde la teoría pulsional, que se define como masculina porque siempre es activa, era un desconocimiento casi cómico por un lado y trágico por el otro el de la pulsión femenina. Resulta que en un cuerpo de mujer habitaba una pulsión masculina; no se podía sostener, no tenía coherencia, no engranaba en la teoría. El concepto de activo y pasivo no se puede sostener por muchas razones". **MARTIN, Guillermo:** Moira o la sexualidad femenina, Argentina, Helguero Editores, 1980; pp. 26-27.

(3) FREUD, Sigmund: El psicoanálisis silvestre, Obras Completas, Tomo II, Madrid, Editorial, Biblioteca Nueva, Tercera Edición, 1973.

(4) FREUD, S.: "La vida sexual humana" en: Lecciones Introductorias al Psicoanálisis Parte III, Obras Completas, Tomo II Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, tercera edición, 1973, p. 2316.

(5) No es nuestra intención aquí escribir las distintas fases psicosexuales por las que atraviesa el niño en su desarrollo. Cada una de estas fases está caracterizada por una modalidad de relación con el objeto amado.

Para una explicación más exhaustiva de este punto nos remitimos a dos trabajos de Freud sobre el tema: "La sexualidad infantil" En: Tres ensayos para una teoría sexual Obras Completas, Tomo II. "Desarrollo de la líbido y organizaciones sexuales" En: Lecciones Introductorias al Psicoanálisis Obras Completas, Tomo II.

Ver también ERIKSON, Erik: Infancia y Sociedad, cap. 2. Bs. As. Ediciones Hormé, 6ta. Edición, 1976.

(6) En el contexto de una investigación sobre la vida de la mujer popular, recorrimos con catorce mujeres su propia historia, sus experiencias sobre todos los aspectos vinculados a su sexualidad desde la infancia hasta el presente. Indagamos por ejemplo sobre sus primeras curiosidades infantiles, sus primeros descubrimientos sobre el sexo, su reacción ante la menstruación, la experiencia de su primera relación sexual, etc.

"Sexualidad: Vivencias y actitudes de la mujer popular", En: Víctima de opresión, portadora de liberación. Reflexiones desde la vida cotidiana de la mujer popular; Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas - Rimac, 1985.

(7) LAPLANCHE y PONTALIS: Diccionario de psicoanálisis, Barcelona, Editorial Labor, 1977.

(8) FENICHEL, Otto: Teoría psicoanalítica de las neurosis, Buenos Aires, Editorial Paidós, 5ta. Edición, 1973, Cap. X.

(9) En este contexto utilizamos la palabra "objeto" en el sentido psicoanalítico: "Objeto se toma en un sentido comparable al que le atribuía el lenguaje clásico ('objeto de mi pasión, de mi resentimiento, objeto amado', etc.). No debe despertar la idea de 'cosa', de objeto inanimado y manipulable, tal como corrientemente se contrapone a las ideas de ser vivo o de persona". La noción de objeto en psicoanálisis "designa también lo que constituye para el sujeto objeto de atracción, objeto de amor, casi siempre una persona"
LAPLANCHE y PONTALIS: Diccionario de Psicoanálisis Ed Labor S A Barcelona 1977, pp. 270-272.

(10) LANGER, Marie: Maternidad y sexo, Buenos Aires, Editorial Paidós, 196, p. 35.

(11) FREUD, Sigmund: Desarrollo de la líbido y organizaciones sexuales En: Lecciones introductorias al psicoanálisis, Obras Completas, Tomo II, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid 1973, p. 2328.

(12) LANGER, Marie: "Coda al tema de la mujer", EN: Memoria, historia y diálogo psicoanalítico, México, Folios - Ediciones, 1981, p. 226.

(13) Para el desarrollo de los conceptos aquí tratados nos referimos a los trabajos de León y Rebeca Grinberg básicamente.

(14) GRINBERG, L y GRINBERG, R. "Psicopatología de la identidad en el adolescente" en BLEGER et al. La identidad del adolescente, Bs. Aires, Ed. Paidós, 1973, p. 11.

(15) La primera relación objetal, el conflicto edípico y la crisis de adolescencia serán momentos claves en el desarrollo del sentimiento de identidad. Como se ha señalado anteriormente, la experiencia de sexualidad tendrá características definidas por el desarrollo psicosexual.

(16) Ibidem. p. 44-45.

(17) Ibidem. p. 45.

(18) BLOS, P. Los comienzos de la adolescencia; Bs. Aires, Ed. Amoraortu, 1973, pp. 159-160.

(19) CHODOROW, N. "Family Structure and Femenine Personality", En: M. Z. Rosaldo y L. Lamphere eds. Woman, Culture and Society, Standford, Standford University Press, 1974 (citado por C. Guilligan).

(20) **GUILLIGAN, C.** In a different voice. **Harvard, Harvard University Press**, 1982, p. 8.

(21) Cf. nuestro trabajo Mujer: víctima de opresión, portadora de liberación. Reflexiones desde la vida cotidiana de la mujer popular, Lima, Instituto Bartolomé de las Casas - Rimac, 1985.

(22) En este mismo trabajo se indica cómo para las mujeres de sectores populares la dimensión afectiva, el afianzar una confianza básica, es un aspecto decisivo para evaluar positivamente una experiencia organizativa.

(23) Fryné Santisteban se refiere a la experiencia de maternidad de la mujer popular, como una dimensión que marca profundamente su identidad y por ello su manera de acercarse a la organización.

Cf. el capítulo "Ser madre en un contexto de opresión" del trabajo Mujer: víctima de opresión, portadora de liberación ya citado anteriormente.

(24) Cf. la ponencia de Aurora Lapiedra en este mismo Congreso sobre "Religiosidad popular y mujer andina".

Dos Testimonios:

RIGOBERTA MENCHU Y DOMITILA CHUNGARA

Fuencisla Roselló (*)

ESTE es el testimonio de 2 mujeres latinoamericanas. Una es una joven indígena de Guatemala y la otra una mujer de las minas de Bolivia. Hemos seleccionado algunos fragmentos en donde ellas exponen su opinión acerca de la mujer en su medio.

Me llamo **RIGOBERTA MENCHU** y así me nació la conciencia. Elizabeth Burgos, Editorial Argos Vergara S.A. 1983.

"Hay algo importante en la mujer de Guatemala, sobre todo la mujer indígena, en su relación con la tierra; entre la tierra y la madre. La tierra alimenta y la mujer da vida (...) Hay un diálogo constante, entre la mujer y la tierra. Ese sentimiento tiene que nacer en la mujer, por las responsabilidades que ella tiene, que son ajenas al hombre (...)

Me doy cuenta que muchos compañeros son revolucionarios, son buenos compañeros, pero piensan que lo que ellos opinan es mejor. Y claro no hay que desestimar toda esa riqueza que tienen los

(*) Fuencisla Roselló. Médico española. Desde hace 4 años reside en Loreto, visitando comunidades y prestando atención médica.

compañeros, pero tampoco hay que dejar que ellos hagan lo que quieran (...) No se trata de dominar al hombre, tampoco de ser triunfalista, pero es una cuestión de principio; yo tengo que participar como cualquier compañero. Me he encontrado con compañeros revolucionarios, compañeros que tienen muchas ideas para hacer la revolución, pero les cuesta aceptar la participación de la mujer, tanto en cosas superficiales como profundas (...)

Platicando de la organización de las mujeres, llegamos a una conclusión, que muchas mujeres se encargan de la problemática de otros, pero sin embargo la propia la dejan de lado. Eso es algo que duele y que nos demuestra que nosotras mismas tenemos que solucionar la problemática y no pedir que alguien la venga a solucionar, porque eso es mentira (...)

El cambio, la revolución, la toma de poder, eso no es el cambio profundo de una sociedad. Y llegamos a una conclusión entre todas las compañeras (porque hace tiempo pensábamos crear una organización para mujeres), de que era algo paternalista decir: 'Aquí está la organización para la mujer', mientras que en la práctica las mujeres también trabajan, son explotadas. Las mujeres también cortan café, algodón, muchas compañeras están con las armas en la mano, muchas mujeres ancianas están luchando día y noche, entonces no es posible decir que ahora empezamos una organización para que las mujeres se levanten o para que trabajen o estudien la problemática de la mujer. Claro esto no es un concepto para siempre. Esto es la coyuntura que ahora se nos presenta. Quizás más adelante, de acuerdo con las necesidades, habrá una organización para las mujeres de Guatemala. Por lo pronto las mujeres pensamos que es alimentar el machismo cuando se hace una organización sólo para mujeres, pues implicaría separar el trabajo de la mujer del trabajo del hombre. Y hemos encontrado que cuando discutimos la problemática de la mujer, hay necesidad de que el hombre esté presente, para que también contribuya, opine cómo se va a hacer con esa problemática. Que aprenda también. Porque sino aprenden no avanzan.

La lucha nos ha enseñado que muchos compañeros están claros, pero si el compañero no sigue los pasos de la compañera, no llegará a tener una claridad como la que tiene ella; entonces se quedará

atrás. De qué nos sirve educar a la mujer si el hombre no está presente, y no contribuye en el aprendizaje y no aprende también. ***Crear una organización para la mujer, es darle un arma más al sistema que nos está oprimiendo.*** *Eso no queremos (...)*

Claro no podemos decir que sólo con eso borraremos el machismo porque eso sería una mentira. En todos los países revolucionarios, en los países socialistas, en lo que sea, siempre existe el machismo, que es una enfermedad común de todo el mundo. Es parte de la sociedad. (...)

Yo tenía un novio y llegó un momento en que ese novio ambicionaba muchas cosas en la vida; quería tener una casa buena para sus hijos y vivir tranquilo. Eso era todo lo contrario de mis ideas. Nos conocíamos desde niños, pero desgraciadamente él abandonó el pueblo, tuvo que irse a la ciudad, se hizo obrero y después era ya más o menos un compañero que tenía una capacidad de trabajo y que pensaba diferente que yo y que mi pueblo. Entonces cuando empecé con mi convicción revolucionaria, tuve que definir 2 cosas: la lucha o el novio. Hacía grandes conclusiones, porque yo quería al compañero y yo veía los sacrificios de él por mí. Era un noviazgo ya más abierto que el que hacen mis gentes a través de mi cultura. Entonces llegó un momento en que yo estaba entre 2 cosas, o él o optar por la lucha de mi pueblo. Y llegué a eso, pues que tuve que dejar al novio con dolor y sentimientos, pero yo pensaba que tenía mucho que hacer por mi pueblo, y no necesitaba una casa bonita mientras que mi pueblo vivía en condiciones de horror, como en las que yo nací y crecí. Así es cuando yo me separé por un lado, y él por otro. Yo claro le decía que no merecía estar con él, porque él tenía otras ideas, y que nunca en la vida nos íbamos a comprender.

Así es cuando yo seguí en la lucha, y estoy sola. *Y como decía, llegará un momento en que las condiciones sean diferentes. Cuando todos seamos quizás no felices estando en una buena casa, pero por lo menos no veamos más a nuestras tierras llenas de sangre y sudor".*

Si me permiten hablar. Testimonio de **DOMITILA** una mujer de las minas de Bolivia. Moema Viezzer. Ed. Siglo XXI, México, 1978.

"Fue en esa época tan difícil del gobierno, de Paz Stenssoro que en Siglo XX (*) las mujeres de los trabajadores mineros se organizaron en un comité. Ellas no podían estar tranquilas, viendo todas las peleas que el pueblo estaba sosteniendo.

En un principio, nosotras teníamos la mentalidad en que nos habían educado, de que la mujer está hecha para la casa, para cuidar a los hijos y cocinar y no tiene capacidad de asimilar otras cosas de tipo social, sindical o político. Pero la necesidad nos llevó a organizarnos. Lo hicimos a través de muchos sufrimientos, y ahora sí podemos decir que los mineros cuentan con un aliado bastante fuerte, que es el comité de Amas de Casa, la organización que surgió primeramente en Siglo XX, y actualmente existe en otras minas (...)

Pero... había que ver la carcajada que en ese entonces echaron los varones. Y decían ¡las mujeres se han organizado en un frente!. ¡Déjenlas! Ese frente no va a durar ni 48 horas. Entre ellas se van a hacer el frente y allí mismo va a terminar todo.

La verdad es que no fue así. Mas bien al contrario, la organización creció y ahora es muy importante, no solamente para las mujeres, sino para toda la clase trabajadora.

Claro, al principio no fue fácil la cosa. Por ejemplo en la primera manifestación que hubo en Siglo XX, después que ellas volvieron de La Paz, las compañeras subieron al balcón del sindicato para hablar. Los compañeros no estaban acostumbrados a escuchar a una mujer junto a ellos. Entonces gritaban: '¡Que se vayan a la casa...! ¡a cocinar! ¡a lavar!. Y les silbaban. Pero había tanta decisión de organizarse por parte de ellas y tanto deseo de colaborar, que no desistieron. Lloraron de rabia y de impotencia, eso sí, pero siguieron adelante. Y agarraron una máquina de escribir. Lanzaban comunicados de apoyo a los trabajadores y los hacían leer por las emisoras de radio de los mineros, dando sus puntos de vista sobre la situación que en aquel entonces vi-

(*) *Siglo XX: Campamento minero. Todas las viviendas, pertenecen a la empresa.*

viamos ( ) Pero todavía falta mucho para que las mujeres alcancen el grado de participación que pensamos sea importante. Incluso hay mujeres que no entienden la necesidad de su participación ( )

De los Hombres, yo pienso que el 40% todavía se resisten a que sus compañeras se comprometan. Algunos por temor de que se les retire de la empresa, o por temor de recibir represalias como las que tuvo que aguantar mi marido por meterme yo. Otros tienen miedo que hablen mal de sus esposas. Porque siempre a pesar de nuestra conducta, a pesar de que los compañeros que están en la dirección nos respetan, todavía hay gente que habla mal de nosotras, la gente que no comprende, esos que son machistas... Por ejemplo a nosotras nos decían que éramos amantes de los dirigentes, que por hallarnos una aventura amorosa habíamos ido al Sindicato ( ) Y nosotras en el Sindicato, nos reunimos para tratar los problemas de la clase trabajadora y a nosotras los compañeros tienen que tratarnos como sus compañeras, sus aliadas y no en otro plan.

EN LA TRIBUNA DEL AÑO INTERNACIONAL DE LA MUJER

Era mi primera experiencia y yo me imaginaba escuchar un cierto numero de cosas que me harían progresar en la vida, en la lucha, en mi trabajo ¿no?

En ese momento se acercó al micrófono una gringa. 'Simplemente he pedido el micrófono para decirles mi experiencia. Que a nosotras los hombres nos deben dar 1.000 medallas, porque nosotras las prostitutas tenemos el coraje de acostarnos con tantos hombres' ¡Bravo! y palmas.

Nos salimos de allí y nos fuimos a otro local. Allí estaban reunidas las lesbianas, y su discusión era 'que ellas se sentían felices de amar a otra mujer y que debían pelear por sus derechos'

No eran esos mis intereses. Y para mí era una cosa incomprensible que se gastara tanta plata, para discutir en la Tribuna esas cosas. Porque yo había dejado a mi compañero con siete hijos y teniendo él que trabajar cada día en la mina. Había salido de mi país para hacer conocer lo que es mi patria, lo que se sufre, que en Bolivia

no se cumple con la carta magna de las Naciones Unidas. ¿Y toparme con esta otra suerte de problemas?... Me sentía un tanto perdida.

