

DE GÉNERO, MITOS Y RITUALES: NOTAS CRÍTICAS SOBRE LOS ESTUDIOS DE GÉNERO EN AMAZONÍA¹

Lic. Mariana Gómez
Doctoranda FFyL UBA-CONICET
gomin19@yahoo.com

Resumen

Este trabajo aborda, críticamente, dos perspectivas teóricas opuestas sobre el “género”, que emergieron en la etnografía del área cultural denominada “Amazonía”. Sobre la base de la lectura de distintos autores y estudios, se señalan algunas características y críticas al paradigma del “antagonismo sexual” –predominante durante los años 70 y 80– así como a las perspectivas relacionales y procesuales para el estudio del “género”, en grupos indígenas amazónicos que comienzan a consolidarse a partir de la década del 90. Finalmente, en el último apartado, se presentan algunas consideraciones que, a la luz de las críticas a los dos modelos anteriores, deberían considerarse en el abordaje de la construcción cultural y social del “género” en grupos indígenas contemporáneos.

Palabras clave: “género”, grupos indígenas, “Amazonía”, etnografía

Abstract

This article critically deals with two opposed theoretical gender perspectives that aroused in the ethnography of the cultural area known as “Amazonia”. Taking into account different authors and articles, it points out some characteristics and criticism of the “sexual antagonism” paradigm –predominant during the 70’s and 80’s– as well as the relational and procesual gender perspective that began to consolidate since the 90’s. Finally, the last section outlines some considerations that, in the light of the criticism done to the earlier models, we must take into account in the study of the cultural and social construction of “gender” in contemporary indigenous groups.

Keywords: “gender”, indigenous groups, “Amazonia”, ethnography

1 Fecha de realización del artículo: Noviembre 2008.

Fecha de recepción del artículo: Mayo 2009.

Fecha de aprobación del artículo: Noviembre 2009.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo reflexiono, críticamente, en torno a las posturas y miradas de varios autores que han abordado el “género” en grupos indígenas de las tierras bajas de Sudamérica, más precisamente en el área cultural denominada “Amazonía”. Estos grupos, históricamente, han desarrollado una economía basada en las actividades de caza, pesca, horticultura, recolección y, desde fines del siglo XIX, en el trabajo asalariado². Los autores influyentes y clásicos de Amazonía practican varias divisiones a la hora de abordar a las “sociedades amazónicas”. Entre ellas, podemos señalar a los grupos del Noroeste de Amazonía, como los *Barasana* del río Pira-Piraná (Christine Hugh Jones 1980, Overing 1981) y los *Tukano* (Jackson 1992), ambos situados dentro de la región del Vaupés (Colombia), y los grupos del Alto Xingú (Gregor 1985) y del Alto Río Negro. Los grupos *Gê*, los *Bororo* (Crocker 1985), los *Apinayé* (Da Mata 1968) y los *Mundurucú* (Murphy 1959), entre muchos otros, formarían parte de las sociedades del Brasil central (Maybury-Lewis 1989), organizadas, en su mayoría, en sistemas de mitades y sistemas de nombres. Una tercera categoría estaría representada por los grupos indígenas que habitan la zona de las Guayanas y del Caribe. Rivière (1984), entre otros antropólogos, estuvo abocado a la investigación de la estructura social de estos grupos que presentarían características disímiles a los anteriores, como, por ejemplo, la ausencia de rituales secretos masculinos y de casas de hombres.

En los llamados grupos del Brasil central y del noroeste, la construcción cultural del “género” ha sido analizada en relación a la producción de mitos y rituales y a la existencia de sociedades secretas de hombres: un culto, celosamente, masculino y extendido a gran parte de Amazonía (también presente en otras regiones del mundo como el pacífico o “Melanesia”) (Gregor y Tuzin 2001b), del cual las mujeres estaban excluidas de participar, mirar o acercarse al mismo, bajo la amenaza de sufrir una violación colectiva. Las descripciones de varios autores son muy ricas en cuanto a las prescripciones existentes en las relaciones entre los “géneros” –entre los “sexos” para aquel momento de producción antropológica– que formaban parte de la estructura social de estos “sistemas culturales”.

