



Kent Academic Repository

Peluso, Daniela M. (2019) *Mujeres Ese Eja : conflicto social y la actuación social del género en la Amazonía Boliviana y Peruana*. In: *Las Tierras Bajas de América del Sur*. Nola Editores, Madrid, Spain, pp. 287-316. ISBN 978-84-947085-9-6.

Downloaded from

<https://kar.kent.ac.uk/76883/> The University of Kent's Academic Repository KAR

The version of record is available from

<https://doi.org/https://doi.org/10.37552/eet.tbas.cap.7.peluso>

This document version

Publisher pdf

DOI for this version

Licence for this version

UNSPECIFIED

Additional information

Versions of research works

Versions of Record

If this version is the version of record, it is the same as the published version available on the publisher's web site. Cite as the published version.

Author Accepted Manuscripts

If this document is identified as the Author Accepted Manuscript it is the version after peer review but before type setting, copy editing or publisher branding. Cite as Surname, Initial. (Year) 'Title of article'. To be published in **Title of Journal**, Volume and issue numbers [peer-reviewed accepted version]. Available at: DOI or URL (Accessed: date).

Enquiries

If you have questions about this document contact ResearchSupport@kent.ac.uk. Please include the URL of the record in KAR. If you believe that your, or a third party's rights have been compromised through this document please see our [Take Down policy](https://www.kent.ac.uk/guides/kar-the-kent-academic-repository#policies) (available from <https://www.kent.ac.uk/guides/kar-the-kent-academic-repository#policies>).

MUJERES ESE EJA:
CONFLICTO SOCIAL Y LA ACTUACIÓN SOCIAL
DEL GÉNERO EN LA AMAZONÍA BOLIVIANA
Y PERUANA

Daniela PELUSO

Universidad de Kent, Reino Unido

En este artículo presento una discusión y análisis sobre género en la Amazonía sudoccidental, tal y como se presenta en las comunidades Ese Eja bolivianas y peruanas. Empiezo con un pequeño relato etnográfico, a manera de ilustración del gran poder social que las mujeres ejercen y el matiz profundo que el género impone a la expresión social de conflicto. Enmarco esto, a su vez, dentro del contexto más amplio del papel que las mujeres juegan dentro de mundos cada vez más híbridos. Con el fin de abordar la cuestión del conflicto social y el género, me baso inicialmente en las ideas de Rubin y Butler, analizando las ideologías Ese Eja sobre sexo y género, y los aspectos corporales y performativos de la personhood (*personhood*) asociados al género. Aunque reconozco la importancia de las categorías de género basadas en la anatomía, expresadas en *yawe* («hombre») y *epona* («mujer»), considero importante enfatizar la forma en la que el género como parte esencial de la identidad es «actuado» (*performed*) y vivido (Butler 1988, 1990, 1993; Epstein y Straub 1992; Garber 1992). Propongo que la interpretación cotidiana de un determinado papel construye estereotipos y conocimientos género-específicos, que acaban siendo finalmente percibidos como el reflejo de las diferencias anatómicas en el nivel del sexo. En este capítulo busco también salvar la contradicción existente entre teorías discursivas y materialistas del cuerpo amazónico.

En la franja de bosque amazónico pre-andino, en la zona fronteriza entre Bolivia y Perú, habitan cerca de 2 000 personas que se autoidentifican como «Esa Eja»¹. Sus nueve comunidades se encuentran repartidas en aproximadamente 450 km² a lo largo de los ríos Beni, Orton, Heath, Madre de Dios y Tambopata, en los departamentos fronterizos de Pando y La Paz (Bolivia) y Madre de Dios (Perú)². La mayoría de los Esa Eja se dedican a la agricultura de tala, roza y quema, a la caza, la pesca y la recolección, y a la extracción y el procesamiento de recursos forestales, todo ello para consumo propio o para el comercio en pequeña escala. Muchos participan también de diferentes maneras en labores y actividades más directamente asociadas a los centros urbanos existentes en las proximidades (figura 1). Al igual que en otros casos en la Amazonía, existe una clara intensificación en las relaciones con los centros urbanos, evidente, por ejemplo, en los altos índices de movilidad giratoria y de asentamientos múltiples alrededor de estos (Peluso 2004a; Peluso 2015; Alexiades y Peluso 2005, 2015, 2016).

CONTENIENDO LA NOCHE

En mi sueño había un gran enjambre de abejas zumbando. Mientras alguien trata urgentemente de despertarme, el zumbido se intensifica, en lugar de desvanecerse. Me doy cuenta de que el sonido es de una muchedumbre frenética ¿Se había vuelto loca la gente en la comunidad? Sipi, mi «hermana» de diez años, me dice: «¡Ven conmigo para ver si nuestro hermano está bien! ¡Vamos!». Me visto y corro tras mi hermana menor y el resto de hermanos, todavía soñolientos, hacia el griterío.

Hacía escasamente una hora que habíamos dejado la fiesta de cumpleaños del hijo de *Japipi*, la tercera noche consecutiva de aniversarios, y

¹ Los Esa Eja son parte de una tradición lingüística y cultural mayor, que incluye a otros grupos étnicos Amazónicos (Tacana, Cavineño y Araona), clasificados por los lingüistas dentro de la familia lingüística Tacana, incluida, a su vez, dentro del grupo macro-Pano-Tacana.

² Las comunidades peruanas son Infierno, Palma Real y Sonene. Las comunidades bolivianas son Portachuelo Bajo, Portachuelo Alto, Villa Nueva, Eiyu Quibo, Las Amalias y Genechiquía.

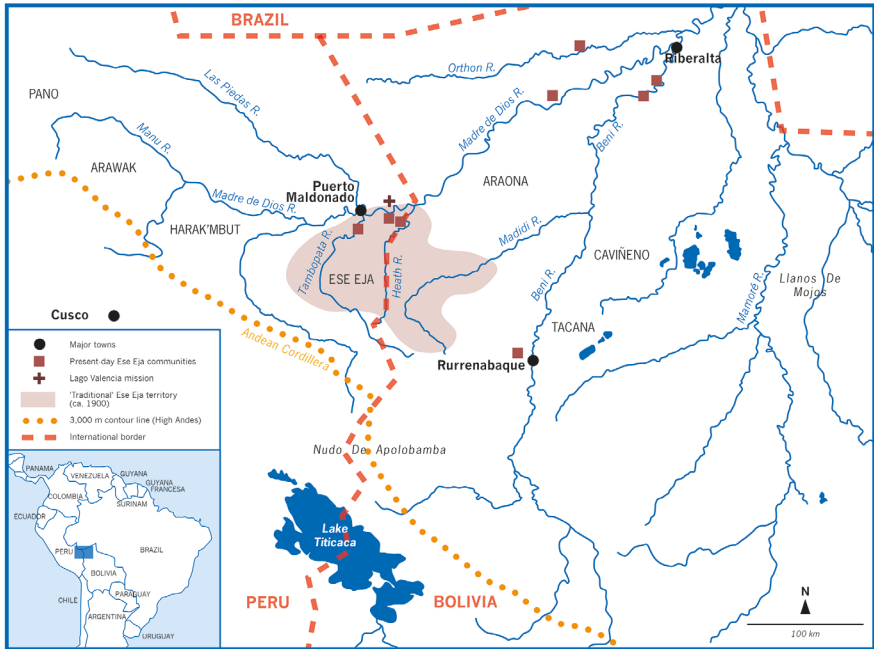


FIGURA 1
Comunidades Ese Eja
(Fuente: Alexiades 1999)

estábamos exhaustos. La fiesta de Japipi fue, sin duda, excelente: abierta a toda la comunidad asistieron casi todos; en total debieron ser unas 300 personas. Como de costumbre, el pequeño homenajeado había permanecido al margen de la fiesta. Todo el mundo se había mostrado entusiasmado mientras la familia de Japipi preparaba la carne, algo que no siempre se ofrece en las fiestas. El rating que se le otorga socialmente a una fiesta de cumpleaños es directamente proporcional a su duración, al alcohol que se consume, la cantidad y tipo de comida que se sirve, el baile y la organización. Y esta había sido buena.

Alrededor de las diez de la noche, gente de todas las edades empezaron a llegar a la casa de Japipi. Engalanados³, se sentaron en bancos

³ En ocasiones, se compra ropa para ser utilizada exclusivamente en las fiestas.

provisionales dispuestos circularmente de acuerdo con el perímetro del espacio designado para la fiesta. Cuando se hubieron ocupado todos los asientos, *Japipi* prendió el equipo de música prestado para la ocasión, sacó la primera botella de trago diluido con agua y endulzada con azúcar, se acercó a cada invitado, y uno por uno, comenzó a servirles la bebida en el mismo vaso diciendo: «*ishikue!*» («bebe»). Siempre que le llegaba el turno a un amigo cercano, él mismo se tomaba un trago adicional, y así, de manera gradual, iba completando el círculo. Cada vez que *Japipi* llegaba al final del círculo, empezaba de nuevo. *Japipi* o alguno de sus parientes sirvieron y tomaron tragos de esta manera, hasta que se consumieron todas las botellas. Los hombres tomaron mucho. A ellos no les preocupa mucho la posibilidad de perder el control sobre sus actos, lo cual no es el caso entre las mujeres. Si bien las mujeres de mayor edad toman con relativa libertad, las más jóvenes no toman, o si lo hacen es en pequeñas cantidades y acompañadas de su familia⁴. La familia de *Japipi* sirvió la comida (carne, arroz y plátano) bastante tarde, alrededor de las dos de la mañana, evitando así a los que simplemente quieren «comer e irse».

