

Anthropos Institut

Ideología, simbolismo y relaciones de género en la construcción de la persona chacobo

Author(s): Lorena Córdoba

Source: *Anthropos*, Bd. 101, H. 1. (2006), pp. 145-158

Published by: [Anthropos Institut](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40466625>

Accessed: 22-10-2015 02:05 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Anthropos Institut is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Anthropos*.

<http://www.jstor.org>



Ideología, simbolismo y relaciones de género en la construcción de la persona chacobo

Lorena Córdoba

Abstract. – Among the Chacobo (Pano, Bolivian Amazon), the feminine condition is not a purely “natural” or physiological state which is defined once and for all. A human being becomes a woman only through progressive stages of social modelling and construction of the Self. The general representations and practices which constitute the “humanity” and the “person” among the Chacobo are thus analysed. In the particular case of women, the ideas and values associated with femininity are examined through the analysis of gestation and procreation processes, the mythic representation of sexuality, the ritual restrictions during pregnancy and couvade, the female initiation, the sexual division of labour, the native ideology concerning gender relationships and the principles of social organization. [*Bolivia, Chacobo, gender identity, femininity, life cycle, social complexity*]

Lorena Córdoba, Licenciada en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires y becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina). Ha realizado trabajos de campo entre los chacobo de la Amazonía boliviana y los toba-pilagá y wichí del Chaco argentino.

Los chacobo de la Amazonía boliviana forman parte de la familia lingüística pano, que cuenta con alrededor de 50.000 miembros y se extiende en la amazonía de Brasil, Perú y Bolivia. Los chacobo forman parte de los pano meridionales junto con sus vecinos bolivianos pacaguara, casi extintos, y los karpunas y los kaxararis, que habitan en el estado brasileño de Rondonia. Se trata de los grupos pano menos conocidos, así como también los más reducidos demográficamente; de hecho, la población chacobo actual no excede las seiscientas personas, distribuidas en ocho pequeñas comunidades situadas entre los ríos Benicito, Yata

e Ivon en el departamento de Beni (Erikson 2000, 2002; Córdoba y Villar 2002). Tradicionalmente han basado su subsistencia en el cultivo de mandioca y de maíz, complementando esta actividad con la más reciente siembra del arroz y la caza de monte (Erikson 1999). Tras los ocasos sucesivos del caucho y el palmito, medios fundamentales mediante los cuales se insertaron en el mercado regional, los chacobo trabajan en su gran mayoría recolectando y vendiendo castañas para complementar sus actividades de caza y agricultura.¹

I

Las representaciones y prácticas que constituyen la “humanidad” y la “persona”, y en un plano más específico la condición de ser mujer, no son para los chacobo procesos meramente fisiológicos, con propiedades dadas de una vez y para siempre. Patrick Menget, en su estudio sobre la couvade, ha señalado un etnocentrismo implícito en la idea occidental de que el niño está “acabado” al nacer (1989: 262). En este caso, la fabricación social de la persona tampoco se interrumpe en el parto, sino que un complejo aparato ritual compuesto por cuidados y precauciones protege el desarrollo de la

¹ Los datos de campo expuestos fueron recogidos en la comunidad chacobo de Alto Ivon por miembros del Centro Argentino de Etnología Americana entre 1970 y 1973, y por nosotros durante 1999, 2000 y 2001, en el marco de una investigación en curso.

humanidad del niño en sus momentos más críticos. La condición humana, y en la misma medida la condición femenina, parecen estar constituidas por una serie de procesos de construcción y modelado social de la persona, cuya consistencia y articulación deben rastrearse en el plano simbólico. Retomando la terminología de Louis Dumont, entenderemos entonces a los condicionantes de estos procesos como una "ideología"; es decir, como un sistema de ideas y valores compartidos en un medio social dado (1987: 23).

Debemos subrayar, desde el comienzo, que aquí no se trata de oponer dos ámbitos contradictorios de praxis y saberes. Los chacobo conocen bien el carácter biológico de las prácticas reproductivas, la gestación, el alumbramiento y los cuidados relativos a la salud y la enfermedad; sin embargo, este cuerpo de conocimientos se encuentra englobado por un universo cultural más amplio, compuesto por estereotipos, valoraciones y clasificaciones de mayor o menor grado de abstracción, así como por representaciones asociadas con muchas de las fases importantes del ciclo vital. Podríamos decir entonces que entre los chacobo no se "nace" mujer, sino que el hecho de acceder a la condición de *yoxa* (mujer) constituye un proceso ciertamente iniciado durante la gestación y el nacimiento, pero que debe mantenerse y reafirmarse cotidianamente en diversas instancias institucionalizadas. Se podrá objetar, seguramente, que afirmar que el ciclo vital y los procesos de constitución de la persona y el género son construidos socialmente es incurrir en una obviedad; pero lo importante, más que perseguir una novedad, es más bien fundamentar esta afirmación en la peculiaridad de un caso etnográfico concreto, procurando dilucidar no tanto el *qué* sino el *cómo*.

II

Así como existe una fabricación social de la "mujer", existe también un trazado preciso de sus relaciones con el sexo opuesto; y, como veremos, no pocos datos invitan a pensar que en realidad son dos caras de la misma moneda: la construcción de la mujer *es* la construcción de sus relaciones con los hombres. Sin embargo la determinación del "sexo social" debe construirse materialmente en la cotidianeidad, pues así como no es innata tampoco puede ser calcada sobre el sexo biológico. El imaginario, el simbolismo y la ideología del género ubican en su correspondiente lugar no sólo las relaciones entre los sexos, sino también sus mismas diferencias. Mediante mitos, ritos, discursos y prácticas diversas se bosqueja una

cierta lógica de las relaciones de género, la cual modela luego los estereotipos del "Hombre" y la "Mujer" que cada individuo medio aspira a cumplir.

El análisis de los distintos procesos del ciclo vital y la construcción de la persona chacobo, en un primer momento, permite identificar relaciones de complementariedad, interdependencia y cooperación entre los sexos. Sin embargo, al ser consideradas en su conjunto, se vuelve evidente que todas estas relaciones son determinadas por una jerarquización más o menos implícita cuya característica principal es la subordinación ideológica de un sexo al otro. La antropología ha elaborado diferentes teorías al respecto. Héritier descifra en los conjuntos de representaciones propios de cada sociedad ciertos "elementos invariables" cuya disposición, aunque se diferencie en cada grupo humano, se traduce universalmente en una desigualdad que denomina "valencia diferencial de los sexos". Al no fundamentarse necesariamente sobre factores biológicos, esta asimetría se naturaliza volviéndose una obviedad: "No es el sexo, sino la fecundidad lo que determina la diferencia real entre lo masculino y lo femenino, y el dominio masculino, que ahora conviene intentar comprender, consiste fundamentalmente en el control, en la apropiación de la fecundidad de la mujer en el momento en que ésta es fecunda" (Héritier 1996: 227).

En el contexto más específico de la etnología amazonista se han propuesto tesis similares. Bellier detecta una oposición entre el carácter "profano" de la mujer, ligado con su papel biológico en la reproducción, y el carácter "sagrado" del hombre, fundado sobre el dominio de la espiritualidad y la fuerza. El resultado es el monopolio masculino de la alianza y demás procesos sociales de producción y reproducción; y la complementariedad de los sexos no alcanza a ocultar la desigualdad entre ellos (Bellier 1993: 519). Lorrain ha ido un paso más allá, abstrayendo un modelo analítico mucho más detallado:

Existe un patrón básico de jerarquía de género cosmológico, económico y político a través de la Amazonía. El grado y las modalidades específicas de esta jerarquía son variables. Pero, no obstante, se caracterizan por los mismos principios fundamentales. Primero, el shamanismo y el liderazgo en sus formas más potentes son primariamente un asunto masculino, asociados arquetípicamente con los roles proveedores en las instancias sobrenaturales, económicas y políticas. Segundo, estos papeles de proveedores se asocian con una interdependencia jerárquica económica entre hombres y mujeres, en la cual las últimas son típicamente las encargadas de limpiar los jardines, las casas, las herra-

mientas. Tercero, estos roles se hallan legitimados por una cosmología jerárquica del género, que suele asociar los genitales masculinos con la caza y los ámbitos masculinos económicos, sobrenaturales y políticos, y con frecuencia involucra un grado de control – ejercitado por medios tanto seculares como sobrenaturales – sobre la sexualidad femenina y sobre la reproducción (Lorrain 2000: 305 s., traducción L. C.).

