

## MUJERES INDÍGENAS, JUEGO POLÍTICO Y TRÁNSITO: ENTRE EL CLICHÉ, LA RESISTENCIA Y LOS NUEVOS ESPACIOS SOCIALES

Luisa Abad González<sup>1</sup>  
Universidad de Castilla-La Mancha

### RESUMEN

Desde un análisis transtemporal, se abordan las diferentes miradas *etic* y *emic* que de las mujeres indígenas se han tenido en Perú en estas últimas décadas, poniendo especial énfasis en los tránsitos cotidianos, la influencia de las injerencias externas y la lucha por defender y conseguir un espacio vital libre que privilegie la autonomía de las propias concepciones del género frente al juego político ajeno.

**Palabras clave:** mujeres indígenas, Perú, resistencia, políticas de género.

### ABSTRACT

From a transtemporal analysis, we approach different *etic* and *emic* viewpoints about indigenous women in Peru have been taken in recent decades, with particular emphasis on the daily transits, the influence of external interference and the struggle to defend and get a free living space that emphasizes the autonomy of their own conceptions of gender against foreign political game.

**Key words:** Indigenous women, Perú, resistance, gender policies.

---

<sup>1</sup> Correo-e: [Luisa.abad@uclm.es](mailto:Luisa.abad@uclm.es)

## **I. Introducción**

En este breve artículo me voy a permitir la licencia de plasmar partes autobiográficas en relación con mi experiencia en América Latina. Justifico esta inclusión debido al hecho de mi propio tránsito por aquellos territorios y mi posición como actora social –que fue cambiando de identidades a medida que pasaba el tiempo y se sucedían los hechos durante la convivencia con las comunidades indígenas por las que pasé-. Realicé trabajo de campo en la Amazonía peruana y con Organizaciones Indígenas en los años 1988, 1989, 1991, 1995 y 1996, con estancias de diversa duración, la más larga de un año y la más corta de unos veinte días<sup>2</sup>. Considero que no fue tiempo suficiente si comparo mis tiempos con la dilatada experiencia de otros colegas que llevan años a pie de selva, pero sí reconozco que no puedo negar que mi tiempo allí fue precioso, porque me involucré de tal modo en la vida cotidiana y familiar de las comunidades que aún hoy puedo seguir analizando aspectos que en otro momento dejé soterrados –no sólo porque los había etiquetado erróneamente como “temas colaterales”- sino porque no había sido consciente -hasta ahora- de mi propia actitud pasiva en aquellos años ante cuestiones relativas al género como tal. La nula presencia de la perspectiva de género en el plan de estudios con el que me formé como profesional sustentó las bases de esa pasividad y, por supuesto, el hecho de haber heredado los sesgos de una antropología colonial unida a mi propio equipaje sociocultural.

Quizá la mujer indígena sea uno de los personajes a los que más fácilmente se ha tendido a encasillar en un cliché por parte de los antropólogos u otros analistas de la realidad social. Los manuales, las etnografías, las monografías están llenas de frases o expresiones en donde esta mujer es representada como la sostenedora de los atributos culturales de su

---

<sup>2</sup> Colaboré durante los primeros años de mis estancias en Perú con la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Amazonía Peruana (AIDSESP) en la Región de San Lorenzo –específicamente en el Departamento de Loreto, Distrito de Manseriche–, y el último año tuve la oportunidad de formar parte del equipo de trabajo que puso en marcha el Programa de Pre-implementación de la Defensoría del Pueblo adjunta para Pueblos Indígenas en Perú, proyecto cofinanciado por la OIT, la USAID y el CAAAP (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica).

sociedad, ella es la que conforma esa parte aparentemente inmovilista de su cultura, es la más “exótica” y “etnologizable” y, ante los programas de cooperación al desarrollo, es presentada como vulnerable, indefensa y victimizada, junto con los niños y los ancianos. Esto ha sido recogido así mismo por De la Cadena (1991) y Meentzen (2000) quienes argumentan cómo a través de diferentes mecanismos de control social se las ha inducido a orientarse según valores del mundo rural indígena, se las ha recluido y se las ha obligado a ser más indias que los hombres. Del mismo modo, la literatura antropológica reitera con demasiada frecuencia estos patrones, sin ahondar a veces en mayores detalles o analizar los diferentes matices significantes.

Por otra parte, no podemos caer en la categorización de la mujer indígena como si de un todo unitario se tratase. Nada más lejos, pues la propia diversidad cultural del Perú marca las pautas para entender que nos hallamos ante múltiples perfiles de mujer. Si bien podríamos hacer una primera clasificación entre mujeres amazónicas y mujeres andinas, cada uno de estos colectivos muestra sus particularidades y propios procesos; no obstante, es verdad que todas ellas van a tener unos elementos en común que las unen simbólicamente: la etnicidad, la histórica invisibilización de su ciudadanía, y la impunidad ante la discriminación y los distintos tipos de violencias a los que se enfrentan (Paredes Piqué, 2005: 11).

