

Mujer Rural: Cambios y Persistencias en América Latina



Seminario Internacional *Mujer Rural: Cambios y Persistencias en América Latina*

Primera edición: Lima, julio de 2011

Tirada: 1000 ejemplares

La publicación de este libro ha sido posible gracias al apoyo de ICCO y EED

© Centro Peruano de Estudios Sociales – CEPES
Programa Democratización y Transformación de Conflictos - Perú.

Av. Salaverry 818 – Lima 11

Teléfono: (01) 4336610

Fax: (01) 4331744

E-mail: cepes@cepes.org.pe

Página web: www.cepes.org.pe

ISBN 978-9972-722-18-9

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú 2011-07745

Coordinación general: Zulema Burneo

Estilo y cuidado de edición: Luis Manuel Claps

Portada y diagramación: José Rodríguez

Impreso en el Perú

Prohibida la reproducción total o parcial sin permiso de los editores.

Contenido

Presentación

vii

La situación de las mujeres rurales en América Latina

Patricia Ruiz Bravo

María del Rosario Castro Bernardini

1

Políticas públicas y mujeres rurales en el Perú

Jeanine Anderson

37

Mujeres indígenas, campesinas y su organización por el acceso a la tierra

Rita Bórquez

59

Tres utopías sobre la propiedad femenina (absoluta) de la tierra. Reflexiones a partir del acceso de mujeres campesinas a tierras comunales en Huancavelica

Alejandro Diez Hurtado

85

**La agroexportación no tradicional en el país de las
maravillas. Condiciones de trabajo y derechos laborales
de las mujeres**

Karim Flores Mego

117

Uno en el campo tiene esperanza
Mujeres y tierra en tiempos de guerra

Flor Edilma Osorio Pérez

145

**La mujer indígena en la colonización amazónica: ruptura de
la masculinidad, tránsitos y nuevos espacios políticos**

Luisa Elvira Belaunde

181

**Impactos de la minería en la vida de hombres y mujeres del
sur andino. Los casos Las Bambas y Tintaya**

Julia Cuadros Falla

207

**Aproximaciones a los impactos de la minería en la vida
de las mujeres. Los casos Huanuni y Coro Coro**

Elizabeth López Canelas

239

**Interculturalidad y género en la gestión de
los ecosistemas andinos**

María Cuvi Sánchez

255

Las autoras

277

La mujer indígena en la colonización amazónica: ruptura de la masculinidad, tránsitos y nuevos espacios políticos

Luisa Elvira Belaunde

La creciente migración de colonos hacia la Amazonía ha generado e intensificado múltiples presiones sobre las comunidades nativas, profundos cambios en la composición familiar y conflictos por tierras y acceso a posiciones de poder dentro y fuera del ámbito comunal. Muchos de los colonos provienen de comunidades campesinas de la sierra y son ellos mismos susceptibles de ser identificados o auto-identificarse como indígenas quechua-hablantes o aymara-hablantes andinos. Por tanto, el proceso de colonización se teje sobre una trama interétnica de transformaciones indígenas entre los Andes y la selva, que conlleva la creación de nuevas formas de poder donde las relaciones de género interétnicas ocupan una posición central. Este artículo examina algunos aspectos de los cambios generados por la colonización entre los pueblos shipibo-konibo y ashaninka, especialmente en la zona de los ríos Aguaytía, Pisqui y Ene. También incluye una entrevista a Ruth Buendía, presidenta de la Central Ashaninka del Río Ene (CARE), cuya vida personal y actual destaque como lideresa ejemplarizan los dilemas y la discriminación que enfrenta la mujer indígena amazónica, así como su sorprendente capacidad de resiliencia e iniciativa¹.

¹ La investigación para este estudio fue realizada en 2010 en base a trabajo de campo en las comunidades shipibo-konibo de Charasmaná y La Cumbre, en el Río Pisqui, y Santa Rosa de Aguaytía, en el río Aguaytía. También se realizó trabajo de campo en Satipo

Inserción de colonos en las comunidades nativas amazónicas

La intensificación de la colonización en la Amazonía responde al crecimiento desordenado de la economía extractiva de recursos madereros, mineros y de hidrocarburos, a la implementación de cultivos comerciales y la construcción de proyectos de infraestructura (Dourojeanni et al 2010). El rostro económico de la migración, sin embargo, también tiene importantes rasgos políticos, pues gran parte de los migrantes andinos en la actualidad son hijos de la violencia del conflicto armado interno de los años 1980 a 2000. Muchos de ellos proceden de comunidades campesinas andinas que sufrieron desplazamientos forzosos a las ciudades u otras áreas rurales, e intentaron reubicarse en sus comunidades de origen después de la pacificación. Debido al incumplimiento del plan de reparaciones por parte del Estado, dos tercios de los desplazados por la violencia tuvieron que retornar a sus tierras con recursos propios; no recibieron el tan esperado apoyo económico del Estado y no pudieron reubicarse con éxito económica ni socialmente (PROMUDEH 2001). Ante el fracaso de su retorno, muchos de los desplazados, o sus hijos, han emprendido el regreso a Lima u otras ciudades. Otros se han volcado hacia la Amazonía, adentrándose cada vez más en la selva baja. La migración hacia la Amazonía también va de la mano con la expansión de actividades ilícitas que hacen parte del complejo panorama actual como la tala ilegal, la minería informal y el cultivo y tratamiento de la hoja de coca para el narcotráfico. El incremento de la colonización relacionada a la actividad cocalera en el valle de los ríos Apurímac y Ene, a su vez, se da en un momento de posible recrudescimiento de la presencia de células remanentes de Sendero Luminoso que amenazan una vez más a los pobladores indígenas del lugar, principalmente machiguenga y ashaninka (Espinoza 2006, Santos Granero 1996, García Díaz y Antezana 2009, Chirif 2006, Villapolo 2004).

El impacto de la guerra senderista también fue devastador en la selva central, el río Ene y las zonas de los ríos Pisqui y Aguaytía, territorios de los pueblos ashaninka y shipibo-konibo. Pero a diferencia de los desplazados andinos, la mayoría de los pobladores indígenas amazónicos volvieron y se

con la Central Ashaninka del Río Ene (CARE). La entrevista con Ruth Buendía fue realizada en Lima, en noviembre 2010. Agradezco a The Fields Museum of Chicago y a la Central Ashaninka del Río Ene por permitir la realización de este estudio.

quedaron en sus tierras de origen o en tierras cercanas. Si bien en la actualidad también están involucrados en procesos migratorios, se trata principalmente de migración laboral temporal o migración hacia los centros urbanos motivada por el deseo de dar educación secundaria y superior a sus hijos (Belaunde 2010). Las secuelas de la guerra, sin embargo, todavía se hacen notar. El caso de los ashaninka del río Ene es particularmente doloroso ya que, además de haber sufrido violencia y desplazamientos durante la guerra, muchos de ellos se vieron desposeídos de sus tierras cuando intentaron volver a sus comunidades de origen porque habían sido adjudicadas por el Estado a migrantes andinos. En general, los niños, niñas, mujeres y hombres no recibieron tratamiento que los ayude a superar los traumas del conflicto, la agresión, las separaciones y las pérdidas de todo tipo: económicas, físicas, sociales y emocionales (Fabián y Espinoza 1997, Villapolo 2004, Comisión de la Verdad y Reconciliación 2003).