Es lícito preguntarse, entonces, en qué medida pueden aplicarse estas ideas al caso chacobo.

III

Para los chacobo son varios los atributos que combinados posibilitan la vida. Pese a admitir que el cuerpo “es como una corteza” (*shakáta*) que envuelve una serie de componentes anímicos, en ningún caso se discriminan de manera taxativa y bien diferenciada las nociones siempre inciertas de “cuerpo”, “alma”, “espíritu” o “fuerza vital”. Los vínculos y las asociaciones entre todos estos componentes son complejos, y varían en función de los contextos de enunciación así como también de los distintos informantes (Villar 2004). En términos generales, sin embargo, la vida parece ser considerada un equilibrio inestable entre tres entidades que se traducen casi indistintamente por nuestra idea de “alma”.

En primer lugar, la entidad llamada *shinana*, que con frecuencia se traduce como “mente” o “alma”, refiere en un sentido amplio a la fuerza vital, las percepciones, las emociones, el discurso y el pensamiento; en suma, a la composición intelectual, sensorial y anímica del individuo. En consecuencia, todo sugiere que la acepción más abarcativa y ajustada a los hechos sería la de “vitalidad”, o a lo sumo “principio vital”. Se concentra de forma paulatina en el pecho, más precisamente en el corazón, y comienza a decrecer con la adultez y luego la muerte. Muchos informantes opinan que el *shinana* tiene la forma y el tamaño de la persona; también coinciden en que durante el sueño o la enfermedad “sale” del cuerpo. Los animales y plantas (árboles y arbustos grandes, así como también el maíz, la mandioca y el algodón) también poseen *shinana*, y están sometidos al mismo ciclo de desarrollo: su *shinana* crece durante la juventud y comienza a menguar con el correr del tiempo. El *shinana* no sólo decrece con la vejez, sino que en el caso del sueño, la enfermedad, y en grado mayor en la muerte, puede ser atraído hacia el exterior del cuerpo. Se dice así que el *shinana* de un moribundo “le ha abandonado”. Es crucial retener el hecho de que esta entidad puede perderse en cualquier

momento crítico; y, en efecto, el peligro constante de la pérdida de la humanidad es un tópico recurrente en diversos ámbitos de la cosmología chacobo.²

Si nos explayamos en el análisis del *shinana* es porque se trata del componente que las mujeres chacobo asocian más explícitamente con el crecimiento del feto. Como en muchos grupos étnicos amazónicos (Rival 1998: 625), la concepción tiene lugar durante el acto sexual, cuando el semen – que según algunos varones se origina en la cintura del hombre – se mezcla con la sangre de la mujer. La misma sangre es la que, de no haber embarazo, se derramará todos los meses durante la menstruación. El semen paterno y la sangre materna se “cuajan”, y el niño comienza a formarse mientras crece su *shinana*. El crecimiento de éste, en efecto, de alguna forma mide el desarrollo vital de un niño, relación plasmada en la terminología referida al ciclo vital. Si bien no hay una concordancia perfecta en el uso de las categorías – por ejemplo, las mujeres se interesan mucho más que los hombres por la discriminación entre éstas – sí puede abstraerse un cuadro conceptual más o menos generalizado. Desde el nacimiento hasta los tres años de edad, se denomina al niño varón *joni pistia* o *baquë pistia* (hombre pequeño o hijo pequeño). De allí hasta los siete u ocho años es llamado *shina átsike* (*shinana* que crece). Luego, es denominado *shina abená* (*shinana* que se muestra, o que aparece). Llegando a los veinte años, el joven es considerado como un *shina koshi* (fuerte), accediendo con la adultez al máximo grado de humanidad. Con la paternidad los varones devienen “hombres verdaderos” y merecen el término de *joni* o *joni'ria*.

Estas etapas del desarrollo vital masculino no encuentran un paralelo estricto en la terminología que caracteriza el crecimiento de la mujer. A la recién nacida se la llama *yoxa-pistia* (mujer pequeña); luego, sucesivamente, *yoxa-paxa* (chica virgen, aunque *paxa* literalmente significa crudo, nuevo o fresco); *yoxa-jáini* (mujer hija) o *yoxa-xotaco* (mujer soltera). La condición femenina, denotada por el concepto de *yoxa*, pese a constituirse progresivamente, parece encontrar su máximo desarrollo en los roles de esposa y, sobre todo, de madre.

Otro componente de la persona es el *wëro-kamáki*. Como en otras lenguas pano, *wëro* significa “ojo” y *kámaki* “sombra”, “imagen” o “reflejo”. Se trata en esencia de la imagen reflejada de la persona. Según algunos informantes, es la mate-

² Córdoba 2003; Bossert y Villar 2002; Villar 2003, 2004.

rialización visible del *shinana*, por ende nombres diferentes de una misma cosa. Sin embargo, otros chacobo se apoyan en la distinción conceptual entre ambos términos señalando que al morir el individuo desaparece el *shinana*, mientras que el *wëro-kamáki* sigue vivo y sale de la tumba para rondar los huertos y las casas de sus antiguos familiares.

Un tercer concepto, *yoshini*, presenta una complejidad mucho mayor. Aunque literalmente significa “viento”, la polisemia del término es enorme. En ciertos contextos semánticos también puede traducirse como una “alma”. Así como desde el momento de la concepción un individuo es dotado del *shinana*, también es portador del *yoshini*. Sin embargo, el ciclo de desarrollo es inverso: durante la infancia y la juventud está en estado latente, sin manifestaciones notorias, y con la adultez y el desarrollo de la persona crece de manera inversamente proporcional con la decadencia del *shinana*. Este crecimiento no detendrá su potencia ni siquiera tras la muerte; de hecho, uno de los sentidos más explícitos del término *yoshini* es el que, liberado del cuerpo tras la muerte, remite tanto a las temidas almas de los muertos como también a los espíritus de la selva. En esta última configuración aparece como “causa” de la gran mayoría de las situaciones que los chacobo consideran temibles, como las enfermedades, los diversos tipos de daño o aun la potencia shamánica de perfiles malignos (Villar 2004).

IV

La complementariedad reproductiva entre el semen paterno y la sangre materna durante la gestación no alcanza a disimular la importancia de la ideología en las relaciones de género. Según los informantes, el papel desempeñado por la mujer en la concepción parece quedar relegado a un plano secundario, al menos si se lo compara con el del varón. La “agencia reproductora” parece ser concebida, fundamentalmente, como una propiedad paterna. De la misma manera, el sexo del hijo depende en gran medida del padre: si ha tenido contacto con plantas o bejucos asociados con la forma vaginal, es muy probable que quede sentenciado a no tener hijos varones.

Más allá del conocimiento de los procesos biológicos, todo indica que la ideología chacobo fundamenta la centralidad de la intervención masculina en los procesos reproductivos. Como sucede en numerosos grupos étnicos, el cuerpo femenino es pensado como un depósito, mero receptáculo

para el semen del hombre. Esta afirmación merece mayores precisiones. Los chacobo saben perfectamente que la mujer es necesaria para la procreación, y que incluso lega ciertos caracteres físicos a su hijo. No niegan la necesidad de ambos sexos para la gestación: se sabe que un niño “desciende” de sus dos progenitores. Este hecho es reconocido explícitamente en la onomástica, en la que los niños son nombrados reiterando los nombres de sus abuelos maternos, luego los paternos y finalmente los tíos, con lo que la influencia genealógica de ambas líneas queda asegurada (Erikson 2002). Lo mismo sugiere la antigua afiliación a los *maxobo* (lit.: gente de la misma cabeza). Los informantes aseguran que cada persona recibía dos nombres “clánicos” provenientes de sus progenitores. Así, por ejemplo, un individuo era Xënabo (gente-gusano) por vía paterna y Cánabo (gente-guacamayo amarillo) por vía materna (Córdoba y Villar 2002).