## **2. Descubriendo a las mujeres indígenas**

Mi primer contacto con mujeres indígenas amazónicas se produjo en mayo de 1988 en la oficina de Aidesep<sup>3</sup> en Lima. Eran dos estudiantes shipibas que colaboraban en las labores de la organización en tareas de pseudosecretariado. La oficina de la organización tenía un evidente predominio masculino: tanto dirigentes, como empleados y asesores eran varones –a excepción de una abogada y una secretaria no indígenas-. Posteriormente, en el mes de julio, conseguí llegar a la selva (a las comunidades) y allí tuve mi siguiente “contacto” con mujeres;

---

<sup>3</sup> Aidesep (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana).

mi llegada a la comunidad causó bastante expectación y fui presentada a las autoridades y dirigentes locales<sup>4</sup>. Fui literalmente acariciada en brazos, mejillas y cabello por un grupo de mujeres de diferentes edades a la vez que reían estrepitosamente, como es su costumbre. A partir de ahí, reconozco que mi propio choque cultural unido a la dinámica de la organización indígena local de élite netamente masculina hicieron su efecto: relegar a un plano secundario el papel de estas mujeres en mi propio subconsciente y dar prioridad a la problemáticas emergentes que planteaba la cúpula dirigenal. Las mujeres nos alimentaban, nos servían masato, me acompañaban a bañar en la quebrada, me ayudaban a quitarme los insufribles “isangos” del cuerpo<sup>5</sup> y, cuando ellas o alguno de sus hijos estaba enfermo, me los acercaban para que les diera “remedio”. Todo ello quedó reflejado en mi diario de campo como algo anecdótico y colateral y todo el volumen de mis anotaciones se centraba en mis miedos y en los problemas con los madereros, los petroleros, el ejército y un largo etcétera.

Pero, para poder abordar algo tan amplio y tan complejo como la mujer indígena considero necesario hacer un repaso de la “idea” que de ellas quizá se tenga interiorizada en nuestro imaginario colectivo. En este terreno resulta fácil resbalar desde el más compartimentado estereotipo hasta la más ingenua o manipulada idealización. Y, no cabe duda de que, en el caso de Perú o Bolivia –que son aquellos lugares que más conozco–, tanto en el ámbito amazónico como en el andino, existen unos estereotipos concretos muy arraigados en las mentes colectivas de sus sociedades –algunos de ellos apoyados por el aparato institucional desde las propias campañas turísticas–. Se ha vendido –y se vende– una imagen de la mujer indígena que visibiliza sólo lo externo o lo exótico y, como contraparte, también estaría muy extendida una imagen puerilizada como “receptoras” de ayuda<sup>6</sup>. Ejemplo

---

<sup>4</sup> Mi primera estancia en la selva fue en la Comunidad Aguaruna de Santa Rosa, al lado de la carretera marginal del oleoducto Nor-peruano, dentro de la Organización indígena “Ijunbau Chapi Shiwag”. El rol que me había asignado Aidesep entonces fue de “asesora” de la organización. Para más información véase Abad, 2006: 10-11.

<sup>5</sup> Ácaro diminuto que se adhiere a la piel para succionar sangre y que tiene como preferencia los pliegues de los párpados, la zona genital, los pliegues de debajo de las mamas, piernas, axilas, etcétera.

<sup>6</sup> Sobre todo durante finales de los años 80 y década de los noventa del siglo XX.

de estas imágenes distorsionadoras del mundo femenino indígena son las que pueden verse en series de postales para venta y fotografías de índole publicitaria y webs en el sector turístico: en el caso de la mujer amazónica, ésta aparece casi como un reclamo sexual que alimenta aún más el mito de “hipersexualidad” que sobre este colectivo tiene la sociedad. Mito asumido, aceptado y transmitido por los propios varones de la sociedad aguaruna<sup>7</sup>.

Otro de los ejemplos son los anuncios televisivos donde las mujeres indígenas suelen ser mostradas de modo ridiculizado, caricaturizando su indumentaria y atuendo tradicional y haciendo burla de su acento o idioma o su supuesta falta de higiene, poniendo así de manifiesto la discriminación étnica sustentada en el férreo racismo de la sociedad latinoamericana, en lo que Beatriz Merino califica como “la conspiración del silencio” por el hecho de que la sociedad peruana, a través de su indiferencia ante estos actos discriminatorios que violan totalmente el derecho constitucional de estas mujeres a su identidad cultural e integridad moral, contribuyen a mantenerlos y en ningún modo a erradicarlos (Merino, 2002). En cuanto a la percepción del fenómeno por parte de las propias mujeres indígenas, en general, “mencionan muchas circunstancias y personas que las discriminan, como los transportistas, comerciantes, empleados públicos, profesores y directores de colegios, los alumnos no indígenas, el personal médico de los centros de salud y de los hospitales, los alcaldes y otras autoridades. Resaltan, asimismo, el maltrato por parte de las patronas e, incluso, la violación por parte de los patronos y/o los hijos, cuando trabajan como empleadas domésticas en ciudades” (Meentzen, 2002: 28).