Actualmente, el matrimonio con una mujer indígena es una de las principales estrategias de inserción de colonos andinos y mestizos en las comunidades nativas y un medio de acceder a tierras y redes sociales. Esto reposa sobre la premisa de que en las poblaciones amazónicas las mujeres tienen derecho a la tierra tanto como los varones. Los estatutos de las comunidades nativas suelen integrar esta práctica consuetudinaria que refleja, en gran parte, la importancia central de las relaciones de afinidad entre suegros y yerno, donde es habitual que al casarse el yerno pase a vivir en casa de sus suegros. En general, el matrimonio entre los pueblos indígenas, incluyendo a los ashaninka y shipibo-konibo, es precedido o acompañado por un periodo de prueba durante el cual el joven debe prestar «servicio a la novia», o más precisamente servicio al padre y la madre de la novia para demostrar con trabajo y diligencia que es capaz de realizar todas las tareas requeridas de un esposo y padre de familia. Si durante el período de servicio el joven no logra convencer a sus suegros que está preparado para ser un buen yerno, es rechazado y se ve obligado a procurar otra esposa. A pesar del mosaico de diferencias culturales, la práctica del servicio a la novia se encuentra en todos los pueblos indígenas amazónicos del Perú (Gregor y Tuzin 2001, Taylor 2001).

Matrimonios mixtos y cambios en la relación entre suegros y yerno

La relación de autoridad y respeto entre suegros y yernos es tan neurálgica que, a menudo, implica un respeto mayor, sobre todo más

ritualizado, que el que se encuentra entre padre e hijo. El yerno no solo apoya a sus suegros en las diversas labores y comparte los productos de la cacería y la pesca con ellos. También debe tratarlos con especial recato, al punto de evitar dirigirles la palabra directamente. A menudo, el yerno habla con sus suegros a través de su esposa, no les levanta la mirada y, a la hora de comer, se sirve después de sus suegros. Tanto la suegra como el suegro son respetados y ambos tienen autoridad sobre el yerno, aunque es el suegro quien trata más frecuentemente con él al guiarlo y exigirle trabajo. Al cabo de uno o dos años de prueba, la nueva pareja suele establecer su propia casa cerca de la casa de los suegros, constituyéndose la residencia uxorilocal donde las mujeres del grupo matrifocal son madre, hijas, hermanas y sobrinas². La influencia que los hombres mayores tienen sobre sus yernos es el principal instrumento político dentro de la parentela, por lo que a menudo las parejas desean tener hijas mujeres para poder tener acceso a yernos en el futuro y así, con el paso del tiempo, expandir el círculo de su influencia a través de la red de familias políticamente emparentadas (Colpron 2004, Rojas 1992).

En el pasado reciente, los matrimonios eran arreglados por los padres de la novia. Por ejemplo, en las comunidades shipibo-konibo de los ríos Pisqui y Aguaytía, casi todas las mujeres mayores de cuarenta años debieron casarse «sin enamorar», es decir sin haberse enamorado de sus esposos, puesto que éste había sido escogido por sus padres y no por ellas. Los varones tenían que demostrar que estaban preparados para el matrimonio y pasar las pruebas que les colocaban sus futuros suegros, quienes normalmente eran parientes no muy lejanos. Este mecanismo, al tiempo que limitaba la posibilidad de elección de las mujeres, y en parte de los hombres, brindaba sin embargo una forma de control y protección para la mujer y sus hijos.

El padre de la hija ya tenía su novio de su hija desde chiquita. Ya lo tenía como su esposo y él la cuidaba. Para tener, también de otro lugar el hombre venía a buscar (esposa). Tenía que ser cazador, pescador, para que pueda se reunir (con la chica), tenía que pasar

² La mayoría de pueblos indígenas del Perú practican la residencia uxorilocal y matrifocal. Pero aún en aquellos que tienen una residencia virilocal, como los Secoya, Bora y Uitoto, los muchachos tienen que cumplir un periodo de servicio a la novia en casa de sus suegros.

una prueba. Le entregaba un palo grueso, duro. Tenía que tumbar ese palo con hacha no con motosierra. Ósea, si se rendía, ya no quedaba, ya no quedaba con la chica. Antiguamente el hombre tenía que ser preparado. En la educación y aunque no tenga educación (escolar) tiene que ser trabajador. ¿Qué pasaría si le entregas a tu hija a un dormilón?

El hombre se iba a vivir con su suegro. Recién cuando se reunía con la chica, ella se iba a llevar su almuerzo, su cena. Hoy en día ya es muy diferente. Era una persona conocida (el novio), por eso desde chiquito lo conocían y cuando era grande ya la entregaban (a la chica) para tener seguridad que iba a ser bueno. Antiguamente le llevaban a la chacra como quien va probándolo. Si el muchacho expresaba cualquier signo de cansancio, lo desaprobaban. 'Eres un haragán, no puedes mantener a mi hija, voy a buscar a otro'. Si el muchacho suspiraba de cansancio de tanto trabajar, así lo desaprobaban. Anteriormente tenían miedo de casarse con mestizos. Ahora casan bastante con mestizos hasta con gringas casan (mujer shihibo-konibo, Comunidad de Charasmaná).

Es clave tener en mente la importancia de la relación entre suegros y yerno para comprender los cambios en las relaciones de género que están ocurriendo actualmente. En el caso de los matrimonios con colonos, la práctica del servicio a la novia y la relación de autoridad y respeto que todo yerno debe a sus suegros se diluyen y, hasta cierto punto, las relaciones de poder se invierten. En lugar que sea el yerno quien tenga que dar apoyo y demostrar gran respeto hacia sus suegros, estableciendo la afiliación social a su grupo de residencia y aceptación de su autoridad, son los suegros quienes se encuentran subordinados a sus yernos puesto que éstos utilizan las redes de la parentela por afinidad para afianzar su influencia en la comunidad.

Monetización de la economía promovida por los colonos

Aunque muchos colonos andinos suelen ser de procedencia campesina, en la Amazonía toman características de una identidad mestiza y son los abanderados de la integración en la economía urbana nacional. En general, en la comunidad son considerados «mestizos» o «serranos». El uso de la palabra «colono» es menos frecuente, pero en todo caso la idea compartida es que se trata de personas de fuera, de reciente llegada

y que no pertenece a ningún otro pueblo indígena de la Amazonía³. Debido a su mayor manejo del castellano y contacto con las ciudades y el tránsito comercial, suelen transformarse en los propulsores de hábitos de consumo de mercancías de todo tipo, alimentos, objetos y tecnología y de la monetización de la economía comunal. La implementación de modalidades de trabajo y consumo monetizadas se acompaña de actitudes hacia las mujeres calcadas del modelo criollo en el que la virilidad se mide por el número de conquistas amorosas y de hijos engendrados, lo que acarrea el surgimiento de la madre soltería (Fuller Osoreo 2001, Mannarelli 2002, Sara-Lafosse 1994). Este fenómeno era inexistente en los pueblos amazónicos quienes, al contrario, solían ritualizar la paternidad en la covada con la práctica de dietas y restricciones de comportamiento que fomentaban la toma de responsabilidad de los hombres hacia el cuidado físico, psicológico y espiritual de sus hijos (Belaunde 2008).