A las dos y media de la mañana, la mayoría de los hombres había bebido ya bastante, algunos más que otros. La gente comenzaba a animarse y a *maha-maha* («bailar»). *Maha-maha* está cargado de connotaciones sexuales y quizás, debido a esto, las parejas frecuentemente evitan el contacto físico, e incluso visual, mientras bailan, a menudo aparentando desinterés. Las mujeres en particular demuestran timidez, cubriéndose la boca al reírse. «Cuando nos reímos nuestros dientes nos hacen *kua'ama*» («feas»)⁵.

A medida que *Sipi* y yo nos aproximábamos a la masa de gente que se agolpaba alborotada en el centro del campo del fútbol, nos dimos cuenta del tumulto que se había formado alrededor de dos hombres borrachos que intentaban desesperadamente golpearse con largos palos, errando y cayéndose una y otra vez. Los niños emparentados con los hombres que

⁴ A veces se sirve un preparado dulce especial para las mujeres.

⁵ Enseñar los dientes en la sonrisa tiene una connotación distintiva, quizá —según Freud y los mitos de los *Watunna* (de Civrieux 1980)— vinculados a su paralelismo simbólico con la vagina.

estaban peleándose miraban atemorizados, mientras el resto corría gritando de excitación entre los distintos grupos de adultos que se habían formado. Me estremecí, no tanto por lo que veía sino por el agudo chillido que las mujeres emitían con cada golpe. Unos sonidos penetrantes y ensordecedores que no se parecían a nada que hubiera escuchado antes.

Mientras algunos hombres los alentaban, otros intentaban detenerlos, todos ellos tan borrachos como poco efectivos. Uno de los protagonistas, *Biyayawe*, era mi vecino y el otro el marido de su amante. La aventura había terminado hacía tiempo, pero muchas personas estaban molestas con *Biyayawe* porque decían que él se había vuelto *eponasei* («loco por mujer»). Su promiscuidad indiscriminada había llegado a comprometer sus mejores amistades. La infidelidad con alguien del entorno cercano no suele ser un problema cuando ocurre de vez en cuando, pero *Biyayawe* estaba abusando y la gente comenzaba a estar molesta con él.

Aquella misma noche, yo misma me había dado cuenta de que *Biyayawe* y su última conquista bailaban juntos «mucho rato». El esposo de la mujer, desinhibido por el alcohol, aprovechó la ocasión para mostrarse *kianawe* («celoso»), ya que a los borrachos no se les considera responsables de sus acciones. Por esta razón las fiestas a veces acaban con peleas, liberando la hostilidad asociada a los celos y cuyo catalizador suele ser con frecuencia dos personas juntas bailando.

Para mi sorpresa, de repente y en medio de la pelea, comenzaron a interponerse enérgicamente las mujeres. Al principio pensé que era una sola, pero pronto me di cuenta de que la mayoría de las mujeres habían pasado de ser espectadoras a involucrarse en el hecho. Mujeres pertenecientes a la familia de cada hombre comenzaron a retenerlos en el suelo, atándolos de pies y manos con una soga, a pesar de su resistencia. En un momento dado, *Biyayawe* lanzó a su madre por el aire⁶. Los hombres pataleaban y gritaban, mientras las mujeres los arrastraban por tierra hacia sus casas, a través de la cancha de fútbol. Una vez allí los dejaron junto a los perros sobre el sucio suelo, bajo el piso elevado de la casa, entre excrementos de patos, cerdos y pollos, devorados por pulgas y zancudos.

⁶ Esta acción provocó más enojo y posterior censura y crítica entre los hombres que entre las mujeres.

Durante un buen rato, se les escuchó suplicar que los desatasen para poder dormir en el mosquitero, pero sus demandas fueron desoídas y al fin se callaron vencidos por el sopor del alcohol. Al despertar a la tarde siguiente, andaban con la cabeza baja, actitud que mantendrían durante un par de días⁷.

En repetidas ocasiones vi a las mujeres separar así peleas entre borrachos. Las mujeres son claramente las restauradoras del orden en estas reyertas nocturnas, y esta función se lleva a cabo a la fuerza y de forma expeditiva. Una vez, mi «hermano» Chiji acabó siendo llevado a casa por su madre, Sipone. A pesar de que él no vivía con nosotros, ella dijo: «Su esposa es demasiado débil. Se deja asustar por él. Cederá y lo desatará, así que me lo he traído a casa». Cuando presencié la forma en la que lo arrastraba a casa, me resultaba increíble pensar que Chiji era su hijo preferido.

En Sonene también fui testigo de la habilidad de las mujeres emparentadas para atar juntas a «sus» hombres cuando estos «enloquecen» (*kia ñiñe*), borrachos. Las ancianas me cuentan que sus abuelas hacían lo mismo. Un día le pregunté a *Jiojiwo'o* qué haría ella si uno de sus hijos estuviera bebido. Me dijo que ella misma lo ataría, junto con su esposa o su suegra. Un año después tuve la oportunidad de verla atar a su hijo mayor afectado por *ñiñe* después de una noche de borrachera. La ayudó la *jo'i* («hermana» FBD) de su hijo mientras su esposa y su suegra miraban. Él estaba bastante violento y ambas mujeres recibieron golpes. Las mujeres se sienten responsables por los hombres que quieren y ningún hombre está exento de ser atado si es necesario. Tiempo atrás, incluso el *eyamikekua* tuvo en una ocasión que ser arrastrado a casa de esa forma por su mujer.

Las peleas en noches de fiesta no representan la única interrupción potencial del sueño. Una de las primeras cosas que aprendí viviendo en las comunidades Ese Eja es la relación fluida entre los eventos del día y

⁷ El día que sigue a una fiesta suelen ser muy tranquilo y silencioso, principalmente porque todos los hombres están con resaca y nadie va a la chacra. Por el contrario, son días muy activos para los niños, que aprovechan el cansancio de sus padres para jugar con cosas que normalmente se encuentran bien guardadas y vigiladas, como pueden ser radios y herramientas.

de la noche. Fue en la familia Ese Eja que me «adoptó», en la comunidad nativa de Portachuelo en el Río Beni (Bolivia), donde experimenté cómo las noches, y no solo los días, se componen de una sucesión de eventos donde la participación en la vida familiar y comunitaria es constante. En nuestra casa éramos aproximadamente once personas (dependiendo de las visitas): mis «padres» adoptivos, cuatro «hermanas», un «cuñado», dos «hermanos», un «sobrino», y yo. Durante las tardes nos sentábamos, relajados después de la cena, y conversábamos, mientras transformábamos lentamente el espacio donde comíamos en un dormitorio, en el que los mosquiteros se disponían de forma contigua unos a otros, y donde poco a poco íbamos quedándonos dormidos.

Supongo que en ocasiones pareceríamos un grupo armonioso de cuerpos dormidos, pero ciertamente no siempre. En muchas ocasiones, un niño se pondría a llorar y habría que consolarlo; un sueño haría despertar a alguien y daría lugar a una breve conversación, y la mayoría de nosotros nos levantaríamos a orinar al menos una vez. Levantarse solía implicar el colapso de algún mosquitero y hacía crujir el piso al salir de casa, provocando el ladrido de los cinco perros a nuestro paso. Los ladridos de los perros provocaban a su vez los de las casas vecinas, y finalmente toda la comunidad canina terminaba ladrando, creando una ola de ruido que despertaba a las otras casas (algunas de las cuales probablemente ya se encontraban despiertas), originándose nuevas conversaciones y por tanto más distracción. A veces, cuando era ya obvio que muchos de nosotros estábamos despiertos, alguien hacía algún comentario o preguntaba alguna cosa. «¿De quién es el mechero que todavía está prendido?». «¿Escuchaste a alguien caminando?». Por otra parte, estas conversaciones nocturnas se caracterizaban por el rumor y el chisme. La noche también favorece el desencuentro con seres sobrenaturales: «¿Has visto un *eshawa*?», «Yo escuché a *ekuikia*». Estos posibles encuentros eran parte de las razones por las que mis hermanos menores tenían miedo de orinar solos fuera y pasaban la voz a quien estuviera despierto para tener compañía.