En relación con la mujer indígena andina, es muy valiente e interesante el testimonio de Maruja Barrig cuando reconoce que la clase feminista limeña, burguesa, izquierdista e ilustrada se había educado en el rechazo a lo andino y había convivido con la “normalidad” de

---

<sup>7</sup> Durante mis múltiples jornadas con dirigentes indígenas, tanto aguarunas como de otras nacionalidades o etnias, pude escuchar en repetidas ocasiones lo “fácil” que era obtener favores sexuales por parte de las mujeres.

tener servicio doméstico de procedencia serrana (Barrig, 2001: 12-13)<sup>8</sup>. Ser mujer indígena implicaba servidumbre y ser feminista en el Perú en las décadas de los 70s, 80s y 90s implicaba guardar silencio frente a la situación incómoda y paradójica que significaba tener empleada doméstica andina en casa. En las ciudades amazónicas, se daba el fenómeno paralelo con niñas y jóvenes indígenas, muchas de ellas captadas de sus familias de modo ilegal y engañoso bajo la promesa de un futuro mejor, estudios y alimentos en abundancia. La realidad era bien distinta y los maltratos, los abusos sexuales, las jornadas de trabajo interminables y la incomunicación con el exterior eran la práctica habitual.

En su entorno, la mujer indígena es la que realmente sostiene y lucha por la seguridad alimentaria de su familia, ayudando en las tareas agrícolas, domésticas y de subsistencia desde edades tan tempranas como los 4 o 5 años. Se preocupa del cuidado de la salud de todos y para ello se encarga de plantar en su chacra aquellas plantas de uso medicinal consideradas de máxima necesidad. Debe, asimismo, mantener limpia la ropa de todos y la casa, encargarse del cuidado de pequeños animales domésticos como suelen ser las gallinas o algún chanco y todo ello compaginarlo con sus propios cuidados, pues una gran parte de su vida la mujer indígena se encuentra en periodo de gestación. Así pues la carga de trabajo de la mujer es muy superior en tiempo e intensidad a la de los hombres en la actualidad y ése va a ser el origen de muchos de sus problemas integrales.

### **3. Juego político y tránsito**

El propio proceso de desarrollo y fortalecimiento de las Organizaciones indígenas amazónicas en el Perú ha ido de la mano –guste o no a determinados actores sociales- de las diferentes políticas de cooperación gubernamental y no gubernamental y paralela al proceso histórico peruano reciente donde la presencia de las violaciones de los derechos humanos y

---

<sup>8</sup> En este libro ya Maruja Barrig menciona el fenómeno de “Muchachas y señoras” (2001: 39) y curiosamente, a finales del 2011 se ha estrenado la película dirigida por Tate Taylor “Criadas y señoras” sobre la situación del servicio doméstico de mujeres negras en casas de blancos en el estado de Mississippi.

territoriales han sido una constante. El azote de la llamada “guerra interna” en el Perú ha afectado en mayor medida a las poblaciones indígenas andinas y amazónicas, los muertos y desplazados se encuentran entre estas poblaciones mayoritariamente. Las secuelas de este periodo histórico en el colectivo de mujeres indígenas son grandísimas, pero si hay unos hechos que suponen un punto y aparte en la visibilización de la situación de estas mujeres fueron las progresivas campañas de planificación familiar y esterilización forzosa llevadas a cabo durante los gobiernos de Alan García (1985-1990) y Alberto Fujimori (1990-2000). Se pretendió con ello el genocidio de las poblaciones mayoritariamente quechuas, pero también amazónicas, puesto que sus territorios -ricos en recursos madereros, hidrocarbúricos, auríferos, ictiológicos, etcétera-, llevaban mucho tiempo siendo el objeto de deseo de los gobiernos que, con la adecuada estimulación de las empresas transnacionales, los convertían en territorios política y económicamente estratégicos. El indio estorba, es “el perro del hortelano” y para ello, ambos gobernantes, con ayuda financiera exterior, no han dudado en poner en práctica esta política genocida utilizada en otros momentos de la historia con otras naciones originarias.