En la bibliografía de las últimas cinco décadas, en donde, de manera directa o indirecta, se aborda el “género”, se esgrimen dos perspectivas o modelos de análisis. La primera fue inaugurada con el trabajo pionero de Murphy (1959) sobre el “antagonismo sexual” y tuvo, en las siguientes déca-

2 Varias de las reflexiones vertidas en este trabajo formarán parte del estado de la cuestión de mi tesis doctoral, centrada en la construcción del “género” y en la transformación de las “identidades femeninas y masculinas” entre los tobas del oeste de Formosa (Argentina).

das, una fuerte legitimidad y continuidad en los trabajos de varios etnógrafos (Murphy y Murphy 1974, Siskind 1973, Gregor 1985, Jackson 1992). Recién a fines de la década del 80 y principios de la del 90, diversos autores (Overing 1986, Gow 1989, McCallum 1994) comenzarán a cuestionar los presupuestos del primer modelo.

Sobre la base de la lectura de distintos trabajos representativos, en el próximo apartado se señalan algunas características del modelo basado en el “antagonismo sexual”, así como el tipo de observaciones que ha planteado y el alcance de su análisis. A continuación, me acercaré, críticamente, a la segunda perspectiva, originada, en primer lugar, en las críticas planteadas al esquematismo del estructural-funcionalismo. Esta perspectiva recoge elementos fértiles de la discusión que ha dado el posestructuralismo en las ciencias sociales, como, por ejemplo, la indebida imposición de categorías dicotómicas occidentales en la representación de otros universos culturales (“naturaleza”/“cultura”; “cuerpo”/“mente”; “femenino”/“masculino”; “razón”/“emoción”; “subjetivo”/“objetivo”). Sin embargo, como veremos más adelante, los autores que se reconocen en esta línea de estudios, supuestamente novedosa, persisten en reforzar una imagen de los grupos indígenas amazónicos como unidades culturales discretas, escasamente afectadas por las fronteras globalizadas en donde se asienta una gran parte de ellos³.

Finalmente, en el último apartado, presentaré algunas consideraciones que, a la luz de las críticas a los dos modelos anteriores, podrían tenerse en cuenta a la hora de abordar la construcción cultural del “género” en grupos indígenas contemporáneos.

UNA MÁQUINA EN MARCHA: “ANTAGONISMO SEXUAL” Y ESTRUCTURA SOCIAL EN AMAZONÍA

En sus inicios, la etnología de los grupos amazónicos, bajo el ala del estructural-funcionalismo británico, estuvo centrada en el análisis de las estructuras so-

3 Un ejemplo desconcertante es el de Gow (1989). En su análisis sobre el lugar que tiene el deseo sexual y el deseo de comida en la economía de subsistencia de los indígenas del Bajo Urubamba (Perú) –un eje que él considera central para pensar la economía y para acceder a una comprensión del “género”, la “sexualidad” y el “parentesco”–, menciona que la región ha estado integrada al mercado mundial desde la expansión del caucho en 1880, producción en la que estuvieron involucrados la mayoría de los indígenas como mano de obra barata. Durante su trabajo de campo, el desmonte era la forma dominante de producción comercial en el área. Sin embargo, dicho esto, agrega: “El presente artículo no incorporará las implicancias del trabajo asalariado ni la circulación de dinero en la economía local” (1989: 569). Cuestión paradójica, ya que el autor nos advierte que el dinero y las mercancías son fundamentales en la economía local, pero que “por ahora” las descarta de su análisis.

ciales, de los mitos y de los ritos. Desde la publicación del trabajo de Murphy (1959) en adelante, la idea de un complejo de “antagonismo sexual” como rasgo estructural de los grupos amazónicos –especialmente, los de la región del noroeste, del Vaupés y del centro de Brasil– fue ganando adeptos hasta convertirse en un paradigma bajo el cual se retrataron las relaciones entre los hombres y las mujeres, aunque una perspectiva de “género” propiamente dicha tomaría forma recién a fines de la década del 80.

Cristiane Lasmar (1999) ha señalado que el paradigma del “antagonismo sexual” no fructificó en una mayor visibilidad de las mujeres indígenas como informantes y actores sociales con una agencia propia; tampoco, como agentes manipuladores del poder y de la autoridad masculina. Esta invisibilidad se debió, según la autora, a la conjunción de tres factores. El primero se vincula a la hegemonía de una perspectiva masculina en la antropología, cifrada en la omnipresencia de un punto de vista androcentrista en las descripciones de la vida social de estos pueblos. En segundo lugar, se señala la particularidad de la estructura social de los grupos indígenas amazónicos, orientada según una filosofía dualista del mundo (Maybury-Lewis 1989). Su proyección en el espacio social tiene, como resultado, una marcada segregación sexual de los lugares y de las actividades, relegando a las mujeres a la esfera doméstica. Por último, se señala el aislamiento en el que, durante varias décadas, estuvo inmersa la etnología americanista en relación con otras etnologías regionales.