En general, los ashaninka y shipibo-konibo han aceptado los matrimonios interétnicos con colonos andinos y mestizos sin interponer mayores obstáculos, aunque hasta hace unos años no eran muy comunes. Algunas parejas, unidas hace unos veinte o treinta años atrás, han formado familias estables con hijos e hijas pertenecientes tanto al mundo colono como el indígena amazónico. Sin embargo, hubo muchos casos de conflictos, abandono de los hijos y usurpación de tierras. Ante el aumento de la presencia de colonos en sus comunidades, los padres de las muchachas susceptibles de establecer relaciones sentimentales con hombres colonos se muestran muy críticos y desconfiados. La situación entre las comunidades ashaninka del río Ene tiene semejanzas con la de los shipibo del Pisqui y Aguaytía, pero en el Ene las situaciones pueden ser más extremas debido a una mayor presencia de colonos andinos alrededor o dentro de algunas comunidades. La idea imperante es que los colonos pueden utilizar a las mujeres para usurpar la tierra de las comunidades.

Muchas veces los colonos vienen a casarse con las mujeres ashaninka por interés de terreno; se asientan en la comunidad, hacen chacra,

³ No pretendo hacer aquí un estudio de las diferentes categorías locales de colonos. Se observa que la población indígena marca la diferencia entre los colonos extranjeros, mestizos y ribereños que llevan varias generaciones en la zona, o en las ciudades cercanas, y aquellos que han llegado en los últimos veinte años y suelen también ser llamados «serranos».

después, ya, le botan a la mujer ashaninka y traen a otra mujer colona. He sabido de bastantes casos; hay experiencias. La mujer colona se queda a vivir ahí y la mujer indígena se sale. Deja su hogar y a se va a otro lado (Ruth Buendía, presidenta de CARE).

Las trayectorias de las parejas mixtas en las comunidades shipibokonibo de los ríos Pisqui y Aguaytía confirma la existencia de casos de abandono de la mujer y los hijos, pero los casos de usurpación de la tierra después de la separación no son muy frecuentes. No obstante, se observa una ruptura de las relaciones de ayuda mutua, convivencia e intercambio de comida entre la mujer casada con un colono y sus parientes, así como una rápida monetización de las relaciones sociales en torno a las parejas mixtas. Típicamente, el colono se establece con una mujer indígena y las autoridades de la asamblea comunal le otorgan tierras para mantener a su familia como cualquier otro comunero aunque suele implementar principalmente cultivos para la venta. Al poco tiempo, abre una pequeña bodega con abarrotes y alcohol, cerveza o aguardiente puro o preparado con gaseosa de moda actualmente. Es decir que el colono suele convertirse rápidamente en comerciante.

Estas bodegas son instrumentales para aumentar y circular su capital y extender su influencia sobre la población ya que con frecuencia venden fiado y generan círculos de endeudamiento. Las bodegas también operan como centros de divulgación de la cultura urbana mestiza y nacional y generan nuevas necesidades y deseos de consumo. Cuando el colono logra comprar un motor de luz propio, necesario para suministrar electricidad al refrigerador donde se guarda la cerveza y la gaseosa helada, la bodega se transforma en un lugar de emisión audiovisual de radio y televisión encendidos casi continuamente, donde los niños y adultos se agrupan por las noches para mirar las películas traídas en los últimos DVD piratas de la ciudad. Los géneros preferidos son las películas de acción, los videos de música folklórica y chicha con bailarinas *vedettes* y la pornografía. La música de diversos orígenes, chicha, huayno, criolla, americana, se escucha a lo lejos, compitiendo con los radios y televisores de otros colonos en la vecindad. El silencio se ha vuelto un bien escaso en muchas comunidades nativas. Cuando hay presencia de madereros, mineros y otros trabajadores de fuera, lo que suele ser el caso debido al auge actual de la economía extractiva, las bodegas suelen transformarse en pequeños bares donde foráneos y hombres indígenas de la localidad van a emborracharse. A menudo, estos bares son lugares de encuentro donde las muchachas establecen

relaciones amorosas y sexuales con los visitantes, de donde resultan embarazos (Agustí 2008, Sánchez 2009, Massa 2009).

Con la venta y diseminación de patrones de consumo urbanos, los colonos también suelen desarrollar actividades de transporte de mercancías. De esta manera, sustentan un proceso de acumulación de capital que les permite invertir y aumentar su influencia en el lugar. Compran motores, motosierras, botes y motocarros y manejan las comunicaciones entre la ciudad y su comunidad. Para aumentar sus áreas de cultivo, convencen a sus suegros, cuñados y otros parientes políticos que les alquilen parte de la tierra comunal que les corresponde. Se valen de sus relaciones de parentesco para ir tomando posesión de las tierras de la comunidad y cambiar el sistema de producción, puesto que suelen pagar jornales en vez de utilizar mingas de trabajo. Poco a poco, las personas más allegadas los van imitando y así se va transformando el tono de las relaciones dentro de la comunidad. A medida que la economía interna se va monetizando las mingas son dejadas de lado, se instaura el pago de jornales entre parientes y la economía interna se vuelca a la comercialización.

Hablando con hombres y mujeres shipibo-konibo sobre lo que, a su parecer, diferencia la economía de los colonos andinos y mestizos de la economía de los shipibo-konibo, suelen decir que tienen aspectos parecidos (por ejemplo, ambos dependen de la chacra para la mayor parte del sustento diario). La diferencia radica en sus redes de conexión con la ciudad.

La diferencia es que los mestizos tienen su familiares y conocidos en la ciudad. Por eso, para ellos es mucho más fácil viajar a la ciudad para vender sus productos y organizar todo tipo de documentos que requieren formalidades, llenar formularios, hablar con las autoridades locales y regionales o hacer depósitos en el banco. Por eso tienen una gran ventaja (hombre shipibo-konibo, Comunidad de Santa Rosa de Aguaytía).

Los hombres y mujeres shipibo-konibo están muy conscientes de que sus yernos y cuñados colonos se quedan con las ganancias y aplican precios muy bajos para la compra de productos locales, pero muy altos para la venta de mercancías de las ciudades. Está claro para ellos que el transporte es el mayor vehículo para fortalecer su economía comercial. Al mismo tiempo, también entienden que, desde el punto de vista de sus parientes políticos colonos, el mayor obstáculo para el desarrollo

comercial de la comunidad es la sociabilidad shipibo-konibo que enfatiza compartir los alimentos.

Lo jodido (para los colonos) es que hay que compartir, es nuestra costumbre. Los colonos me dicen aquí ‘ustedes son unos tragones, se comen toda la carne’. Pero, ¡es que hay que tener pena del vecino! Desde tiempos antiguos es así. No lo puedes dejar mirando. Le das un pedacito para que coma también y cuando él va a traer carne también te da. Hay que tener pena. Así vivimos nosotros (mujer shipibo-konibo, Comunidad de Charasmaná).

Para un hombre shipibo-konibo es un orgullo y una fuente de autoestima masculina repartir comida a todas las hijas que viven con él en el nexo matrifocal. Es un aspecto sobresaliente de su concepción de calidad de vida expresada como vivir bien. Como contaba Roberto Velasco, poblador del río Pisqui, cuando era niño su abuelo lo levantaba a las 4 de la mañana para aprender a anzuelear paco y otras clases de peces. Anzueleaba veinte pacos, pero primero cogían carachaza para hacer el anzuelo. Después cazaban majas. Y así regresaban llenos de comida que repartían a todas sus hijas casadas, incluyendo a la madre de Roberto, para que todas cocinen su parte. Esta abundancia de comida repartida entre las mujeres del nexo matrifocal es una medida central de bienestar y compatibilidad de intereses masculinos y femeninos.