El periodo comprendido entre finales de la década de los ochenta y la primera mitad de la década de los noventa se caracterizó por el auge de las políticas desarrollistas, la proliferación de los programas de cooperación asociados a pueblos indígenas cuyo modelo de acción estaba basado en un fuerte “proyectorado” y la expansión y consolidación de las organizaciones indígenas amazónicas. Esta política de proyectorado trajo consigo un incremento de las cúpulas dirigenciales indígenas (hombres) y la aparición de un neocaciquismo que estrangulaba silenciosamente las estructuras consuetudinarias de poder local indígena, en donde hombres y mujeres en asamblea comunal tenían siempre cabida.

Las luchas de poder, las constantes injerencias externas en la toma de decisiones de las organizaciones indígenas, la pérdida de control y autonomía basadas en las nuevas relaciones

clientelares con las agencias de cooperación estaban marcando la necesidad de una revisión crítica de los procesos y pautas de actuación llevadas a cabo hasta entonces.

A finales de la década de los noventa y, con el inicio del siglo XXI, se producen cambios sustanciales en Perú que tienen que ver con un avance en la búsqueda de los derechos humanos y un equilibrio socialmente ansiado. Se pone en marcha la Defensoría del Pueblo (1996)<sup>9</sup> y se crea la Comisión para la Verdad y la Reconciliación (2001) cuya finalidad era investigar los hechos y las verdaderas consecuencias del conflicto interno armado entre los años 1980 a 2000 aproximadamente. Si bien es cierto que son muchas las personas que intervienen para que los hechos se esclarezcan y el Informe final vaya plasmando sus resultados, van a ser las mujeres las que adopten un papel primordial en la memoria individual y colectiva de este periodo de la historia.

Habiendo hecho esta breve revisión y, para retomar el hilo conductor de este artículo, cabe decir que la organización indígena Aidesep –creada en 1980 y registrada como tal en 1985- no va a incluir la posibilidad de que una mujer pueda ostentar un cargo hasta la revisión de sus estatutos en 1991; hasta 1996 no se especifica que “al menos uno de los cinco cargos directivos sea ocupado por una mujer indígena” y, hasta 1999 no se elige la primera mujer<sup>10</sup>. Se creó entonces la Secretaría de la Mujer indígena aunque no existían líneas definidas de actuación ni la organización había interiorizado qué acciones debían llevarse a cabo en relación con las mujeres indígenas. Tras seguir unos mismos modelos anteriormente llevados a cabo por la organización –capacitación en salud, derechos humanos, liderazgo, territorio, etcétera- en el año 2002 la Secretaría dejó de funcionar y pasó a tomar carta de naturaleza como Programa Mujer Indígena<sup>11</sup>. Cabe pensar si había –con las mejores intenciones- un nuevo intento de asimilación por parte de diferentes agentes: las ONGs o agencias de

---

<sup>9</sup> Aunque fue creada por la Constitución política de 1993.

<sup>10</sup> Será Teresita Antazú López.

<sup>11</sup> Todas estas iniciativas fueron promovidas y financiadas por la GZT (Sociedad Alemana para la Cooperación Internacional).



cooperación estatales, las feministas transnacionales y sus políticas de género ajenas al mundo indígena y el Estado, por un lado y, por otro: las mujeres indígenas cansadas de estar invisibilizadas y victimizadas y las debilitadas o enquistadas organizaciones de base. Se estaban sentando las bases para un nuevo tránsito: pasar de ser las abnegadas y pasivas tributarias de la cultura a ser convertidas en un neo movimiento de lideresas que pudieran ser susceptibles de seguir captando los necesarios fondos para mantener todo el aparato institucional –y burocrático- que tantos años había costado levantar y consolidar. Los dirigentes, otrora reticentes de la participación de sus mujeres en el ámbito organizativo y político, van a reconducir sus discursos y van a dejar la puerta abierta a nuevos espacios de interacción para la mujer.

#### **4. Estrategias de resistencia**

Durante los años de invisibilización de la mujer en los espacios políticos indígenas por parte de los dirigentes y, también, de los diferentes actores sociales externos, hubo múltiples actitudes de resistencia en las comunidades por parte de ellas. Ya he confesado mis propios sesgos como antropóloga novel en mis primeras incursiones en la selva, no obstante, la relectura de mi diario y notas de campo me han permitido revivir aquellas situaciones y recordar.