Además de noches típicas como estas, se podían también presentar otras situaciones que requerían una participación más activa, como por ejemplo una enfermedad, un nacimiento, una pelea, la llegada de gente

en alguna embarcación que necesitaba sitio para pasar la noche u otros. Ese Eja que volvían de viaje después de haber estado ausentes por algún tiempo. Estas situaciones provocaban que muchos de los adultos se levantaran para ver lo que estaba sucediendo, y aunque no todos lo hacían, por lo general, siempre había un «representante» de cada casa. Cuando el «voluntario» de la familia regresaba, se le interrogaba, especialmente cuando se trataba de una cacería o una pelea; de esta manera la política de la distribución de la carne y las alianzas podrían ser evaluadas.

En general, el sueño no era continuo. Cuando tuvimos nuestra propia casa en Sonene, esperaba escapar de las intrusiones e interrupciones durante la noche y ganar algo más de privacidad. Pero prevaleció la vida social nocturna. Mientras que en Portachuelo, a veces, podía decidir continuar durmiendo, en Sonene (Rio Heath, Perú) yo era la representante de mi hogar, así que además de esperarse mi presencia, esta era en cierto modo requerida ante cualquier eventualidad. En efecto, los sonidos de los niños llorando o el ladrido de los perros estaban ahora un poco más lejos (pero nunca lo suficiente). Nuestros vecinos por ambos lados nos llamaban a veces, cuando pensaban que nosotros también estábamos despiertos. Nos hacíamos preguntas mutuamente y conversábamos sobre lo que pasaba. «¿Qué es ese ruido que están haciendo?», «¿Están comiendo algo?». En ocasiones, nosotros iniciábamos algunas de estas conversaciones. Recuerdo que una noche escuchaba cómo mi vecina de al lado, *Shaka*, le gritaba a su bebé: «¡Muérete! ¡Muérete!», porque no dejaba de llorar. Me molestó mucho y le grité: «¡Cállate tú, floja!, ¡yo también lloraría toda la noche con una madre como tú!», lo cual provocó un ataque de risa en las dos casas que pronto atrajo a otros vecinos que estaban queriendo averiguar el porqué de tanto alboroto. Así, las noches en las comunidades Ese Eja, aunque marcadas por la oscuridad, constituían momentos de intensa socialización, que solo el alba podía contener.

GÉNERO COMO TAL: AQUÍ Y AHORA

La imagen del hombre borracho y fuera de control, arrastrado a su casa por las mujeres de su familia, demanda un análisis más profundo de las

diferencias entre hombres y mujeres en el manejo, la expresión y resolución del conflicto y la agresión. Este capítulo gira en torno a la idea de que el poder social de las mujeres Ese Eja reside principalmente en su capacidad de afrontar directamente ciertos tipos de conflicto, situándolas en el centro de la esfera política y personal Ese Eja.

Los hombres y mujeres Esa Eja se ven fundamentalmente diferentes entre sí. La percepción de estas diferencias sirve como un principio organizativo de su vida social, existiendo, de hecho, una conexión cultural entre el sexo y virtualmente cualquier otro aspecto de la experiencia humana, incluyendo los roles sociales, la forma de hablar y de vestir, la expresión de las emociones y el lenguaje corporal. Estas conexiones forman parte de lo que se ha descrito como un «sistema de sexo/género», un conjunto de convenciones mediante el cual una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana (Rubin 1975: 159).

La noción de dos identidades de género discretas y de su actuación social cotidiana, *yawe* («hombre») y *epona* («mujer»), se encuentran arraigadas en la ideología Ese Eja⁸. Las diferencias entre *yawe* y *epona* se expresan en términos anatómicos y de comportamiento, sin hacer una distinción deliberada entre «sexo» y «género». El cuerpo sirve de marco de referencia para ambos, si bien los aspectos anatómicos son mucho más centrales en relación con el sexo, mientras que el género es a veces variable⁹. El pene define al hombre, la vagina a la mujer; no hay un

⁸ Collier y Yanagisako (1987) sostienen que la diferencia sexual no es algo que pueda ser dada de hecho y que, por tanto, en cada cultura requiere ser explorada independientemente. Su postura es contraria a la teoría de género que considera al «sexo» como una diferencia biológica universal entre hombres y mujeres, y «género» como el comportamiento acorde con esa diferencia. Collier y Yanagisako, en cambio, entienden el «género» como las diferentes formas culturales de interpretar percepciones culturalmente relativas de las diferencias biológicas. En mi opinión, Stone (2001: 8) interpreta esta posición de manera incorrecta, como la condensación del sexo y género dentro de una sola categoría.

⁹ Existe una extensa bibliografía que cuestiona la validez de las categorías binarias fijas de la sexualidad biológica (Morris 1994, 1995; Williams 1986) y las ideologías populares (*folk*) y científicas que enmarcan la sexualidad como «natural» y determinada por el cuerpo y la biología (Vance 1989). Existen también interesantes trabajos sobre la separación entre estudios de género y sexualidad, en el que los últimos se ocupan de la homo- y heterosexualidad (Hekma y Hoving 2000).

tercer o cuarto género¹⁰. La discusión de la homosexualidad suele girar en torno a la cuestión de la conducta individual en relación con patrones de género¹¹. En este caso, la distinción entre sexo y género aparece cuando se dice de un hombre homosexual que es como si «fuera una mujer», aunque al mismo tiempo se le sigue viendo como un hombre, ya que tiene pene¹². En definitiva, los Ese Eja entienden al cuerpo como perteneciente bien a uno u otro sexo, sin que esto niegue la posibilidad de que dichos cuerpos también sean formados.

Por otra parte, existen expectativas sociales en cuanto al comportamiento de cada género de acuerdo a las cuales se les puede considerar *yawenee!* (*¡muy hombre!*) o *eponanee!* (*¡muy mujer!*)¹³. Verbos como *kekua* (*penetrar, perforar*), se encuentran generalmente asociados con actividades masculinas, como son la caza y pesca con arma de fuego, flecha o arpón. Verbos como *‘iña* (*agarrar*) están asociados principalmente a las actividades femeninas como la pesca en pozos y la recolección de ciertos productos forestales. Sin embargo, la gente no siempre se ajusta a lo que de ellos se espera:

Remamos río arriba en busca de *bojiaho* (*Garcinia* sp.), un delicioso fruto del bosque. Durante semanas mis amigos habían estado buscándolo en sus viajes por el río, localizando sus árboles y su estado de maduración. Además de *Ekuekue*, *Sibi*, *Sapanei* y yo misma, habíamos pedido a *Manko* (un adolescente hijo y hermano de dos de las mujeres), que nos acompañara para ayudarnos a cortar las gruesas ramas del árbol.

¹⁰ Ver Fisher (2001) en relación con los términos Kayapó «gente con pene» y «gente con vagina», para hombres y mujeres respectivamente, y a Kenninger (1995) para una discusión sobre la categorización estrictamente anatómica de las definiciones de hombre y mujer de los Cashinahua, por citar dos de los numerosos ejemplos de este tipo en la Amazonía.

¹¹ Clastres (1989), Londoño Sulkin (2006) y Murphy y Murphy (1985 [1974]) encuentran las mismas actitudes sobre la homosexualidad en otras partes de la Amazonía.

¹² Con respecto a la homosexualidad masculina, los Ese Eja distinguen el que «penetra» del que «recibe», siendo este último definido como homosexual, *sewejeakojoji*, literalmente «ano para ser copulado», y dicen que *yawaho nei-nei* (hace mucho tiempo atrás) era común.

¹³ Muchas de estas conductas específicas de género aparecen en las creaciones narrativas Ese Eja.

Cuando vimos los árboles pensamos que habíamos hecho nuestro viaje demasiado pronto, porque pocos frutos estaban maduros. Nos quedamos bajo el árbol más prometedor y Ekuekue hizo una sogá de fibras. Manko fijó una sogá a sus pies y comenzó a trepar llevando un hacha amarrada a su espalda. En determinado momento, dejó de subir y dijo que no podía seguir avanzado por la maleza. Sibi le gritó «esho’i nee!» (¡niño!). El continuó trepando durante un minuto o más hasta que su arnés comenzó a deshacerse. Entonces bajó y preguntó si podíamos prestarle nuestras camisas. Ekuekue (su madre) y Sibi se las dieron, las ató y estiró para amarrarse de la cintura.

Cuando se puso a trepar de nuevo y ya estábamos esperando a que comenzara a cortar las ramas, volvió a decir que no podía seguir trepando. Sibi dijo bien alto «Api yawe nee! ¡Api es un hombre de verdad!», en referencia al rival de Manko. «¡Es ágil y puede subir como mono! ¡No tiene miedo de nada!». Manko trató de nuevo de trepar un poco más alto, pero finalmente se rindió.

Esta vez Sapanei, su hermana mayor, comenzó a insultarlo: «¿Qué pasaría si subo yo y llego? ¿Subiste por gusto?». Cuando Manko bajó todo el mundo le dio la espalda. Molesta, Sapanei, que estaba embarazada de seis meses, trepó con rapidez al árbol sin sogá. Cuando llegó al punto donde él se había detenido, dijo: «¿Es aquí donde te detuviste? Bueno, ¡yo he llegado más alto!».