En otros salones algunas se paraban y decían: El verdugo es el hombre... el hombre es el que crea guerras, el hombre es el que crea armas nucleares, el hombre es el que pega a la mujer... y entonces ¿cuál es la primera pelea a llevar adelante, para conseguir la igualdad de derechos para la mujer? Primero hay que hacerle la guerra al hombre (...) Hablábamos lenguajes muy distintos o no? (...)

Por ejemplo, cuando hablaron del control de la natalidad, decían que nosotras no podíamos tener tantos hijos viviendo en tanta miseria, puesto que no tenemos siquiera para alimentarlos. Y querían ver en el control de la natalidad, una cosa que solucionaría todos los problemas del hambre y la desnutrición.

Pero en realidad el control de la natalidad, como lo planteaban ellos, no puede aplicarse en mi país. Ya somos tan poquitos los bolivianos, que limitando más la natalidad, Bolivia se va a quedar sin gente. Y entonces las riquezas de mi país se van a quedar como regalo para los que nos quieren controlar completamente (...)

Una señora que era la presidenta de la delegación mexicana se acercó a mí. Ella quería aplicarme a su manera, el lema de la Tribuna que era 'Igualdad, desarrollo y paz', y me decía: Hablaremos de nosotras señora, somos mujeres. Mire, olvídese usted del sufrimiento de su pueblo. Por un momento olvídese de las masacres (...)

Entonces les dije:

Muy bien, hablaremos de las dos. Pero si me permite voy a empezar. Señora hace una semana que la conozco a usted. Cada mañana usted llega con un traje diferente; y sin embargo yo no. Cada día llega usted pintada y peinada como que tiene tiempo de pasar por una peluquería elegante y puede gastar buena plata en eso; y yo no. Yo veo que usted tiene cada tarde un chofer en un carro esperándola en la puerta de este local para llevarla a su casa; y yo no. Y para presentarse aquí como se presenta estoy segura de que usted vive en una vivienda bien elegante en un barrio bien elegante ¿no? Y sin embargo noso-

tras las mujeres de los mineros, tenemos solamente una pequeña vivienda prestada y cuando muere nuestro esposo o se enferma o lo retiran de la empresa, tenemos 90 días para abandonar la vivienda y estamos en la calle.

Ahora señora, dígame: ¿tiene usted algo semejante a mi situación? ¿Tengo yo algo semejante a su situación? ¿De qué igualdad vamos a hablar entre nosotras? Nosotras no podemos en este momento ser iguales, aun como mujeres ¿no le parece?...

Entonces nos unimos un grupo de latinoamericanas y dimos a conocer nuestros problemas comunes, en qué consistía nuestra promoción, cómo viven la mayor parte de las mujeres. También dijimos que para nosotras el trabajo primero y principal, no consiste en pelearnos con nuestros compañeros sino con ellos cambiar el sistema en que vivimos por otro donde hombres y mujeres tengamos derecho a la vida, al trabajo y la organización.

COMENTARIO

Después de leer los testimonios de vida de estas dos mujeres, poco me queda por decir. Pero querría, sin embargo, añadir algunas reflexiones sobre sus palabras.

Las dos coinciden al decir que cuando empezaron a trabajar fuera de su casa y comenzaron a organizarse para la defensa de su pueblo, su pan y sus derechos, sus compañeros tenían dificultad de aceptarlo: "Que se vayan a la cocina", exclamaban. Sufriendo ambos, hombre y mujer, la misma explotación, la misma opresión, los primeros no podían concebir que la mujer trabajara con ellos, participara en la vida política de su sociedad y opinara de igual a igual. Rigoberta y Domitila superaron esto, y se pusieron a trabajar para demostrarles que ellas tenían igual capacidad y que eran un valioso apoyo. Pasa igual en nuestro medio, pero con otros matices. A nosotras no nos van a mandar a la cocina (o tal vez sí), pero evidentemente existe el machismo incluso en los sectores más progresistas.

Como dice Rigoberta: "la Revolución, la toma de poder, no es el cambio profundo de la sociedad". ¿De qué sirve que unos dejen el po-

der y lo tomen otros, si no hay un cambio total en la mentalidad tanto del hombre como de la mujer? No podemos exigir que el hombre no sea machista si la mujer sigue siéndolo al aceptar este hecho como natural.

Cuando Rigoberta cuenta su experiencia con su novio, dice: "Y así es cuando yo seguí en la lucha, y ahora estoy sola". ¿Cuántas mujeres en el mundo, por miedo a la sociedad, por inseguridad, por un complejo de inferioridad fruto de la educación recibida, prefieren soportar a un hombre que las explota, las trata mal y abusa de ellas antes que afrontar la vida solas?

Esto último es lógico en muchos casos, porque vivimos en una sociedad que ha educado a las mujeres en una mentalidad de inferioridad con respecto al hombre, y en la cual no existe igualdad laboral ya que las mujeres no tienen la misma oportunidad de ganar los recursos necesarios para subsistir.

Muchas mujeres justifican esto diciendo: "pobrecitos mis hijos viviendo sin su papá; yo por ellos lo acepto todo". Pero lo que necesitan nuestros hijos es amor y satisfacción de sus necesidades vitales. Y serán más felices en un hogar sin padre donde la mujer se sienta libre, que en un lugar donde ésta se sienta oprimida por aquél, porque ciertamente esta angustia va a ser trasmitida a los hijos.

La mujer es tan fuerte y capaz de afrontar la vida como el hombre, e incluso puede serlo aún más, porque de la opresión, de la marginación sale la fuerza necesaria para la lucha, y no hay lucha más liberadora que la de la búsqueda de la libertad misma.

Mucho se ha hablado en los últimos años sobre planificación familiar, pero cada mujer debe tener los hijos que guste, pueda educar y mantener. ¿Por qué los países capitalistas se vuelcan a mandar anticonceptivos a los países pobres como alternativa para solucionar el hambre, en vez de hacer esto último dejando de llevarse sus riquezas? Los países pobres, sin embargo, están llenos de riqueza y tienen aún escasa población, a pesar de sus altas tasas de natalidad. ¿Se va a solucionar el hambre con la planificación familiar o simplemente cada vez la población va a ser menos pero con el mismo (o tal



49-50. — Torés (instruments de musique)

TESTIMONIO DE UNA CAMPESINA PIURANA

"UNIDOS TENEMOS QUE EMPEZAR A UNIRNOS"

Lupe Camino

En el Bajo Piura, muy cerca a la Cooperativa de Producción San Miguel, ex-hacienda de la familia Romero, nació hace 55 años, Josefa Mena Villegas. De manera sencilla y ordenada, "Chepa" nos relata en su testimonio de vida sus más lejanos recuerdos referidos a las faenas del campo como recogedora de bayas de algarrobo para alimentar los asnos del patrón, a la sombra del capataz. Tenía sólo 6 años, pero ya era consciente de ser engañada en el peso del algarrobo recogido, lo que determinaba una paga menor. A los 9 años, recuerda con pena, debió iniciarse como apañadora nocturna de algodón en un régimen casi de esclavitud.

Posteriormente, el proceso de Reforma Agraria y su ingreso como cocinera al CIPCA, le permiten descubrir su odio, su rabia y su esperanza.

Madre de ocho hijos, en la actualidad es plenamente consciente de lo que significa la libertad, no sólo para ella, sino para su familia. Se precia que sus hijos sepan leer y escribir y que sus nietos no sólo acudan a la escuela sino que gocen de un tiempo para jugar que ella nunca tuvo. Pero en su relato no sólo hay rabia y conciencia; él está también está preñado de lucidez y esperanza proyectada al futuro.

Este testimonio fue recogido en la Cooperativa San Miguel, durante el mes de noviembre de 1985, y está siendo trabajado para que se exponga un testimonio de lo que es la vida campesina de cualquier mujer en el Bajo Piura antes y durante la Reforma Agraria. A continuación, fragmentos de este austero, simple y valioso relato.

"Cuando se apañaba el algodón si se quebraba una planta nos descontaban 4 ó 5 libras, nos daban una reñidaza, unos gritos. Una planta de algodón era un castigo. Lo que yo mejor hacía era quebrarla toda y esconderla para que no viera la planta quebrada. Había un empleado que era un demonio, no quería ni que se rían, ni que lo miren, ni que se paren, resondraba. ¡Ay Dios mío mal! Una vez mi hermano chiquito me decía quiero tomar agüita y el viejo me vio y me gritó; concha tu madre, de qué se ríen y no tomamos agua quizás hasta la tarde de miedo. Mi hermano tendría 6 ó 7 años, yo tendría 9 años. . . chiquitos trabajábamos.

"El trabajo de los niños era recoger algarrobas, recoger palos en las pozas, limpiar los drenes, pajear los palos que le decíamos; nosotros, la paña del algodón. . . El envenenado eran personas más adultas, había que levantar las manos para arriba, se cargaba lata llena de agua y para alcanzar el algodón, que a veces estaba más grande que nosotros, teníamos que levantar la escoba para arriba. El trabajo de la mujer era sembrar y apañar, los trabajos más pesados; ahora no, el trabajo de la mujer es bien suave, ya no limpia los canales, ya no se saca el algodón de tan lejos como se sacaba antes. La gente no se quejaba, le temblábamos al gringo. . . no sé como a quién. . . ¡miedo me daba, Dios mío! Me escondía en los canales; es que eran esos hombres como el demonio. Todo el mundo que conversábamos en el patio "¡ahí viene el gringo!", agachaditos trabajando, era bien audaz ese hombre. . . Al gringo le habían dado todo el poder, él cuidaba más que el dueño. . .

"Las socias ahora ganan igual que los socios y los eventuales; las mujeres ganan igual que los hombres, antes ganábamos menos y los niños menos.

"Cuando salieron de la hacienda, dejaron todo porque se fueron de un momento a otro Anochecieron y no amanecieron. . .

No estaba enterada de la Reforma, ¡qué será pues! Va a venir la Reforma, yo me imaginaba otra cosa. Que íbamos a entrar con los militares y nos iban a tener peor que el patrón. . . No me imaginé que iba a ser una liberación, como somos ahora libres. Viviendo meses se fue arreglando la cosa, sentí un poco de alegría, ya no nos encontrábamos a los gringos, ya no nos encontrábamos a los que nos impedían caminar por donde no quieren ellos. . .

"La gente empezaron a hacer mítines, salir al campo a protestar. En Catacaos nunca se había visto salir con una banderola, jamás en la vida. . ., encabezaban los del Sindicato. . .

"Odio les tengo a esa gente. . .

"Aquí vino una vez don Javier Arribas a buscarme, había sabido que era cocinera. . . yo les dije estoy trabajando con los señores, los jesuítas en CIPCA, cocinando, les dije. . . Primero me dijo "cómo estás Chepa", bien Sr. Arribas, no como antes, "quizás que no quería ni contestarle, ni agachada. . .

" "¿Qué hacen estos aquí?" me dijo. . . "están capacitando al campesinado, están capacitándolo, haciendo muy buenas cosas". "yo ya no le tenía miedo ni nada. Vino con sus hijas, nunca en la vida las conocía cara a cara, por que yo no conocía esta casa hasta que no entré a trabajar. Otra vez me vino a saludar y más cólera, como les tengo odio, yo con cólera hablaba bien fuerte ya ni tenía vergüenza ni nada. . .

"Tengo muchísima esperanza y pienso que esto se va a ir mejorando para nosotros los campesinos y los pobres que somos, tanto niños como personas adultas; que no nos vamos a quedar como estamos, sino que tiene que ser cada vez mejor ya que hemos empezado a superar para no estar en estos mismos sufrimientos.

"Unidos tenemos que empezar a unirnos y luchar, a reunirnos, a hablar más. . . Vamos a cambiar trabajando juntos, ir hablar con el gobierno para que nos ayude y cambie nuestra vida. Nosotros los campesinos, la directiva, tendremos que estar ahí y conseguir lo que queremos. Creo que va a ser difícil, pero no dejando la lucha. Sí se conseguirá. Si el gobierno dice que no, la gente no se

quedaría contenta, tendría que haber una protesta. . . es una decisión de la gente.

"Ahora que las mujeres estamos vivas y no zonzas, ahora tendremos que participar con los hombres; ya no estamos con los ojos cerrados ni con la lengua cerrada".

"Tenemos muchas necesidades: luz, agua, letrinas; eso que es muy importante, las letrinas, la gente no lo ha puesto muy en práctica. Casi la mayor parte de caseríos no tiene, nunca han usado letrinas. Antes todos iban al campo, en la mañana, noche, creo que ya hacen huequito aunque sea en su casa. . .

"A las criaturas les da el ojo. Empiezan las criaturas a llorar, creemos que es ojo, debe ser. . . igualito se les reza. Sus resondrones así y masajes y les dan agüita y se mejoran las criaturas. Vino una niña que me la trajeron con fiebre alta, una fiebre altísima, yo dije "¡qué va a ser ojo!, esto no es ojo, es una bronquitis". . . Entonces la niñita se desmayaba, gritos, era de 9 meses. . . roja, con fiebre que volaba. No te puedo engañar realmente, esto te lo llevas al médico. Pero sí le recé su padrenuestro, credo, avemaría y le di también sus resondrones al que me dijo que la había visto... y le hice todo el cuerpo. Agarré un huevo del día. Le he frotado todo desde su frentecita hasta las puntas de los pies, pues tenía diez minutos llore, llore, pues la chiquita se ha quedado dormida en mis brazos al cabo de media hora pero ni la gota de fiebre ¡Dios mío!, y la mujer contenta conmigo. . .

"Siempre en mi casa me han buscado. Los rezos y el deseo que se ponga bien. La chiquita se ha abuenao de eso no más. . . yo le dije a la señora que no sabía si era ojo, pero mejoró. Cuando es ojo, el huevo con sangre y con cosas así. . . Telas para arriba y arriba, tenía globos, con bolitas así (como si lo hubieran cocido). Entonces ahí creí. . .

"Yo me le escapé a mi papá. Siempre estaba en la calle porque estaban por dar a luz, porque estaban enfermas, me gustaba acompañarlas, darles ánimo... Me enseñó a rezar una tía, ha sido rezadora. Ella es también rezadora. Yo tengo bastante vocación a los

rezos aunque no los sé todos. Sé que hago un bien con una criatura se hace un bien. Igual rezan los hombres, el secreto es resondrar: igual el hombre como la mujer. . ."







REFLEXIONES DE UNA MUJER: LA MUJER EN LA IGLESIA

Eloísa López de Soria (*)

Si nos fijamos en el aspecto numérico, las mujeres que tienen una presencia activa en la Iglesia son mucho más numerosas que los varones. En el mundo hay unos doscientos cincuenta millones de mujeres católicas organizadas, treinta y cinco millones pertenecen a la Organización Mundial de Organizaciones Femeninas, y de éstas un millón son religiosas; en cambio el número de religiosos sólo alcanza la cifra de doscientos mil.

La desigualdad de derechos entre la mujer y el varón es notoria, ya que ésta ha sido oprimida a lo largo de siglos; esta circunstancia ha hecho que no descubra su propia identidad que la conduzca a la verdadera liberación, cosa que hoy se ha convertido en un clamor universal.

Desde el punto de vista religioso queremos vislumbrar caminos de liberación y, sobre todo, acoger la gran riqueza que la mujer puede aportar en favor del Reino, y en consecuencia de la humanidad.

(*) Educadora Española. Trabaja en Perú desde 1947. los últimos 16 años radica en Iquitos.