Para el año 1988 la primera organización aguaruna de base – el Consejo Aguaruna-Huambisa- ya tenía puesto en marcha varios programas de desarrollo: salud, promoción, educación y defensa legal. Y, dentro del programa de salud, constaba siempre el cargo de Directora del Programa de Salud Materno infantil, que recaía siempre en una mujer elegida en asamblea comunal para esa tarea (Nugkuag, 1986: 246). Ese mismo modelo del CAH<sup>12</sup> se extrapoló a todas las demás organizaciones de base que, o bien ya se habían creado, o bien estaban surgiendo en esos años. En un principio, la Directora nombrada por el CAH solía

---

<sup>12</sup> Consejo Aguaruna-Huambisa.

hacer visitas a las otras organizaciones en la medida de sus posibilidades<sup>13</sup>. En la organización Ijunbau Chapi Shiwag con la que yo colaboraba, estaba también elegida esa figura, tratándose de una joven madre de familia que había sido capacitada en salud en un curso en Yurimaguas organizado por el Ministerio de Salud del Perú y que, además, era esposa de un profesor del Colegio Agropecuario donde los jóvenes aguarunas cursaban sus estudios secundarios<sup>14</sup>. Esto la situaba simbólicamente en una esfera distinta a las demás madres de familia de la comunidad a ojos externos. Las mujeres de la comunidad -que eran madres de familia- se sentían igualmente capacitadas que ella a la hora de hablar de los cuidados intrafamiliares, aunque reconocían que la sola asistencia a aquel curso de capacitación ya suponía una barrera de diferenciación frente a ellas.

Es interesante constatar cómo la progresiva burocratización de las organizaciones indígenas y su inclusión paulatina en los programas de desarrollo era causante, nuevamente, de una génesis de la envidia que sólo se había visto anteriormente con la llegada de las nuevas figuras de “profesores” instruidos por el Instituto Lingüístico de Verano e instituciones similares a la sociedad aguaruna.

En estos años, todas las gestiones que se llevasen a cabo por parte de la organización de base ante esferas institucionales iban acompañadas de la presencia del “asesor” como personaje mediador o facilitador en las mismas. En este orden de cosas, yo como “asesora” acompañé a los dirigentes a diferentes gestiones -una de ellas en Lima ante la sede de UNICEF-, para solicitar apoyo al incipiente Programa de salud de la organización. Volvimos a las comunidades con material perteneciente al Programa de Rehidratación Oral” para combatir las enfermedades diarreicas. Este material consistía en jarras, vasos y sobres de suero oral para ser preparados convenientemente en un hogar elegido por la comunidad, además de rotafolios didácticos sobre cómo prevenir las enfermedades diarreicas (estos se

---

<sup>13</sup> En esos años era Rebeca D.

<sup>14</sup> Era Anterina S.

llevaron a la posta comunal). Dado que el suero oral debía prepararse con agua hervida y hervir agua en una olla es labor femenina la comunidad decidió que la Directora del Programa de salud materno-infantil fuese la voluntaria para encargarse de este menester. Ella argumentó que lo conveniente sería tener los materiales de rehidratación oral en la posta (regida por un promotor de salud varón), ya que ella tenía bastante trabajo con su familia y su leña estaba destinada a cocinar los alimentos para su familia y parientes, a menos de que la comunidad la proveyera de leña extra para la nueva tarea. Al final las jarras –de intenso color amarillo-, los vasos y los sueros acabaron adornando la posta y las mujeres aguaruna siguieron rehidratando a sus hijos con masato y chapo de plátano como habían hecho toda la vida.

A medida que las organizaciones indígenas se iban consolidando, aumentaban las ausencias de los dirigentes de sus comunidades para asistir a cursos de capacitación, gestionar con instituciones o acudir a asambleas de carácter regional o nacional. Se añade a esto la inmersión de los pueblos indígenas en una economía de monetarización. Cada vez son más los hombres que salen de su comunidad al olor de empleos remunerados: maestros, motosierristas, motoristas, sanitarios o, incluso, estos dirigentes semiliberados que mencionábamos antes. Éstos son algunos de los objetivos que persigue en la nueva “carrera” social el varón Aguaruna, que ante la presión demográfica, la falta de animales de caza, la deforestación y la pérdida del rol de guerrero y cazador se encuentra en una especie de situación indefinida en la nueva sociedad mestizada o híbrida –reflejo del desarrollismo– que parece imponerse. Esta situación puede extrapolarse perfectamente a otros grupos indígenas de la Amazonía peruana. Con todo esto, las mujeres quedaban responsables de toda la carga de trabajo intrafamiliar y tenían que cubrir las necesidades alimentarias de sus hijos. Esta sobrecarga ha sido generadora de no pocas tensiones, pero no es exclusivo de estos años. Con la expansión en los años 50 del ILV (Instituto Lingüístico de Verano) en la Amazonía peruana ya se dieron situaciones extremas de crisis: “Se decía que el que hablaba castellano era el

sabio. Se rompieron todos los esquemas culturales y familiares y vinieron épocas de suicidios masivos. Los jóvenes salían fuera de las comunidades en gran número para aprender el castellano. Aprendieron en la Constitución Política del Perú que el matrimonio civil era lo único válido y que si no existía éste, los hijos habidos de la pareja eran considerados naturales o no legítimos. Con ello estos Aguaruna comenzaron a abandonar a sus mujeres y a sus hijos y vinieron los suicidios. El problema llegó a ser tan grave que, como ya se estaban creando las organizaciones, ellas tuvieron que abordar el problema y resolverlo. Esto duró más o menos hasta los años 70”<sup>15</sup>