En efecto, la lectura de las compilaciones clásicas de la antropología anglosajona de “género”, de mediados de los 70 y principios de los 80, inspiradas en el incipiente feminismo arribado a la academia, indican que el tercer factor señalado por Lasmar es real. Con excepción del trabajo de Jean Bamberger (1974), en donde se analiza el mito de Yurupari, y el texto de Nadelson (1981) sobre los mitos *mundurucú*, los datos sobre las mujeres indígenas de esta región y la utilización de estudios de casos amazónicos para indagar en torno al “género”, desde una perspectiva transcultural (tal como se investigaba en aquel momento, buscando los orígenes de la subordinación y la opresión femenina), están, notoriamente, ausentes. No obstante, contemporáneamente, en el seno de su etnología madre, las mujeres amazónicas eran retratadas siempre en el margen y en la periferia, reproductoras de un orden eterno y sexista, hecho carne, una y otra vez, por medio del ritual.

A pesar de las numerosas críticas planteadas al paradigma del “antagonismo sexual”, consideramos ineludible la lectura de los autores, hoy clásicos, de Amazonía, ya que sus trabajos han sembrado discusiones, tópicos y esquemas cardinales para comprender la dinámica de estos grupos indígenas. A decir verdad, muchas descripciones de la dinámica social fueron realizadas partiendo de escenas cotidianas que se imponían, visualmente, en el paisaje

de cualquier aldea: segregación espacial entre hombres y mujeres; dominio público, ceremonial y masculino versus dominio doméstico, periférico y femenino; casas (*malocas*) exclusivas de hombres y violencia simbólica –en algunas ocasiones, sexual y real– contra las mujeres, abiertamente expresada y reeditada, en la performance del ritual.

Para algunos autores, el “antagonismo sexual” presente en los indígenas amazónicos remite a una psicología universal signada por el temor primario a la castración, la envidia del falo y la necesidad de su control y/o usurpación (Murphy 1959, Bamberger 1974, Murphy y Murphy 1974, Gregor y Tuzin 2001b). Los primeros autores que barajaron esta hipótesis –algunos de ellos, habiendo observado los rituales secretos masculinos durante las décadas del 50 y del 60 del siglo XX– escribían, interpretaban y analizaban a sus grupos etnográficos desde el marco teórico del estructural-funcionalismo. Como señala Lewellen (1985), este paradigma teórico ofreció durante décadas una imagen de las sociedades indígenas como sistemas culturales estables, sincrónicos, susceptibles de analizarse, aislados de un espacio geográfico y de un tiempo histórico mayor (un Estado-nación, por ejemplo) y compuestos, a su vez, de subsistemas interrelacionados (parentesco, religión, política), cargados de funciones “latentes y ocultas” para los propios sujetos, que tienden hacia la adaptación y el equilibrio. Las tensiones y los conflictos podían ser exógenos u endógenos, pero se resolvían dentro de los límites del propio sistema cultural. En este esquema, los rituales tienen una función de integración social, entendida desde el marco de una epistemología teleológica, siempre orientada hacia la búsqueda del equilibrio social y la neutralización del conflicto:

El antagonismo sexual institucionalizado en estas sociedades no es sólo funcional a la diferenciación sexual del individuo, tampoco provee una forma de abrasión de las experiencias primarias, sino que mantiene la solidaridad interna y los límites externos de los grupos adscriptos por sexo a través de la oposición. Es por la importancia fundamental de la diferenciación del rol del sexo para la estructura de estas sociedades que hayamos que otros modos de adscripción de roles son suspendidos en aquellas ocasiones en que el control social de las mujeres es ejercido por la fuerza. (Murphy 1959: 97, nuestra traducción)

En este sentido, el ritual de las flautas *karokö*, en la cultura *mundurucú*, por citar sólo un ejemplo, cumple la función de mantener y regenerar la solidaridad interna entre los hombres así como los límites estrictos entre los “géneros” (Murphy 1959). Además, Murphy afirmaba que los rituales secretos masculinos, tanto los amazónicos como los de la región del pacífico, estaban presentes en sociedades con descendencia patrilineal y residencia

unilocal, promoviendo lazos consanguíneos dentro un “grupo sexual” y lazos de afinidad para con el otro. Las mujeres, en este esquema, estaban asociadas a los extraños, a los afines y a la imposición de la heterosexualidad, cuestión desarrollada, más adelante y con mayor complejidad, por Jean Jackson (1992).