La idea del buen vivir shipibo-konibo, expresada como *jakon jaki*, estaba íntimamente relacionada a la pautas de crianza de los niños y niñas. Los adultos daban gran importancia a la enseñanza que permitía formar a sus hijos de manera que, cuando tengan sus propios hijos, sean a su vez capaces de criarlos por medio de consejos para el buen vivir. Vivir bien es tanto una filosofía de la existencia de la persona en sociedad como una pedagogía puesta en práctica cada día por padres e hijos, abuelos y nietos. Quien vive bien enseña a vivir bien.

Mi abuelito decía «ese es mi desayuno». Se levantaba a las 3 de la mañana, se iba a bañar y se ponía a cultivar todita su chacra. «Ese es mi desayuno», decía. Su chacra tenía bastante yuca. Ahora ya no sembramos mucha yuca. Mi abuelo anzueleaba pescado pero no compraba su anzuelo. Con el hilo del costal, su hilo jalaba y eso torcía y hacía su hilo para pescar. Bien blanquito, su pelo, sordo su oído se ha muerto. Pero hasta el final se despertaba tempranito para cultivar.

Antes comían todos juntos en los mismos platos. Cuando mataban un animal grande mandaban llamar a todos para repartirles para que vengan a comer todos juntos. Ahora ya no es así. Cuando yo mato una cosita, le reparto a mi mamá, a mis hermanos, pero no mando llamar a la otra gente. Cada cual come en su casa, en su mesa y la gente ya no come del mismo plato. Todavía algunos entre familia comen así, todos del mismo plato. Pero ya no comemos con la mano. Antes sí. Con cáscara de plátano hacíamos su cucharita para tomar la mazamorra del plátano. Las casas no tenían suelo de tabla como ahora, ni de palmera de pona, como era hace unos años. Era suelo de tierra y encima construían la casita bien cerrada (hombre shipibo-konibo, comunidad de Santa Rosa de Aguaytía).

Para los colonos, compartir diariamente las comidas en el nexo matrifocal es algo femenino e indígena, incompatible con las expectativas masculinas del entorno familiar que desean para ellos y sus hijos. La dependencia y subordinación hacia sus suegros es también algo que el esposo colono no están dispuestos a aceptar. Estas discrepancias son fuente de frustración y tensión en la pareja, que no solo refleja diferentes percepciones de la economía sino también, de una manera más profunda, diferentes percepciones sobre la masculinidad, fuentes de satisfacción y autoestima en un distinto registro de género. El crecimiento del capital por medio de estrategias económicas que combinan la producción, el comercio y el transporte, son tan importantes para la monetización de la economía local como para la constitución de la nueva masculinidad promovida por los colonos. Debido a estas tensiones, a menudo los esposos colonos prohíben que sus hijos hablen la lengua indígena en casa o que pasen mucho tiempo con sus parientes indígenas. Las mujeres ven también limitadas las visitas a casa de sus madres y hermanas. A menudo, los desacuerdos llevan a la violencia doméstica. Según las mujeres, los casos de violencia doméstica son mayores entre las parejas mixtas que entre las parejas indígenas.

Yo veo cuando los dos son shipibos mismo, ellos se entienden mejor. Saben conversar mejor. Pero cuando el hombre es de fuera, no quiere que la mujer hable con su mamá, no quiere que los hijos hablen en idioma. Puro castellano nomás. La mujer tiene su ropa, tiene su bodega, sus cosas, pero están peleando a veces porque no le deja vivir con su familia (mujer de madre shipibo-konibo y padre colono, comunidad de Santa Rosa de Aguaytía).

Donde la presencia de colonos tiene una o dos décadas, los pobladores indígenas han desarrollado una actitud crítica hacia su influencia y, en varios lugares, han implementado mudanzas en los estatutos comunales para impedir que continúe la entrada de colonos. Este cambio institucional establece una brecha entre los hombres y las mujeres indígenas⁴ y limita el ejercicio de derechos de las mujeres en las comunidades. Al mismo tiempo, es visto como una medida necesaria para preservar la integralidad del territorio y las redes de parentela comunitarias.

Ruptura de la masculinidad indígena y madres solteras

Las actividades comerciales de los colonos, especialmente la venta de alcohol, también introducen el germen de la prostitución en la comunidad porque los bares se vuelven punto de concentración de madereros y otros trabajadores de paso. El alarmante incremento del abuso de alcohol comercial y la prostitución infantil y adulta entre la población indígena amazónica está estrechamente relacionada al auge de las actividades extractivas, tala, explotación petrolera, minera, actividades productivas al margen de la ley como la producción cocalera y algunos cultivos de alto precio comercial (como la papaya en el Ucayali). Todas estas actividades requieren la movilización de frentes de trabajadores masculinos que buscan tener relaciones sexuales con mujeres locales y gastan gran parte de sus ingresos en la compra de cerveza y otras formas de alcohol comercial en las bodegas de las comunidades y centros urbanos locales (Agustí 2008). Estas actividades también han acarreado un aumento de la prostitución homosexual masculina. Por ejemplo, en los campamentos madereros, se cree que es mejor tener un cocinero homosexual porque de esta manera se evitan posibles celos y disputas entre los trabajadores. Los cocineros también proporcionan servicios sexuales a los trabajadores. Se sabe poco sobre estas prácticas pero se sospecha que frecuentemente involucran coerción y falta de remuneración, tornándose nuevas formas de esclavitud (Nureña et al 2009, 2010).

⁴ Lo mismo sucede entre otros pueblos indígenas (Villapolo 2010:70; Manriquez 2007; Seitz Lozada 2007), como los awajún. El reglamento interno de las Comunidades Nativas Aguarunas del Alto Mayo dispone en su artículo 57 que los no-awajún no pueden exigir derecho sobre las tierras.

Existen estereotipos sobre la mujer amazónica que son aprovechados por los que lucran con el negocio de la prostitución. La explotación sexual se acompaña de fantasías sobre la supuesta «facilidad» de la mujer indígena, siempre dispuesta a tener relaciones sexuales a cambio de un pago en dinero o regalo, estaría acostumbrada a tener relaciones desde niña y sería «naturalmente fogosa» (GTZ y Flora Tristán 2005). Todo esto contribuye al acoso de las mujeres indígenas por los colonos. Para algunas muchachas adolescentes indígenas, establecer relaciones amorosas y sexuales con hombres de fuera puede ser una salida ante la falta de ingresos económicos, la necesidad de sustentarse a sí mismas y a sus padres y hermanos, comprar útiles escolares y financiar sus estudios o «darse un pequeño gusto», es decir, comprar ropa y accesorios de belleza de moda.

En algunas comunidades ashaninka del río Ene, en la época de la violencia durante las décadas de 1980 y 1990, las relaciones con hombres de fuera, colonos y militares, pasaron a ser parte de las estrategias de supervivencia de mujeres desamparadas que habían perdido a sus esposos, padres e hijos en el conflicto armado.

Durante la violencia social han habido muchos bebés abandonados de padres militares. De verdad cuando estoy en la comunidad, indago las cosas. A veces era la misma mujer la que se iba a buscar al militar, era para sobrevivir seguramente porque ya no habían varones, nada. En autodefensa han muerto bastantes varones ashaninka, se han quedado puras mujeres y ahora hay muchas mujeres de esa época que no tienen pareja. A veces se casan con colonos y se quedan en la comunidad o a veces les sacan de la comunidad y se van a otro sitio que son parte de colonos (Ruth Buendía, presidenta de CARE).

Actualmente, las muchachas indígenas van a las ciudades para terminar sus estudios secundarios o cursar estudios superiores. Pero las dificultades de integración a los centros estudiantiles urbanos, la falta de recursos financieros para mantenerse y las presiones y ofertas de diversión de la ciudad, se suman y contribuyen al consumo de alcohol, la madre-soltería y la desestructuración de las parejas. A menudo las muchachas madres solteras regresan a sus comunidades y entregan los hijos a sus madres para que los críen. Pero algunas permanecen en las ciudades sobreviviendo de la prostitución (Posner 2010, Belaunde et al 2005).