El problema de la promoción de la mujer en la Iglesia

Es múltiple y complejo. Hay un aspecto social: una parte de la especie humana tiene todos los derechos y elude muchos deberes y, otra, la más numerosa, soporta la opresión desde los albores de la humanidad. Una anécdota puede ser iluminadora: en los tiempos de la Revolución del 68, en París, en una manifestación de mujeres obreras se alzaba una pancarta con estas palabras: "¡Proletarios! ¿Quién les lustra los zapatos?"

Sin duda la mayor de las explotaciones es la prostitución. Pero volvamos al tema que nos ocupa. Marlene Tuiniga, teóloga, afirma que en virtud de lo que se ha llamado "Teología de la Mujer", la mujer católica debe ajustarse a cierto número de modelos femeninos extraídos de la Biblia. Irónicamente afirma: "Ser Sara, Marta, Magdalena o María o no ser, he ahí la cuestión".

Esta situación contradice el comportamiento y la doctrina de Jesús que es el gran liberador de la mujer: Pablo aprende bien la lección: en Cristo no hay judío ni griego, ni hombre ni mujer, ni libre ni esclavo. Pero no podemos olvidarnos de que también el "Apóstol de las gentes" afirma: "las mujeres que se callen en la Asamblea" y "el jefe de la mujer es el hombre".

Sin embargo, en la Iglesia primitiva el papel de la mujer era mucho más importante que hoy, especialmente el de las doncellas y las viudas, que se dedicaban a la predicación y al bautismo. Fueron, en la Iglesia de Roma, mártires antes que los hombres. También las viudas desempeñaban un rol que llenaban a cabalidad.

En el siglo primero eran diaconisas, institución que se mantuvo hasta el siglo IX.

José Luis Idígoras S. J., Profesor de Teología en varias facultades del Perú, envió un escrito de cuarenta folios a los padres conciliares durante el Concilio Vaticano II, afirmando que la mujer, pese a la constante influencia paulina, fue tenida en su tiempo en mayor consideración que en los tiempos actuales. Cita el ejemplo de la ordenación de las diaconisas, tal como aparece en las constituciones apostólicas

8, 19: "En cuanto a las diaconisas, he aquí lo que yo, Bartolomé, dispongo: Tú, obispo, les impondrás las manos con asistencia del Sacerdote, de los diáconos y diaconisas y dirás..." Sigue una larga invocación al Espíritu. El rito sacramental es el mismo que rige hoy para la ordenación de los diáconos.

¿Cabe imaginarse que la Iglesia primitiva hiciera distinción entre las diaconisas y el diácono en lo que concierne al carácter sacramental que reciben en el mismo rito unas y otros?

"Téngase en cuenta –dice Idígoras– esa presencia de las diaconisas para imponer las manos a las nuevas llamadas".

Estos datos nos inducen a analizar la situación actual de lo que se ha llamado el antifeminismo de la Iglesia Católica, nuestra madre.

Veamos algunas causas: la estructura clerical ha sido y es masculina y célibe y ha rechazado instintivamente lo femenino. Ha habido una tendencia a excluir a la mujer de todos los puestos dirigentes. Personalmente, no comparto la idea que afirma que la imitación de Cristo es propia del hombre, y la de María lo es de la mujer. Yo creo que Cristo opera y María coopera. María es la primera redimida y Cristo es el Redentor de todos y cada uno de los redimidos, sean hombres o mujeres.

La teóloga norteamericana Mary Daly en su obra "El segundo sexo contesta", Martens con la "Promoción de la mujer en la Biblia" y el conocido escritor René Laurentín han dado el giro. Este último afirma: "Por su humanidad, esencialmente, y no por su masculinidad, es como Cristo nos ha salvado". Y de igual manera María, más que un ideal femenino, es un ideal profundamente humano. Téngase que Laurentín es Mariólogo.

El mismo Concilio Vaticano II en su mensaje a las mujeres, no puede liberarse de la antigua concepción de la mujer. Agustín Dols afirma al respecto: "¿Es que no hay esposos, padres de familia, hombres solitarios, ni célibes consagrados, ni coronas que sufren?" Este doble patrón mantenido en la Igleisa, hace que los problemas sean discutidos sólo por los hombres.

Bajo el punto de vista del ecumenismo, la Iglesia no ha tenido en cuenta que, en otras iglesias cristianas, la mujer ha tenido acceso al sacerdocio, y esto puede bloquear el llamado a la unidad de todos los cristianos, que indudablemente es un signo de los tiempos.

La aportación de la mujer, puede ser muy valiosa, pero no siempre ha recibido el apoyo de los teólogos. Es cierto que hoy las facultades de teología están abiertas a la mujer, pero difícilmente ocuparán puestos eclesiásticos importantes de acuerdo a su preparación.

Las mujeres no queremos ser consideradas en la Iglesia como unas eternas menores de edad. Entendemos bien que eso es impropio de nuestra época.

Otro tema de actualidad candente, que ya hemos citado al hablar del ecumenismo, es el del sacerdocio de la mujer. No pretendemos polemizar, pero sí reflexionar detenidamente sobre el asunto.

Para la ya citada profesora de Teología, Tuiniga, la convergencia de los problemas en torno a la mujer en la Iglesia es, precisamente, si llegará o no algún día al sacerdocio. Nos contesta: "lo que parece que es importante en el romper los bloqueos afectivos por parte de las personas. ¿Podría una mujer guardar el secreto de la confesión?, o ¿Podría yo confesarme con una mujer?".

Voy a dar un ejemplo que puede ayudarmos a comprender estas ideas: en 1962 el famoso teólogo alemán Hugo Ranher, dirigió la tesis doctoral del jesuita holandés P. Naye Van der Meer sobre el sacerdocio y la mujer. Pese a que Meer personalmente se declaraba adversario a la ordenación de mujeres, concluía que no existen bases bíblicas o teológicas serias para no concederles la **posibilidad de ser sacerdotes**, como hemos visto que sucede en otras iglesias reformadas. El criterio de la Iglesia Católica es el tradicional en la discriminación sexual. A título privado se han pronunciado a favor varios teólogos. Citaremos algunos más representativos: los hermanos Karl y Hugo Ranher, junto con el P. Näring de gran relieve en la Teología Moral. El dominico L. Bright afirma: "Abandonando nuestra concepción más secular del ministerio, sería perfectamente natural contar con las mujeres". En igual sentido se ha expresado el profesor Neuman, de

Tubinga. No queremos incidir demasiado en el tema. Creemos que la posición de la mujer en la Iglesia va ganando nuevos peldaños de servicio en favor de los hermanos.

La presidenta de la Unión Mundial de las Mujeres Católicas, Pilar Bellasillo, presidió su congreso en los Países Bajos, y pidió que entre los temas de estudio del Sínodo de 1971, se incluya el papel de la mujer en la Iglesia. Pilar, que asistió como observadora al Concilio Vaticano II, afirma: "el problema debe resolverse a la luz de la voluntad de Cristo, y no desde sus bases históricas".

Rol de la mujer en América Latina

Si bien el acápite parece demasiado extenso no podemos omitir nombrar a este subcontinente, que es cristiano en su mayor parte, y que presenta una Iglesia joven y llena de vitalidad, tal como sus encuentros de Medellín y Puebla muestran. Presididos por el Papa Pablo VI y por Juan Pablo II, respectivamente estos representan un llamado a la esperanza y una invitación a vivir en la Iglesia siguiendo las normas del Vaticano II. Es una Iglesia que está viva porque tiene mártires, y es fecunda porque tiene apóstoles. Se empieza a hablar de la Iglesia Latinoamericana, de la Iglesia Amazónica. Brasil es rico en experiencias de promoción de la mujer: en la diócesis de Natal, Mons. Eugenio Sales, llamó en 1963, a la religiosa Yrany Bastos y le dijo: "la he llamado para ofrecerle un puesto de Vicario en la Parroquia de Misia Floresta... Es una comunidad de más de diez mil habitantes". En 1968, siendo ya Mons. Sales Arzobispo de Salvador, un tercio de las Religiosas tenían cargo parroquial. Pastoralmente, si no jurídicamente, son como curas (téngase presente que no había sido promulgado el nuevo Código de Derecho Canónico que actualmente rige y que permite que una mujer pueda estar al frente de una parroquia).

Con un criterio evangélico, que pasa por encima de algunos obstáculos, la misión de estas religiosas consiste en mantener la fe viva y en alimentar la vida de los cristianos; predicación, catequesis, preparación para los sacramentos, distribución de la Eucaristía, celebraciones litúrgicas y paralitúrgicas, y el empeño de promover a las personas, cuya dignidad es requisito indispensable para la formación

de un cristiano. Solo así podrá ser posible la evangelización profunda y una convivencia cristiana a través de las comunidades eclesiales.

La evangelización precede a la sacramentalización, por esto han creado centros de alfabetización, orientación profesional, clubes, cursos de enfermería, promoción de sindicalismo... El trabajo pastoral busca un diálogo entre la fe y las culturas para descubrir y respetar las semillas del Verbo encarnado en cada una de las tribus de la Amazonía.

Quiero terminar recordando, en el IV Centenario del Nacimiento de Santa Rosa de Lima, unas palabras que se atribuyen a la patrona de América: "Quisiera haber nacido varón para ir por esas selvas gritando y predicando el nombre de Dios..." Este deseo se va cumpliendo, ya que los caminos de la mujer se van abriendo a una esperanza que deseamos florezca en nuevas realidades en favor de la humanidad.



documentos

DOCUMENTO DE LA ORGANIZACION DE AGUSTINOS DE LATINOAMERICA (OALA)

DECLARACION DE LIMA

Del 2 al 7 de diciembre de 1985 un grupo de agustinos latinoamericanos invitados por la Organización de Agustinos de Latinoamérica (OALA) nos reunimos en el Simposium para una lectura del pensamiento de San Agustín desde América Latina. Nos acompañaron hermanos venidos de Europa y otros estudiosos del pensamiento agustiniano.

Desde este suelo testigo de una dramática trama de conquistas y despojos; en las mismas tierras donde los hijos de Agustín llenaron hermosas páginas de entrega evangélica al servicio de los indios y de los explotados en general; en medio de un mundo donde el dolor de la pobreza lacera despiadadamente a la mayoría del pueblo privado de pan, de voz, de libertad, desde la cuna que vio nacer de entre los humildes a Rosa de Lima y Martín de Porres, y a otros hermanos de la familia agustiniana, queremos ofrecer el fruto de estas jornadas a cuantos por la fuerza del Evangelio de Jesús se sienten angustiados ante la tragedia de millones de hombres del continente latinoamericano, como Agustín lo sintiera en su época con los pobladores del norte de Africa.

Se acerca la Celebración del XVI Centenario de la Conversión del Pastor de Hipona, tiempo que nos invita a una profunda transformación de nuestra vida personal y comunitaria. Pretendemos discernir nuestro pasado histórico con sereno realismo, analizando sus logros y defecciones. Queremos cada día hallar nuestra propia identidad en medio del pueblo, por la senda de la encarnación y la inculturación en sus valores, a ejemplo del Verbo de Dios. Con espíritu de pobres asumimos la responsabilidad del pasado histórico, sobre todo, por cuanto de destrucción, etnocidio y muerte

trajo consigo la conquista de América, cuyo quinto centenario está ya próximo a celebrarse.

Nos dirigimos hoy a cuantos están llamados a proclamar el Evangelio en la difícil coyuntura de Latinoamérica y el mundo. Es nuestro deseo que la luz que Agustín derrama sobre el pueblo pobre y humillado de su tiempo, vuelva hoy, renovada, a esclarecer el camino de nuetra Iglesia peregrina, de las comunidades cristianas en busca de liberación y de quienes a partir de esta experiencia cristiana, elaboran una reflexión evangélica.

1. LOS AGUSTINOS EN LA IGLESIA DE AMERICA LATINA

Aun con ambigüedades, infidelidades y cansancios, la familia agustiniana ha guardado viva la memoria de su Padre a lo largo de la dolorosa historia del mundo americano. Fueron muchos los misioneros que desde los orígenes se adentraron en el alma de las poblaciones indígenas, adoptaron sus lenguas y tradiciones, se hicieron portadores de sus inquietudes y se incorporaron, con humildad de siervos de Dios a sus luchas.

Especialmente en los siglos XVI y XVII, a la par de monasterios en los centros urbanos de los dominadores, erigieron "doctrinas" o se adoptaron a la movilidad migratoria, respetando la honda sabiduría de los moldes que la sociedad contemporánea permitía concebir.

Cinco siglos han transcurrido desde que la Iglesia y los Agustinos se hicieron presentes en el continente. Sin embargo en la mayoría de hombres y mujeres que lo habitan no se muestra la eficacia de la Buena Noticia de liberación: aún la dominación sigue presente, y las condiciones de vida no sólo no han mejorado sino que se agudizan desesperadamente. Junto con el hambre y la miseria se extiende la desintegración de la cultura y de la fuerza creadora de los valores de la tradición popular. Salvadas las distancias de la historia

se dá un estado masivo de depresión en las masas urbanas, sectores campesinos y comunidades indígenas, al modo como sucedía en tiempos de Agustín.

Sentimos por ello la necesidad de volver los ojos a su figura, alimentarnos de sus enseñanzas, avivar su memoria de pastor y maestro, escuchar otra vez su voz vigorosa que en el Centenario de su Conversión a la Vida y al Hombre Nuevo nos llama a renovar sin descanso nuestras actitudes, a optar como pastores por el pueblo crucificado y doliente (Sermones, 46, y 339) a abrir nuestro corazón al cambio que nos pide el Espíritu desde nuestros hermanos latinoamericanos (Comentario al Salmo 6, 5; Confesiones VIII). El conflicto entre las dos ciudades, tiene para nosotros una lectura concreta y vital en el aquí y ahora: vida y muerte (Cartas 152-154: 10, 7-8) amor y egoísmo (Ciudad de Dios, XIV, 28; Comentario literal al Génesis, XI, 15, 20), paz en la justa distribución de los bienes y violencia de quienes se adueñan de la creación para su opulencia (Ciudad de Dios, XIX, 23, 5; Carta 138, 10), justicia en la verdadera democracia (Ciudad de Dios XIX, 23, 5; Carta 138, 10) y despotismo de los hombres, grupos y países que no permiten que los débiles encuentren su espacio de libertad para la realización de su propio proyecto histórico (Ciudad de Dios XVIII, 2, 1; Sermones 97, 4; 107, 8; 50, 7; 359, 2).

La familia agustiniana, a través de esta instancia de unidad y servicio que es la OALA, quiere estar abierta al momento, revisar su régimen de vida, sus instituciones y tareas, contrastándolas con la vida y exigencias de San Agustín (Tercera Asamblea del Consejo de la OALA, Quito, Abril de 1973 Mensaje, 3). Con ello pensamos contribuir al proceso de crecimiento en la fe de nuestro pueblo creyente y de todos los que acompañan su caminar (Primera Asamblea del Consejo de OALA, Quito Abril de 1969 recomendaciones, 2).

2. SAN AGUSTIN Y NUESTRA PRACTICA EVANGELICA

Estos cinco días de trabajo y oración nos han permitido vislumbrar, merced al aporte de los participantes, algunas líneas agustinianas que abran perspectivas para una futura profundización.

2.1 Caridad Social

El espíritu que informa y mueve a Agustín es el seguimiento de Cristo en el amor social hasta el sacrificio supremo de la vida (Enchiridion, 121, 32), de tal modo que sin el amor social (amor a Dios y al prójimo) no existe para Agustín verdadera fe cristiana: "la caridad (amor social) es lo que distingue a los hijos del reino de los hijos de la perdición... a la fe sólo la hace útil el amor social" (Sobre la Trinidad, XV, 18, 32; Cfr. LG, 40).