Lo importante a retener es que, sea desde un análisis estructural y causal rígido (Murphy 1959, Maybury-Lewis 1989) o desde una perspectiva simbólica-estructural sobre el género que considera las resonancias de una ideología de dominación masculina en el mito y el ritual –y aquí incluimos a Jackson (1992), a Bamberger (1974) y, más recientemente, a Gregor y Tuzin (2001b)–, estas orientaciones han focalizado la estructura de género en el análisis del ritual, de sus instrumentos y de sus símbolos, llevando a que la clásica conversación con el género sea una donde el ritual es la práctica social por excelencia y el recorte fetiche del etnógrafo. Considero que uno de los aspectos problemáticos en esta orientación teórica es la relación que se plantea entre el ritual, el mito y la práctica cotidiana en las aldeas indígenas. En algunos trabajos (Murphy y Murphy 1974), se constataba un vínculo íntimo, estrecho y unívoco entre el orden que imponían el ritual y el mito, y el orden que seguían las actividades en la vida cotidiana. La organización de la vida cotidiana reflejaba el simbolismo sexual expreso en el ritual y en el mito. Aquí, la violencia simbólica hacia las mujeres (debido al temor de usurpación de la fuente de poder –las flautas– o por el peligro que entrañaban como representantes de la otredad y la afinidad) podía tener consecuencias reales de violencia sexual, no ritualizada (Murphy 1959)⁴.

Una relación más flexible entre el mito, el rito y la vida cotidiana la ofrece Jean Jackson (1992), al analizar los rituales de la región del Vaupés (Norroeste de Amazonía) que también condensan una violencia simbólica contra las mujeres. Los argumentos de esta autora dialogan con las discusiones de las antropólogas feministas de las décadas del 70 y 80 (Collier y Rosaldo 1981), retomando algunas de las revisiones y críticas planteadas al estructural-funcionalismo. No obstante, Jackson es estructuralista y ofrece una explicación en ese orden para comprender las razones que promueven que la violencia masculina esté, simbólicamente, marcada en el ritual *tukano*: las mujeres y los símbolos asociados a la femeneidad vienen a representar la relación conflictiva entre los consanguíneos y los afines, así como la heterosexualidad. Se trata, en suma, de una interacción entre los rasgos de una psicología universal –basada en una ambivalencia originaria hacia el mundo femenino– y ciertos elementos de la estructura social –como la descendencia

4 Y, al ser tan importante para estos grupos la segregación sexual, la “violación” es interpretada como una acción masculina utilizada para corregir la desviación femenina (Murphy y Murphy 1974).

patrilineal y la patrilocalidad— que promueven la ambivalencia y la ansiedad masculina respecto del poder de las mujeres, fundado, originalmente, en su capacidad reproductiva.

A diferencia de lo que acontece en otros grupos amazónicos, los hombres *tukanos* no suelen mostrarse dominantes en la vida cotidiana ni tampoco en las ceremonias colectivas. En la región del Vaupés, aparentemente, no se han encontrado formas institucionalizadas de violación. La autora señala que, durante su trabajo de campo, nunca presenció ni obtuvo información relativa a casos de violación institucionalizada o de otra clase (1992). A diferencia de Murphy y Murphy (1974), menciona que la ideología que sustenta al “antagonismo sexual” diverge de la realidad concreta y que las mujeres concentran un poder relativo en la estructura social, debido a que son las productoras y distribuidoras de los diversos recursos y servicios (Jackson 1992)⁵.

Jackson visualiza al ritual como un dominio más independiente, sutil y multifuncional: en su función comunicativa, el ritual es comunicación social altamente dramatizada y envuelve el rol de especialistas, la repetición de actos, el relato de mitos y la manipulación de símbolos; asimismo, el ritual es una acción política y una expresión de creencias y fantasías de control sobre las mujeres y sobre todas las otras clases de personas que ellas representan. Por último, se pregunta si los rituales son una expresión de poder en su forma simbólica o si vienen a suplir una falta de poder real en la vida cotidiana, al observar que otras formas de control no se operan y que la fantasía de la violencia masculina sobre las mujeres parece transcurrir en un mundo fantasmagórico, recreado a través del ritual y el mito que narran la utopía masculina de auto-suficiencia y unisexualidad (1992).