El problema no se limita a las relaciones con colonos y personas de fuera: actualmente el abandono de los hijos también se ha vuelto común entre los hombres indígenas. Desde el punto de vista indígena, esto se debe en gran parte al acceso de los jóvenes indígenas a los bares y la prostitución. Siguiendo los pasos de muchos colonos, los hombres indígenas esquivan sus responsabilidades y se la pasan enamorando a muchachas adolescentes para abandonarlas cuando quedan embarazadas y comienzan a exigirles que tomen responsabilidad o se esfuerzen para asegurar el bienestar de sus hijos⁵.

Algunas veces por necesidad, la misma mujer ashaninka se enamora de un colono por la razón que dicen, «para yo comer bien y vestirme bien», eso es lo que pasa. A veces, los hombres ashaninka dejan a sus esposas porque se enamoran de las mujeres ashaninka o colonas que están en la cantina. Se van porque se habrán enamorado, también para conseguirse una mujer chibola, que no tenga hijos. Y otra cosa, es que la chica no le exige que trabaje. Antes no era así, al contrario, tenían yuca, casabe para los cinco hijos, para las tres mujeres y ahí compartían y tomaban todos juntos. O sea, se ha roto la unidad, el hombre ya no es lo que era antes. Se ha roto totalmente, ya no se conserva la sabiduría del pueblo indígena ashaninka (Ruth Buendía, presidenta de CARE).

Las madres solteras pasan a depender de la ayuda de sus padres y parientes. Es un círculo vicioso de dependencias en el que los padres de la mujer son la única válvula de seguridad social. En ese sentido, los suegros continúan ocupando una posición central en las relaciones de género, pero en lugar de ser quienes recibían el apoyo y la lealtad de sus yernos, ahora son quienes apoyan a sus hijas y nietos abandonados por aquellos.

Y una mujer sola con sus hijos que no tiene esposo sobrevive con sus padres. También va a visitar a sus familiares y ahí le invitan. O

⁵ A menudo, los casos de abandono son perpetrados por los maestros de escuela, quienes seducen o agreden sexualmente a menores (Paredes 2004; Flora Tristán 2006). Los maestros, mestizos e indígenas, suelen ser portadores de actitudes que fomentan la desestructuración de las relaciones de afinidad entre los suegros y el yerno dentro de las comunidades.

ella va a apoyar a un familiar, a sembrar, a cosechar y ahí le regalan ropa, ollas, le compran. Así sobrevive con todos sus hijitos. Ya cuando crecen sus hijos, ya sus hijos la mantienen. Si se anima, puede buscarse otro varón por el camino, es su decisión también (Ruth Buendía, presidenta de CARE).

En el pasado, cuando las relaciones entre suegros y yerno articulaban la autoridad y la masculinidad, existía la posibilidad de que un hombre tuviera más de una esposa. La poligamia era concebida como un privilegio de los hombres premiados por sus suegros debido a su capacidad de trabajo y actitud hacia ellos, su esposa e hijos. Por lo general, la segunda esposa era hermana de la primera o alguien cercanamente emparentada, que era entregada por el suegro cuando el yerno demostraba ser particularmente trabajador. Este era el caso entre los shipibo-konibo, los ashaninka y muchos otros pueblos amazónicos donde la poligamia se acompañaba de una serie de rituales que enfatizaban la responsabilidad de los esposos hacia sus esposas, hijos y suegros. Es decir la relación entre yernos y suegros era constitutiva de la masculinidad indígena, la dinámica productiva y el buen entendimiento de la pareja.

Nosotros como ashaninka concertábamos entre varón y mujer para poder decidir. La sabiduría de mis abuelos para vivir bien, *kametsa asaike*, era compartir la conversación en la pareja y después el varón ya lo pone delante de todos y quiere debatirlo. En casa se conversa juntos, en público ya es el varón el que habla. Pero es la opinión de los dos, así es (Ruth Buendía, presidenta de CARE).

Aunque este sistema de autoridad atribuía una mayor actuación pública al esposo y acarreaba el sometimiento de la mujer a las decisiones de sus padres, también garantizaba el involucramiento del esposo en el cuidado de la familia y el uso de la conversación para solucionar los problemas y llegar a acuerdos. Tanto los shipibo-konibo como los ashaninka afirman que el abandono de los hijos es un fenómeno de la colonización.

No existía antes. Al contrario, antes los hombres tenían dos o tres mujeres y lo tenían todo, no pasaban necesidades. Empezó este abandono de las mujeres después, vino con la colonización, con el cristianismo, los misioneros. Ahí ha empezado eso. Han copiado de

los colonos que han dejado mujeres en la comunidad, se han aprovechado de las mujeres ashaninka en la comunidad, les hacían hijos y las han dejado ahí (Ruth Buendía, presidenta de CARE).

Las prácticas matrimoniales indígenas estaban estructuralmente asociadas a una idea de la masculinidad donde la relación entre suegros y yernos hacía parte integral de las relaciones de género en la pareja. Hoy en día, el hombre colono o indígena que abandona a sus hijos también abandona a sus suegros.

En los últimos años el número de madres solteras indígenas ha crecido de manera alarmante. La inserción de los colonos en el seno de la familia indígena y la influencia de la sociedad envolvente han roto las prácticas reproductivas indígenas y dejado a las mujeres desamparadas ante un nuevo sistema que a la vez fomenta el deseo de involucrarse con un colono y condena a la mujer indígena por hacerlo. Atrapada entre el afán de satisfacer una serie de nuevos deseos de consumo, tener acceso a mercancías, educación, comida y ropa de las ciudades y el temor de la estigmatización y abandono que recae sobre la madre soltera, muchas mujeres recurren a sus padres para poder criar a sus hijos. Hay una gran confusión sobre cómo y quién asume las responsabilidades del parentesco (Posner 2010, Sánchez 2009, Tubino y Zariquiey 2007, Terra Nuova 2010).

Liderazgo femenino, desplazamientos y resiliencia

Es en este contexto de ruptura de la masculinidad y las relaciones de género, que las mujeres indígenas están ganando terreno en el campo de las nuevas estructuras de autoridad generadas a partir de la creación oficial de las Comunidades Nativas y las federaciones indígenas regionales y nacionales (Belaunde et al 2005, Villapolo 2010, Flora Tristán 2006). La lucha por la inclusión política de las mujeres indígenas amazónicas es también la lucha por crear una nueva articulación de poder ante los cambios sucedidos en la masculinidad indígena a consecuencia de la colonización. Pero las nuevas instituciones de poder como por ejemplo la asamblea comunal y la distribución de cargos políticos comunales, reproducen los principios androcéntricos de las instituciones políticas nacionales peruanas y proyectan sobre los pueblos amazónicos estructuras de subordinación hombre-mujer calcadas de las relaciones de género urbanas criollas.