El amor social vivido en cada situación concreta hace que el hombre se vaya renovando según el plan de Dios a imagen de la intercomunicación divina, utopía o meta que ha de iluminar nuestro camino (Sobre la Trinidad, XI, 8, 15).

2.2 Caridad y justicia

El amor social (cáritas) no es para Agustín una pura elucubración. Se concreta en una actitud de justicia que le exige al creyente compartir con el pobre los bienes recibidos del creador: "Dios no ordena que se dé lo propio de aquél a quien manda dar, sino de las cosas que son de Dios mismo" (Sermones, 50, 2).

La avaricia es un verdadero robo (Sermones, 206, 2), pues "se poseen cosas ajenas cuando se posee cosas superfluas" (Comentario al Salmo 147, 12) El creyente se sabe "mendigo de Dios" y obligado por eso a atender a los pobres (Sermones 61, 7-8) Desde la fe entiende que Cristo "aquí es pobre y está entre los pobres" (Sermones, 123, 4). La perspectiva del pobre es así fundamental en la vida cristiana en-

tendida como amor social y hace posible en la realidad el encuentro entre caridad y justicia. No despreciar el hambre de los pobres (Sermones, 36, 9), hacer realidad el amor social en la comunión de bienes es signo indispensable para Agustín de autenticidad cristiana; sin esa actitud son inútiles la oración, el ayuno y el resto de las buenas obras (Sermones, 107, 1; 208, 2; 209, 2; 389, 2). La actitud ante el pobre será criterio único y decisivo de salvación (Mateo 25, 31ss; Sermones, 389, 5).

2.3 Conversión y cambios de estructuras (Ciudad de Dios, XIX, 23, 5ss)

En la búsqueda del bien común Agustín considera que la sociedad debe estar cimentada en la justicia y la concordia. Pero sin el amor no puede haber concordia. En este contexto ofrece al mundo la utopía del amor cristiano como ideal de concordia, pues cuando se ama el bien común, cuya máxima expresión es el Dios Sumo y Verdadero, pueden los hombres amarse mutuamente con la máxima sinceridad (Cartas, 137, 17). Por tanto la conversión cristiana por el amor social contribuye a la transformación más profunda de las estructuras sociales. Se trata de una auténtica revolución permanente que tiende sin cesar a la creación del Hombre Nuevo en una sociedad cada vez más justa.

2.4 El escándalo de la dependencia

Ningún servicio, tanto eclesial como secular, debe ocultar ideologías subyacentes creadoras de dominio dependencia (Comentario a la Primera Carta de San Juan, 8, 58). Esto sucede hoy en América Latina con las culturas marginadas y con las masas oprimidas y explotadas. Nuestra liberación, a ejemplo de Agustín, debe ser hecha en y desde el pueblo, tal como la realizó el mismo Cristo, nunca desde fuera del pueblo. No según el esquema medieval "Iglesia dueña del mundo", sino como lo vivió el mártir y pastor de América, Mons. Oscar Arnulfo Romero, de quien son estas palabras. "Como pastor que juntamente con su pueblo ha ido aprendiendo la

hermosa y ruda verdad de que la fe cristiana no nos separa del mundo, sino que nos sumerge en él, de que la Iglesia no es un reducto separado de la ciudad, sino seguidora de aquél Jesús que vivió, trabajó, luchó y murió en medio de la ciudad" (Discurso en la Universidad de Lovaina, 2 de febrero de 1980).

2.5 Ministerios: condiscípulos de Cristo

La Iglesia es comunión de los que siguen a Cristo (totus Christus). Si bien hay distintos ministerios y servicios todos deben estar a la escucha de Cristo en el camino hacia el Padre: (Tratado sobre San Juan, 126, 3). Para Agustín es inseparable el servicio ministerial del modo como Cristo desea que sea ejercido: "Quienes apacientan las ovejas de Cristo con ánimo de hacerlas suyas propias y no de Cristo, ciaramente manifiestan que se amam a sí mismos y no a Cristo, haciéndolo con vistas a la gloria, al dominio, o a la codicia" (Tratado sobre San Juan, 123, 5). "Sólo hay un verdadero ministerio si se ejerce al servicio de los fieles" (Sermones, 339; Ciudad de Dios XIX, 19).

2.6 Vida religiosa e inculturación

La vida religiosa debe estar al servicio de las causas de la Iglesia como modelo testimonial para todos los cristianos (Comentario al Salmo 132; Vida según Posidio, 31) En consecuencia no puede desvincularse del contexto social en que la Iglesia cumple su misión. Por tanto, teniendo en cuenta que además Agustín calificó a sus monjes como "pauperes Dei" (Sermones 355-356), los agustinos deben encontrar en su propia tradición el llamado a vivir la actual realidad de los pobres de América Latina y a dejarse transformar en su espiritualidad desde su comunión con el pueblo.

3. CONCLUSION

Al ofrecer estas reflexiones por servicio de caridad a nuestros hermanos, lo hacemos inspirados en el Evangelio que

nos revela al Dios de la Vida y en quien se sustenta nuestra fe.

- En Jesucristo, modelo supremo de liberación que, siendo rico, se encarnó en la pobreza humana para enriquecerla elevándola al misterio de la comunión trinitaria;

- En el hombre concreto de América Latina, imagen del Dios vivo, que en medio de angustias y esperanzas posee una vocación creadora y transformadora por ser protagonista de su propia historia.

- En el sentido de la lucha de los pobres e indígenas por su identidad cultural, su dignidad y su libertad;

- En la Iglesia que se esfuerza en cada comunidad a fin de ser solidarios con los pueblos;

- En las posibilidades de la familia agustiniana dentro del continente latinoamericano para servir e impulsar este proceso histórico de nuestros pueblos y nuestras iglesias;

- En la herencia espiritual de San Agustín, hijo del pueblo, como válida para iluminar los problemas actuales.

En la esperanza hacemos también un llamado:

- A los hermanos de la familia agustiniana del mundo entero, para que estén atentos a los signos de los tiempos y abiertos a la novedad que el espíritu suscita en Latinoamérica;

- A los agustinos agentes de pastoral para que sean sensibles ante la situación económica y social de nuestros pueblos y fieles a la misión evangelizadora de la Iglesia; (Tercera Asamblea del Consejo, 2 y 3)

- A los teólogos y estudiosos agustinos, como intérpretes del pensamiento de San Agustín, para que conforme al

espíritu de nuestras constituciones (n. 128) se esfuercen "en aplicar con todo empeño, cuando sea posible, sus métodos y soluciones a la problemática actual", especialmente a las condiciones de pobreza de América. Preclaros pensadores agustinos, como Alonso de Veracruz (Siglo XVI), nos precedieron en esta tradición teológica;

– todos aquellos que de alguna manera tienen responsabilidades en la conducción y orientación de los hijos de Agustín en América Latina, para que escuchen atentamente el grito de los pobres, impulsen las iniciativas originales de encarnación y compromiso, abran campos de trabajo donde sea mayor el escándalo de la injusticia, y, sobre todo, se entreguen con sinceridad a la promoción de vocaciones autóctonas con vistas a la inculturación de la vida agustiniana en la vida de AL (Cuarta Asamblea del Consejo de la OALA, México, Abril 1975, Mensaje 2 y 3). A los veinte años de haberse inaugurado un tiempo nuevo para el Pueblo de Dios por la luz del Concilio Vaticano II, damos, en fin, testimonio de nuestra esperanza y comprometemos una vez más nuestro sacrificio y entrega a la causa del Evangelio.

Lima, 7 de diciembre de 1985

CARTA DEL CARDENAL EVARISTO ARNS A FIDEL CASTRO, A PROPOSITO DE LA DEUDA EXTERNA

Del 30 de Julio al 4 de Agosto tuvo lugar en la Habana el Encuentro sobre la Deuda Externa de América Latina y el Caribe, con la participación de 1,200 delegados de 37 países, 300 periodistas de todo el mundo. Fue particularmente significativa la presencia de creyentes, tanto de católicos como de otras confesiones cristianas.

Transcribimos a continuación la carta del Cardenal Arns, desde Brasil a Fidel Catro:

Excelentísimo señor Fidel Castro:
DD. Presidente del Consejo de Estao y del Gobierno Cubano:

Estimados señores.

Sensibilizado con la invitación recibida para participar en ese análisis conjunto sobre la deuda externa de América Latina y de El Caribe en el contexto de la crisis económica internacional, e imposibilitado de comparecer, por innumerables tareas quiero manifestar mis deseos de que la reunión sea especialmente provechosa para la gran mayoría de los pobres que habitan nuestros países.

A la luz del Evangelio de Cristo, de la doctrina social de la Iglesia y de las palabras del Papa Juan Pablo II, quiero especificar algunos puntos básicos que me parecen fundamentales en lo que concierne al tema en debate.

1.- No hay posibilidades reales de que el pueblo latinoamericano y caribeño se responsabilice por el pago de las deudas colosales contraídas por nuestros gobiernos. Ni siquiera es viable continuar pagando los altos intereses a expensas del sacrificio de nuestro desarrollo y bienestar.

do cu mentos

2.- El problema de la deuda, antes de ser financiero, es fundamentalmente político y como tal, deber ser encarado. Lo que está en juego no son las cuentas de acreedores internacionales sino la vida de millones de personas que no pueden sufrir la permanente amenaza de medidas recesivas y del desempleo que traen la miseria y la muerte.

3.- Los derechos humanos exigen que todos los hombres de buena voluntad del continente y de El Caribe, todos los sectores responsables, se unan en la búsqueda urgente de una solución realista para el problema de la deuda externa, como forma de preservar la soberanía de nuestras naciones y resguardar el principio de que el compromiso principal de nuestros gobiernos no es con los acreedores, sino con los pueblos que representan.

4.- La defensa intransigente del principio de autodeterminación de nuestros pueblos requiere el fin de la interferencia de organismos internacionales en la administración financiera de nuestras naciones. Considerando que el gobierno es cosa pública, todos los documentos firmados con tales organismos deben ser de inmediato conocimiento de la opinión pública.

5.- Es urgente el establecimiento de bases concretas de un Nuevo Orden Económico Internacional, en el cual sean suprimidas las relaciones desiguales entre países ricos y pobres y asegurado al tercer mundo el derecho inalienable de regir su propio destino, libre de la injerencia imperialista y de medidas expoliadoras en las relaciones de comercio internacional.

Seguro del éxito de este importante evento, ruego a Dios que infunda en nuestros corazones la bienaventuranza del hambre y de la sed de justicia, para que seamos siempre fieles a las aspiraciones liberadoras de nuestros pueblos.

Reciban mi fraternal saludo.

Sao Paulo 26 Julio 1985, Paulo Evaristo CARDENAL ARNS
Arzobispo Metropolitano de Sao Paulo, Brasil.







textos y glosas

textos y glosas

MUJER Y POBLACION

Los días 20, 21 y 22 de noviembre último, la Facultad de Ciencias Sociales de la U. Católica de Lima y una serie de organizaciones femeninas y feministas desarrollaron en un hotel próximo a Lima "Forumujer". Por esos días también había tenido lugar un conversatorio sobre la violencia contra la mujer en el Centro Flora Tristán. Tratando de vincular ambos eventos, AMIDEP reproduce la ponencia (resumida) del Movimiento Manuela Ramos en Forumujer.

MUJER, SEXUALIDAD Y VIOLENCIA

Resumen

Si bien hay diferencias entre las mujeres de diferentes regiones y estratos sociales, es posible sin embargo encontrar denominadores comunes correspondientes a sociedades occidentales y cristianas.

Contraponer lo femenino a lo masculino polarizando ambas imágenes es parte de nuestra formación. De manera directa o sutil aprendemos que lo femenino se identifica con pasivo, tierno, intuitivo, correspondiente al mundo familiar, doméstico y con realización casi exclusiva en la maternidad y la familia. Lo masculino es percibido como lógico, fuerte, correspondiente al mundo del trabajo fuera de la casa con independencia y poder. Se da en este proceso de socialización la idea subyacente de superioridad masculina y ésta tiene un peso sustantivo en nuestras vidas.

Sexualidad Femenina.-*Nuestra sexualidad tiene relación con lo dicho anteriormente. Aprendemos a ser femeninas, lo que nos lleva a vivir en la contradicción permanente de ser deseada y conservarse pura y fiel; de "saber atraer" pero "no ceder".*

La mujer aprende desde que nace que su sexualidad no le pertenece, que no debe tocarse, ver, ni sentir, salvo si está casada o en una relación con un hombre

Su sexualidad pasa así a ser valorada no en función de ella misma, sino de su compañero.

En nuestro trabajo con adolescentes y mujeres de pueblos jóvenes hemos encontrado que aún está vigente la idea de que la mujer debe "guardarse" para el matrimonio. Si no lo hace es considerada "fácil" y por lo tanto no suficientemente digna para ser elegida como esposa o conviviente.

La tan ansiada planificación familiar tiene su mayor dificultad justamente en la concepción de negar a la mujer la posibilidad de placer sexual para ella misma y de "justificar" las relaciones en función de la procreación. Si nuestra valoración está en función de los hijos, en nuestra misión de madres, es lógico que aunque conozcamos métodos no los utilicemos, pues sería negarnos el casi único elemento que nos valora a los ojos de la familia, la iglesia y la sociedad en general.

Por esto tan importante como informar y difundir buenos métodos anticonceptivos es trabajar cambiando la visión que la mujer y el hombre tienen de la sexualidad femenina.

Violencia.- *Consideramos la violencia como una forma negativa de ejercicio de poder.*

Por lo general tendemos a ver las expresiones de violencia como hechos aislados, anómalos y no hacemos un análisis global que ponga en evidencia el carácter estructural de la violencia en una sociedad capitalista y patriarcal.

La violencia se ha constituido en una manifestación omnipresente en nuestra sociedad, nos afecta a todos; en este contexto las mujeres vivimos de manera más flagrante esta situación por tener una posición subordinada en la formación social.

La opresión de la mujer está basada en el control de su sexualidad y su fuerza de trabajo.

En función de garantizar la paternidad, la mujer pa-

só a ser propiedad del marido y se fue expropiando a las mujeres del control de su propia sexualidad. La sexualidad femenina pasó a ser un objeto en la medida en que podía ser apropiada por otra persona. Y es sobre esta base que se va estructurando una forma de violencia dirigida a la mujer en función de su género.

Vemos así una violencia hacia la mujer que se expresa en diferentes formas, espacios, ámbitos e instituciones; así por ejemplo es muy frecuente la agresión dentro del ámbito familiar, siendo muchas las mujeres víctimas de golpes y otras agresiones; y en el terreno de la medicina, las grandes compañías farmacéuticas lanzan al mercado productos dirigidos directamente a la mujer que tienen efectos peligrosos para la salud, como la Deproprovera o inyección anticonceptiva de los 3 meses.

La violencia cobra formas específicas asociadas a la sexualidad; tenemos así la pornografía, los piropos callejeros, el manoseo y la forma más brutal: la violación.

Muchas veces se intenta quitar la carga de violencia que tiene la violación, al pensar que es una respuesta a la provocación que la misma mujer hace y al culpabilizar a la víctima, especialmente cuando se trata de mujeres adultas. Tendemos también a pensar que los violadores son sujetos anormales o con problemas psicológicos y que son extraños a la víctima, afirmaciones que son falsas en la mayoría de los casos, una muestra de ella son las violaciones en el matrimonio.