En la versión más funcionalista y determinista sobre el complejo del “antagonismo sexual” o en su versión más *aggiornada* e informada por la mirada crítica de la antropología feminista al estructural-funcionalismo, hay varios aspectos para tomar en cuenta y otros para criticar y descartar. En primer lugar, hay que señalar que la perspectiva funcionalista en la antropología está enraizada en una lectura rígida, microsocial y micropolítica sobre el andar histórico de las sociedades indígenas, propia de la mitad del siglo XX. Su plataforma es una lectura particular del indígena, quien suele ser presentado como un acérrimo reproductor de los mandatos de las instituciones a las que pertenece, permitiendo, de esta forma, la reproducción *ad infinitum* del orden social. Asimismo, el indígena es un individuo cuya identidad está garantizada externamente por la diferencia (Moore 1994), es decir, por las

5 Asimismo, menciona la ambivalencia de las mujeres frente al matrimonio ya que la relación conyugal les quita autonomía individual, status y les acarrea un fuerte *stress* emocional cuando deben dejar sus hogares para irse a vivir a la casa de la familia de sus esposos (1992).

diferencias que mantiene con los individuos de otras culturas y no, con los individuos de su propia “cultura”. Así, el lugar que el funcionalismo le otorga a la discrepancia individual y al conflicto es eclipsado por la unilateralidad con la que parecen comportarse los sujetos de las culturas estudiadas.

Considerando el retraso teórico de las investigaciones etnográficas en Amazonía, llama la atención que las ideas de algunos autores encuentren resonancia en los conceptos y modelos de varias antropólogas feministas (Rubin 1975, Ortner 1974), con las cuales –aparentemente– no hubo un diálogo encauzado. La noción de una “ambivalencia sexual”, como estructura primaria, psíquica y universal, ha sido analizada por antropólogas feministas que han reinterpretado y articulado la teoría de Freud, Lacan y Lévi Strauss. Los desarrollos teóricos de Rita Segato (2003) –antropóloga feminista y lacaniana– gravitan en torno a posturas estructuralistas para abordar la complejidad de la estructura de género. Análisis como los de Murphy y Murphy (1974), Bamberger (1974), Gregor y Tuzin (2001b) se arriman a los argumentos de Gayle Rubin (1975) y Ortner (1974), de mediados de los 70, y a la actual hipótesis de Segato (2003), basada en la idea de que el “género” es una estructura psíquica, cognitiva y abstracta que ordena, de forma jerárquica, los significantes femenino y masculino.

Otro punto crítico a señalar –una obviedad para la teoría social actual– es que la organización social ya no puede pensarse como una “estructura” replegada sobre sí misma, sino como formas y estrategias de darse organización en diferentes esferas de la práctica social (entre ellas, la producción, la distribución y el consumo de alimentos, de objetos y de servicios). Estas cuestiones son enfatizadas en perspectivas materialistas como la de Rivière (1984, 1986), quien exalta una “economía política de las personas” y sus recursos para comprender el control ejercido sobre las mujeres. La institucionalización de relaciones sociales ocurre en la práctica diaria y por medio de la realización de estrategias sociales llevadas adelante por agentes sociales –con agencia, reproducción, memoria y resistencia– y no, por el seguimiento ciego y mecánico a un conjunto de normas y reglas, tal como se desprende de las imágenes elaboradas por algunos etnógrafos amazónicos: la sociedad como un sistema o como una máquina, adaptada hacia el mantenimiento de un equilibrio interno.

Sin embargo, el rechazo a las explicaciones rígidas, mecanicistas y funcionalistas no debería conducirnos a desechar –por temor a reproducir lo mismo– un nivel de análisis simbólico-estructural complementario a otros niveles de análisis del género (Gómez 2008a). La teorización sobre la construcción cultural, social y simbólica del género requiere explorar distintos niveles de indagación teóricos y empíricos, si acordamos que el análisis antropológico no puede anclarse en las expresiones y manifestaciones conscientes

del discurso nativo. La creencia que afirma que los sujetos que estudiamos poseen una consciencia reflexiva que objetiva, constantemente, el sentido de sus propias prácticas, capaz de responder a todos los interrogantes intelectuales del investigador, se funda en un concepto equivocado de la práctica social y de la lógica de esa práctica⁶. Volveré sobre este punto en la parte final de este trabajo.