Las mujeres suelen participar en las asambleas comunales, pero a menudo solo ocupan cargos típicamente femeninos como presidenta del vaso de leche, ejercicio, cuidado de los niños o alimentación. Es común que las mujeres indígenas comuniquen sus opiniones con un tono de voz bajo, muchas veces dirigido principalmente a las mujeres y no directamente a los varones. Cuando se trata de realizar alguna gestión fuera de la comunidad, se ven aún más limitadas porque no se sienten a gusto al dirigirse en castellano, cara a cara, a un hombre desconocido. Uno de los principales obstáculos que afrontan las mujeres en cargos políticos es la dificultad de lidiar con el lenguaje oficial de los varones de la sociedad nacional dominante. En efecto, las estructuras políticas para la participación indígena están culturalmente predeterminadas y favorecen el lenguaje hegemónico de los hombres criollos y mestizos. Para que las mujeres puedan apropiarse de las nuevas estructuras de poder político es necesario descolonizar las relaciones de género que estas formas de lenguaje hegemónico reproducen (Mignolo 2000). Pero también es necesario lidiar con factores internos como la timidez, los celos de las parejas y las críticas de otras mujeres.

A veces, los hombres discriminan a la mujer. ¿Qué sabe la mujer? dicen. Otros, cuando salen a la ciudad tienen celos, celos del hombre y celos de la mujer, o desconfianza de la pareja. Entonces llegan con chismes. Cuando le llaman por radio le dicen que su mujer está con otro y el hombre se va, no le interesa su trabajo, se va detrás de la mujer, por la desconfianza que hay en las parejas (Ruth Buendía, presidenta de CARE).

La historia personal de Ruth Buendía ejemplariza las múltiples formas de violencia, acoso y exclusión que las mujeres indígenas atraviesan a lo largo de sus vidas hasta llegar a consolidarse como lideresas. Ruth nació en Cutivireni y fue criada durante la violencia política de 1980 y 1990 en una de las comunidades ashaninka de la cuenca del río Ene más alejadas de la ciudad de Satipo y cercana a las partes altas de la selva, donde la guerra senderista se abatió sobre la población desmembrando y esclavizando a familias enteras. Víctima de engaños y cautiverio junto a sus cinco hermanos menores, fue liberada de los campamentos senderistas cuando tenía doce años. Su relato forma parte de los testimonios recogidos por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). Al desplazamiento por Sendero, se

sumaron una serie de desplazamientos que la hicieron transitar entre Satipo y Lima durante varios años. Su madre quedó viuda a raíz del conflicto y al no tener cómo mantener a sus hijos la entregó a una familia que la llevó a Lima. Como era indocumentada y desconocía todo de la capital, no fue matriculada en la escuela y trabajó como empleada doméstica hasta los dieciséis años cuando huyó de la casa y el acoso sexual del patrón.

No me pagaban pero me compraban ropas. Yo quería estudiar, le había dicho al señor comandante para hacerme estudiar. Pero me dijo «yo te hago estudiar en nocturna, es particular, a las 10 de la noche voy a venir a recogerte siempre», me dijo. Entonces, para mí era una amenaza que venga. Primero me tiene como empleada, segundo me quiere hacer su amante, tercero ya no me deja ni respirar. Entonces le dije al señor «dame plata para matricularme», pensé muchas veces. Me dio 100 soles y me fui directamente a Lobato, la única agencia que conocía para la selva central y compré mi billete para Satipo. Regresé a la casa y llegó el señor de su trabajo a las 6 de la tarde. Entonces, me preguntó el señor «y ¿te matriculaste?». «No», le dije, yo no sabía cómo mentir. Sorprendido, no podía creerlo. Al señor le cayeron lágrimas. Yo no entendía por qué... por qué le cayeron lágrimas. Yo solamente quise zafarme de él, zafarme y no tener problemas con la familia. En mi cabecita sonaba solamente que «el hombre que te toca es para ti, no ser amante de nadie». Y así me fui a Satipo en 1995 (Ruth Buendía, presidenta de CARE).

En Satipo se reencontró con su madre y hermanos, obtuvo sus documentos y se matriculó en la escuela nocturna. Como había perdido sus registros escolares, tuvo que comenzar desde primer grado. Pero conoció a un trabajador de la construcción y después de un año de relación quedó embarazada. Entonces, se encontró con la indiferencia del hombre que niega a su hijo.

Hice análisis de prueba y salió positivo, me fui a conversar con él y le dije «mira, de nuestra relación que hemos tenido, bueno, viene una criatura». Y ahí le conocí bien al hombre, me dice: «bueno, eso es responsabilidad tuya». Y le digo «¿pero cómo es eso?, deberíamos asumir los dos». «Eso es tu problema». Yo no soy una mujer que ruego. Dije «bueno, yo voy a asumirlo» (Ruth Buendía, presidenta de CARE).

Madre de una niña, comenzó a trabajar vendiendo jugos, gaseosas y cervezas en un bar en Satipo. Ahí enfrentó cara a cara el destino de prostitución al que muchas madres solteras se ven condenadas y sintió el acoso sexual redoblado de los colonos, que dan por sentado que una mujer indígena es algo de lo que pueden disponer sexualmente a su parecer.

Allá en Satipo había mucha discriminación. Yo era ashaninka, pensaban que podían tomar lo que les da la gana. Siempre me he peleado con hombres así, que insinuaban que porque eres ashaninka te pueden tomar, colonos más que nada. O sea, yo me peleaba así, yo trabajaba en restaurantes por eso se cocinar (risas). Cuando trabajas para vender cerveza puedes prostituirte y eso no es así, son ventas lo que necesitas. Así me peleaba con los clientes...»

Entonces, ahí entendí: hay gente mala, hay gente buena. Conocí gente que trabaja en cantina. Señoras que tenían cinco hijos de diferentes padres, delante de sus bebés tomaban, le maltrataban a los niños. Eran colonos, yo veía, miraba y pensaba: «con sus hijos con diferentes padres y sigue tomando y sigue prostituta con diferentes hombres, ¿cuál será el destino del niño?». Yo veía eso y me comparaba, mi persona y decía: yo no quiero, yo no voy a ser como ellas, ¿qué cosa voy a hacer? (Ruth Buendía, presidenta de CARE).

Volvió a Lima donde trabajó en una panadería hasta los veintiún años, dejando su hija a cargo de su madre. Cuando regresó a Satipo, conoció a los dirigentes de la Central Ashaninka del Río Ene y poco a poco se fue involucrando en sus actividades. En 2005 fue elegida presidenta de la CARE.

Ahí la gente que me hace ganar son mujeres, los hombres no tenían credibilidad en mi persona como mujer. Pensaban que la mujer ¿qué va a hacer? «Es una mujer que no sabe nada». Pero la gente dijo vamos a probar unos meses, no solo hombres van a estar asumiendo los cargos. Hemos empezado a trabajar con más fuerza con la comunidad, por eso he empezado a tener más credibilidad. El año pasado me han ratificado de nuevo (Ruth Buendía, presidenta de CARE).

Mientras tanto conoció a su esposo: un arequipeño que, contrariamente a sus experiencias previas con hombres de la ciudad, resultó buen compañero y un padre para sus hijos.

Lo conocí y me apoyó bastante, la idea que tenía, me encaminó bastante. Entiende lo que hago por la colectividad. No es tan fácil ser un líder, un dirigente. Si no se gestiona, no tienes ingresos, si no propones no tienes ingresos, entonces en esa parte he impulsado bastante proyectos para poder apoyar más a las comunidades.

Y también mi familia se ha poblado. Yo tenía una hija y ahora tengo tres hijos y para mi es difícil. Mi bebe último tiene un año y ya no me deja ni salir, es difícil ser mamá y autoridad y liderar una organización muy fuerte. La comunidad quiere verme, tengo que estar en las reuniones, tengo que viajar. A veces les digo: no dependas mucho de mi, no dependas mucho de mi, pero si la comunidad quiere pedir mi opinión, a mi me satisface (Ruth Buendía, presidenta de CARE).