La costumbre del intento de suicidio entre las mujeres Aguarunas viene de antaño, pues éstas se suicidaban por motivo de adulterio o por la muerte de un familiar cercano como podía ser un hijo, el padre o la madre. El método que empleaban para cometer el acto suicida era el ahorcamiento con la cuerda o bejuco que sujetaba sus ropas<sup>16</sup>. Sin embargo, según recuerdan los mayores acerca de la educación ancestral Aguaruna, los viejos se encargaban de dar charlas en la madrugada y dar así ejemplos de la norma a seguir por los más jóvenes<sup>17</sup> y, en este código moral parece que existían una serie de prohibiciones muy estrictas para los hombres, si querían obtener una buena visión –a través del consumo de alucinógenos– para llegar a ser respetados guerreros<sup>18</sup>. La primera prohibición que recuerda mi informante, precisamente, es la de no cometer adulterio, la segunda, no tener relaciones sexuales siendo menor de edad, no reírse delante de las mujeres para no tragarse su aliento, no caminar detrás de las mujeres que llevan sus prendas olorosas y no oler sus ventosidades, no juntarse o jugar con las mujercitas y mucho menos con la propia hermana, no comer dulces o frutas olorosas

---

<sup>15</sup> Informante Román Shajián, 1989.

<sup>16</sup> Informante Gerardo Shimpukat, 1989.

<sup>17</sup> Estas charlas o aconsejamientos los he podido vivir y escuchar en persona durante mi estancia en la Comunidad de Sinchi Roca en 1991.

<sup>18</sup> Del mismo modo que se han perdido en gran medida estos espacios de educación no reglada para los jóvenes varones, así mismo, debido a la escolarización y a la desvalorización de las técnicas tradicionales, se ha ido perdiendo los espacios de transmisión del conocimiento femenino y del perfeccionamiento de sus habilidades, lo que incide directamente sobre la calidad de vida de las mujeres y sobre el equilibrio comunitario.

como son la piña, el macambo o el plátano de seda, no comer junto con los viejos que han cometido homicidio, no contestar a los viejos o a la madre cuando tiene algún reclamo, no sentarse con los viejos que tienen mujer ni sentarse en el asiento de las mujeres para no ser ociosos, no usar artículos o prendas olorosas de las mujeres y no dejar señas en el camino o en los árboles<sup>19</sup>. Actualmente vemos que el adulterio y, sobre todo, el enamoramiento o las relaciones entre adolescentes no consentidas por los padres son las principales causas de intento de suicidio entre las mujeres Aguarunas, también la desatención hacia la mujer por parte del varón, el maltrato y la toma de una segunda o tercera esposa; aunque también los hombres cometen tentativas de suicidio, como bien pude evidenciar en mi estancia en el río Nieva<sup>20</sup>, éstas son en un porcentaje muy inferior.

En la monografía de Paredes Piqué sobre la invisibilidad de la mujer en la amazonía peruana, se manifiesta: “Los motivos de suicidio entre mujeres jóvenes están relacionados casi siempre con la desigualdad de género en la pareja. (...) Las amenazas e intentos de suicidio tienden a aliviar temporalmente la situación de la mujer y algunas de sus demandas pueden ser reconocidas. Sin embargo, como el suicidio es una estrategia individual dirigida a cambios mínimos en la situación personal de la mujer –y, aunque sea discutible, las mujeres más rebeldes en este escenario cultural tienen un alto riesgo de autoeliminarse–, el complejo cultural del suicidio femenino no tiene posibilidad de modificar la desigualdad de género en la sociedad (2005: 26-27)”.

Todas estas razones para llegar al acto suicida son ciertas, en tanto y cuanto son las verbalizadas por los propios informantes –tanto hombres como mujeres–, sin embargo creo que deberíamos recurrir a una visión más distanciada del problema e intentar darnos cuenta de que son aquellas comunidades en donde hay un mayor grado de vulnerabilidad territorial,

---

<sup>19</sup> Informante Julián Taish Maanchi, 1989.