No obstante, todo esto no impide que el influjo decisivo, el que determina cómo será el niño, sea el paterno. A pesar de la afirmación apresurada de Heinz Kelm (1972), que anotaba que los chacobo ignoraban los nexos precisos entre el acto sexual, la procreación y filiación, sus representaciones no desconocen la fisiología. Es sólo que, debido a razones ideológicas, prefieren acentuar, en contextos específicos, la ascendencia genealógica agnática; o, por expresarlo de otro modo, optan por ver en este “predominio de la agencia masculina en los poderes productivos” (Lorrain 2000: 302) el influjo determinante en la *ubicación social* del individuo (Schapiro 1984: 20).

Más allá de la ideología explícita, conviene examinar también las prácticas cotidianas. La impotencia y la infertilidad masculinas se atribuyen al contacto del hombre con una especie de gusanos que corroen la madera, llamados *bisha*. Sin embargo, según los chacobo estas afecciones son reversibles mediante curas con barro y hojas tiernas de la yuca, la huanicusa y un bejuco llamado *ascana*. Ahora bien, cuando un hombre no puede concebir hijos, lo cual se considera una auténtica anomalía, su mujer lo deja y busca otro marido; se piensa que ella, entonces, engendrará sin mayores problemas. Otro hecho significativo es que uno de los motivos más asiduos para que las mujeres provoquen el aborto es la falta de un cónyuge. Frente a la posibilidad de criar un hijo sola, o que su compañero no asuma su paternidad, no son pocos los casos en que la mujer opta por interrumpir el embarazo, o incluso acudir al infanticidio. Con respecto al aborto (*pistia baquë a-quë*, lit.: hijo pequeño finalizado), las mujeres pueden provocar la expulsión del feto

por medio de golpes en su estómago; o, de ser temprana la gestación, mediante una hemorragia producida por la ingesta de una infusión vegetal. La práctica no es bien vista por los hombres, pero sigue ocurriendo en la actualidad. Sin llegar a proponer que exista entre las mujeres chacobo un control organizado y plenamente asumido de la natalidad, sabemos que sí conocen medios que procuran evitar la concepción. Muchas mujeres raspan los bejucos *yabatapao* y *xípano* y hierven su corteza durante varias horas. Luego consumen la amarga infusión dos o tres veces al día, muchas veces a escondidas del marido; o, en otros casos, proporcionada por la madre, que no desea todavía que su hija quede embarazada. Todas estas prácticas no cuentan con una aceptación explícita de los hombres, y suelen quedar relegadas al plano de la conducta privada de las mujeres. Pero más allá de los eventuales métodos, y pese a que en la vida cotidiana se observe que la mayor parte de la crianza, educación y alimentación de la prole queda a cargo de la mujer, al menos en el plano ideológico no parece posible aceptar la carencia de un padre. Pero en el caso inverso, es decir que muera la parturienta, ningún testimonio indica que el bebé deba padecer por ello, y en estos casos la madre o alguna hermana de la mujer se encarga de la crianza de la criatura. Incluso en la maternidad, el acto femenino por antonomasia, la mujer parece sustituible, y en todo caso depende en gran medida de tener un hombre a su lado.

La primacía ideológica de la ascendencia paterna no se limita a las ideas sobre la concepción, sino que concuerda con otros hechos de la vida social chacobo. La antigua afiliación clánica (*maxobo*) era patrilineal, y se recuerda “que las mujeres llevaban dibujados en sus rostros los motivos clánicos de sus propios padres” (Córdoba y Villar 2002: 78). También los chacobo reconocen que el ideal de sucesión en el liderato político debería seguir la línea agnática. El repaso de la narrativa mítica también sugiere la importancia simbólica de la descendencia patrilineal. Toda una extensa serie de relatos narran el pasaje de una sexualidad desviada a otra ordenada, instituida culturalmente. Los protagonistas, luego de una cópula anómala con objetos, animales o personas de su mismo sexo, son conducidos por sus afines, a veces de forma drástica y hasta forzada, hacia una sexualidad apropiada y “normal”. Una mujer y un perro tienen perritos; una mujer y una víbora, viboritas; los hijos de estas aventuras amorosas siempre adoptan la forma y la personalidad paternas. Vemos, de igual manera, reforzada esta presunción en un mito de origen de la sexualidad, muy extendido entre

los pano (Camargo 1999), en el cual un mono capuchino enseña a los ancestros cómo copular con sus mujeres. Hasta ese entonces los antepasados tenían sus hijos con sus *tutumas* (mates). La mujer aparece en esta narración como un elemento prescindible, casi únicamente nutricio – de hecho, su papel se limita a la función de alimentar con su leche a los niños –, mera colaboradora en la crianza de la descendencia del hombre (Córdoba 2003).

V

El vocabulario chacobo distingue al menos tres términos para designar las fases del desarrollo del estado de gravidez: *natayá* (cuando el niño tiene poco tiempo, alrededor de dos meses luego de la gestación); *tojoya* o *baquëya* (el estado de una mujer propiamente embarazada); y *comajaina* (que significa “parir” o, según algunas informantes, “que falta poco para el nacimiento”). Hace casi un siglo, Nordenskiöld pudo observar la costumbre de la couvade: “Cuando una mujer da a luz, el hombre debe permanecer durante varios días en la cabaña y no puede ir de caza para que el niño no se enferme” (2003: 120). Podemos añadir algunas precisiones. El tiempo de cuidados rituales comienza para los futuros padres antes del alumbramiento, puesto que mientras el niño se conforma en el vientre desarrolla su *shinana*, que como vimos condiciona su grado de humanidad. Como en tantos otros grupos, ambos padres deben acompañar de forma responsable este proceso crítico, acatando las prescripciones y las prohibiciones alimenticias.³

La madre no puede ingerir animales machos, ni asociados con un exceso de sangre (pava, anta, vaca, mono). La trasgresión puede causar hinchazones, fiebres, encogimientos corporales y diversas imperfecciones cutáneas al niño. Tampoco puede ingerir taitetú macho ni jochi pintado, puesto que esto puede provocarle temblores y problemas en la cadera; ni tampoco marimono macho o monos colorados, pues su ingestión provocaría fuertes fiebres. Otras sustancias inconvenientes son los plátanos, la caña de azúcar o la papaya, que llegan a ser evitadas durante lapsos bastantes prolongados. Últimamente se ha añadido al repertorio tradicional de interdicciones un pez llamado yatorana, que es calificado como “muy sangriento”, con lo cual su exclusión se condice con los criterios clasificatorios antes mencionados. Es preciso señalar

3 Métraux 1949; Rival 1998; Menget 1989.

que las mujeres que han tenido ya dos hijos o más no padecen restricciones tan estrictas; y, de hecho, las más experimentadas pueden comer casi todos los animales sin mayores problemas.

La mujer grávida suele evitar también el contacto con niños con fiebre, o con víctimas reciente de picaduras de serpiente. Por último, se dice que podrán seguir teniendo relaciones sexuales hasta el séptimo mes de embarazo; pero, más allá de esa fecha, no es bien visto que la pareja tenga relaciones sexuales. Las razones aducidas por los informantes de ambos sexos – que en casi todos los casos se entremezclan – parecen tan estéticas como morales: el niño puede salir “cremoso”, y hay temor a la vergüenza, el chisme, la habladuría y la acusación de incontinencia y falta de control.

Durante el mismo lapso en que la mujer acata estas restricciones, el comportamiento del padre también se encuentra condicionado. No debe cazar animales como el chanco de tropa, el mono y el marimono; ya que, al igual que su ingesta por parte de la madre, ello perjudicaría al niño. En términos generales, el criterio clasificatorio que predomina para excluir ciertas especies del repertorio de caza parece ser el mismo que en el caso de la alimentación de la mujer; es decir, la evitación del derramamiento excesivo de sangre, la evitación de los animales machos y la preferencia por los vegetales y los pescados. El período de restricciones no se cierra de modo mecánico, sino que se diluye mediante un debilitamiento progresivo de las prohibiciones. Como señala Menget, el sistema de la *couvade* posee una gran flexibilidad, y la clausura del período crítico puede variar debido a una multiplicidad de causas (1989: 265). Entre los chacobo el cierre parece variar en función de la salud del niño, la condición de sus padres y la familia extensa, los temores eventuales y la cantidad de nacimientos precedentes: por ejemplo, las prohibiciones no se aplican con el mismo rigor a las parejas que ya han tenido dos o más hijos.