Algunas Propuestas.- *Pensamos que la modificación de la condición de la mujer necesita respuestas globales que involucren alternativas en trabajo, educación y salud principalmente.*

Mientras tanto creemos que algunas propuestas pueden ser asumidas:

– Trabajar educación sexual integral a todos los niveles: primaria, secundaria, técnica, superior.

– Concretizar luchas y pedidos de reformulación del código penal; como por ejemplo: Que la violencia continúa como delito grave y no como está proponiéndose, como delito menor.

– Exigir que las víctimas de violaciones sean tratadas con respeto y que se tomen medidas tales como exámen médico legal a cargo de una médica capacitada. Recepción en las comisarías a cargo de mujeres policías especialmente entrenadas.

– Trabajar por la creación de casas acogida para mujeres víctimas de violencia.

– Dar información y poner al alcance de toda la población métodos anticonceptivos efectivos. Prohibir el uso de los métodos que atenten contra la salud de la mujer.

– Incluir en los programas, actividades o investigaciones de los grupos que trabajan con mujeres, contenidos sobre la sexualidad femenina así como la violencia contra la mujer.

– Comprometer a las organizaciones que trabajan en defensa de los derechos humanos a incluir el maltrato y la violación contra la mujer y la familia como una violación de un derecho humano: la libertad e integridad física.

– Ahora que está tan en actualidad evaluar los programas de educación popular o de participación popular, incluir en la evaluación el trabajo que realizan en la línea de sexualidad. . . y si abarca luchas específicas contra la violencia hacia la mujer, métodos anticonceptivos, es decir, evaluar si los objetivos democráticos y movilizadores de nuestro trabajo también incluyen el nivel personal, familiar, el cuestionamiento de roles y el posible acceso a la felicidad.
MOVIMIENTO MANUELA RAMOS.

Fuente:
AMIDEP
Lima, Nov. - Dic.
1985/Nº 42

LA DECADA DE LA MUJER: AUN QUEDA LO MAS DIFICIL

Washington, DC: Diez años y 22 millones de dólares después de la primera Conferencia Mundial sobre la Mujer, celebrada en ciudad de México, ¿qué logros ha obtenido la Década de la Mujer?

Ha servido para que se tomen en serio dentro del marco internacional —los problemas de la mujer, y que ésta pueda hoy hablar con mayor facilidad sobre su situación y adoptar medidas políticas para obtener los cambios que desea. Es irónico que gracias a la Década se haya esclarecido el grado y el alcance de la desigualdad de la mujer. En su estudio mundial sobre la mujer, la investigadora Ruth Leger Sivara observó que:

— la mujer campesina produce el 50 o/o de los alimentos del mundo y, en Africa, el 80 o/o.

— Siendo el 33 o/o de la fuerza laboral del mundo la mujer gana un 25 o/o menos que el hombre por el mismo trabajo.

— la mujer proporciona el 80 o/o del cuidado sanitario, pero menos del 20 o/o de los médicos son mujeres.

El Convenio de la ONU sobre la Eliminación de Todo Tipo de Discriminación Contra la Mujer representa un paso importante. Cuenta con la adhesión de 67 países. El número de países con legislación sobre igualdad salarial ha pasado, de 28 en 1978, a 90.

La última década ha visto el establecimiento de importantes vínculos internacionales para la mujer. Desde 1979 la Banca Mundial de la Mujer viene suministrando préstamos a mujeres pobres para abrir pequeños negocios, y el International Women's Tribune Center de Nueva York ofrece un servicio mundial de información, consulta y asesoría a una red de 13,000 grupos.

No obstante, la tarea más difícil sigue ahí; conseguir el desarrollo de las más desprotegidas. Más del 50 o/o de las mujeres de los países en desarrollo padecen de anemia alimenticia y tienen poco tiempo y energía para afiliarse a agrupaciones o participar en conferencias internacionales.

Boletín
de Earthscan,
Vol.8 No. 4
Sept. 1985

LAS EMPLEADAS DOMESTICAS SE ORGANIZAN: PERU

La comunidad femenina Micaela Bastidas de Lima constituye para muchas empleadas domésticas un escape a su trabajo de casi servidumbre.

Las trabajadoras domésticas en el Perú no están protegidas por leyes laborales adecuadas. Generalmente, las jóvenes empleadas del hogar están al servicio casi las 24 horas del día, por una mensualidad promedio de US$ 30 y bajo condiciones de relativo aislamiento. La empleada del hogar "no tiene intimidad ni vida propia, es como una máquina de hacer cosas, sin parar nunca", dice Adela Príncipe, dirigente de esa comunidad. Pero la falta de oportunidad para estudiar o encontrar un trabajo atrae a muchas adolescentes de los Andes peruanos a dejar el campo y partir para Lima.

La comunidad Micaela Bastidas fue creada en Lima en 1974, cuando una docena de servidoras domésticas decidieron organizarse y vivir comunitariamente: buscaban la posibilidad de dejar de vivir en las casas donde trabajaban. Reunieron sus pocas cosas e instalaron un lugar donde vivir juntas ayudándose mutuamente.

Las fundadoras de la comunidad pertenecen a familias de las comunidades campesinas de la sierra peruana; de ahí que todas hubie sen experimentado alguna forma de organización comunal. "Empezamos a intercambiar experiencias de organización tal como la habíamos conocido en nuestra tierra. De ahí salió la idea de que podíamos vivir en las casas donde trabajábamos", explica Príncipe.

Para 1978 las "Micaelas" ya habían superado las dificultades iniciales y tenían el apoyo de sindicatos, estudiantes, feministas, grupos de izquierda y de algunos sacerdotes progresistas. Actualmente, las cerca de cien integrantes de la comunidad tienen sus propios grupos de teatro, danza y música. Han creado una agencia de empleo, a través de la cual consiguen trabajo, y que les brinda asesoría legal y atención médica.

"Pero tal vez una de las cosas más importantes que hemos conseguido es nuestra tarea de rescate de muchas muchachas, a veces casi niñas, que llegaron de provincia como nosotras y terminaron prácticamente de esclavas en la casa de alguna "madrina" que les prometió educación y bienestar", acota Príncipe.

En: Mujer,
ILET.
Diciembre
de 1985,
Santiago,
Chile

ARRAIGADO ABUSO SEXUAL SUFREN LATINOAMERICANAS

Además de ser las pobres entre las pobres, las mujeres de la región están sujetas individualmente a una vida de violencia. Las calles son peligrosas, los centros de trabajo inseguros y con frecuencia los hogares son lugares de explosión de la agresividad masculina.

En los últimos años las mujeres latinoamericanas han comenzado a hablar de la violencia específica que sufren como género, dando el primer paso para superar este extendido abuso de derechos humanos.

La violación es un hecho delictivo generalizado en las grandes ciudades. En Caracas, se calcula que 20 mujeres son violadas diariamente; en Bogotá una ciudad de sólo 6 millones de habitantes, diez mujeres son violadas cada día, y en Ciudad de México se comete una violación cada nueve minutos.

Los datos sobre violencia contra la mujer son siempre aproximativos porque en general estos hechos no se denuncian. Se calcula, por ejemplo, que de las 80 mil mujeres que son violadas anualmente en México, sólo el 20 por ciento hace denuncia policial. Niñas y ancianas son igualmente violadas.

Violencia Doméstica.- *El tratamiento a las mujeres agredidas y el estudio de las diversas formas de violencia sexista que están realizando las mujeres de distintas profesiones, señalan tendencias que se repiten en todos los países de la región.*

Cuando el Movimiento Manuela Ramos de Lima abre su servicio legal hace dos años, intuye que existe violencia doméstica, pero no imagina su magnitud. Gina Yáñez, integrante del grupo, dice que el 30 por ciento de las mujeres que se acercan al servicio viene expresamente a decir que sus

compañeros las han golpeado, pero en el seguimiento de otros casos como demandas por alimentos o separaciones, se encuentra también componentes de violencia.

Los maltratos a las mujeres se dan en todos los sectores socioeconómicos. Una esposa de minero, luego de acompañarlo en la marcha de sacrificio de 759 kilómetros llevada a cabo en 1982 desde Minas Canarias en Ayacucho hasta Lima para exigir sus reivindicaciones, declaró: "Ya aquí en Lima, en el campamento, me ha tirado un puñete en la cara y me reventó el labio y yo no he podido responderle porque hemos estado en la carpa que es chica".

En Puerto Rico, Doris C. Knudson y Yolanda I. Díaz Pérez, profesoras de la Escuela de Graduadas de Trabajo Social, hicieron un estudio donde resaltó que el 60 por ciento de las mujeres casadas encuestadas era víctima de maltrato físico y emocional de parte de su marido y que la mayoría de ellas sufre la situación por un período de entre seis y nueve años antes de buscar ayuda.

En la cúspide de esta violencia doméstica están los "crímenes pasionales". El Centro de Investigaciones para la Acción Femenina (CIPAF) de República Dominicana encontró que entre 1975 y 1983 más de 300 mujeres fueron asesinadas "por amor".

Prostitución: opción forzada.- *Aunque en el mundo sigue el debate sobre la libertad de las mujeres para optar por la prostitución, en América Latina es una opción forzada por su hambre o el de sus hijos.*

Luego de asistir en Ginebra a un grupo de trabajo contra la esclavitud, el padre Hugues d'Ans publicó en Brasil un documento de reflexión donde describía a la prostitución como "un símbolo de un fracaso colectivo y personal porque hiere siempre a las personas más frágiles cuando se encuen-

tran en situación de desperación. Prostituirse es la peor de las esclavitudes porque lo que se vende no es la fuerza de trabajo sino la propia intimidad; esto representa una violación inadmisible a la dignidad humana.*

La mexicana Guadalupe Antoni, quien entrevistó a un grupo de 19 prostitutas, señala que por lo general a estas mujeres no les gusta su ocupación y que procuran que sus hijos no sepan en qué trabajan. "Si yo volviera a nacer y me dijera,: 'vas a ser prostituta', mejor no nazco", fue el testimonio de una de ellas dijo Antoni.

La prostitución se incrementa conforme se agrava la crisis económica y la violencia política en la región. La policía colombiana informó que en el año 1983 llegaron a la capital tres mil mujeres de las zonas de violencia de Magadalena Medio y el Caquetá. Se calcula que hoy hay alrededor de 150 mil prostitutas en Bogotá y que el 78% de ellas son callejeras.

Hace más o menos tres años comenzó a notarse en Santiago de Chile algo inusitado: la prostitución de niñas entre nueve y 12 años. El padre Hernán Alesandri, quien impulsó la creación de un centro de recuperación para niñas, encontró que el fenómeno se ha extendido de manera alarmante y que en muchos casos la madre empuja a la niña "a no regresar sin plata".

Hay mafias dedicadas a la explotación de niñas y mujeres latinoamericanas: en lenocinios en todos los países; en "turismo sexual", básicamente en República Dominicana, Brasil, Costa Rica (NA. Abril 26, 1984); en tráfico de mujeres hacia el sur de Europa y medio oriente, como ha sido denunciado en Argentina y República Dominicana.

Violencia Política.- Los informes de Amnistía Internacional hablan de tortura a las mujeres encarceladas en la región. Señalan además que la mujer

se enfrenta a "violaciones, abusos sexuales y atentados contra sus derechos humanos, que no se dan en el caso de los hombres". Hay mujeres que son encarceladas sin haber hecho oposición política, sólo por su relación familiar con el considerado enemigo político del gobierno.

"Ahí me di cuenta que si bien físicamente me tenían del todo sometida, psicológicamente yo podía seguir siendo libre", dijo en su testimonio ante mil mujeres Doris Cifuentes, dirigente chilena secuestrada, golpeada y violada por las fuerzas represivas en abril del año pasado.

Problema social.- *Las alternativas individuales, ocultar y sufrir, responder o evadirse, no han tenido resultado. Son las alternativas colectivas las que trazan las líneas más esperanzadoras.*

Miles de mujeres pobres en el Perú se están organizando para paliar la miseria. A través de su acercamiento por el trabajo colectivo en los comedores populares, se dan cuenta que la violencia les afecta a todas y están inventando formas alternativas para protegerse entre sí. En Ollantay, en el cono sur de Lima, las mujeres del comedor popular llaman la atención a los esposos que maltratan a sus mujeres; en otros sectores han logrado un acuerdo para que la asistenta social pueda intervenir en casos de maltrato; en algunas zonas, cuando una mujer toca un pito, las demás saben que está siendo golpeada y corren a ayudarla.

Aún a niveles pequeños, pero hoy se denuncia, se discute, se da solidaridad y así crece la conciencia de que el problema es social. Se realizan marchas y campañas contra la violencia, especialmente alrededor del 25 de noviembre —Día de la No Violencia instaurado durante el I Encuentro Feminista Latinoamericano de 1981.

Grupos de mujeres organizadas autónomamente en los gobiernos municipales, estaduales o centrales, en las universidades y hospitales organizan fo-

ros, publican, dan servicios, tratan de llegar a la opinión pública y a los gobiernos para sensibilizarlos de estos problemas.

Algunas respuestas.- *Estos esfuerzos de las mujeres ya están teniendo algunos frutos:*

— En Ciudad de México: Este último noviembre se realizó una multitudinaria marcha convocada por la Coordinadora Nacional de Movimientos Populares. Las mujeres pidieron que se dé tratamiento psiquiátrico a los violadores y maniáticos sexuales, que se levanten y se den a conocer actos de violaciones y que se dé educación sexual generalizada.

— En Caracas: El Grupo de Apoyo a la Mujer Violada presta servicios médicos y psicológicos a las víctimas y tiene como objetivos a largo plazo crear otros centros en el país y transformar las relaciones de poder hombre-mujer.

— En São Paulo: El Conselho Estadual da Condiçao Femenina tiene como uno de sus ejes de trabajo la protección contra la violencia. Plantea la prevención a través de campañas de educación en la igualdad de los sexos y la discusión de la violenciacotidiana contra las mujeres; y la asistencia a través de órganos especializados.

Ana Giller, psiquiatra jefa del servicio psicopatología del Hospital Parmenio Piñero de Buenos Aires inició, junto con otros profesionales el plan de apoyo a la mujer golpeada por el que además de dar atención médica y psicológica a la víctima, dictan cursos a los agentes sociales —policías, médicos, abogados, asistentes sociales— para el cuidado específico de las maltratadas.

Los grupos de mujeres, a veces sin habérselo planteado expresamente, se han convertido en lugares donde se da a la mujer agredida no solamente asesoría legal, sino solidaridad y apoyo moral y psi-

cológico teniendo en cuenta los efectos devastadores de la violencia sobre la personalidad de las mujeres.

En base a estos datos se está haciendo investigaciones que permiten denunciar de manera más sistemática los hechos de violencia en muchas publicaciones locales. Hay también redes latinoamericanas que difunden este tipo de información. Las mujeres están pasando del lamento susurrado a la acción social concreta.

Carolina Carlessi, es socióloga y feminista peruana quien escribe sobre la problemática de la mujer en varias publicaciones de la región. (De Noticias Aliadas, Feb. 27, 1986).

MUSEO DE LA HUMANIDAD DE LONDRES: REALIDAD AMAZONICA TERGIVERSADA

En marzo de 1985 el prestigioso Museo de la Humanidad en Londres, el departamento etnográfico del Museo Británico, inauguró una nueva exhibición: "Los Pueblos escondidos de la Amazonía'. El Museo se encuentra ahora en el centro de una gran controversia siguiendo acusaciones por parte de Survival International y de prominentes líderes indios de que este esconde la verdad acerca de la situación actual de los habitantes indios en la Amazonía.