<sup>20</sup> Se trataba de un hombre que había ingerido una botella de lejía porque sospechaba constantemente de una supuesta infidelidad de su esposa. El hombre no murió, pero tenía lesiones muy graves en la boca y el esófago. Las autoridades comunales fueron a visitarle y a hablar con él para hacerle entrar en razón porque, según la opinión general, sus sospechas eran absolutamente infundadas.

social y política donde se incrementan estas conductas, pues tanto a través de mis propios estudios de campo como a través de la revisión de la bibliografía más reciente, he podido observar que las zonas más afectadas son el río Cenepa, el río Nieva, el Chiriaco y las comunidades más cercanas a la carretera marginal del óleoducto norperuano. Zonas todas ellas con una mayor presión demográfica, mayor presión por parte de colonos andinos o mestizos, mayor grado de incursión de agentes externos y mayor degradación en cuanto a la falta de recursos alimenticios. Esto las convierte en zonas de mayor vulnerabilidad. La última epidemia suicidal en la zona Aguaruna tuvo lugar entre los años 1997 a 1999 en el Alto Marañón, con un foco zonal concreto en la Comunidad de Chipe. Este fenómeno ha sido profundamente investigado por el antropólogo José Guillermo Guevara Torres<sup>21</sup>, cuyas teorías considero que son muy acertadas. Guevara nos habla de un tránsito en el universo aguaruna que lo ha llevado de la cosmovisión propia a la cosmodemia, entendida esta como cosmovisión enfermada. Esta cosmodemia tiene el intento de suicidio como vía de expresión del sufrimiento social femenino (Guevara, s/f: 6-7). La clase dirigencial actual suele ser muy crítico con este tipo de actuaciones, sin embargo, está claro que la epidemia de estos años mencionados entendida como acto de resistencia de las mujeres aguarunas dio sus frutos en la creación de la Secretaría de la Mujer y del posterior Programa Mujer Indígena. Se estaba reclamando un espacio propio con un lenguaje verbal y corporal propio. Se instrumentaliza culturalmente a la muerte para servir de sanción tajante hacia el varón. Porque es cierta la afirmación de Guevara cuando expresa que las mujeres aguarunas “no desean morir” y van advirtiendo día a día, poco a poco, su estado de “envenenamiento afectivo” (Guevara, s/f: 13).

---

<sup>21</sup> La obra de Guevara Torres está aún inédita debido a las siguientes razones: “Un compromiso de honor con las mujeres awajun impidió la inmediata publicación del fenómeno. Un mínimo respeto que excede lo antropológico exige respetar el pudor de una cultura. Y solamente cuando ellas lo pidan, será publicada en forma de libro toda la gesta femenina awajun” (Guevara, s/f:7).

Pero existe otro tipo de respuesta de la mujer Aguaruna –aparte del intento de suicidio– ante la crisis vital que le produce la desatención por parte de su esposo y que no he visto casi reflejada en los estudios: se trata del abandono del hogar y de los hijos.

Reconozco que cuando observaba este tipo de práctica me producía una sacudida en mis concepciones morales, pues en nuestro entorno y en nuestros códigos de enculturación una madre que se tenga por tal “nunca abandona a sus hijos”, así que esta antropóloga, en tanto que ser humano enculturado en unos patrones morales específicos, consideraba a estas mujeres como socialmente imperfectas puesto que no podía ni entender ni aceptar el hecho y no era capaz de conseguir el distanciamiento emocional ni académico necesario para poder comprender el fenómeno.

Después de los años y desde la empatía que produce el hecho de saber “desde dentro” lo que se siente cuando te desatienden y te abandonan con una criatura, es cuando he podido situar en otra esfera muy diferente la actitud de resistencia, excepcional rebeldía y coraje que supone dejar a los hijos al cuidado de esos hombres que sistemáticamente las desatienden en sus necesidades más básicas y emocionales, las ignoran a ellas y a sus hijos y encima las maltratan. El grado de sobrecarga de trabajo para estas mujeres es brutal, teniendo en cuenta la indiferencia de sus maridos, el deterioro del medio ambiente y el desgaste de las tierras de cultivo. Y es ahí cuando, teóricamente, las redes de parentesco funcionan –o deberían funcionar– paliando esa situación de descompensación familiar, aunque, según he observado, no siempre es así.

## **5. A modo de conclusión. Los nuevos espacios sociales**

Como hemos visto anteriormente, la participación visible de la mujer en las organizaciones indígenas comienza casi paralelamente con el nuevo siglo XXI. A su vez, las feministas peruanas reconocen su etnocentrismo y comienzan a acercar posturas dentro de las políticas globales de género. Las acciones de resistencia dentro de las comunidades y el apoyo

exterior hacia la movilización de los nuevos espacios donde pudieran comunicarse los distintos grupos de mujeres ha sido un elemento clave en el desarrollo de iniciativas organizativas específicamente femeninas. La incorporación de la perspectiva de género a las problemáticas de salud, medio ambiente y derechos humanos ha supuesto un reto para las masculinizadas cúpulas dirigenciales de las organizaciones indígenas, pero sin duda, esa participación activa no sólo es más beneficiosa para fortalecer al movimiento indígena sino que está permitiendo visibilizar, educar y corregir una histórica situación de discriminación. Así han surgido organizaciones como la ONAMIAP (Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú) que están consiguiendo que se reescriba la historia de estos pueblos y que se ponga nombre y apellidos a mujeres que han luchado al frente de sus comunidades frente a los agresores en pleno conflicto interno, frente a los suyos propios ante los casos de violencia sexual y machista y frente a la comunidad nacional e internacional por la defensa de sus territorios y sus culturas.