Uno de los mayores peligros de la etapa de gestación es el de las malformaciones, que muchos chacobo imputan a coitos considerados anómalos. Muchas veces esto conduce a casos de infanticidio, y hemos visto al “capitán grande” del pueblo chacobo reprendiendo duramente a una mujer por abandonar un niño en el monte. Muchos chacobo opinan que las criaturas defectuosas no poseen *shinana*, y en general se debe a que sus madres han sido fecundadas por un espíritu *yoshini*. Lo más frecuente es que una pareja mantenga relaciones sexuales cerca de un hormiguero o un árbol grande

en el monte. Se podría pensar que la selva, infestada de espíritus, debería ser evitada como un lugar peligroso; pero, por el contrario, es el lugar más recurrente para los amores de las parejas jóvenes y las aventuras extraconyugales. Los indiscretos *yoshini* que habitan en los árboles mantienen relaciones sexuales junto con el varón, sin que ninguno de los amantes pueda advertir la desgracia, que será evidente cuando el rostro del niño deforme delate su anómala paternidad. Otro indicio para reconocer que un bebé ha sido concebido por un *yoshini* es que tenga el cuerpo demasiado blando, o la tez azulada. Se asocia la concepción de estos niños al *yoshini* de una rana llamada *cana popoa*, que también fecunda a la mujer mientras tiene relaciones sexuales. Algunos chacobo, en consecuencia, temen a las ranas que moran cerca de sus casas, e incluso suelen espantarlas o aun matarlas. Los peligros, en estos casos, no sólo conciernen al niño. Es probable que las madres de estos niños sufran hemorragias dolorosas y continuas, estado que se denomina *piaxë roko* y se podría traducir como “vagina con viruela” o “vagina con sarna”. Para prevenir estos nacimientos infortunados, las madres suelen sobar, escupir y masajear sus vientres durante horas.

Según Kelm, cuando llegaba la hora de parir la mujer chacobo se encontraba sola en la vivienda, librada a su suerte (1972). Sin embargo, nuestras informaciones indican que las parturientas suelen llamar a su madre o sus hermanas mayores cuando sienten los primeros síntomas del dolor de parto (*baquë quiniyahaina*). Las informantes más ancianas recuerdan que antiguamente se daba a luz en el monte, lejos de la mirada masculina, y lo explican aduciendo que los hombres se burlaban de ellas si gritaban durante el parto o demostraban de alguna forma su dolor. Sea como fuere, ya sea por temor a las burlas, o por mera vergüenza, durante el alumbramiento las mujeres prefieren la presencia exclusiva de la madre y las hermanas. Algunas dan a luz en la casa, sentadas sobre un pequeño banco, en una posición casi vertical. Para soportar el dolor utilizan un “secreto” o “soplo” (*quëbichi*), un encantamiento que se practica sobando el vientre y que se supone propicia un parto rápido. En el momento del alumbramiento, la abuela materna de la criatura suele recibirla, y junto con la madre cortan el cordón umbilical, para luego enterrar la placenta. El recién nacido es bañado y envuelto en *moro*, una corteza de bibosí, para ser finalmente presentado a su padre. En este momento, sin gran pompa ni ceremonias, se produce la imposición del nombre en una acción denominada *janëhaina* (Erikson 2002).

No sólo los padres están involucrados en el ciclo de cuidados y precauciones. La familia extensa también está incluida en los procedimientos, y en una sociedad fuertemente uxorilocal como la chacobo no es raro que los abuelos maternos oficien como “guardianes” de las restricciones tradicionales. La etapa crítica para el desarrollo del niño se extiende todavía durante unos meses. Si el bebé llora constantemente, con o sin razón aparente, o si tampoco duerme lo suficiente, es porque “tiene susto” (*caxo*), una afección probablemente provocada por alguna infracción a las interdicciones, o porque el padre ha deambulado a la noche por la selva, trayendo consigo la enfermedad del “mal viento” (*yoshini*). Muchos suegros amonestan a sus yernos por este tipo de irresponsabilidades. Para curar el susto existe un *quëbichi* llamado *caxona*, mediante el cual la abuela sopla las manos, los pies, la cabeza y la cadera del bebé. En términos positivos, como en el caso de las prácticas para prevenir las malformaciones, podría pensarse este conjunto de masajes y soplos como un auténtico trabajo sobre el cuerpo, que parece articular un conjunto de prácticas destinadas de manera específica a “modelar” al niño. Toda una serie de prácticas procura evitar influencias malignas y, en el plano verbal más explícito, que el hijo no enferme ni pierda fuerza (*chama*). Los chacobo procuran que sus niños se vean siempre gordos y fuertes, pues ello es señal de crecimiento saludable. Así, algunos relatos míticos describen la práctica de frotar sangre de anta en el pecho del niño, ya que en comunidades como El Yata todavía es considerada como un tónico fortalecedor (Philippe Erikson, comunicación personal).

VI

Antiguamente muchas de las prácticas de modelado del cuerpo se renovaban en la iniciación. Los primeros vellos púbicos y el crecimiento de los senos de las muchachas eran los indicadores de la inminente perforación nasal llamada *rësëti*. El encargado de esta tarea, según algunos, podía ser cualquier anciano; y según otros, un shamán (*yobëca*) de renombre. Este encargado perforaba el *septum* (tabique nasal) de los jóvenes con una espina de chuchío o un raquis de pluma afilado. La perforación marcaba la entrada a la pubertad; durante algún tiempo, se utilizaba un palito en la misma para evitar que se cerrara la herida, y una vez que cicatrizaba se colocaban en ella plumas de tucán de diversos colores, a veces

unidas mediante hilos de algodón.⁴ Nordenskiöld dedicó varias páginas a la vanidad, la arrogancia y el pavoneo que provocaban estos ornamentos. Los jóvenes y las muchachas llevaban todos el mismo adorno, y vigilaban con mucho celo que las plumas no cayeran de forma poco elegante. Estos adornos se complementaban con otros hechos de conchas, dientes de animales y plumas (Nordenskiöld 2003: 97 ss.). Para los varones, el segundo paso que formalizaba el tránsito hacia el mundo de la adultez tenía lugar entre los 16 y 18 años, cuando se les perforaba el lóbulo auricular. Una vez sanado, allí se les colocaban dientes de carpincho, que según Heinz Kelm (1972) debían ser cazados por ellos mismos.

Sin embargo, en el caso de las mujeres la transición hacia la adultez no era – ni es – tan sencilla. El momento decisivo es cuando se produce la menarca. La joven debe dar aviso a su madre y, a partir de ese momento, mantener un estricto aislamiento respecto de los miembros masculinos de su familia y la comunidad en general. Las informantes insisten en que ser vistas en ese “estado” les provoca una profunda vergüenza. En el pasado la madre debía colgar una hamaca en la cumbre del techo de la casa (*shobo*), aproximadamente a unos dos o tres metros de altura, donde la muchacha debía recostarse y mantenerse quieta un día y una noche completos. Transcurridas las veinticuatro horas, bajaba y debía bañarse en el arroyo, algunas veces acompañada por su madre y por supuesto fuera de la vista de cualquier hombre. Al día siguiente, la madre le cortaba el cabello al ras. Según algunas viejas, el cabello “viejo” podía tener el *yoshini* o el espíritu de ciertos animales cuya consumición les estaba entonces vedada.