En 2010, Ruth Buendía viajó a Washington a exponer ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos el caso del pueblo ashaninka del río Ene contra el proyecto de construcción de la hidroeléctrica de Pakitsapango en su territorio ancestral. El proyecto de infraestructura afectaría dramáticamente la vida de aquellos que sobrevivieron la violencia del conflicto armado de 1980 a 2000 y hace parte del paquete energético impulsado por el actual gobierno peruano para proveer electricidad a Brasil. En enero de 2009, se presentó el proyecto de Ley 02970-2008-CR que «declara de necesidad pública e interés nacional la construcción de la central hidroeléctrica de Pakitsapango-río Ene en el departamento de Junín y crea la Corporación de Energía Eléctrica de los Ríos Ene y Tambo (CORENET)». Gracias a la protesta de diversos grupos de presión, el decreto fue revocado en marzo pasado. Sin embargo, el estudio de factibilidad de construcción de la hidroeléctrica a cargo de la empresa Pakitsapango Energía SAC fue iniciado mediante la resolución ministerial 546-2008-MEM/DM, sin informar ni consultar a los diez mil pobladores ashaninka que serían afectados por los múltiples impactos socio-ambientales del embalse y cuyas casas, chacras y hábitat serían destruidos por la inundación.

No es la primera vez que la existencia ashaninka se ve amenazada por el embalse del río. El mito de Pakitsa tal vez sea tan antiguo como

la presencia en la zona de los pueblos de la familia lingüística Arawak, a la que pertenecen los ashaninka. La historia dice que érase una vez un águila que se deleitaba comiendo carne humana. Vivía en una cueva en lo alto de las rocas de un encañonado tramo del río Ene, en la selva de Junín. Su nombre era Pakitsa, el águila depredadora, enemigo mortal de los seres humanos. Con su aguzada vista vigilaba a todos los que se acercaban navegando por las aguas y en picada, los raptaba con sus garras. Como era golosa, los llevaba volando para devorarlos a gusto en su morada. Hasta que un día, no bastándole su éxito en la cacería, decidió construir un muro para tapar el estrecho paso del río, inundarlo todo y de esta manera matar y devorar a toda la gente que desde siempre había hecho sus chacras y sus casas en el bosque alrededor. Pero a pesar de sus inmensos poderes, Pakitsa no logró su cometido y nunca terminó el muro que planeaba elevar. Los antiguos supieron cómo apresarla. Conocedores de su insaciable apetito por la carne humana, la gente de aquellos tiempos hizo un muñeco de arcilla fresca, mojada y pegajosa. Lo vistieron con una *cushma* a la usanza ashaninka y lo colocaron bien amarrado sobre una balsa en camino a la boca del cañón. Cuando Pakitsa lo vio desde su perchero en las rocas, no dudó en caerle encima y clavarle las garras. Pero no pudo levantarlo, porque las patas se le quedaron enlodadas en la arcilla. Inmovilizada y hecha un vulnerable pichón sobre la superficie del río, los humanos dieron muerte al águila y acabaron con sus funestos planes. Desde entonces, el lugar donde tenía su morada es llamado Pakitsapango, es decir «casa de Pakitsa».

Para las diecisiete comunidades ashaninka de la cuenca del Ene tituladas por el Estado peruano, lejos de ser un sueño de progreso la construcción de la hidroeléctrica es un espectro de destrucción y desplazamiento resurgido del pasado y una violación de los derechos incluidos en la legislación peruana e internacional, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Le ha tocado a una mujer que ha transitado desplazada desde el Ene hasta Satipo y Lima, empleada doméstica indocumentada y analfabeta durante la mayor parte de su vida, enfrentada al acoso sexual y madre soltera como muchas otras mujeres indígenas amazónicas a raíz de la colonización, liderar el movimiento de defensa de su pueblo ante una amenaza de desplazamiento forzoso masivo de proporciones tales que solo el grotesco apetito de un ave come gente puede simbolizar.

Conclusiones: tránsitos entre lo rural y lo urbano

Los aspectos subjetivos de la trayectoria de esta dirigente política, sus relatos y dilemas sobre la escolarización, la maternidad, el trabajo y la pareja, completan el cuadro sobre las relaciones de género que he intentado pintar mostrando cómo la colonización ha impactado y continúa impactando sobre los modelos de masculinidad y feminidad en las poblaciones indígenas amazónicas. Se trata de una trayectoria personal y colectiva de tránsito entre lo rural y lo urbano, entre lo indígena amazónico y lo colono andino; tránsitos que actualmente son parte de la realidad indígena. No es posible pensar la ruralidad amazónica sin los movimientos de tránsito, la mezcla y lo híbrido (Peluso 2003).

Yo comparto la experiencia, yo recojo más sabiduría de la comunidad. Me comparten las cosas, lo que pasa, su tristeza, su alegría. Yo no me siento ajena, yo vengo de ahí. ¿Cómo voy a sentirme ajena? Al contrario, lo que he tenido en la ciudad yo lo comparto en la comunidad. No es tan fácil también cambiar a las mujeres para que participen. Hay momentos de vivir en la ciudad y es otra forma, es otra forma vivir en la comunidad. Entonces yo tengo que compartir, tengo que concertar la convivencia en la ciudad y la comunidad.

No es bueno cuando quien conoce la ciudad es creído, pues ya es la pérdida de identidad cultural. Eso es lo que yo veo en algunos jóvenes cuando van a la ciudad, cuando vuelven a la comunidad ya no quieren saber nada. Pierden la costumbre, la cultura, mientras que mi persona ha sido al revés, muy identificada a mi comunidad, a mi comunidad ashaninka, eso no se me hace difícil (Ruth Buendía, presidenta de CARE).

Los procesos de desarraigo pueden dar lugar a nuevas identidades de retorno con el paso del tiempo. A menudo, mujeres indígenas amazónicas que llevan vidas aparentemente muy tradicionales en comunidades alejadas, han pasado varios años de su vida durante la adolescencia viajando, estudiando y trabajando como empleadas o comerciantes en las ciudades (Nieto 2007). La escolaridad, comer y vestirse como los colonos son estrategias desplegadas por los hombres y las mujeres indígenas para adquirir nuevas disposiciones corporales y sociales y poder actuar en las ciudades y el entorno nacional. Es decir que, a menudo, los hombres y mujeres indígenas se transforman

en «otro», se hacen semejantes a los colonos de origen andino o los mestizos y criollos de la capital, para poder seguir siendo ellos mismos (Gow 2007, Santos Granero 2009). Las experiencias de infancia y adolescencia y el tránsito que muchachos y muchachas indígenas realizan por las ciudades, también tienen un valor instrumental para conocer, incorporar y domesticar los peligros del universo de los colonos y lo urbano.

Por otro lado, es indudable que la actual ruptura de las relaciones de respeto y autoridad que imperaban entre suegros y yerno a consecuencia de la colonización y la monetización de la economía en las comunidades nativas, conlleva la desestructuración de la masculinidad indígena y pone en jaque las relaciones de género, la paternidad y la maternidad. El abandono de la mujer y los hijos es también el abandono de los suegros y la puesta entre paréntesis de una ética indígena del buen vivir cuya expresión concreta era la toma de responsabilidad masculina y el trabajo complementario de la pareja dentro de la parentela matrifocal.