Los estereotipos sobre género se utilizan como instrumentos retóricos para manipular las relaciones sociales. En cierto sentido, no importa si una persona realmente cree que alguien (un hombre en este caso) es yawenee o no. La acusación, en este caso, fue suficiente para mostrar la decepción frente a la incapacidad de Manko de cortar las ramas del árbol bojiaho y aunque al final Sapanei tampoco fue capaz de alcanzar los frutos, nunca fue víctima de burlas, como lo fue Manko, quien continuó siendo objeto de humillación para el resto de la comunidad. Los estereotipos de género funcionan de esta forma, típicamente recurridos para promover una variedad de intereses, independientemente de que puedan o no ser reflejo de la realidad (Kensinger 1995; Moore 1986).

Dichas nociones y estereotipos sobre las diferencias de género no implican la existencia de una rígida división sexual del trabajo, ni tampoco niegan la interdependencia de mujeres y hombres para la economía

familiar¹⁴. La división del trabajo como proceso de producción y consumo separa al tiempo que reúne a hombres y mujeres (Hugh-Jones 1978). En general, hombres y mujeres trabajan en una variedad de contextos, juntos, como pareja y en grupos familiares, individualmente, y en grupos del mismo sexo. Sin embargo, hay tareas que comúnmente, si bien no exclusivamente, se asocian a hombres, mujeres o niños. Por ejemplo, a pesar de que a las mujeres se las suele asociar con la producción de artesanías, tanto ellas como los hombres producen y venden canastas, abanicos y escobas en la ciudad¹⁵. De hecho, en la mayoría de las tareas de la vida cotidiana existe un considerable solapamiento de labores entre géneros, los cuales he descrito anteriormente (Peluso 2003). En este contexto, en el que los hombres pueden cocinar y las mujeres pueden tumbar árboles, surgen críticas solamente cuando el hombre es quien siempre cocina o la mujer quien siempre tumba árboles cuando. Las vecinas de *Shajapiso* comentaban: «¡El esposo de *Shajapiso* es tan flojo que ella tuvo que tumbar chacra! ¡Así hace siempre! Él casi nunca va a la chacra. Ella estaba harta de pasar hambre y pedirle a sus padres arroz para ella y sus siete hijos. Ahora ella ‘anda como yawe’ ¡Cómo tumba su chacra!».

Otra mujer me explicaba la clase de comentarios que la gente hacía sobre su esposo: «Gilberto cocina casi todo el tiempo. La gente dice que soy floja pero no soy. Aburre cocinar, a mi esposo sí le gusta. El siempre piensa en lo que vamos a comer. La gente dice que Gilberto es “como epona”, y que “anda como epona”». Críticas de este tipo, sobre la forma en la que la gente desempeña su género, se encuentran enmarcadas consistentemente en un lenguaje que hace referencia al sexo opuesto (Irigaray 1977). La descripción general que hacen otras mujeres sobre las habilidades agrícolas de *Shajaapiso* es que «anda como yawe», independientemente de si realmente lo hace bien o por necesidad, porque está desempeñando

¹⁴ Al igual que otros grupos amazónicos, la caracterización *Ese Eja* del sexo y del género se centra en la división del trabajo (Belaunde 1994, 2001; Clastres 1987, 1989 [1972]; Gregor 1985; Kensinger 1995; McCallum 1989, 1996, 2001). Esto no es, sin embargo, prueba de la opresión de la mujer (Mohanty 1991).

¹⁵ Las esteras y hamacas son tejidas principalmente por las mujeres.

tareas que normalmente realizan los hombres. Por eso, a pesar de que las mujeres se burlan de *Shajaapiso*, en el fondo están criticando a su esposo como hombre. Lo mismo pasa en el caso de los hombres. La mujer de Gilberto es realmente una persona trabajadora, pero al decir que su esposo es «como epona» están criticando la forma en la que ella desempeña su rol de género esperado. La actuación (*performance*) social se refiere discursivamente al cuerpo, ya que en última instancia es a través del cuerpo que se categoriza a la persona como *yawe* o *epona*.

Como he mencionado anteriormente, el desempeño cotidiano de actividades da forma a un conocimiento género-específico que a su vez es percibido como un reflejo del género. En una ocasión, un joven Ese Eja me pidió consejo, ignorando por un momento mi condición de «gringa» y asumiendo que existe una condición universal de mujer. «¿Cómo se podría vivir con una chica que no desea vivir contigo, pero que su padre ha acordado entregártela a la fuerza? ¿Crees que ella aprenderá realmente a gustar de mí? Dime, tu eres una mujer». La pregunta implicaba que cualquier mujer supiera o fuera capaz de predecir cómo siente otra mujer, independientemente de su historia y circunstancias específicas.

Yawe y *epona* también hablan de manera diferente. El idioma y la forma de hablar están articulados de manera género-específica mediante el tono y acentuación de la voz, ritmo, entonación, cadencia del hablar y vocabulario (cf. Graddol y Swann 1989)¹⁶. La forma de hablar de los hombres, por ejemplo, se caracteriza por el uso del sufijo expresivo «*de!*», para señalar momentos de gran excitación o exageración¹⁷. De igual manera sucede con las mujeres, que acentúan su discurso con el sufijo «*e'e sheeee!*». Además, cuando hablan de temas privados o sensibles, lo hacen a menudo aspirando la voz. A veces, usan también melodías en un tono de voz extremadamente agudo, cuando quieren hacer público algo como «estoy yendo a lavar mi ropa con mis hermanas» o «vi a Tepe

¹⁶ Ver Chernela (1997) y su excelente discusión sobre los modos de habla y «actuación social» de género no-ortodoxos y no-autorizados en la Amazonía brasileña.

¹⁷ El uso de *de!* es más común en las comunidades de Bolivia y en la comunidad de Palma Real en Perú.

y me dijo que los hombres estuvieron peleando anoche en Palma Real», o cuando llaman a miembros de la comunidad, especialmente a familiares. Este estilo también se usa a menudo en pequeños grupos. Al igual que los dialectos, las melodías en cada comunidad son distintas unas de otras, y las mujeres tienden a usarlas tanto en castellano como en Ese Eja.

Los hombres y mujeres Ese Eja también dicen que *yawe* y *epona* tienen diferentes formas de «conocer» y «ver», *eba'*. En una cultura donde el conocimiento se transfiere de manera informal, el aprendizaje se lleva a cabo a través de la observación. Ver es conocer. Algunas actividades específicas, los gestos, el uso de recursos naturales, las formas de vestir, reflejan conocimientos ligados al género. El conocimiento género-específico es uno de los muchos tipos de conocimiento vinculados al cuerpo (McCallum 1996; Conklin 1995, 2001). «Despiojar» es una de las pocas tareas asociadas al género femenino, y un ejemplo concreto de las diferencias de lo que un hombre y una mujer «saben» hacer. Si bien las mujeres dicen que «los hombres no saben despiojar», el hecho es que sí saben hacerlo, si bien no lo suelen hacerlo, al menos en público. La exclusividad de este tipo particular de conocimiento ligado al género legitima a su vez el conocimiento de las mujeres en otras materias, como demuestran estas notas de campo en las que se describe mi conversación con amigas Ese Eja que trataban de convencerme de que mi esposo había estado con otra mujer:

Cuando Miguel, mi esposo, regresó después unos días en Puerto Maldonado, mis amigas me dijeron de inmediato que habían notado claros signos de que él había tenido una aventura, pues de repente él había dejado de tener piojos¹⁸. ¿Quién lo había despiojado? Yo les expliqué que él había usado un champú antipiojos. Pero mis amigas retrucaron rápidamente que si nunca había usado ese champú en la comunidad, ¿por qué lo habría de usar en la ciudad? Habían encontrado una de las muchas contradicciones de nuestra existencia, y yo, sin éxito, traté de explicarles que en Puerto Maldonado algunas cosas son diferentes. Me dieron a entender

¹⁸ Por otra parte, un hombre con el pelo lleno de liendres refleja problemas en el matrimonio, ya que indica que la esposa no está despiojando al marido y, por lo tanto, no lo cuida adecuadamente.

que mis explicaciones eran poco convincentes, probablemente quedando sorprendidas y decepcionadas de que no me hubiera enojado con él. Sin embargo, les prometí que mantendría mis ojos bien abiertos en busca de otros signos de infidelidad (octubre de 1995).