Durante la noche transcurrida en la hamaca, la joven sólo se alimentaba con agua y maíz molido suministrados por su madre. A partir de la menarca debía respetar una dieta especial que prohibía el consumo de animales como el anta, la pava, el marimono, el tatú, el mono blanco o el pescado yatorana; una vez más, los clasificados como “sangrientos”, puesto que su consumo podría ocasionar a la jovencita hemorragias continuas. Algunas informantes, si bien de modo impreciso, relacionan la duración de este período de restricciones con el ciclo anual del cultivo. Sin embargo todo indica que muchos de estos animales son los mismos que durante el embarazo y el primer año de vida del niño no deben ser consumidos por la madre, por más que en el primer caso se prohíban por

4 Pueden verse buenas fotografías de estos adornos en Nordenskiöld 2003.

su condición de “sangrientos” y no de “animales machos”, como sucede en la couvade. En este sentido, los datos chacobo apuntan a corroborar la tesis de que los cuidados de la couvade muchas veces suelen ser los mismos que los propios de cualquier momento liminar como la iniciación, la enfermedad, la menarca y la muerte (Rival 1998: 623, 630). Por ejemplo, los viejos recuerdan que los antiguos guerreros, luego de matar a un oponente, debían cortarse el pelo, lavarse y no consumir los mismos alimentos, y las razones aducidas también se referían a las hemorragias. La dieta, a partir de la menarca y durante un tiempo, se basa en el consumo de perdices y varias especies de pescados como el pintón, el tucunaré o el bagre. El incumplimiento de la dieta provocaba que la mujer fuera “panzona” o “barriguda”, condición desaprobada por los cánones vernáculos de belleza. Pero las restricciones tampoco debían provocar que la jovencita adelgazara en exceso, ya que la robustez femenina es uno de los principales signos positivos de fertilidad, fuerza y carácter.

La iniciación también es un momento de formación y aprendizaje. La madre o la abuela enseñan cada mes a la jovencita el uso del *moro*, la corteza de bibosí que ablandada y luego bien repujada se utilizaba como tampón, a fin de no derramar demasiada sangre menstrual. En este contexto también se le explican las razones – que van desde una simple sensación de rechazo hasta una prohibición explícita en las ancianas más tradicionalistas – por las cuales las mujeres deben evitar tanto las relaciones sexuales como la elaboración de chicha mientras están menstruando. En ambos casos, enfermarían o envejecerían prematuramente a los varones. A lo largo de todo este período se restringe al mínimo indispensable el contacto de la muchacha con los hombres.

La muchacha también aprende en este lapso los rudimentos de la crianza. Por ejemplo, aunque se suele amamantar los niños hasta aproximadamente el año y medio de vida, se le explica que en caso de quedar nuevamente encinta deberá machucar la raíz de una planta llamada *nibosá*, que tiene un sabor muy amargo, y untársela en los pezones. Cuando el niño comience a asociar, luego de algunos intentos, el sabor amargo de la planta con los pechos de su madre, cesará su período de lactancia.

La iniciada también aprenderá los *quëbichi*, encantamientos o conjuros propios de las mujeres. El término, literalmente, puede traducirse como “secreto de los labios”, o “secreto de soplar”, y es aplicado en la vida cotidiana a tareas consideradas propiamente femeninas como la cestería, el tejido

de hamacas, el parto, la cocina, la elaboración de adornos, la salud de los niños y la cosecha. También sirven para las artes ambivalentes del daño y su curación. La mayoría de estos secretos están asociados con un animal, que será el “transmisor” de la cura o la enfermedad: siempre es el *quëbichi* “del anta”, “de la víbora”, etc. Se trata de fórmulas breves, sintéticas, cantadas o murmuradas en voz baja. Por ejemplo, el *quëbichi* para hacer crecer el maíz mientras se siembra dice: *bahua jina cahiria, bahua jina cahiria, xoquëria* (algo así como “la plumita del loro ya viene brotando, la plumita de loro ya viene brotando, como la cola del tucán”). El de la mandioca dice *boi tapo roa xo ëa, boi tapo roa xo ëa, mai sina sina* (la yuca crece como la raíz del mapajo, quebrando la tierra). En ningún caso se trata de un conocimiento “esotérico”, sino de fórmulas que cualquiera puede conocer, pero cuya eficacia sólo es lograda cuando son entonadas respetando las condiciones necesarias de tiempo, espacio, edad, etc. El aprendizaje de estos secretos está pautado por diferentes tabúes alimentarios y un aislamiento social generalizado. Dentro de una dieta ya de por sí limitada, se especifica que las aprendices no deben comer tampoco alimentos calientes, ni animales como el mono. La práctica del *quëbichi* está asociada, como la práctica shamánica, con lo frío, y opuesta con lo caliente y lo dulce (Villar 2004). No todas las mujeres conocen los mismos secretos, pero en general todas conocen alguno. Se asocia de un modo muy estrecho el aprendizaje de estos secretos con el desarrollo y el ejercicio de la memoria, la sensatez, la seriedad, la maduración y la responsabilidad.

Esta instrucción “cierra” la formación de la mujer: una vez que esté casada y embarazada no podrá ya aprender nuevos secretos. Las informantes insisten en que este período resulta particularmente arduo por la dieta, la reclusión social, etc. Actualmente, sin embargo, las jóvenes ya no son subidas a una hamaca en lo alto de la casa, sino que simplemente reposan todo el día en la cama. El tradicional uso del *moro* como apósito ha dejado lugar a la utilización de compresas de algodón. Continúan en plena vigencia, no obstante, las prohibiciones alimenticias por temor a futuras hemorragias, y el aprendizaje de los *quëbichi*, así como sus correspondientes requisitos.

VII

Las mujeres chacobo denominan, como auténtico momento de su “iniciación”, a la fiesta que se

realiza transcurrido alrededor de un año desde la primera menstruación, llamada *sahuëquëhaina*. Si bien muchas traducen el término como una especie de equivalente de nuestra idea de un “rito de paso”, también es cierto que literalmente quiere decir “pollera”, o que remite a una idea más genérica de “ropa femenina”. El cabello de la joven “vuelve a estar bonito”, pues ha crecido ya lo suficiente como para que su apariencia sea claramente diferente a la de sus hermanos varones. En este momento, pues, el padre de la joven ofrece una fiesta para todos los parientes y amigos de la familia. Si bien dijimos que las encargadas de la instrucción y el acatamiento de las regulaciones son la madre o la abuela de las muchachas, una vez transcurrido el período de prescripciones, privaciones y ayuno son sus padres quienes ofrecen una fiesta en su honor, evento que marcará en público que la muchacha es ya una mujer desposable, una *huanë* (lit.: prima cruzada). El padre, “dueño” (*ibo*) de la fiesta, sale entonces varios días a cazar y a pescar para disponer de la carne necesaria, mientras que su esposa y sus otras hijas elaboran la chicha de yuca o de maíz. El motivo principal de la fiesta, según declaran hombres y mujeres, es celebrar que la mujer ha cumplido con éxito las prohibiciones alimenticias recompensándola luego de tantas privaciones. En las palabras de un padre chacobo, “mi hija está cambiando de modelo: ya no tengo que cuidarla”.

El papel de *ibo* es sintomático del control y la apropiación masculina de las etapas cruciales en la definición social de la mujer. Tanto la joven en cuyo honor se ofrece la fiesta como su madre y sus hermanas, que son quienes la han vigilado, educado y formado durante la larga etapa de transición, asumen para este evento consagratorio el papel de simples productoras de chicha, mientras que el padre, que oficia de generoso dador y distribuidor, celebra en público la feminidad de su hija, aprovechando en su beneficio los valores simbólicos y políticos del convite (Rivière 1987: 188; Lorrain 2000: 302).

La joven, tras el abundante reparto de comida y bebida, solía presentarse en sociedad con los adornos tradicionales: la corona (*chaá*) hecha con plumas de tucán y tojo; los brazaletes; las tobilleras, compuestas con chimo o bejuco blanco y quisi o semillas negras; y el *xapocotí*, una suerte de taparrabos que ocultaba el sexo. Antiguamente, las mujeres adornaban su *rësëti* con plumas de tucán. También solían pintarse todo el cuerpo con bí, una fruta que al rayarse y mezclarse con agua da una tintura azul; o con urucú, otro fruto que a través de un procedimiento similar sirve para obtener

el color rojo. Algunas ancianas cuentan que era justamente entonces cuando se dibujaban en sus rostros, por vez primera, la figura que indicaba su afiliación clánica.