Referencias

- Agustí, Morgan (2008). «Definición participativa de lineamientos para el estudio de la problemática del trabajo infantil en pueblos indígenas amazónicos y su enfoque desde el sistema educativo». Taller Subregional de Expertos sobre Trabajo Infantil Indígena. Lima: Programa de Formación de Maestros Bilingües Interculturales de la Amazonía (FORMABIAB).
- Belaunde, Luisa Elvira (2010). «Deseos Encontrados: Escuelas, Profesionales y Plantas en la Amazonía Peruana». *Educacao e Contemporaneidade*, 19(33), 119-133.
- (2008). *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. 2da edición. Lima: CAAAP.
- Belaunde, Luisa Elvira, Coronado, Hernán y Soldevill, Liz (2005). *Ciudadanía y cultura política entre los awajún, achaninka y shipibo-konibo de la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP.

- Flora Tristán Centro de la Mujer Peruana (2006). «Orquídeas de fuego: La historia de la federación de mujeres aguarunas del Alto Marañón». Video institucional. Lima.
- Chirif, Alberto (2006). «Perú: a casi 40 años de la sal de los cerros», en Varese, S. *La sal de los cerros: resistencia y utopía en la Amazonía*. 4ta edición. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 19-41.
- Colpron, Anne Marie (2004). «Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme: le contre exemple des femmes chamanes shipibo-konibo, Amazonie Péruvienne». Tesis de doctorado, Universidad de Montréal.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). «Pueblos indígenas y el caso de los Ashaninka», en *Informe Final*. Primera Parte, Sección Tercera, Capítulo 2 (Tomo V). Lima, 161-186. [<http://www.cverdad.org.pe>]
- Dourojeanni, Marc, Barandiarán, Alberto y Dourojeanni, Diego (2010). *La Amazonía peruana en 2010*. Lima: SPDA, Pro-naturaleza.
- Espinoza, Oscar (2006). «Los pueblos indígenas de la Amazonía peruana ante los desafíos de la globalización», en Haour B. (ed.). *Los impactos de la globalización en la sociedad peruana*. Lima: Universidad Ruiz de Montoya.
- Fabián, Beatriz y Espinoza, Oscar (1997). *Las cosas ya no son como antes: la mujer ashaninka y los cambios socio-culturales producidos por la violencia política en la selva central*. Lima: CAAAP.
- Francke, Pedro (2009). *Bajo la Lupa. Minería, petróleo y comunidades*. Edición 15, Año 3. Lima. [<http://www.bajolalupa.org/15/bll-15-Mineria-petroleo-comunidades.pdf>]
- Fuller Osores, Norma (2001). *Masculinidades: cambios y permanencias*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- García Díaz, Jaime y Antezana, Jaime (2009). *Diagnóstico de la situación del desvío de IQ al narcotráfico*. Lima: ConsultAndes, Devida.
- Gow, Peter (2007). «La ropa como aculturación en la Amazonía peruana». *Amazonía Peruana* 30. Lima: CAAAP, 283-304.
- Gregor, Thomas y Tuzin, Donald (2001). *Gender in Amazonia and melanesia: An exploration of comparative method*. Berkeley: University of California Press.

- GTZ y Flora Tristán (2005). *Diagnóstico sobre trata de mujeres. Niños y niñas en ocho ciudades del Perú*. Lima: GTZ, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Mannarelli, María Emma (2002). «La infancia y la configuración de los vínculos en el Perú. Un enfoque histórico», en Save the Children (ed.). *Políticas Públicas e Infancia en el Perú. Recomendaciones de política*. Lima: Save the Children UK.
- Manriquez, Mercedes (2007). «Mujeres indígenas amazónicas y derechos territoriales». *Chacarera 34* (especial). Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Massa, Gian Luigi (2009). «El ritual del fútbol como medio de construcción de identidades masculinas en jóvenes de una comunidad machiguenga». Tesis de licenciatura en Antropología. Lima: PUCP.
- Mignolo, Walter (2000). «Diferencia colonial y razón post-colonial», en Castro-Gómez S. (ed.). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 3-28.
- Nieto, Valentina (2007). «Mujeres de la abundancia», en Nieto V. y Palacios G. (eds.). *Amazonía desde dentro: aportes a la investigación de la Amazonía Colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 24-50.
- Nureña, César et al. (2010). «Diversidad del comercio sexual entre hombres en tres ciudades peruanas». Manuscrito en proceso de publicación.
- (2009). *Intercambios sexuales y potencial para la propagación de ITS en campamentos madereros de la selva de Ucayali*. Lima: V Foro Latinoamericano y del Caribe en VIH/SIDA e ITS.
- Paredes, Susel (2004). *Invisibles en sus árboles*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Peluso, Daniela (2003). «Ese Eja Epona: Woman's social power in multiple and hybrid worlds». Tesis de doctorado. Nueva York: Columbia University.
- Posner, Emma (2010). «Que sea algo: Una exploración de las esperanzas educativas de mujeres jóvenes de Santa Rosa de Huacaria». Lima: SIT Perú, Pueblos Indígenas y Globalización (proyecto de estudio independiente).

- PROMUDEH (2001). *La experiencia del Programa de Apoyo al Repoblamiento 1995-2000*. Lima: Ministerio de Promoción de la Mujer y del Desarrollo Humano.
- Rojas, Enrique (1992). «Concepciones sobre las relaciones de género, mito, ritual y organización del trabajo en la unidad doméstica campá ashaninka». *Amazonía Peruana* 22. Lima: CAAAP, 175-220.
- Sánchez, Melisa (2009). «Cambios en los Machiguenga del Alto Urubamba-Cusco. Estudio comparativo de la organización social en Koribeni y Matoriato». Tesis de licenciatura. Lima: Universidad Nacional Federico Villareal.
- Santos Granero, Fernando (2009). «Hybrid Bodyscapes: A Visual History of Yanesha Patterns of Cultural Change». *Current Anthropology* 50 (4), 477-512.
- Santos Granero, Fernando (ed.) (1996). *Globalización en la Amazonía indígena*. Quito: Flacso/Abya Yala.
- Sara-Lafosse, Violeta (1994). «Familias Peruanas y Paternidad Ausente. Aproximación sociológica». Como parte del seminario Género, Sexualidad y Población desde la Perspectiva de la Sociedad y Cultura. Lima: FOMCIENCIAS.
- Seitz Lozada, Glen (2007). «Ruptura generacional en las comunidades nativas awajún Shushug, Nayumpim y Wawas durante las últimas tres décadas: a propósito de ciertas prácticas culturales vinculadas al uso de los recursos del medio», en *Género y gestión de recursos naturales. Resúmenes de investigaciones, experiencias y lecciones aprendidas / Seminario Permanente de Investigación Agraria*. Lima: SEPIA, 125-150.
- Taylor, Anne Christine (2001). «Wives, pets and afines: Marriage among the Jivaro», en Rival, L. y Whitehead, N. (eds.). *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the Work of Peter Riviere*. Oxford: Clarendon Press, 45-56.
- Tubino, Fidel y Zariquiey, Roberto (2007). *Las identidades en tiempos de lluvia*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Villapolo, Leslie (2010). *Tajimat Pujut. Para tener un buen vivir, las mujeres y los hombres sí podemos decidir. Un estudio sobre la participación de las mujeres awajún en el desarrollo local*. Lima: Terra Nuova.
- (2004). «Senderos del desengaño: Estudio de la construcción de memorias, identidades colectivas y proyectos de futuro en una

comunidad Ashaninka», en Del Pino P. y Jelin E. (eds.). *Luchas Locales, Comunidades e Identidades*. Madrid y Buenos Aires: Siglo XXI, 145-173.