Como consecuencia de una reunión con empleados del Museo de la Humanidad meses antes de que la exhibición abriera, Survival International le escribió a la conservadora de la misma, Elizabeth Carmichael: "Tenemos la esperanza de que la exhibición y sus eventos asociados irán más allá de una representación de la cultura material de los pueblos amazónicos y considerarán algunos de los problemas sociales surgidos debido al rápido y generalmente no planificado desarrollo económico que tiene lugar en la región. . .' La carta también agregó: "Una exhibición sobre grupos tribales y sus culturas que no refleje la crisis que ellos enfrentan no hará tanto a sí misma como al público que la visite mas que un flaco servicio".

Cuando la exhibición abrió sus puertas se hizo inmediatamente claro que, efectivamente, ese "flaco servicio" estaba siendo ejecutado. Survival International urgió a que se hicieran cambios en la sección final de la muestra y ofreció textos e imágenes alternativos. Con el título de "La Amazonía Hoy", esta sección está dominada por una fotografía —sin leyenda alguna y totalmente engañosa e incluso frívola— de un indio a horcajadas en una motocicleta. Como el periódico dominical The Observer descubrió, el vehículo no pertenecía al indio sino al fotógrafo visitante.

Los intentos por parte de Survival International para obtener cambios en la muestra, al principio con la mediación de Elizabeth Carmichael y luego de Malcolm McLeod, conservador del Museo de la Humanidad solo recibieron la siguiente lacónica respuesta: "Usted interpreta erróneamente la situación si piensa que tiene control sobre la forma y el contenido de las exhibiciones aquí".

Delegación India

Survival International invitó a dos dirigentes indígenas a visitar Londres a principios de agosto y a comentar acerca de la exhibición. La delegación fue encabezada por Evaristo Nugkuag, un indio

aguaruna de la selva amazónica peruana. Evaristo Nugkuag es el presidente de AIDESEP (Asociación Interétnica de la Selva Peruana), una organización que nuclea a representantes de gran parte de las cuarenta o cincuenta naciones indígenas del Perú. El es el vocero principal de casi un cuarto de millón de indios amazónicos y tuvo importante participación en la controversia que rodeó a los eventos de 1979, cuando el equipo de producción de Werner Herzog fue expulsado del territorio aguaruna durante la filmación de "Fitzcarraldo". El otro visitante indio, Cristóbal Tapuy, es un quichua del Ecuador y Presidente de la CONFENIAE (Confederación de Naciones Indias de la Amazonía Ecuatoriana).

Su visita a Londres generó gran simpatía e interés en los medios de difusión, con ocho entrevistas en radios, cobertura televisiva y artículos en muchos periódicos nacionales.

Luego de su visita a la exhibición amazónica en compañía del presidente de Survival International Robin Hanbury-Tenison, Evaristo Nugkuag comentó: "Viendo la muestra uno pensaría que las carreteras y el desarrollo han producido progreso y beneficios a los indios. Eso no es verdad. Nosotros sabemos que ellos traen enfermedades y muerte a nuestra gente". Cristóbal Tapuy agregó: "Mostrar solamente a un indio en una motocicleta es un insulto para nosotros. Es como decir 'la cultura india no tiene valores y el futuro de los indígenas se halla sólo en las cosas de la sociedad blanca' "

Exhibición Alternativa

El 8 de agosto los dos dirigentes indios abrieron una exhibición alternativa de fotografías y textos montada por Survival International en la acera misma del Museo de la Humanidad. Hablando por medio de intérpretes en inglés, ellos hicieron declaraciones públicas formales y le leyeron al subdirector del Museo el texto de una carta al direc-

tor y al consejo de la institución enviada por el Grupo Coordinador de Organizaciones Indias de la Cuenca del Amazonas. La carta finaliza: ". . . para los pueblos indios la exhibición del Museo presenta una imagen falsa cuando se la compara con la situación real. Muestra a los indios bajo una luz 'folklórica', sin decir nada acerca de la situación real. . . Hoy en día la cultura de los pueblos indios está siendo extinguida. Estamos siendo forzados fuera de nuestros territorios. Sufrimos la imposición de la cultura occidental, sus costumbres, idiomas y religiones. . .nosotros solicitamos con el mayor respeto, que la imagen presentada en la exhibición sea alterada para que conforme con la realidad de la situación presente".

Las Responsabilidades del Museo

Luego de una demora de ocho semanas y siguiendo una reunión de los consejeros del Museo Británico, Lord Trend, su vocero contestó a SI y a los líderes indios diciendo que "el propósito esencial (de la exhibición) es el mostrar algo de la forma tradicional de vida y la historia de los grupos indios amazónicos por medio del despliegue de la cultura material de la región. . . No sería apropiado para el Museo, ni consistente con sus establecidas funciones académicas, el realizar una campaña en su beneficio".

El Museo, claramente, ha fallado en apreciar la realidad. Lo que Survival International y los indios han consistentemente demandado no es que el Museo "realice campañas en su beneficio", sino que reproduzca la situación actual de los indios en la Amazonía con exactitud. Pero el Museo le ha escapado a esta cuestión, escondiéndose convenientemente detrás de la fachada de 'independencia editorial'.

Como el vocero de SI, Richard Bourne, ha señalado, la desafortunada actitud del Museo plantea cuestiones fundamentales sobre el rol y las responsabilidades de un museo moderno. Cuando se

despliega la cultura material de un pueblo vivo, es justo evitar emplazarselo correctamente en su perspectiva contemporánea o es que se lo considera una mera curiosidad para nuestro deleite y entretenimiento?

Fuente:
Survival
International
News
No. 11, 1985.



NOVEDAD

Hans Van Den Berg o.s.a.

DICCIONARIO RELIGIOSO AYMARA

Editan:
CETA - **IDEA**
Iquitos - 1985

Distribuye:
Librería "El Buen Consejo"
Putumayo 267
☎ (094) 23-3812

al ritmo de la noticia

BRASIL:
PETROBRAS EXTERMINA A LOS INDIOS

En el extremo norte de Brasil, cerca de la frontera con Colombia, hay todavía tribus indígenas que nunca han tenido contacto con el hombre blanco. Viven en el Valle Javari, en el Alto Solimoes.

Y justamente dentro de ese parque indígena es donde P .ETROBRAS (Petróleos del Brasil), con prácticas predatorias está dispersando a tribus indígenas, que desconociendo la tecnología y las costumbres destructoras de los "civilizados", huyen al monte, esperando la muerte o decididos a entrar en conflicto directo con los invasores de sus tierras.

El 11 de marzo de 1982 Petrobras, con la prespectiva de buscar petróleo y gases en el área, firmó un convenio con la FUNAI, acordando la mutua colaboración para la protección del indio, principalmente con aquellos todavía no contactados por la FUNAI. Aprovechando la morosidad de la dirigencia de la FUNAI, PETROBRAS despreció completamente las cláusulas del convenio, sembrando la muerte, el miedo, las enfermedades y la desgracia entre los indios.

Indiferente a todo eso, PETROBRAS continúa colocando sondas para el gas, abriendo claros en el monte para helipuertos, desgarrando la selva para permitir el paso a camiones y tractores, practicando la pesca predatoria en los lagos que alimentan a los indios, todo en nombre del desarrollo.

PETROBRAS empleó el mismo procedimiento en el sudoeste del estado de Acre, donde encontró la resistencia de los indios kaxinawas. Tiene también a la vista la cuenca de Marajó, que abarca parte de Pará y Amapá, donde creará problemas a los indiso anambés, trocarás y amanayés.

SEM FRONTEIRAS,
Agosto 1985.



¿CANIBALISMO ENTRE LOS NATIVOS?

En el mes de junio se realizó en Pucallpa un concurso de danzas folklóricas auspiciado por el Concejo Municipal; lo más destacado fue el otorgamiento del primer puesto a la "Asociación Cultural Convenio Amazónico", cuyos integrantes presentaron una danza referida a la violación y canibalismo en una comunidad shipiba.

Ante esto, la Asociación Tambo Cultural Ucayali, se pronunció denunciando la forma cómo se tergiversa los auténticos valores culturales de todos los grupos étnicos de la selva amazónica peruana. Esta es una forma –manifestaron los miembros de Tambo Cultural– de agraviar a los pueblos nativos, a quienes por desconocimiento que se tiene de sus culturas se les discrimina.

El Trueno, agosto 1985.

OBISPOS DENUNCIAN CONTRAREFORMA AGRARIA

En una carta dirigida a los campesinos y titulada "Abrir surcos para sembrar esperanzas", el episcopado chileno examinó atentamente la situación en que se encuentran los campesinos en Chile, definida como "una dura realidad".

La carta profundiza algunos aspectos de esa realidad y precisamente el derecho al trabajo, a la propiedad de la tierra y el sistema económico; la legislación agraria, la situación de la familia campesina, la condición de la mujer, de los jóvenes y de la comunidad indígena.

Hablando de la propiedad de la tierra, los obispos recuerdan que la Iglesia habló muchas veces sobre el derecho que tienen los campesinos a ella, y que la Iglesia fue quien inició la reforma agraria, distribuyendo a los campesinos las propias tierras. "Ahora, dicen los obispos, nos encontramos ante una contrareforma, visto que 20,000 familias no poseen un pedazo de tierra para trabajar".

Sem Fronteiras,
Agosto de 1985



GUSTAVO GUTIERREZ DOCTOR HONORIS CAUSA

El Presidente de la Universidad de Tubinga (Alemania), Adolfo Theis, entregó al P. Gustavo Gutiérrez el título de Doctor Honoris Causa en Teología. Dicho título se le otorga en mérito a su trabajo por acercar la reflexión teológica de la Iglesia al mundo de los pobres, como consta en el diploma que transcribimos.

"Que todo sea del agrado y beneplácito de Dios Todopoderoso

Siendo Presidente de la Universidad Adolfo Theis, y Decano Dietmar Mieth, Doctor en Teología y Profesor ordinario de la misma, el Cuerpo de Teólogos Católicos de la Universidad Eberhard Karl de Tubinga nombra al Rev. Padre Gustavo Gutiérrez Doctor Honoris Causa en Teología, por elaborar una teología que libera a los hombres, por alentar a la Iglesia para que privilegie a los pobres, por urgir a que los que viven la fe sirvan a la sociedad, por colaborar a que los que se comprometen por los demás se dejen guiar por el Espíritu, y por favorecer la unidad católica.

Lo certifica solemnemente por este diploma y le concede todos los derechos y privilegios propios del grado de Doctor.

Dado en Tubinga, con el sello mayor de la Universidad el día 19 de junio de 1985."

(Firmas del Presidente y del Decano)

Páginas, agosto 1985

AUTODETERMINACION Y "SOLIDARIDAD EVANGELICA" CON LOS PUEBLOS INDIOS

La VI Asamblea Nacional del Consejo Indígena Misionero (CIMI) de Brasil culminó en la ratificación de las líneas de acción propuestas hace una década: apoyo a los derechos fundamentales de los Pueblos Indios de ser protagonistas de su propia historia, y la defensa de sus tierras y respeto a sus culturas. La Asamblea tuvo lugar el 28 de junio al 3 de julio de este año en Goiana, Brasil.

Entre Católicos y Protestantes, 97 delegados de diez regiones participaron en la reunión, así como observadores y expertos en varios campos, y representantes de varios pueblos indios de Brasil y de otros países de Latinoamérica.

El CIMI previno sobre los grandes proyectos agroindustriales, considerados en los programas de desarrollo nacional, que afectarán a las comunidades indias, sin excepción, de varias formas.

El CIMI ratificó su apoyo y colaboración con las organizaciones indias participantes en lo que respecta a la autodeterminación y organización de pueblos indios. También reafirmó su vocación de servicio a los pueblos indios "desde una dimensión evangélica de solidaridad y apoyo a sus legítimos deseos"

Los temas centrales de los papeles presentados fueron la demarcación de territorios indios; desarrollo de programas; salud; y organización y autodeterminación india.

Indian News of the Americas.
January-August 1985

CONDENACION DE TRADICION, FAMILIA Y PROPIEDAD

Durante la 23 Asamblea General de la Conferencia Nacional los obispos brasileños aprobaron una nota sobre la T.F.P. (Sociedad Brasileña de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad), donde exhortan a los católicos a no inscribirse en ella y a no colaborar con ella.

Afirman los obispos que "es notoria la falta de comunicación con la Iglesia de Brasil, su jerarquía y su Papa". Afirma también la nota de los obispos: "Su carácter esotérico, el fanatismo religioso, el culto prestado a la personalidad de su jefe, la utilización abusiva del nombre de la Virgen Santísima, no pueden de forma alguna merecer la aprobación de la Iglesia".

Recientemente el gobierno de Venezuela, por razones civiles y sociales, expulsó a la T.F.P. de ese país, al tiempo que los obispos de Venezuela explicaron al pueblo las ambigüedades de la T.F.P. con la religión, ya que sus adeptos se presentan públicamente como fieles devotos de la Virgen María.

Sem Fronteiras,
Agosto de 1985

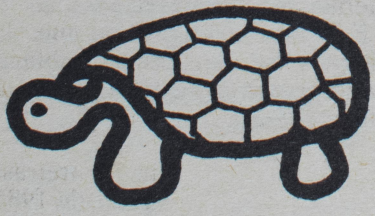
EL ORO DE LOS NATIVOS DE MADRE DE DIOS

Las injusticias y los abusos que han en esta lejana zona de la selva peruana con los grupos étnicos Amarakaeri, Sapiteri, Machiguenga, Eseéja, Arasaeri, Shipibo-Conibo, a quienes les invaden sus territorios comunales para sacar oro, tanto los colonos como empresas ajenas.

Los invasores consiguen entrar en tierras de las Comunidades Nativas con el apoyo de autoridades corruptas del Ministerio de Minas y de Agricultura, y sacan ilegalmente el oro de las comunidades nativas. destruyen plantas, animales y tierra, solamente les interesa sacar el oro, no respetan nada. Las autoridades de la Región de Minería se hacen los sordos, los ciegos y los mudos.

Por eso, la Federación Nativa de Madre de Dios FENAMAD se reunió en agosto con autoridades del Gobierno y del Ministerio de Minas, en Lima, para exponer sus problemas. La FENAMAD tiene la esperanza que por fin sean resueltos sus reclamos sobre invasiones de tierras y sobre la explotación del oro comunal

BOLETIN LEGAL CIPA
Setiembre 1985.





CONGRESO YANESHA

La Federación de Comunidades Nativas Yaneshas FECONAYA organizó el 1 7 Congreso del 1 al 3 de julio de 1985. en Alto Yurinaki, asitieron 107 delegados de los valles de Chanchamayo, Oxapampa, Palcazu y Pachitea y representantes de otras instituciones.

Se eligieron las nuevas autoridades de la Federación, se plantearon los problemas más sentidos, buscando asesoría legal adecuada para solucionarlos. Se están coordinando las gestiones en Huancayo para que adjudiquen un terreno en La Merced para que funcionen el Centro de Acopio y la Casa del Nativo de la FECONAYA.

En esta zona se ha acusado a varios hermanos comuneros Campas y Amueshas por tráfico ilícito de estupefacientes, pero se les ha defendido y probado su inocencia, se ha reconocido que el uso de la hoja de coca es tradicional en las comunidades nativas de la Selva.