Para Butler «a partir de su definición, se mostrará que el sexo siempre ha sido género» (1990: 8)¹⁹. Butler identifica una tendencia a malinterpretar la actuación social de género, viéndola meramente como «expresiva» del género. Esto implicaría una condición *a priori* de la «masculinidad» o la «feminidad» en la identidad del ser (1988: 528). Según ella, por el contrario, la actuación social de género consiste en actos a través de los cuales se construye «la ficción social» de un ser interior con un género específico. Los Ese Eja, sin embargo, se refieren a los comportamientos asociados al género como si expresaran precisamente una interioridad psicológica *a priori*, enraizada en el cuerpo. En este sentido, los Ese Eja parecen decir que «por definición, el género mostrará que siempre ha sido cuerpo». Mi teorización del género como algo actuado y socialmente construido contrasta, pero no menoscaba, la concepción Ese Eja que ve el género como íntimamente ligado al cuerpo. Por otra parte, el género es solo una faceta del cuerpo y de la personabilidad Ese Eja, como lo son también los *eshawa*, las relaciones sociales y la relacionalidad²⁰.

Rival (1998) argumenta que las teorías de Butler ignoran el cuerpo, y específicamente el acto de procreación, que desde luego son altamente valorados en la sociedad amazónica²¹. Su crítica se centra en *Bodies that Matter* (1993), un trabajo en el que Butler reformula la materialidad del cuerpo y examina cómo la heterosexualidad hegemónica forma el cuerpo, el sexo y el género. Según Rival, el empeño de Butler en teorizar más allá del cuerpo, alejándose de filosofías esencialistas y del determinismo biológico, lo ha llevado en cierta forma a olvidarse de que el cuerpo

¹⁹ Traducido del original inglés: «sex by definition, will be shown to have been gender all along».

²⁰ Ver Conklin (1995) para una discusión acerca del cuerpo como la base física de las relaciones interpersonales, de parentesco y personabilidad entre los Wari.

²¹ Sin embargo, por muy significativa que sea, la procreación no garantiza el parentesco con el niño (Vilaça 2002; Peluso y Boster 2002).

existe²². Sin embargo, la noción de que el género es en parte producido «por la fuerza de una heterosexualidad compulsiva», clave en el pensamiento de Butler, radica precisamente en las especificidades de la procreación (1997: 144). Para Butler, los cuerpos son realidades materiales, aun si los ve principalmente como objetos discursivos y psíquicos (1990, 1993, 1994, 1997). Pienso que dicha apreciación coincide con la concepción foucaultiana del sexo como «unidad ficticia»; un «régimen de identidad» por el cual el sexo es la combinación arbitraria de «elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones y placeres [...]» (Foucault 1978: 154). De hecho, considero que como parte del análisis del género es fundamental considerar la interpretación de Foucault, que considera a la familia como un punto de intervención clave para el Estado y la producción de sus discursos sobre la sexualidad. Al igual que Foucault, el sexo para Butler incluye —pero no se limita a— la dimensión anatómica o puramente corporal. De acuerdo con esta concepción, no es que los cuerpos no existan o no procreen, sino que el énfasis se centra en la producción discursiva de lo que las personas perciben como «hechos» acerca del cuerpo, que posteriormente, tras un examen cuidadoso, se revelan como efectos del género. El género como «construcción» o «actuación social» no minimiza ni niega la existencia del cuerpo y su capacidad reproductiva.

Para Rival, la discordancia parece centrarse en la supuesta contradicción entre teorías materialistas y discursivas del cuerpo; mientras que las teorías materialistas consideran al cuerpo como productor del género, las teorías discursivas entienden al género como algo que produce el cuerpo a través de la percepción. Sin embargo, de acuerdo con mi interpretación de las teorías discursivas, el cuerpo sigue siendo central, independientemente de si es o no su foco principal. En su crítica a lo que ella designa como «teoría feminista postmoderna», Rival pone de ejemplo la forma en la que los padres Huaorani, igual que los de otras partes de

²² Las objeciones de Rival se hacen eco de las preocupaciones expresadas por las feministas durante la Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer en Beijing, en 1995. Baden y Goetz (1997) mostraban su preocupación por la forma en la que el pensamiento de Butler podría afectar la agenda política feminista, sobre todo si esta contribuye a una concepción nihilista de la mujer (Persram 1994: ~~XXXXXXXXXX~~).

la Amazonía, «producen» los niños, en parte a través de la práctica del *couvade*²³, en la que intervienen los dos progenitores. Rival afirma que ambos ejercen sus roles como cuidadores a través de esta práctica, algo que también sucedería entre los Ese Eja²⁴. Irónicamente, su descripción de la *couvade* Huaorani es precisamente un ejemplo de proceso que distancia el «hacer a la persona» del dominio del cuerpo físico-reproductivo, situándolo en los límites de la crianza, lo procesual y lo «performativo». De hecho, sus evidencias constituyen excelentes pruebas que justifican que la procreación y fertilidad en la Amazonía, y en cualquier otra parte, no solamente dependen de la anatomía y de las funciones corporales. Más aún, su categorización de los padres como «andróginos» en este caso, me parece todavía más posfeminista que la teoría que ella misma critica.

Por mucho que las ideas Ese Eja sobre *yawe* y *epona* se basen en diferencias corporales, y si bien los aspectos «performativos» del género se interpretan como intrínsecos al cuerpo, *yawe* y *epona* tienen mucho en común. Aun cuando los Ese Eja dicen que la transmisión de conocimiento ocurre de mujer a mujer y de hombre a hombre, su conjunto integra un cuerpo de conocimiento común, al cual todos hacen referencia. La vida cotidiana, al igual que las creaciones narrativas, acentúan las profundas experiencias prácticas y emocionales de autonomía e interdependencia entre hombres y mujeres. Esto, a su vez, resalta, a la vez que difumina, la identidad colectiva e individual. Aun así, las tensiones productivas y reproductivas incrementan las dudas y la desconfianza generalizada, no solo entre hombres y entre mujeres, sino también entre ambos, haciendo que la incertidumbre y la sospecha se conviertan en principios básicos de la vida diaria. No obstante, estas mismas ideologías pueden también contribuir a generar un sentido de autosuficiencia, dada la necesidad de cada uno de velar por sí mismo. Es así, quizás, como dentro de este espacio de autonomía, y precisamente a través de su diferenciación, se desarrolla la interdependencia entre hombres y mujeres.

²³ El *couvade* consiste en la práctica de restricciones dietéticas y de comportamiento con el objeto de asegurar el futuro bienestar del feto o del recién nacido.

²⁴ Por ejemplo, a menudo entre los Ese Eja, hermanos/as mayores y otras personas que cuiden al niño, también practican el *couvade*.

MUJER E HIBRIDISMO:
EXPRESIÓN, CONFLICTO Y PODER SOCIAL

En la Amazonía, como en cualquier otra parte, la agresión, el conflicto y la confrontación constituyen dominios frecuentemente plasmados en un sentido de género, dado que hombres y mujeres los expresan y afrontan de manera diferente²⁵. Aunque la violencia, como expresión de conflicto, es por lo general exclusiva de los hombres, esto no priva a las mujeres amazónicas de tener un papel influyente en la promoción y mediación del conflicto y la violencia. En las etnografías *The Fierce People*, de Napoleon Chagnon (1968), y *Sex Roles and Social Structure among the Yanomama*, de Judith Shapiro (1972), no se llega a tocar el papel de la mujer en las peleas, un tema dominante dentro de la literatura antropológica amazónica

²⁵ Muchos etnógrafos han puesto énfasis sobre las historias de enfrentamientos bélicos y de dominación masculina en las sociedades indígenas amazónicas, en las que prácticas como la «violación en grupo» eran ritualizadas y la violencia inter- e intragrupal se institucionalizaba (Chagnon 1968a, 1968b; Harner 1972; Gregor 1977). A pesar de la importancia que dichos actos puedan haber tenido, o en algunos casos aún tengan en la Amazonía indígena, de ninguna manera deberían ser interpretados como una prueba de la hegemonía masculina universal (Harvey y Gow 1994). Joan Bamberger, en su artículo *The Myth of Matriarchy* (1974), deconstruye los mitos y las representaciones ceremoniales panamazónicas en los que se evoca un tiempo pasado caótico asociado al control de instrumentos musicales sagrados (flautas) por las mujeres, para refutar las tesis que los consideraban una prueba de la existencia en el pasado del matriarcado en la Amazonía. Por el contrario, para Bamberger los «mitos del matriarcado» proporcionan la justificación necesaria para la dominación social masculina y la humillación ritual de la mujer. El análisis de Bamberger sobre el patriarcado es excelente, aunque concuerdo con McCallum (1988, 1994) en su observación de que la conjetura de Bamberger constituye un ejemplo de una dominación masculina universal y de la subyugación política de las mujeres. Por ejemplo, Anne Chapman (1982), entre otros, apunta que la supuesta reverencia de las mujeres ante el control de los instrumentos musicales sagrados por parte de los hombres en estas ceremonias y el profundo miedo exteriorizado ante el supuesto castigo por verlos (la violación en grupo) son de hecho fingidos. Estos «secretos públicos» constituyen únicamente simulacros y juegos mediante los cuales se ridiculiza el poder. Ver también a Taussig (1993: 85), que argumenta que estas ceremonias que giran exclusivamente en torno a los hombres son necesarias, aun cuando se sabe que son una farsa, porque fortalecen «poderes esenciales para la reproducción de la sociedad, especialmente el poder para controlar lo que ellos temen como la brujería que potencialmente pueden poseer las mujeres».

en aquel momento. No obstante, basta un rápido examen del clásico documental etnográfico sobre la violencia entre los Yanomami, *The Ax Fight*, de Timothy Asch y Napoleon Chagnon (1978 [1975]), para ver que aunque las mujeres no estaban directamente involucradas, ciertamente actuaban como agitadoras y mediadoras en las peleas²⁶. Hoy en día, en la Amazonía, el enfrentamiento bélico ya no constituye una alternativa realista para la confrontación, existiendo muy pocos contextos donde los hombres pueden expresar la hostilidad física, generalmente desaprobada y reprimida.