Luego de la celebración, la muchacha no se une de inmediato en matrimonio, sino que transcurre todavía un tiempo instruyéndose en las diversas tareas femeninas. Pero durante las subsiguientes menstruaciones ya no observa los tabúes alimentarios, y simplemente algunas de las prohibiciones se trasladan a la vida cotidiana. Luego de un tiempo, es considerada una mujer desposable, y la posibilidad del matrimonio no es lejana: la costumbre chacobo, en efecto, consiste en unirse tempranamente. Los casos promedio rondan a veces los trece o catorce años, y nunca se espera más allá de los veinte.⁵ En lugar de la tradicional fiesta *sahuëquëhaina*, actualmente se festeja el “cumpleaños” de la joven al año de acontecer la menarca; pero la madre ya no le corta su cabello al ras, sino a la altura de los hombros, celebrando en ocasión de esta fiesta el crecimiento del nuevo cabello.

VIII

Entre los chacobo la división del trabajo, al igual que en otros grupos étnicos amazónicos, sigue un patrón de interdependencia: mientras que el hombre sale a cazar, la mujer prepara los alimentos y los procesa para alimentar a la familia. La identidad de los géneros se articula en buena parte en torno de esta división del trabajo, y una serie de asociaciones tanto prácticas como simbólicas ubican, de un lado, al hombre, la caza y la selva; y, por el otro, a las mujeres, las plantas cultivadas y la esfera doméstica.⁶

La división funciona de forma bastante fluida: el hombre prepara el *chaco* (plantación) para la siembra, ayudado por toda su familia. Es responsable además de traer a la casa los bienes “externos” que se consideran necesarios para su funcionamiento, como dinero, ropa, aceite, pilas, balas, etc. (Knauff 1997). Mientras el varón y los hijos adultos se encargan del trabajo más pesado

5 Véase Córdoba y Villar 2002 para un estudio de la alianza chacobo y sus cambios a través de los años.

6 Se ha sugerido incluso que los chacobo no se han dedicado a la cría de animales domésticos porque la obtención de carne en la casa, ámbito femenino por excelencia, provocaría un conflicto con la división del trabajo tradicional, y más precisamente con el papel masculino de proveedor de la carne (Erikson 1999).

– el desmonte, limpieza y quema – la mujer se ocupa de la siembra, y principalmente de la cosecha. Además, aporta a la dieta familiar algunas especies consideradas específicamente femeninas como el camote o el ají, que suele plantar en un pequeño almacigo cerca de su casa. La preparación de las fiestas de bebida supone un trabajo arduo en el cual, durante no menos de cuatro o cinco días, la dueña de la casa – junto con sus hijas y hermanas – deben convertir la cotidiana chicha dulce en la bebida festiva, ácida y fermentada que servirán para agasajar a los invitados. Se trata de un trabajo complejo que implica cosechar más yuca que la normal, cocinar la bebida y luego proceder a fermentarla.

Las mujeres se ocupan de la mayor parte de la alimentación de su familia y, en especial, de procesar los alimentos; por ejemplo, cortar y hervir la mandioca durante horas para elaborar la chicha dulce, que luego es consumida por todos. Con la yuca también pueden hacer *chivé*, un polvillo consumido como condimento de la carne o el arroz. Para cocinar deben entrar al monte y aprovisionarse de suficiente madera, y a veces, los hijos más grandes pueden ayudarla en esta tarea, acarreado los troncos más pesados. Si bien la mujer chacobo no posee una huerta propia, muchos maridos se encargan de separar para sus esposas una porción especial del terreno para que planten mandioca, la papaya o la gualuza. Cuando se trata de un hombre que tiene varias esposas, debe cuidar de que cada una de ellas posea su correspondiente terreno de cultivo.

Además de la crianza de los niños y la alimentación, otro de los principales quehaceres femeninos consiste en el barrido diario de la vivienda, realizado con escobas compuestas con manojos de hierbas denominadas *tashapaboti*. Durante las tardes las mujeres suelen dedicarse a tejer algunos cestos con hojas de palmeras o hamacas con hilo de algodón, o tal vez a confeccionar algún tiesto de cerámica, realizada con una mezcla de arcilla y cenizas. Asimismo, cosen y remiendan la ropa de toda la familia, y también se encargan de su lavado. Otra de las tareas importantes es el abastecimiento de agua para la casa: es la mujer quien llena a diario los recipientes. En la actualidad, alrededor de la única toma de agua potable de la comunidad, se concentran las niñas o las mujeres, que conversan mientras recogen agua para sus casas. Otra de los trabajos propios de las mujeres – ya mayores – es el de comadronas.

La división de tareas masculinas y femeninas se cristaliza, en cierto modo, en los objetos propios de cada género. Por ejemplo, existen diferentes tipos

de cestos redondeados que se llaman indistintamente *chichama* y que son conceptualizados como marcadamente femeninos (el único cesto que posee un nombre particular es uno cuadrangular llamado *cacano*, que es utilizado para transportar la leña y la mandioca). Ya en la narrativa mítica encontramos algunos objetos que, al ser donados por algún personaje, son identificados explícitamente con las mujeres o bien con los hombres. En la saga de Mabocorihua, por ejemplo, el astuto protagonista roba a las águilas aquellos materiales con los cuales elaboraban sus nidos; luego, con ellos, enseña a las mujeres el arte de la cestería. Asimismo, existían unos seres subterráneos llamados *mainá* (lit.: de la tierra) que devoraban a los chacobo pues los consideraban sus cerdos, hasta el día en que éstos organizaron una expedición punitiva y los exterminaron. Sin embargo, uno de los antepasados llevó a una pareja de jóvenes *mainá* a vivir con él, procurando civilizarlos. Tras muchas penurias, debió matar al joven, que era muy indócil, pero la joven *mainá* aprendió a convivir con los humanos, se unió en matrimonio con el hombre y enseñó a las mujeres los secretos del tejido, la cestería y la alfarería (Villar 2003). Según los ancianos más tradicionalistas, entre lo masculino y lo femenino, o más bien entre las cosas que pertenecían a cada uno de los sexos, existían antiguamente interdicciones, o al menos costumbres que regulaban su contacto. De esta manera, el arco y la flecha, elementos propiamente masculinos, perdían su eficacia si eran mirados o tocados por las mujeres. A la vez, el *pitexti*, tiesto de cerámica que la mujer utilizaba para la cocción de la yuca, se resquebrajaba y dejaba de ser útil si durante su elaboración era tocado por una mano masculina.

IX

Cuando una mujer es muy mayor, y su marido no puede cazar más, suelen ser sus hijas y sus yernos quienes separan una porción de sus propias presas o cultivos para alimentarla. Esto es concebido casi como una obligación por parte de los hijos y sus consortes; pues, de no hacerlo, serían objeto de severas críticas.

Si bien hemos visto que, más allá de los atributos compartidos por todos, la condición propiamente femenina “explota” entre la iniciación y la alianza, como esta condición no es fija ni inmutable tiene a su vez una “marca” que cierra y concluye su ciclo de desarrollo: la menopausia (*baquë yama*; lit.: sin hijos). “Se pone de mani-

fiesto que la mujer estéril no es, o ya no es, una mujer propiamente dicha” (Héritier 1996: 227): estas palabras merecerían la aprobación de los chacobo, para quienes en definitiva se es “mujer” desde la primera menstruación hasta la última. No son pocos los que, en efecto, señalan que las ancianas dejan de ser conceptualizadas como mujeres. Su condición liminar parece confirmada por un hecho significativo: se recuerda que en las fiestas comunitarias las viejas de edad avanzada dejaban de utilizar su pintura clánica, y adoptaban la de sus maridos; podría decirse que dejaban de estar conceptualizadas para éstos como afines, “Otros” con los cuales se establecen las relaciones de alianza, para pasar a ser consanguíneos, cada vez más integrados en el grupo social de sus esposos.