Las mujeres amazónicas han sido siempre muy críticas con las cúpulas dirigenciales tanto a nivel de organización de base como a nivel de organización nacional. Ahora, las nuevas políticas de género las están convirtiendo en lideresas, acuden a talleres, cursos y jornadas donde pueden, no sólo expresar sus preocupaciones y sus alternativas de solución frente a sus problemas cotidianos, sino que aprenden sobre sus derechos y sobre cómo ejercerlos. Pero, habrá que esperar unos años para ver los resultados de esta participación, pues, si el cambio de rol sufrido por los hombres –de guerreros a dirigentes o maestros- ha generado tanto sufrimiento social y tanta desestructuración a nivel intrafamiliar y comunitario ¿cuál será el impacto de las nuevas políticas de género en estas sociedades? ¿Se convertirán las lideresas en nuevas burócratas? ¿Pueden cambiarse cientos de años de predominio masculino e interiorizarse los nuevos valores de equilibrio de género en una década?



La tarea es difícil, pero quizá, por primera vez están unidos todos los actores sociales en un fin común: la erradicación de toda forma de discriminación por etnia y género. La mujer en occidente ha conseguido luchar por sus derechos..., ahora somos libres para trabajar el doble, coaccionadas simbólicamente para no poder ser madres plenas, libres para sentirnos culpables por no poder alcanzar los supuestos objetivos prometidos, libres para ser maltratadas por el sistema, la publicidad, las nuevas tecnologías y el entorno social. Les deseo a mis colegas andinas y amazónicas mejor suerte y que, bajo ningún concepto, tengan la tentación de imitar nuestros modelos.

## 6. Bases bibliográficas de referencia

ABAD GONZÁLEZ, Luisa. 2006. *Resistencia India Organizada. El caso de Perú*. Ecuador, Abya Yala.

AIDSESEP. 2006. *La mujer amazónica fortaleciendo el futuro*. Memoria del Programa Mujer Indígena 2000-2005. GTZ y Aidesep, Lima.

BARRIG, Maruja. 2001. *El mundo al revés: imágenes de la mujer indígena*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

DE LA CADENA, Marisol. 1991. "Las mujeres son más indias. Etnicidad y género en una comunidad de Cusco". *Revista Andina* (9), n.º 1, Cusco.

DORE, Elizabeth. 2000. "One step forward, two steps back. Gender and the state in the long nineteenth Century". *Hidden histories of gender and the State in Latin America*. Maxine Molineaux y Elizabeth Dore (Eds.). Durham. Duke University Press. Págs. 3-32.

GUEVARA TORRES, José Guillermo. s/f. *Las hijas de Nantu. El intento de suicidio de las mujeres awajún desde sus contextos internos*.  
<http://wyllyguevara.blogspot.com.es/2011/10/las-hijas-de-nantu.html>

MANRÍQUEZ ROQUE, Mercedes. 2006. "Mujeres indígenas amazónicas y derechos territoriales". *Chacarera*, nº 34. Págs. 36-41. Lima, CMP Flora Tristán.

MEENTZEN, Ángela. 2000. *Identidad femenina, poder y relaciones de género. La perspectiva de las mujeres aymara del Perú*. Cusco, Centro Bartolomé de las Casas.

MEENTZEN, Ángela. 2002. *Estrategias de desarrollo culturalmente adecuadas para mujeres indígenas*. Washington. D.C., BID.

MERINO, Beatriz. 2002. "La conspiración del silencio". *Diario El Comercio* de 13/09/02, Lima.

NUGKUAG, Evaristo. 1986. “Experiencias de organización de los pueblos indígenas en la actualidad: el Consejo Aguaruna Huambisa, Amazonas-Perú”. *Balances Amazónicos: enfoques antropológicos*. Jürg Gasché (Coord.). CIAAP-UNAP. Págs. 239-253.

PAREDES PIQUÉ, Susel. 2005. *Invisible entre sus árboles. Derechos humanos de las mujeres amazónicas del Perú. El caso de las Aguaruna, Asháninkas y Shipibas*. Lima, Ediciones Flora Tristán.

RIVERA ZEA, Tarcila (Ed.). 2010. *Memoria. I Congreso Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú*. Chirapaq, Lima.

THORP, Rosemary. 2010. “Acción colectiva y exclusiones sobrepuestas en un mundo sigma”. *Teoría económica y desarrollo social: exclusión, desigualdad y democracia*. Félix Jiménez (Ed.). Fondo Editorial PUCP, Lima. Págs. 199-222.

Recursos de Internet: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>