BOLETIN LEGAL - CIPA
Setiembre 1985.

LA CIA FINANCIA SECTAS RELIGIOSAS

La Conferencia Nacional de Obispos de Brasil, según el diario "Folha de Sao Paulo", ha enviado informes al secretario para la Unñad de los Cristianos del Vaticano que sugieren la investigación a fondo de sectas y movimientos religiosos en América Latina. Según el diario, los obispos también han pedido que se investigue la probable actuación de la Central de Inteligencia Americaña (CIA) a través de esos grupos religiosos. En el artículo se recoge la preocupación de la Iglesia Católica y de algunos líderes protestantes por la actuación de las misiones de la fe de grupos religiosos independientes.

Pueblos del Tercer Mundo.
Julio-agosto-setiembre 85



AMERICA WATCH ACUSA A WASHINGTON

La organización norteamericana "America Watch" denunció la tergiversación sin precedentes de la situación de los Derechos Humanos en Nicaragua por parte del Gobierno de Estados Unidos. En un informe de 89 páginas titulado "Derechos Humanos en Nicaragua: Reagan retórica y realidad", los miembros de la A.W. describen los resultados de sus numerosós viajes a la zona buscando la verdad.

El vicepresidente de la organización, Aryen Nejer, señaló en una rueda de prensa que la Administración Reagan ha tergiversado la situación de los derechos humanos en Nicaragua con el objetivo de basar en este falso retrato su campaña para derrocar al gobierno de Managua. Nejer denunció que esta campaña de utilización de los derechos humanos para justificar una acción militar no tiene precedentes en las relaciones de Estados Unidos y América Latina y "degrada gravemente la causa de los derechos humanos.

Amanecer, setiembre 1985



CUNA:

SEGUNDO CONGRESO UNITARIO NACIONAL AGRARIO

Representantes de diferentes bases campesinas de todo el país de la costa, de la sierra y de la selva, se

dieron cita en Lima durante los días 11 al 14 de setiembre de 1985, para plantear sus principales problemas y buscar soluciones conjuntas para mejorar su situación. Trabajaron para presentar propuestas de modificaciones de leyes que son desfavorables.

La Federación de Comunidades Nativas del Ucayali se hizo presente proponiendo la modificación de la Ley de Comunidades Nativas, en busca del reconocimiento al derecho de propiedad pleno que deben tener en la explotación de los recursos naturales, la prioridad que deben tener en apoyo crediticio y técnico las Comunidades Nativas.

Estuvieron presentes en esta reunión el Ministro de Agricultura, el Presidente del Banco Agrario, algunos parlamentarios, que tomaron nota de todos los planteamientos.

BOLETIN LEGAL - CIPA
Setiembre 1985.



HUELGA DE HAMBRE EN DEFENSA DE TIERRAS INDIAS

Porto Alegre, Brasil: Después de décadas de demandas judiciales y luchas porque sea reconocido el derecho a sus tierras, usurpadas por numerosos colonos, los indios Kaingang lograron recientemente una victoria mediatizada. En una decisión salomónica, el 25 de setiembre de este año, las autoridades gubernamentales dividieron en dos el territorio disputado, ubicado en el sureño estado de Santa Caterina, favoreciendo tanto a indios como a colonos.

El 17 del mismo mes, como último recurso para presionar al gobierno a garantizar a los indios el derecho a sus tierras, un grupo de 16 personas ligadas a la causa indígena, tanto religosas como laicas, iniciaron una huelga de hambre. Por su parte, los colonos también iniciaron por su cuenta una huelga de hambre reivindicando la posesión total y definitiva de la reserva. Presionado por ambos lados, el gobierno resolvió dar una solución intermedia: fueron fijadas 912 hectáreas para las 59 familias Kaingang y 973 hectáreas para las 154 familias de colonos.

Tras la mediación del Mons. Gomes, obispos de Chapecó, el grupo de huelguistas defensores de la causa indígena levantó la huelga manifestando que aunque no se les hacía justicia a los indios, aceptaban la solución conscientes de las limitaciones del gobierno federal.

Noticias Aliadas, Octubre 24,1985



INDIGENAS COLOMBIANOS DENUNCIAN

El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y las Organizaciones Regionales representadas en la Organización Nacional Indígena de Colombia - ONIC- hicieron un llamamiento en el mes de junio a la opinión pública denunciando los atropellos de que son víctimas los indígenas del departamento de Cauca por parte del ejeército de su país.

Los indígenas denunciaron la situación crítica en que se encuentran sus comunidades, indefensas entre el fuego del ejército y la guerrilla.

Denunciaron que en el municipio de Caldono, departamento del Cauca, el sábado 29 de junio a las 11 a.m. hicieron aparición varios helicópteros del ejército, bombardeando el caserío de Andalucía hasta las 6 de la tarde; luego llegó la tropa procediendo a la quema de casas cuyo techo era de paja y cartón. En total quemaron 16 casas y se robaron varios marranos, gallinas y pisco Además arrasaron toda clase de cultivos. Estos atropellos se han extendido a la comunidad indígena de Pueblo Nuevo.

Boletín del campesino indígena
del oriente boliviano.
Octubre 1985



CARTA DE 14 JEFES DE COMUNIDADES NATIVAS DEL NAPO AL PRESIDENTE

Catorce jefes de comunidades nativas y campesinas escribieron, en una reunión celebrada del 28 al 30 de octubre del presente año, una carta al presidente Alan García, en los siguientes términos:

"Señor Presidente, en el Congreso de Jefes de Comunidades Campesinas y Nativas de la zona del río Napo, Provincia del Maynas, Dpto. de Loreto, constatamos nuestros problemas comunes que aquejan a diferentes comunidades y que son las siguientes:

1.- Carecemos de títulos comunales de nuestras tierras por la política del anterior gobierno, por el cual los trámites quedaron sin respuesta.

2.- Necesitamos un servicio más efectivo por el Ministerio de Salud para que haya mayor control de trabajo de funcionamiento del plan cívico. (por ejemplo, cambio de medicinas por productos campesinos)

3.- Se constata que por las distancias o por falta de agente municipal, muchos moradores están sin documentos (partida de nacimiento), por eso se pide que haya de nuevo inscripción extraordinaria.

4.- Constatamos que no hay ayuda efectiva de parte del Banco Agrario a los pequeños productores y sugerimos que se corte el crédito a los intermediarios explotadores quienes no producen ellos mismos el producto para el cual solicitaron el préstamo.

5. Para comecializar nuestros productos necesitamos llevarlos a la ciudad de Iquitos; por eso pedimos un precio preferencial de la gasolina para el sector campesino y nativo de la selva.

6.- En el río debemos entregar al regatón por una camisa cinco gallinas por un pantalón doscientos kilos de arroz en chala, por un kilo de sal cinco mil soles. Frente a estos abusos pedimos fijación y control de precios por parte de las autoridades distritales sobre los artículos de primera necesidad.

Con todo respeto, señor Presidente, le presentamos nuestra solicitud recordándole que también somos peruanos de esta zona tan olvidada del país y de la capital (. . .)

Firman el Presidente de la Federación Wangurina, la Secretaria de ORKIWAN y nueve Jefes de Comunidades.



"INDIGENIZAR LA IGLESIA MISIONERA"

Indigenizar la Iglesia Misionera e inculturarla. Esta fue una de las propuestas salidas del Encuentro de Pastoral Indigenista, realizado entre el 9 y 13 de septiembre, en Bogotá, Colombia. Convocado por el Departamento de Misiones del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), el Encuentro contó con la participación de veinte obispos y asesores, de 11 países.

Las condiciones en que viven los 40 millones de indígenas en América Latina son las peores posibles, conforme constataron los veinte participantes del Encuentro. "Las acciones de la sociedad dominante son un aniquilamiento de la vida religiosa de las comunidades nativas, que constituye la razón de sus vidas, y de la presencia en la historia y la orientación transcendente" afirman. "No podemos negar que en el pasado, la Iglesia también fue marcada por el pecado de la agresión cultural, pues en muchas ocasiones fue germen de una aculturación al imponerse a las religiones autóctonas".

Y completan: "Hoy, los residuos de esta realidad son la ausencia de clero y de iglesias autóctonas, también son pocos los agentes de pastoral que hablan las lenguas nativas; la liturgia continúa siendo ajena a las culturas nativas y, en general, la pastoral indígena también se encuentra aislada o al margen de la pastoral de conjunto".

De las reflexiones nacieron propuestas, y varios compromisos pastorales fueron asumidos: defender las tierras y recuperarlas; apoyar la lucha por la autodeterminación; asumir las culturas indígenas en un esfuerzo renovador de inculturación; promover la

formación de una Iglesia específica o marcos culturales específicos en los ministerios y en la cultura; y ayudar a los pueblos nativos a la búsqueda de su identidad. Como consecuencia de los compromisos, dedicieron apoyar a las organizaciones indígenas, denunciar las políticas etnocidas de los gobiernos de América Latina y exigir de ellos el fin de leyes que buscan eliminar a los indios. En el documento final de Bogotá, se presentan también varias propuestas para indigenizar una Iglesia y hacerla inculturarse, a través de actos concretos.

PORANTIM, Octubre de 1985



CRISTIANOS CONTRA LA VIOLENCIA

Cristianos reunidos en la 'Primera Jornada de Reflexión sobre las Causas y Raíces de la Violencia en el Perú en comunicado denuncian: "Que las causas y raíces de la violencia se encuentran en las estructuras de explotación y miseria que generan un orden social profundamente injusto en nuestro pueblo. Que la violencia así sistematizada responde además a una política genocida empleada científicamente por las grandes potencias imperialistas para dominar pueblos y espacios geográficos". Se añade que acuerdan participar activamente en el Acto Solidario de Ayuno y Oración por la Paz y la Vida, así como apoyar y participar en movilizaciones y otras acciones solidarias "por el derecho a Vivir en Paz y en Justicia". Convocan también a una cruzada de solidaridad cristiana con las víctimas de esta trágica situación de violencia".

La República,27.10.85

AMNISTIA INTERNACIONAL: INFORME 1985

En su informe correspondiente a 1985, Amnistía Internacional (AI), de 366 páginas, proporciona información extensa y detallada sobre secuestros y desapariciones de presuntos opositores, tortura, homicidios perpetrados por gobiernos y reclusión sin juicio en la región latinoamericana.

En El Salvador, varios cientos de reos políticos seguían en prisión sin ser sometidos a juicio, mientras en Venezuela no se había procesado a ninguno de los 54 presos civiles que se encontra-

ban recluídos hace siete años en aplicación de la ley militar.

Amnistía informa que en Chile, miles de personas sufrieron detenciones por períodos breves durante el año, y varios cientos fueron "relegados" a regiones remotas sin que se les formulasen cargos o sin derecho de apelación. En Colombia numerosos campesinos fueron detenidos por períodos breves, en Nicaragua, en cambio, los detenidos fueron líderes políticos de oposición y de sindicatos legales.

Continuaron las denuncias de ejecuciones extrajudiciales y desapariciones en Guatemala, según el informe. Una delegación de AI visitó campos de refugiados guatemaltecos en México y obtuvo testimonios de primera mano sobre desapariciones y ejecuciones extrajudiciales perpetradas por fuerzas gubernamentales guatemaltecas.

El informe denunció que en Perú la policía y las fuerzas militares continuaron perpetrando ejecuciones extrajudiciales y desapariciones en las 13 provincias andinas bajo control militar. AI señala que desde diciembre de 1982, han desaparecido más de 1000 peruanos en la zona de emergencia. Asimismo, AI se refiere a informes frecuentes de torturas y ejecuciones perpetradas por Sendero Luminoso.

AI informa también sobre tortura y malos tratos de presos en muchos países de la región, entre ellos Chile, El Salvador, Guatemala, Guyana, México, Paraguay y Surinam.

Noticias Aliadas
Octubre 17,1985



PELIGRA AMAZONIA BRASILEÑA

Río de Janeiro. La amazonía brasileña, la mayor selva del mundo, podría convertirse dentro de una generación en tierra árida, inadecuada para la agricultura, si se mantiene el ritmo de destrucción de sus bosques, flora y fauna, advirtió la revista Engenharia Sanitaria, que se edita aquí.

En un documentado artículo, ES citando a la FAO, dice que en Brasil se derriban diariamente dos millones de árboles y que entre el 5 y el 25% de la floresta amazónica ya está desvastada. Señaló que la política de reforestación adoptada por los gobiernos en los últimos 20 años no fue suficiente para contener los saqueos a las reservas naturales.

Según la prestigiosa revista, hace falta mayor conciencia entre los empresarios brasileños para conservar la naturaleza. Estos, afirma, no disponen del conocimiento y de la estructura técnica necesaria para conservar la reserva del 50 % de mata virgen de acuerdo a exigencias legales. Si todos cuidan esta reserva podía haber una perfecta combinación entre la preservación y el desarrollo, concluye la revista.

Medio Ambiente, octubre 1985



INVASION DE TIERRAS COMUNALES

La Central Asháninca del Río Tambo ha enviado un memorial al Ministerio de Agricultura protestando por las invasiones de tierras que vienen cometiendo familias de colonos que han ingresado violentamente en sus territorios. Se trata de la Asociación de Agricultores Sarita Colonia del Río Tambo. En octubre pasado, más de 100 colonos armados con rifles de caza irrumpieron en territorio comunal apoderándose de las tierras y arrasando las chacras.

Al día siguiente de la invasión, un dirigente nativo se acercó a conversar con los invasores, pero fue recibido a tiros; igual suerte corrieron otros delegados. Los comuneros se vieron obligados a mostrar sus flechas a los agresores lo que infundió un poco de respeto y algunos de ellos se retiraron. La situación, no obstante, sigue tensa.

El Trueno, diciembre 1985



"TIERRA DE DIOS, TIERRA DE HERMANOS"

La Iglesia Católica de Brasil está siendo convocada a apreciar, analizar y participar en la marcha de los campesinos para liberar a la tierra de Brasil. La Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB) colocó la cuestión de la tierra como tema de Campaña de Fraternidad de 1986. El lema ya es un desafío y una invitación:

"Tierra de Dios, tierra de hermanos"

Es un DESAFIO: quien quiera agradar a Dios no puede posesionarse de más y más tierra, sino que debe colocar la tierra al servicio de los hermanos; toda propiedad capitalista de tierra, al dividir lo que debe ser de todos, al tomar la tierra para explotar a los otros, ofende al Padre de todos los hombres.

Es una INVITACION: los cristianos son invitados a luchar en favor de la liberación de la tierra. Derribando las cercas de los latifundios y el poder opresivo de los propietarios, creándose la base material para un uso fraterno de la tierra.

Es una DENUNCIA: es injusta e inhumana la división de la tierra de Brasil. Mientras aumenta el número de millones de campesinos sin tierra que la precisan para trabajar, crece la concentración de tierra en las manos de unos pocos propietarios poderosos.

BOLETIM novembro/dezembro-85



JOVENES NATIVOS ORGANIZAN SEMINARIO

Un buen número de jóvenes indígenas de la amazonía se darán cita en la ciudad de Pucallpa para llevar a cabo el II Seminario de "La Juventud y Comunidades Nativas: Realidad y Perspectivas"

Este evento viene siendo preparado por la juventud Nativa del Ucayali (JUNAU), y la Asociación de Estudiantes Shipibos en Lima (ADESHIL), con la cooperación del Consejo Nacional de la Juventud del Perú (CONJUPE). está previsto que se realice del 28 al 31 de diciembre de 1985

El seminario se desarrolla en el marco de la celebración del "Año Internacional de la Juventud" declarado por la Organización de las Naciones Unidas.