La expresión directa y agónica de las emociones es algo evitado dentro de la sociedad Ese Eja, incluso dentro de las relaciones de pareja o de familia (Peluso 2008), ridiculizándose aquellos casos donde se producen. Estas situaciones crean la posibilidad de represalias, y además suponen amenazas a la ética de compartir, en sí esencial para el bienestar económico y físico de la comunidad. Por esta razón, los conflictos se expresan a través de estrategias alternativas: los chismes, la brujería, el rechazo y la indiferencia; las cuales serán tanto más efectivas cuanto más minimizadas sean las emociones. En efecto, como ya mostré en la historia anterior, si bien las tensiones sexuales y los celos producen fuertes distanciamientos entre personas, las emociones se mantienen bajo control. En este sentido, los riesgos de las experiencias emocionales incontroladas se enfatizan en los relatos que tratan las relaciones de género, principalmente el deseo, el temor, la incertidumbre y la confusión. El mayor énfasis moral se pone en los celos, *kianawe nee-nee* («muy celoso y posesivo»), la ira *kiamase nee-nee*, («muy enfadado»), y la falta de generosidad, *kiatai nee-nee* («muy tacaño»), como constitutivas de la raíz misma del origen de los conflictos humanos.

La borrachera, tal y como se ilustró en las fiestas de cumpleaños en Portachuelo, es un contexto aceptable para expresar emociones hostiles. Al borracho no se le considera responsable de sus actos. Es así como la embriaguez se convierte en una vía de acceso socialmente aceptable a

²⁶ *The Ax Fight* es un análisis en cuatro partes sobre una pelea llevada a cabo en el pueblo Yanomamo entre grupos de descendencia local. Incluye una grabación del evento en vídeo no editado, una repetición en cámara lenta de la pelea, una discusión de la estructura de parentesco de la pelea y una versión editada.

la confrontación y agresión. Este es también el contexto en el que con más frecuencia los hombres hablan entre ellos en *dejaha esowi* («palabras no-Ese Eja»), castellano, el idioma asociado a la agresividad y a la capacidad de imponerse sobre los demás²⁷. La manera en que la gente usa el lenguaje cuando está bebida revela el hibridismo característico de las comunidades Ese Eja, en las que tanto los *deja* («mestizo»)²⁸ como los Ese Eja incorporan idiomas que son reprimidos en el uso cotidiano. Los Ese Eja se apropian del castellano, principalmente por ser este el lenguaje del Estado y de lo híbrido. Los hombres se expresan libremente en el idioma incorporado solamente cuando están ebrios, revelando las ambiguas relaciones de poder entre los *deja* y los Ese Eja²⁹.

En la actualidad las mujeres se muestran menos reacias que los hombres a afrontar el conflicto de manera directa³⁰. A lo largo de mi trabajo he argumentado que el poder social de la mujer radica precisamente en la capacidad de manejar conflictos, así como en su habilidad privilegiada para establecer opciones en la creación de lo relacional. La manipulación, la confrontación y la resolución de los conflictos articulan el poder social, permitiendo participar a la gente, simultáneamente, en el diseño e influencia de estas prácticas. Un ejemplo extremo lo constituyen las prácticas descritas en Portachuelo, donde las mujeres amarran y contienen a sus parientes masculinos durante las peleas de borrachera, mientras otras

²⁷ Los padres *deja* dicen de que se avergüenzan cuando sus hijos hablan en Ese Eja.

²⁸ *Deja* es una categoría compleja y ambigua. Los Ese Eja traducen este término al castellano como «gente» y, dependiendo del contexto, puede ser utilizado bien de manera peyorativa, bien como marcador de cierta superioridad intelectual o de un mayor estatus social. La categoría se descompone en *deja nei* («verdaderos *deja*» [mestizos, colonos]) y *deja oshe* o *ichaji oshe* («*deja* blanco», «mono machín blanco»; o sea [«gringos»]). Asimismo, el término *Ese Eja*, puede referirse a indígenas en general, o modificado, especificando a miembros del grupo lingüístico: *Ese Eja nei* («verdadero Ese Eja») (Alexiades 1999; Peluso 2003).

²⁹ Muy similar es el caso de una amiga salvadoreña que, habiendo vivido varios años en la ciudad de Nueva York, contaba cómo su esposo solo usaba el inglés con sus amigos cuando se emborrachaba con ellos. Esto estimula el análisis del funcionamiento del lenguaje en otros contextos híbridos.

³⁰ Esto es, a pesar de la percepción de que las mujeres son particularmente susceptibles a la brujería, pues los ciclos de gestación y lactancia que ocupan la mayoría de sus años reproductivos son condiciones de mayor vulnerabilidad.

se unen para ayudar y asumir responsabilidades ante las posibles consecuencias. Otro ejemplo más sutil es cuando las mujeres dan a sus hijos nombres polémicos, los cuales a su vez se vuelven aceptables, reinterpretados o explotados por los miembros de la comunidad (Peluso 2003, 2004b, 2008). Tales poderes sociales adquieren sus fundamentos a través de la comunicación en el discurso y la actuación social (*performance*) (Wolf 1999), mediante el establecimiento de un tipo de autoridad que reside en poderes múltiples y divergentes, a diferencia del poder unitario, mediatizado por órdenes que deben ser obedecidas, de otros contextos sociales (Clastres 1987; Foucault 1980)³¹.

Tal y como argumento en otro artículo (Peluso 2008), la uxori-localidad es importante porque proporciona una base de poder a través de la conexión de la mujer con el lugar, ya que son ellas las que forman el núcleo residencial y son ellas las que pueden movilizar y concertar el apoyo necesario. La importancia de su papel en esta sólida cimentación del lugar puede pasarse por alto fácilmente si solo se tiene en cuenta la presencia de las mujeres Ese Eja en relación con el exterior de sus comunidades (Peluso 2003, Lepri 2005). Muchos etnógrafos han documentado cómo en sociedades indígenas la representación de sus comunidades frente los «de afuera» es un rol masculino (Rosengren 1987; Gow 1989b; Seymour-Smith 1991), y los Ese Eja no son una excepción. Aun así, las mujeres reconfiguran de forma decisiva las relaciones entre los mundos Ese Eja y *deja*. Las mujeres son claves en su capacidad para incorporar sujetos y elementos «foráneos» a sus comunidades, por ejemplo, a través del matrimonio y la crianza de hijos de *deja* (Peluso 2003).

Los contextos en los cuales se forman los aspectos de género de la personalidad reflejan una capacidad de recuperación y de flexibilidad para cruzar los límites inciertos del ser y la comunidad, y converger continuamente hacia prácticas e ideas emergentes de las relaciones de género. En las comunidades Ese Eja, la cara pública de la autoridad confrontacio-

³¹ También similar a lo que Wolf (1999: 5) describe como poder «relacional» —el poder como un aspecto de una relación— y como poder «estructural» (basado en Foucault y Marx) —el poder que opera dentro y también organiza escenarios—.

nal y la resolución fue alguna vez masculina, particularmente en términos de violencia física. De la misma forma que las relaciones de género y los estereotipos han cambiado, desde la primera separación entre la Tierra y el Cielo y los hombres y las mujeres —tal y como relatan las narrativas de creación Ese Eja—, también ha cambiado el mismo *Edosikiana*, el ser que custodia la selva, personificación suprema del poder. *Edosikiana* es un *eshawa* (no-humano) por excelencia³². También es el arquetipo masculino, con arco y flecha en mano. Es terrenal y comparte sus orígenes con todos los Ese Eja³³. *Edosikiana*, como ser todopoderoso y temperamental, personifica el circuito continuo del ciclo de la vida y la muerte, trayendo consigo enfermedades y constituyendo el vínculo fundamental en la curación. *Edosikiana* posee grandes capacidades físicas y psíquicas, las cuales se manifiestan a través de su poder para resucitar, destruir, transformar, multiplicar, dirigir e hipnotizar (Peluso 2003). También es él quien llama a ciertos individuos a convertirse en *eyamikekua* (chamanes o curanderos). A pesar de que los Ese Eja dependen de *Edosikiana* para proveerlos de animales, instruir a los chamanes, y en algunos casos curarlos y protegerlos, por lo general *Edosikiana* personifica y controla a los animales y a los seres invisibles del bosque (Alexiades 1999). No es, por lo tanto, sorprendente que las ideas expresadas acerca de la actitud de *Edosikiana* hacia las mujeres reflejen también el dinámico contexto en el que se desenvuelven las relaciones de género. Mi amiga Kobishawa me dice que:

Edosikiana puede hacer daño a cualquier hombre que golpee a su esposa. Míralo (señalando a un vecino que está sufriendo de una rara enfermedad que lo debilita). ¡Él golpeaba mucho a su esposa! ¡Sin razón alguna, solo por gusto! A *Edosikiana* no le gusta eso. Es por eso que ahora él está tan enfermo. El hizo que *Edosikiana* *kiamase nee-nee*. ¡No, un hombre no puede golpear a su esposa sin enfermarse!