Sin embargo, con la muerte resurgen las marcas del sexo, pues los ritos fúnebres introducen nuevamente la discriminación de género. Si con la ancianidad la mujer pierde momentáneamente su papel de reproductora, dejando de ser una mujer social, con la muerte el cuerpo debe reposar respetando su condición femenina. La costumbre tradicional, en efecto, prescribía que las mujeres fueran enterradas de costado, mirando hacia el interior de la comunidad y en especial el agua; según la explicación de las informantes, porque “es el camino que hizo durante su vida”. En cambio los hombres, por ese mismo motivo, eran enterrados de cara al monte. Otros viejos añaden que también solían enterrar a sus mujeres con sus hamacas, y a los varones con sus arcos y flechas, elementos que como hemos dicho constituyen marcas de definición del género. El doble criterio en las exequias parece remitir, en un primer momento, a una oposición de orden sociológico que refleja la fuerte tendencia a la uxori-localidad, que conserva a las mujeres en el interior de la familia extensa y hace circular a los varones en el exterior; pero, en segunda instancia, parece remitir a un modelo simbólico de ordenamiento más comprehensivo: mujer : interior : doméstico : aldea :: hombre : exterior : público : selva.

La uxori-localidad no se define solamente sobre la base de una comprobación de una regularidad estadística – que de hecho existe – sino que los mismos chacobo señalan sus “ventajas” funcionales. Incluso quienes han abandonado la comunidad y residen en la ciudad defienden el buen sentido y la practicidad de la vieja costumbre, afirmando que tener a la hija y a su marido compartiendo la casa pero con “ollas separadas” con ellos es muy conveniente, pues sirve como “período de prueba” para el yerno. Las racionalizaciones de

los informantes ofrecen así claves invaluable para iluminar las preferencias, los ideales y los valores. Hemos dicho que la tendencia general consiste en la retención de las mujeres y la circulación de los hombres; pero, más específicamente, la retención de las hijas se traduce en una política explícita de producción de afines, y principalmente de relaciones suegro-yerno, designadas recíprocamente mediante el término *raisi*.⁷ Debido al período de servicio que cada yerno debe tradicionalmente a sus afines, es lógico que cada jefe de familia procure aumentar su “fuerza de trabajo” mediante la incorporación de numerosos hombres jóvenes a la economía de su familia extensa (Turner 1996: 46). No extraña en estas condiciones la preferencia por una administración eficiente de la condición de “suegro”, ni que se idealice al hombre que tenga varias hijas: los chacobo saben que de esa forma disfrutará de una vejez tranquila.

Pero habíamos dicho que la ecuación mujer : interior :: hombre : exterior refleja un estado de cosas más amplio. Si mediante las pautas tradicionales de organización social, como la uxori-localidad y la división del trabajo, la mujer queda relegada al dominio doméstico mientras su marido sale al exterior, lo mismo se refleja en el caso de la organización sociopolítica comunitaria. Es evidente que los varones monopolizan las posiciones de mayor responsabilidad, dirección y prestigio. Si bien la división del trabajo en la familia nuclear hace que las funciones productivas sean distribuidas de modo complementario entre hombres y mujeres, en las funciones públicas puede comprobarse un evidente monopolio masculino. En los niveles intralocal y supralocal de organización política no se observa la participación – siquiera la presencia – de las mujeres. El “Capitán Grande” que lidera el pueblo chacobo y cada “presidente” de las respectivas comunidades; los dirigentes de las organizaciones de representación y lucha por los reclamos y derechos indígenas; los dirigentes de las cooperativas; las autoridades escolares o religiosas ... todos son varones. Más allá de las instituciones formales, en la toma de decisiones cotidiana hemos presenciado varias asambleas comunales en la antigua “casa de hombres” (*joni shobo*) en las que se discutieron temas como divorcios, proyectos gubernamentales

7 Ego, su PA.EA (WF) y MA.EA (WM) se llaman mutuamente *raisi*, en tanto que ningún término específico designa la relación entre EA (W) y PA.EO (HF) y MA.EO (HM) (Córdoba y Villar 2002: 94). Se ha llegado a afirmar, inclusive, que entre los chacobo la relación entre una mujer y los padres de su marido “no existe émicamente” (Prost 1983).

o la misma llegada y estadía de los antropólogos. El espacio físico que ocupan las mujeres en estas reuniones es significativo. Mientras que los hombres ancianos son los que mayoritariamente ocupan los precarios bancos de la casa, los jóvenes y adultos masculinos van cerrando el círculo. Las mujeres y los niños se sientan a unos dos o tres metros de la casa, en el pasto, y desde allí escuchan ocasionalmente los debates. En ninguna oportunidad hemos visto que intervinieran, o que aportaran algún comentario a las discusiones que se suscitaban.

Esta disposición espacial no deja de recordar la de los convites, en los cuales como vimos las mujeres preparan durante días las bebidas que luego su marido ofrece y distribuye en su calidad de "dueño" de la fiesta. Durante la celebración los bailarines se disponen en círculos concéntricos, jerarquizados por la distancia más o menos grande que los separa del recipiente de la chicha en el centro. En el primer anillo se encuentran el shamán y sus asistentes; luego, los hombres maduros; luego los adolescentes; y finalmente, relegados a la periferia, en el anillo más lejano se encuentran los niños muy jóvenes y las mujeres (Erikson 2000). Tanto en el caso de las asambleas como en el de los convites, la disposición espacial de los presentes podría describirse como jerárquicamente concéntrica, y la inversión de los espacios – los hombres en el centro y las mujeres en la periferia – no parece ser un mecanismo meramente simbólico, ni negar en modo alguno la ecuación antes mencionada, sino más bien la materialización concreta de una distribución de responsabilidades y poderes entre los sexos.

Los dirigentes en las organizaciones supra-locales como la CIRABO (Central Indígena de la Región Amazónica Boliviana), que representan a los chacobo ante el exterior, son casi todos varones. También sucede igual si hay que negociar en alguna ciudad la venta de productos como el palmito o las castañas: siempre son los hombres los encargados de las "relaciones exteriores". Un factor a tener en cuenta es que la gran mayoría de las mujeres hablan muy poco el español. Esto se debe, en gran parte, a la deserción escolar producto de los embarazos tempranos. Pero no es sólo que las jóvenes no aprendan el español, o que lo aprendan menos que los varones, sino que además la mayoría de ellas no lo puede poner en práctica, puesto que no interactúa en la esfera pública. Es obvio que esto constituye un círculo vicioso que potencia la desigualdad, ya que sólo los hombres suelen concluir el ciclo escolar y por ende acceder a una formación

superior.⁸ Pero no puede descartarse, tampoco, un último factor. La tendencia hacia la supremacía masculina bien pudo haber sido potenciada por la presencia de agentes del estado-nación, ONGs, misioneros y comerciantes, cuya selección de interlocutores chacobo se orienta claramente hacia el mundo de los hombres.

X

Los datos sugieren, en definitiva, un cuadro que problematiza – cuando no niega directamente – la imagen indulgente de la "sociedad de la igualdad" que el misionero Prost creyó advertir entre los chacobo hace más de veinte años (1983). Parece indiscutible que la humanidad, la persona y en particular la feminidad chacobo se construyen progresivamente, mediante ciclos bien determinados de modelado y fabricación social de la persona. Pero en el caso femenino, la definición de su propia condición involucra no sólo sus propios contenidos, sino también el trazado de sus relaciones con el sexo opuesto; relaciones, como hemos comprobado, cuyo curso queda bien determinado por la ideología.

Una primera objeción ante este planteo podría entonces ignorar este último paso. Es decir, dejar de lado las valoraciones implícitas en la ideología enfatizando las relaciones de complementariedad entre los sexos por sobre las de subordinación. El argumento típico en este sentido es que si bien los hombres monopolizan las esferas de las relaciones públicas, las mujeres predominan en los roles informales o privados, que sirven para mantener el equilibrio y la integridad del *household*. Pero, como han destacado ya numerosos autores, el punto clave radica en no confundir la indiscutible complementariedad entre los sexos con la simetría o la igualdad entre ellos: "Incluso si la teoría local presenta los sexos como complementarios (tal es el caso del pensamiento chino o del islámico, por ejemplo), siempre y en todos los lugares hay un sexo mayor y otro menor, un sexo fuerte y un sexo débil. Se trata, en este caso, del lenguaje de la ideología".⁹

Un segundo tipo de cuestionamiento podría argumentar que en los datos expuestos existen pruebas de "estrategias" y márgenes de maniobra del sexo femenino que equilibrarían o subvertirían el

⁸ La Misión Evangélica Suiza, por ejemplo, suele incluir a los muchachos más prometedores en sus cursos para agentes sanitarios, maestros de grado o pastores evangélicos.