El Trueno, Diciembre 1985



CLERO BRASILEÑO SE SOLIDARIZA CON NICARAGUA

Managua, 26 de noviembre de 1985.

Conferencia Nacional de Obispos del Brasil, 1er. Encuentro Nacional de Presbíteros, Itaici-Sao Paulo, 21 a 25 de octubre de 1985.

Mensaje al pueblo hermano de Nicaragua.

Reunidos en el 1er. Encuentro Nacional de Presbíteros, nosotros, Padres, representando a los trece mil presbíteros de Brasil, para profundizar nuestra misión evangélica al servicio del Pueblo de Dios, queremos solidarizarnos con la lucha de ustedes por una nación democrática, libre, justa y fraterna.

Repudiamos la cobarde agresión del gobierno Reagan a vuestro territorio y protestamos contra toda forma de esclavitud impuesta por las potencias capitalistas a nuestros países pobres, lo que constituye una profunda situación de pecado.

Creemos que ustedes vencerán esa leal batalla, como vencieron tantas otras, porque la fuerza que brota de la condición de hijos de Dios exige la plena libertad, garantía de la verdadera paz.

Como ustedes, nosotros también confiamos en el Dios que defiende la vida.

De esta América Latina solidaria.

Vuestros hermanos: Padre Manoel Henrique de Melo Dantante Presidente de la Comisión Nacional del Clero.

AMANECER,
diciembre 1985



EMPRESAS AGROINDUSTRIALES AMENAZAN CON ARRASAR A LOS PUEBLOS INDIOS AMAZONICOS DEL ECUADOR

Se trata del proyecto de cultivo de grandes plantaciones de palma africana, en una extensión de 450.00 Has en toda la Amazonía. Este proyecto despojará tierras a más de 100 comunidades de la región. Causará graves trastornos ecológicos. Pretende explotar y peonizar a comunidades indígenas enteras.

En 1978 y 1979, ingresan al Napo las empresas "Palmeras del Ecuador S.A" y "Palmoriente S.A.". La primera se asienta junto a Shushufindi y la otra junto al río Huashito, cantón Orellana.

El Gobierno, mediante acuerdos ministeriales, entregó 10 mil Has. de tierra a cada empresa.

Actualmente estas empresas están en plena etapa de producción de aceite. Han comprobado que las tierras de Napo son las mejores para el cultivo de palma cuya producción de aceite es superior a la de muchas plantaciones del mundo.

El gobierno ha hecho una campaña internacional, invitando a empresas extranjeras de todo tipo para que vengan a explotar la amazonía ecuatoriana.

El Ministro de Agricultura anunció el 7 de agosto de este año, la adjudicación de 26 mil Has. en Napo para cultivo de la palma.

Según el Director Ejecutivo del IERAC todas las tierras que van a ser entregadas son baldías, cuando en realidad están ocupadas por asentamientos indígenas agrupados en comunidades debidamente establecidas.

Estas adjudicaciones a las empresas indicadas, se han hecho en sólo un año del gobierno de Febres Cordero y, con mucha agilidad, mientras se han paralizado totalmente todos los trámites para la legalización de tierras en favor de las comunidades indígenas.

Amanecer Indio No. 4,
Diciembre 1985



NIÑO PROTESTA POR LA DESTRUCCION DE LA SELVA

En un gesto sin precedentes, un niño mexicano de nueve años caminó durante más de una semana alrededor de la plaza de la Constitución, en la ciudad de México, con el objeto de protestar por la destrucción ecológica que sufre el país.

Omar Castillo, quien caminó más de 2000 km. desde el estado sureño de Chiapas hasta la capital, manifestó que la selva Lacandona en la frontera guatemalteca, es víctima desde hace más de 80 años de una tala indiscriminada de árboles cometida por empresas privadas y el Estado.

Al explicar su actitud Omar dijo que "los adultos no se dan cuenta que con sus negocios están destruyendo la selva. La están matando. Entonces el sábado pasado tomé el altavoz y le pedí al presidente una cita para decirle que los niños tenemos derecho a disfrutar de los bosques".

Medio Ambiente,
Diciembre 1985



bi
blio
grafía

PUBLICACIONES RELACIONADAS CON LA PROBLEMATICA DE LA MUJER AMAZONICA

BARCLAY, F. y F. SANTOS. 1980. La conformación de las comunidades nativas Amuesha en **Amazonía Peruana. Nº. 5**, Lima

BARCLAY, F. 1985. Análisis de la división del trabajo y de la economía doméstica entre los Amuesha de la Selva Central. **PEPP/AID,** Lima.

BASSO, E.B. 1973. **The Kalapaso indians of the Central Brazil**, Holt, Rineheart and Winston, Inc.

BERGMAN, R.W. 1969. **Shifting Cultivation in the High Rain Forest; the Chirripo Indians, Costa Rica.** Thesis (M.S.) Geography. University of Wisconsin.

BERGMAN, R.W. 1980. **Amazon economics: The simplicity of Shipibo Indian wealth.** Syracuse University.

CARNEIRO, R.L. 1961. Slash and Burn Cultivation among the Kuikunu and Its Implications for Cultural Development in the Amazon Basin. In Wilbert, J., editor. **The Evolution of Horticultural Systems in Native South America: Causes and Consecuences.** Antropológica, suplemento Nº. 2, pp.47-67. Caracas.

CLAY, J.W. (ed.) 1984. **Women in a Changing World.** Cultural Survival Quarterly 8.

DENEVAN, W.M. 1971. Campa Subsistence in the Gran Pajonal, Eastern Peru. **Geographical Review**, 61, 496-518.

GOLDMAN, I. 1963a. Tribes of the Vaupés-Caquetá Region. In Steward, J.H., editor, **Handbook of South American Indians. Vol. 3. The Tropical Forest Tribes**. New York.

GOLDMAN, I. 1963b. **The Cubeo Indians of the Northwest Amazon**. The University of Illinois Press, Urbana.

HARNER, M.J. 1972. **The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls**. Garden City, N.Y.: Natural History Press.

HURALT, J. 1965. **La vie matérielle des noirs réfugiés boni et des indiens Wayana du Haut-Maroni (Guyana Francaise): Agriculture, économie et habitat**. Orstrom, Paris.

JOHNSON, O.R. and JOHNSON, A. 1975. Male/female relations and the organization of work in a Machiguenga community. **American Ethnologist 2 (4)**, 634-648.

MONTGOMERY, E. and JOHNSON, A. 1977. Machiguenga Energy Expenditure. **Ecology of Food and Nutrition**, 6, 97-105.

MURPHY, R.F. 1960. **Headhunters Heritage: Social and Economic Change among the Mundurucú Indians.** University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

MURPHY, Y. and MURPHY, R.F. 1974. **Women of the Forest**. Columbia University Press: New York and London.

NIETSCHMANN, B. 1973. **Between land and water: The subsistence ecology of the Miskito Indians, Eastern Nicaragua**. Seminar Press: New York and London.

SALICK, J. 1986. Ecological basis of Amuesha agricultural systems, Peruvian Upper Amazon. **Advances in Econ. Bot.**

SISKIND, J. 1973. **To Hunt in the Morning**. New York, Oxford University Press.

SMITH, R. 1983. **Las Comunidades Nativas y el Mito del Gran Vacío Amazónico**. Documento AIDESEP 1, Lima.

SMOLE, W.J. 1976. **The Yanoama Indians: A Cultural Geography**. University of Texas Press, Austin and London.

WAGLEY, C. and GALVAO, E. 1949. **The Tenetehara Indians of Brazil, a culture in transition**. New York: Columbia Univ. Press.

WAGLEY, C. 1977. **Welcome to Tears. The Tapirape Indians of Central Brazil**. New York: Oxford University Press.

WHITTEN, N.E. 1976. **Sacha Runa. Ethnicity and adoption of Ecuatorian Jungle Quichua**. University of Illinois Press.

INDICE DEL VOLUMEN X (Nos.33 - 36) 1985 DE SHUPIHUI

TEMAS

ANDERSON, Jeanine. Los Sistemas de genero y el desarrollo de la Selva (35, 335).

BARCLAY, Frederica. Para civilizarlas mejor. Reflexiones acerca de Programas de Desarrollo para Mujeres en Sociedades Amazónicas (35, 289).

CAMINO, Lupe. Testimonio de una campesina piurana "Unidos tenemos que empezar a unirnos" (35, 383).

COLAN BERNAL, Ernesto. La Lepra en Iquitos: Mitos y realidades (34, 185).

DRADI, María Pía. Masculino-Femenino. Entre el equilibrio y la subordinación (el caso de la sociedad Chayahuita) (35, 303).

FERREIRA RAMOS FILHO, Celso; ALMEIDA LOPEZ, Paulo Francisco; VIANA MARTINS, Fernando Sergio. Problemática actual de la Malaria (34, 173).

FORT, Alfredo. "Centralismo" y Salud en Iquitos (34, 145).

FORT, Alfredo. Políticas y Programas de Salud: del dicho al hecho (34, 137).

GARCIA MARTINEZ, Edward. Situación epidemiológica de la salud de la población del Departamento de Loreto (34, 151).

GOMEZ RUMICHE, Félix. Testimonio de un Médico Rural en la Amazonía (34, 209).

LOPEZ DE SORIA, Eloisa. Reflexiones de una Mujer: La Mujer en la Iglesia (35, 389).

LORA, Carmen y BARNECHEA, Cecilia. Reflexiones sobre sexualidad e identidad de la Mujer (35, 347).

MOURA GARCIA, Julia. Perfil de los Promotores de Salud (34, 193).

RAMIREZ DEL RISCO, Eduardo. Plan Cívico Fluvial de la Amazonía Peruana (34, 213).

RAMIREZ GARCIA, Juan. Problemática de la Salud Oral en la Amazonía. Alternativa y solución (34, 189).

ROSELLO, Fuencisla. Dos testimonios: Rigoberta Menchu y Domitila Chungara (35, 373).

SALICK, Jan. Subsistencia y mujeres solas entre los Amuesha (35, 323).

SOUCY MARTIN, Gaetana. Promotores de Salud – Proyección hacia el futuro en la Amazonía Peruana (34, 199).

VILLAR NARREA, Daniel. El CAAAP: Proyectos de Salud (34, 205).

DOCUMENTOS

Carta del Cardenal Evaristo Arns a Fidel Castro a propósito de la deuda externa (35, 405).

Discurso de los Indígenas en el aeropuerto de Latacunga, 31 de enero. Hombres de todas las razas y culturas unidos según la voluntad

de Dios en una sola comunidad de Amor, en una numerosa familia cuya cabeza es Jesucristo (33, 37).
- Discurso del Papa a los Amerindios e Inuit (esquimales) en Santa Ana de Baupré, 10 de setiembre. El encuentro con el Evangelio (33, 24).
- Documento de la Conferencia Episcopal Peruana sobre la Teología de la Liberación (33, 73).
- Documento de la Organización de Agustinos de Latinoamérica (OALA) (35, 397).
- Encuentro con la Amazonía (33, 62).
- **GARCIA SANCHEZ, Joaquín.** El pensamiento misionero de Juan Pablo II en sus mensajes a los Indígenas (33, 9).
- Juan Pablo II en Santa María de los Hurones (33, 31).
- La Voz de una Asamblea Histórica (33, 55).
- Mensaje de Juan Pablo II a los Indígenas de la Amazonía (33, 22).
- Perú, Solidaridad, Hospitalidad (33, 45).
- Tayta Papata Chaskina Shimikuna (33, 57).
- Traducción (33, 59).
- **URRUTIA, Carlos; BOGGIO, Ana; MAGUIÑA, Alejandrino.** La Enfermedad Capitalista de la Salud Popular (34, 219).

TEXTOS Y GLOSAS
- Antropología Médica y Medicina Folklórica en la Amazonía Peruana (34, 245).
- Arraigado abuso sexual sufren latinoamericanas (35, 418)
- El SIDA ¿Otra enfermedad "Tercermundista"? (34, 260).
- Etnomedicina de la Amazonía (34, 253).
- Iquitos: Fiesta de Pueblos Indígenas (33, 102).
- La Curandera de Oaxaca (34, 261).
- La década de la Mujer: Aún queda lo más difícil (35, 415).
- Las empleadas domésticas se organizan: Perú (35, 416).
- Mujer y Población (35, 411).
- Museo de la Humanidad de Londres: realidad Amazónica tergiversada (35, 423).
- Primera Muestra Internacional de Cine sobre Ecología, Recursos Naturales y Conservación (33, 99).
- Salud y Campesinado en el Sur Andino (34, 237).

BIBLIOGRAFIA

- **ACERO CORAL, Gloria y PIANALTO, M. A.** "Medicina Indígena Cacha-Chimborazo". Quito, Mundo Andino, 1985 (34, 280).
- **AGUILO, Federico.** "El Hombre del Chimborazo". Eds. Abya-Yala, 1985 (33, 125).
- **ALBA HERRERA C., Augusto.** "Atusparia y la Revolución Campesina de 1885 en Ancash". Lima, Ed. Alfa, 1985 (33, 125).
- **AYARZA U., Armando y BENDAYAN D. Teddy.** "Bubinzana, Lite-

ratura Magica de la Amazonia" Junio de 1985 Lima. Talleres Gráficos de MARTEGRAF (33, 127)
- **COBA ANDRADE, Carlos.** "Danzas y bailes en el Ecuador" Eds Abya-Yala, Ecuador, 1985 (33,126).
- **GUITARRA MARAVI, Eleazar.** "La Cordillera del Cóndor". Lima, 1984 (33, 124).
- "Iglesia, Pueblos y Culturas" No. 2. Quito, Eds. Abya-Yala 1985 (33, 121).
- **MARZAL, Manuel M.** "El sincretismo Iberoamericano". Lima, Fondo Editorial, 1985 (33, 122).
- **OBANDO A., Segundo.** "Cuadernos de Cultura Popular". Eds. Abya-Yala, 1984/5. Colección "Nucanchic Unancha" (33, 126).
- **OTTOLENGHI, Aldo.** "Culturas Prehistóricas". Buenos Aires. Ed. Plus Ultra 1984 (33, 122).
- "Palma Africana y Etnocidio". Quito, Edita CEDIS-CONFENIAE, 1985 (34, 279).
- **PEIRANO, Luis.** "Educación y Comunión Popular en el Perú" Lima, DESCO, 1985 (33, 123).
- **QUEDENA, E y VILLAVICENCIO, A.** "Manual del Poblador". Lima. DESCO, 1984 (33,123).
- **SHAFFER, Frederick W.** "Motivos indígenas del antiguo Ecuador". Quito. Eds. Abya-Yala, 1985 (33, 126).
- "Veneno para el desayuno.- El peligro de los pesticidas en la agricultura". Quito, Eds. Abya-Yala y CESAP, 1985 (34, 280).
- **WEBB, R y otros.** "El cristiano ante el Perú de 1985: crisis económica, violencia". Lima, Centro de Proyección Cristiana, 1984 (33, 121).
- **WHITE, Alan.** "Hierbas del Ecuador. Plantas Medicinales". Quito, Eds. Libri Mundi. 1985. 3ra. edición (34, 279).

Mujer y desarrollo en la Amazonía Peruana

*

Equilibrio y subordinación entre los Chayahuita

*

Reflexiones sobre sexualidad e identidad de la mujer

Próximo número:

DINAMICA POBLACIONAL EN LA AMAZONIA PERUANA