³² *Edosikiana* es mal traducido por el Instituto Lingüístico de Verano como «diablo», reflejando una perspectiva monoteísta.

³³ La primera vez que se menciona al *Edosikiana* en las narrativas de creación Ese Eja es en el instante cuando este, a partir de su condición humana, se transforma en tal. Después de matar a la amante de su hermano menor, el hermano mayor se interna al bosque, apartándose así del mundo social de los humanos.

PARA CONCLUIR:
UNA NOTA SOBRE EL GÉNERO Y LA MEZCLA

Las mujeres Ese Eja son mediadoras clave entre las ideas sobre Ese Eja y *deja*, todo ello en un momento histórico en el cual la identidad Ese Eja se encuentra cada vez más cuestionada por sus propias concepciones del ser y de la alteridad social. Las mujeres vertebran a los grupos residenciales, dando forma y resistiendo a los cambios que se dan en sus comunidades, siempre bajo los mismos escenarios híbridos y múltiples (Peluso 2003). Mi análisis ofrece así una alternativa a la típica asociación de las mujeres de la Amazonía con el «conservatismo» y la «tradicición» de sus comunidades. Lo hace no negando que dichas asociaciones puedan existir, sino más bien exponiendo la simultaneidad y flexibilidad de otros tipos de posicionamiento social (Mezzenzana 2017; Peluso 2003). Este análisis va más allá del de los registros «oficiales» sobre la autoridad en tiempos del contacto, y se centra en tipos de representación alternativos, tales como aquellos que se crean y sostienen en nuevos encuentros con foráneos. Aunque los hombres son generalmente los interlocutores con los *deja* en asuntos oficiales, este trabajo pretende enfatizar el crucial papel jugado por las mujeres en la creación de relaciones al introducir a los *deja* en sus comunidades. El proceso social de la creación de relacionabilidad es un aspecto vital de la personabilidad y agencia Amazónica (Gow 1991; Rival 1998; Rival et al. 1998; Seeger 1981; Overing y Passes 2000; Vilaca 2002). Aquí he mostrado la importancia de la manera única en la cual las mujeres pueden expresar y articular el conflicto social dentro de las dinámicas políticas inscritas en la consubstancialidad, la reproducción, la socialización y la identidad. Al juntarse con hombres *deja*, las mujeres se convierten en agentes fundamentales para la proliferación de la hibridación. Diferentes incidentes a lo largo de las ceremonias de *emanokuana* (los espíritus de los muertos), en las cuales las mujeres adoptan un rol clave en la interacción con los *emanokuana* para extraer información estratégicamente importante para sus familias y comunidades, muestran cómo la hibridación exagera el conflicto y cuestiona las nociones de identidad, precisamente dos dominios que las mujeres negocian con eficiencia

(Peluso 2003)³⁴. Por esta razón, en lugar de delimitar la identidad y las comunidades como entidades concretas, mi propuesta es que las mujeres Ese Eja contribuyen a ampliar sus posibilidades.

Multiplicidad e hibridación se superponen y contradicen la existencia de «zonas de pureza» convencionales tales como «madre», «padre», «hijo» e «hija». Si bien a veces las personas se comportan como si en realidad existieran estados puros, la misma fluidez con la cual los individuos escogen y cambian identidades demuestra el carácter abstracto de estas categorías. En lugar de que las nociones de multiplicidad e hibridación contribuyan a debilitar identidades, estas se ven frecuentemente intensificadas por los esfuerzos de varias relaciones en oposición, ampliando las oportunidades para el posicionamiento político y social de los individuos.

Espero haber presentado ejemplos convincentes de cómo el poder social de las mujeres adquiere su sustancia como autoridad múltiple, divergente y relacional, a través de la comunicación en el discurso y la «actuación social». Las políticas de identidad son procesos complicados, y espero que este trabajo haya mostrado el importante papel de las mujeres en las mismas. Las estrategias para el poder social ponen de relieve y crean nuevas contradicciones a la vez que posibilidades de empoderamiento, dando lugar a nuevas identidades y narrativas, todo ello en realidades cada vez más híbridas.

AGRADECIMIENTOS

Estoy profundamente endeudada con los Ese Eja por su amistad, bondad, hospitalidad y consejos. Estoy agradecida a todos aquellos quienes de forma directa o indirecta contribuyeron con material para este artículo. Espero que este sea una forma de compartir sus enseñanzas para que otros puedan apreciar sus singulares puntos de vista. Con el fin de pro-

³⁴ Ver Mezzenzana (2014) para una descripción de cómo las personas Runa se refieren a, y utilizan, la masculinidad y feminidad para interpretar su cosmología y socialidad durante sus rituales.

teger el anonimato de algunos informantes, los nombres han sido cambiados. El trabajo de campo que se encuentra en la base de este artículo fue financiado por becas de American Women in Science, Fulbright IIE, Social Science Research Council y la Fundación Wenner-Gren para la Investigación Antropológica. Agradezco, asimismo, a la FENAMAD (Madre de Dios, Perú), al Instituto Nacional de Recursos Naturales (Lima y Madre de Dios, Perú), por su aval y por los permisos correspondientes. Le doy las gracias a Lili Anat, quien a través de Luciano Carpo hizo un primer esbozo para traducir este artículo, a Daniel Rodríguez, quien retomó el trabajo, y a Miguel Alexiades, quien revisó la traducción íntegra una tercera vez, haciendo algunos aportes adicionales importantes. Miguel Alexiades y Steven Rubenstein aportaron valiosos comentarios al texto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abu-Lughod, Lila (1990). «Shifting Politics in Bedouin Love Poetry», en C. A. Lutz y L. Abu-Lughod (eds.), *Language and the Politics of Emotion*, New York: Cambridge University Press, págs. **XX-XX**.
- y Lutz, Catherine A. (1990). «Introduction: Emotion, Discourse, and the Politics of Everyday Life», en C. A. Lutz y L. Abu-Lughod (eds.), *Language and the Politics of Emotion*, New York: Cambridge University Press, págs. **XX-XX**.
- Alexiades, Miguel y Peluso, Daniela (2015). «Introduction: Indigenous Urbanization in Lowland South America», en D. M. Peluso (ed.), *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology (special issue), Indigenous Urbanization: the circulation of peoples between rural and urban Amazonian spaces* 20/1, 1-12.
- (2016). «La urbanización indígena en la Amazonía. Un nuevo contexto de articulación social y territorial / Indigenous urbanization in Amazonia: a new context for social and territorial articulation», en J. M. Valcuende y E. I. S. Idrovo Landy (eds.), *Gazeta de Antropologia (special issue), Minorías étnicas, procesos de globalización y contextos urbanos*, 32/1, 1-22.
- Asch, Timothy y Napoleon A. Chagnon (1978 [1975]). *The Ax Fight*. [a video-recording], Paul Bugos, Jr. (ed.), Yanomamo series, Watertown, MA: Documentary Educational Resources, Baden, Sally y Anne Marie Goetz.
- Baden, Sally y Anne Marie Goetz (1997). «Who Needs [Sex] When You Can Have [Gender]?: Conflicting Discourses on Gender at Beijing», *Feminist Review* 56, 2-25.