⁹ Héritier 1996: 67; Bellier 1993; Lorrain 2000.

dominio ideológico masculino. Por ejemplo, aquellos contextos concretos de producción de la feminidad, como la enseñanza de las responsabilidades y los quehaceres femeninos durante la iniciación. Pero hemos visto que las mismas prácticas que definen las esferas más íntimas de producción de lo femenino son subordinadas luego al control de los hombres, tal como se evidencia en las fiestas. Hemos visto además cómo la valoración diferencial de los sexos opera, *precisamente*, en los contextos que a priori se piensan como específicamente femeninos – la procreación, el embarazo, la iniciación – naturalizando el ordenamiento moral impuesto por la ideología. Podría hablarse incluso de una consciencia social “alienada”, en el sentido de que ciertos grupos sociales deben adaptarse a un orden de las cosas arbitrario e idiosincrásico que, sin embargo, conciben como “obvio” y “natural” (Turner 1996: 43 s.). Los hombres forjan una suerte de monopolio de las prácticas de producción y reproducción social, manipulando en su propio beneficio la fecundidad, la sexualidad y la división sexual del trabajo (Lorrain 2000; Mentore 1987). Lo paradójico es que las diversas formas, sustancias y funciones corporales, así como las diferencias anatómicas y fisiológicas que nacen de las diferentes funciones de los sexos en el proceso de la reproducción, proporcionan los mismos materiales con los cuales se fabrican los discursos que justifican las desigualdades entre hombres y mujeres (Godelier 1986: 10). Incluso los abusos contra las mujeres se justifican en el “idioma” de la ideología de las relaciones de género. El control masculino no siempre queda circunscripto al plano simbólico, y en efecto hemos presenciado asambleas comunitarias chacobo en las cuales se acusaba al hombre de haber abusado de sus prerrogativas conyugales pegándole *demasiado* a su esposa.¹⁰

Resulta curioso, en este sentido, constatar el “tono” de las prácticas que entre los chacobo definen las cualidades de ambos sexos. Como en tiempos de Nordenskiöld, los hombres todavía se pavonean y se muestran orgullosos de su condición, mientras que el sentimiento que predomina en las prácticas propiamente femeninas como el parto, la menarca o aun la iniciación es, claramente, la vergüenza. E incluso cuando las estrate-

gias femeninas son mantenidas en celoso secreto, tal como sucede en el caso de la administración de las hierbas abortivas y contraceptivas, mediante su clandestinidad no parecen sino confirmar de manera tácita la omnipresencia del dominio ideológico masculino. Al hurgar los intersticios de un orden casi monolítico, de hecho, no plantean una alternativa valorativa, ni un ideal de “mujer” distinto, sino que sólo dificultan, obstruyen o – en el mejor de los casos niegan – el cumplimiento de aquél que cotidianamente impone la cultura masculina: una condición de la feminidad definida por la alianza, el trabajo doméstico y la maternidad.

Agradecemos a Isabelle Combès, Philippe Erikson, Alejandra Siffredi y Diego Villar por leer y comentar una versión preliminar de este trabajo.

Bibliografía

- Bellier, Irène**
1993 Réflexions sur la question de genre dans les sociétés amazoniennes. *L'Homme* 33/126–128: 517–526.
- Bossert, Federico, y Diego Villar**
2002 La vieja egoísta y el fuego. *Anthropos* 97: 367–378.
- Camargo, Eliane**
1999 La découverte de l'amour par Hidi Xinu – Récit cashinawa. (El descubrimiento del amor por Hidi Xinu. Una narración cashinawa.) *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 28: 249–270.
- Córdoba, Lorena**
2003 Algunas claves temáticas en la representación mítica de la humanidad chacobo. (Ponencia presentada en el 51º Congreso Internacional de Americanistas, Santiago de Chile.)
- Córdoba, Lorena, y Diego Villar**
2002 Cambios y continuidades de la alianza entre los chacobo. *Scripta Ethnologica* 23: 75–100.
- Dumont, Louis**
1987 Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna. Madrid: Alianza.
- Erikson, Philippe**
1999 Du pécarí au manioc ou du riz sans porc? Reflexions sur l'introduction de la riziculture et de l'élevage chez les Chacobo (Amazonie bolivienne). In: M. Martin y M. Garrigues-Cresswell (éds.), *Résistance et changements des comportements alimentaires*; pp. 363–378. [Special issue of *Techniques & Culture* 31–32]
2000 Dialogues à vif ... Note sur les salutations en Amazonie. In: A. Monod-Becquelin y P. Erikson (éds.), *Les rituels du dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*; pp. 113–136. Nanterre: Société d'Ethnologie.
2002 Cana, Nabai, Baita y los demás ... Comentarios sobre la onomástica chacobo. *Scripta Ethnologica* 23: 59–74.
- Godelier, Maurice**
1986 La producción de grandes hombres. Madrid: Akal.

¹⁰ De la misma manera, Lorrain advirtió entre los kulina las justificaciones para las palizas dadas a las mujeres: no querer tener más hijos, ser promiscuas, resistirse a las violaciones, etc. Aun en los casos que son contradictorios entre sí, los pretextos se sirven todos del lenguaje cultural del género (2000: 296).

Héritier, Françoise

1996 Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia. Barcelona: Ariel.

Kelm, Heinz

1972 Chácobo 1970. Eine Restgruppe der Südost-Pano im Oriente Boliviens. *Tribus* 21: 129–246.

Knauft, Bruce M.

1997 Gender Identity, Political Economy, and Modernity in Melanesia and Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 3: 233–259.

Lorrain, Claire

2000 Cosmic Reproduction, Economics, and Politics among the Kulina of Southwest Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6: 293–310.

Menget, Patrick

1989 Tiempo de nacer, tiempo de ser. La covada. En: M. Izard y P. Smith (ed.), *La función simbólica*; pp. 257–276. Madrid: Júcar Universidad.

Mentore, George P.

1987 Waiwai Women. The Basis of Wealth and Power. *Man* 22: 511–527.

Métraux, Alfred

1949 The couvade. In: J. H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*. Vol. 5: The Comparative Ethnology of South American Indians; pp. 369–374. Washington: U. S. Government Printing. (Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143)

Nordenskiöld, Erland

2003 Indios y blancos en el nordeste de Bolivia. La Paz: APCOB. [1911]

Prost, Gilbert

1983 Chácobo. Society of Equality. Gainesville: University of Florida. [Tesis de maestría]

Rival, Laura

1998 Androgynous Parents and Guest Children. The Huaurani Couvade. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4: 619–642.

Rivière, Peter

1987 Of Women, Men, and Manioc. In: F. Salomon and H. Skar (eds.), *Natives and Neighbours in South America*. Anthropological Essays; pp. 178–201. Göteborg: Göteborg Etnografiska Museum.

Schapiro, Judith R.

1984 Marriage Rules, Marriage Exchange, and the Definition of Marriage in Lowland South American Societies. In: K. M. Kensinger (ed.), *Marriage Practices in Lowland South America*; pp. 1–30. Urbana: University of Illinois Press. (Illinois Studies in Anthropology, 14)

Turner, Terence

1996 Social Complexity and Recursive Hierarchy in Indigenous South American Societies. *Journal of the Steward Anthropological Society* 24/1–2: 37–59.

Villar, Diego

2004 La noción de yoshini entre los chacobo. Una interpretación. En: M. S. Cipolletti (ed.), *Los mundos de abajo y los mundos de arriba*. Individuo y sociedad en las tierras bajas, en los Andes y más allá; pp. 165–201. Quito: Abya-Yala.

2003 Variaciones narrativas en un mito chacobo (Amazonía boliviana). *Trabalhos de Antropologia e Etimologia* 43/3–4: 119–131.