- Bamberger, Joan (1974). «The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society», en M. Rosaldo y L. Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*, Stanford: Stanford University Press, págs. 263-280.
- Belaunde, Luisa Elvira (1994). «Parrots and Orpendulas: The Aesthetics of Gender Relations among the Airo-Pai of the Peruvian Amazon», *Journal de la Société des Americanistes* 80, 95-111.
- (2001). *Viviendo bien: Género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía peruana*, Lima: Centro Amazónica de Anthropología y Aplicación Práctica (CAAAP).
- Butler, Judith (1988). «Performance Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory», *Theatre J.* 40/4, 519-531.
- (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York/London: Routledge.
- (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*, New York/London: Routledge.
- (1994). «Against Proper Objects. Differences», *A Journal of Feminist Cultural Studies* 6/2, 3, 1-26.
- (1997). *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford: Stanford University Press.
- Chagnon, Napoleon (1968a). *Yanomamo. The Fierce People*, New York: Holt, Rinehart and Winston.
- (1968b). «Yanomamo Social Organization and Warfare», en M. Fried, E. Service y M. Harris (eds.), *War: The Anthropology of Armed Conflict and Aggression*, New York: Natural History Press.
- Chapman, Anne (1982). *Drama and Power in a Hunting Society: The Selk'nam of Tierra del Fuego*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Chernela, Janet (1997). «The “Ideal” Speech Moment; Women and Narrative Performance in the Peruvian Amazon», *Feminist Studies* 23/1, 73-96.
- Clastres, Pierre (1987 [1974]). *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*, New York: Zone Books
- (1989 [1972]). *Chronicle of the Guyaki Indians*, New York: Zone Books.
- Collier, Jane y Yanagisako, Sylvia J. (1987). *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford: Stanford University Press.
- Conklin, Beth (1995). «“Thus Our Bodies, Thus Our Custom”: Mortuary Cannibalism in Amazonian sorcery», *American Ethnologist* 22/1, 76-102.
- (2001). «Women’s Blood, Warriors’ Blood, and the Conquest of Vitality in Amazonia» en A. Thomas y D. Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*, Berkeley: University of California Press, págs. XX-XX.

- de Civrieux, Marc (1980). *Watunna: An Orinoco Creation Cycle*, San Francisco: North Point Press.
- Epstein, Julia y Straub, Kristina (1992). *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, New York: Routledge.
- Fisher, William H. (2001). «Age-Based Genders among the Kayapo», en T. Gregor y D. Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia: An exploration of the comparative method*, Berkeley: University of California Press, págs. **XX-XX**.
- Foucault, Michel (1978). *The History of Sexuality: An Introduction*, New York: Pantheon Books.
- (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. ed. de C. Gordon, Brighton: Harvester.
- Gow, Peter (1989). «Review of Dan Rosengren's *In the Eyes Of The Beholder: Leadership And Social Construction Of Power and Dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon*», *Man (NS)* 24/1, 187-188.
- (1991). *Of Mixed Blood: Kinship and History in the Peruvian Amazon*, Oxford: Clarendon Press.
- Garber, Marjorie (1992). *Vested Interests: Cross Dressing and Cultural Anxiety*, London: Routledge.
- Graddol, David y Swann, Joan (1989). *Gender Voices*, Cambridge, MA: Basil Blackwell.
- Gregor, Thomas (1977). *Mehinaku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*, Chicago: University of Chicago Press.
- (1985). *Anxious Pleasures: The Sexual Lives of an Amazonian People*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Harner, Michael (1972). *The Jivaro*, Berkeley: University of California Press.
- Harvey, Penelope y Gow, Peter (eds.) (1994). *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*, London: Routledge.
- Hekma, Gert y Hoving, Isabel (eds.) (2000). «Overcoming Boundaries: Comparing Ethnic/Gendered/Sexual Cultures», *Thamyris* 7, 1/2, **XX-XX**.
- Hugh-Jones, Cristine (1978). *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Irigaray, Luce (1977). *Ce sexe qui n'en est pas eun*, Paris: Minuit.
- Kennessinger, Ken (1995). *How Real People Ought to Live: The Cashinahua of Eastern Peru*, Illinois: Waveland Press.
- Lepri, Isabella (2005). «The meanings of kinship among the Ese Ejja of northern Bolivia», *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11/4, 703-724.
- Londoño Sulkin, Carlos (2006). «Instrumental Speeches, Morality and Masculine Agency among Muinane People», *Tipití* 4/1 y 2, 199-222.

- McCallum, Cecilia (1988). «The Ventriloquist's Dummy?», *Man* V, 23/3, 560-561.
- (1989). «Gender, Personhood and Social Organization among the Cashinahua of Western Amazonia». Ph.D. dissertation, London School of Economics.
- (1994). «Ritual and the Origin of Sexuality in the Alto Xingu», en P. Harvey y P. Gow (eds.), *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*, London: Routledge, págs. XX-XX.
- (1996). «The Body That Knows: from Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America», *Medical Anthropology Quarterly*, 10/3, 1-26.
- (2001). *Gender and Sociality: How real people are made*, Oxford/New York: Berg.
- Mezzenzana, Francesca (2014). «“Doing it like Real Runa Women and Men”. A Runa Ceremonial Festival», *Tipiti* 12/1, 61-79.
- (2017). «Difference Revised: Gender and Transformation among the Amazonian Runa», *Ethnos* XX, 1-20.
- Mohanty, Chandra Talpade (1991). «Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses», en Ch. T. Mohanty, A. Russo y L. Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington: Indiana University Press.
- Moore, Henrietta L. (1986). *Space, Text and Gender: An anthropological study of the Marakwet of Kenya*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Morris, Rosalind C. (1994). «Three sexes and Four Sexualities: Redressing the Discourses on Sex and Gender in Contemporary Thailand», *Positions* 2/1, 15-43.
- (1995). «ALL MADE UP: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender», *Annual Review of Anthropology* 24, 567-592.
- Murphy, Yolanda y Murphy, Robert F. ([1974] 1985). *Women of the Forest*, New York: Columbia University Press.
- Overing, Joanna y Alan Passes (eds.) (2000). *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, London: Routledge.
- Peluso, Daniela M. (2003). «Ese Eja Epona: Woman's Social Power in Multiple and Hybrid Worlds». PhD dissertation, Department of Anthropology, Columbia University.
- (2004a). *Urban Ethnogenesis Begins at Home: The Making of Self and Place Amidst the Environmental Economy in Amazonia*, en N. AlSayyad (ed.), *International Association for the Study of Traditional Environments (IASTE). Working Paper Series (Indigenous Places and Struggles for Resistance)*, vol. 177, Berkeley: International Association for the Study of Traditional Environments, págs. 1-14.

- (2004b). «“That Which I Dream is True”: Dream Narratives in an Amazonian Community», en Ch. Stewart (ed.), *Dreaming: Anthropological Approaches to Dreaming* 14, 107-119.
 - (2008). «Onomastic Vengeance and the Writing History: The Name as the Last Word», en P. Valentine y S. Beckerman (eds.), *Revenge in Lowland South America*, Gainesville: University Press of Florida, págs. 242-258.
 - (2015). «Circulating between Rural and Urban Communities: Multi-sited dwellings in Amazonian frontiers», en D. M. Peluso (ed.), *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* (special issue), *Indigenous Urbanization: the circulation of peoples between rural and urban Amazonian spaces* 20/1, 57-79.
 - y Boster, James (2002). «Partible Parentage and Social Network among the Ese Eja», en P. Valentine y S. Beckerman (eds.), *Cultures of Multiple Fathers: The Theory and Practice of Partible Paternity in South America*, Gainesville: University Press of Florida, págs. 137-159.
 - y Alexiades, Miguel N. (2005). «Indigenous Urbanization and Amazonia’s Post-Traditional Environmental Economy», *Traditional Settlements and Dwelling Review* 16/11, 7-16.
- Persram, Nalini (1994). «Politicising the Feminine, Globalising the Feminist», *Alternatives* 19/3, 275-313.
- Rival, Laura (1998). «Androgynous Parents and Guest Children: the Huarani Couvade», *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4/4, 619-642.
- Rival, Laura; Slater, Don y Miller, Daniel (1998). «Sex and Sociality: Comparative Ethnographies of Sexual Objectification», *Theory, Culture and Society* 15/3-4, 295-321.
- Rosengren, Dan (1987). «In the eyes of the beholder: Leadership and Social Construction of Power and Dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon», *Etnogr. Stud* 39, **XX-XX**.
- Rubin, Gayle (1975). «The Traffic in Women: Notes On The Political Economy Of Sex», en R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York: Monthly Review Press, págs. 157-210.
- Seeger, Anthony (1981). *Nature and Society in Central Brazil: The Suyá Indians of the Mato Grosso*, Cambridge: Harvard University Press.
- Seymour-Smith, Charlotte (1991). «Women Have No Affines and Men No Kin: The Politics of The Jivaroan Gender Relation», *Man* (NS) 26/4, 629-649.
- Stone, Linda (2001). *New Directions in anthropological kinship*, Lanham: Rowman and Littlefield.
- Taussig, Michael (1993). *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, New York: Routledge.

- Vance, Carole (1989). «Social Construction Theory: Problems in The History Of Sexuality», en *Homosexuality, Which Homosexuality? International Conference on Gay and Lesbian Studies*, Amsterdam/London: GMP Publishers.
- Vilaca, Aparecida (2002). «Making Kin Out of Others in Amazonia», *Journal of Royal Anthropological Institute* 8, 347-365.
- Williams, Walter (1986). *The Spirit of the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Boston: Beacon Press.
- Wolf, Eric R. (1999). *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*, Berkeley: University of California Press.