Los desplantes para con varios autores hegemónicos de Amazonía pueden comenzar a satisfacerse con las críticas realizadas por Seymour-Smith (1991), Muratorio (1998) y Bruce Knauft (1997). Este último realiza una síntesis y una comparación de los modelos y los abordajes de las relaciones de género en Amazonía y Melanesia, señalando el conservadurismo de los mismos, el determinismo y el recorte sincrónico y ahistórico promovido por el estructural funcionalismo. Estas características son evidentes en las propuestas de autores que no consideran, como datos relevantes, la influencia de la modernidad y el impacto del capitalismo en los grupos indígenas cuando, en verdad, los grupos estudiados han estado más que inmersos en las relaciones de mercado en Amazonía desde principios y mediados del siglo XIX, proceso que –sin ninguna duda– ha afectado las características que intervienen en la construcción social del género.

Knauft (1997) menciona algunas transformaciones ocurridas en las comunidades indígenas del Amazonas durante las últimas décadas. El “servicio del novio”, por ejemplo, presenta nuevas tensiones y presiones que provienen de la necesidad de controlar ya no el trabajo del yerno sino su habilidad para conseguir dinero y mercancías. También, se observan una mayor autonomía de las familias nucleares, una reducción de las obligaciones hacia el resto de los parientes, una menor capacidad de parte de los jefes de familia para ejercer control sobre las hijas y sobre los yernos, el abandono de los rituales, el aumento de la mercantilización de la sexualidad femenina, el crecimiento de las disputas domésticas y de la violencia física dirigida hacia las mujeres. Esta última sería desencadenada por ciertas frustraciones masculinas desatadas frente a las exigencias de la modernidad, el abuso del alcohol y la incapacidad de responder a las nuevas demandas económicas familiares.

Su conclusión es que, en el seno de cualquier grupo indígena, afectado por un contexto poscolonial, las identificaciones de género locales reflejarán “posiciones de sujeto” conflictivas y contradictorias, deviniendo con ello diversas crisis de subjetividad. Retomando sus argumentos, Moore (1994) señala la necesidad de dar cuenta de los variados discursos en torno a la “masculinidad” y la “feminidad” que permean las configuraciones de género en los contextos locales, de la mano de la presencia, de los efectos y de las apropiaciones de la economía de mercado. En este sentido, la necesidad y

6 Ver Bourdieu (1993) para una crítica al estructural-funcionalismo en la etnografía francesa.

la expectativa de acceder a diversas mercancías, las aspiraciones de desarrollo económico familiar e individual, así como las relaciones establecidas por los dirigentes indígenas con los agentes de la política nacional y local, producen nuevas tensiones en las relaciones de género al cobrar dichos aspectos un lugar central en las construcciones locales de “prestigio masculino”, “virilidad”, “feminidad” y “sexualidad”. Por último, Knauff señala que las múltiples conjunciones locales de “modernidad”, “mercado” y “género” –en las cuales interviene el trabajo asalariado, la adquisición de mercancías y el dinero–, no parecen borrar las viejas y persistentes oposiciones propulsadas por el complejo del “antagonismo sexual”. Por el contrario, son reforzadas y reproducen la subordinación del “género femenino” bajo nuevos formatos (1997). De manera similar concluye Seymour-Smith, cuando señala que, en las relaciones de género entre los jíbaros, existen claras tendencias jerárquicas (aunque también complementarias) que se potencian con la ideología de género machista de las sociedades nacionales (1991).

El texto de Knauff (1997) impacta no tanto por lo que dice sino porque *lo dice* y arroja una serie de evidencias sobre las transformaciones ocurridas en las identidades sociales y en las economías domésticas de los grupos indígenas del Amazonas que brillan por su ausencia en la mayoría de la bibliografía, aún en la de los últimos años. Es sorpresivo constatar que, en varios artículos actuales (desde los años 90 en adelante), continúa primando una mirada encapsuladora de los grupos amazónicos cuando, como señaló correctamente Santos Granero (1996)⁷, desde hace décadas han estado, sistemáticamente, afectados por la economía de mercado y los efectos de la globalización.

En la presentación de un interesante libro (Gregor y Tuzin 2001) que compara los rituales, los mitos, las ideologías y el simbolismo de género en Melanesia y Amazonía, efectivamente se establece una diferenciación entre aquellos autores que tienen una mirada “más histórica”, como Biersack (2001), Jolly (2001) o Brown (2001) y aquellos otros que se mantienen encauzados en la línea simbólica, estructural funcionalista y hegemónica. En ésta, prevalece un sujeto indígena estándar, un sujeto antropológico que se invoca homogéneo, con un *self* amazónico, melanesio o “melasónico”, inmune a cualquier influencia no indígena. Aún cuando se le otorga importancia a la descripción de los contextos locales para mostrar cómo se construye “sexualidad” y “género” de múltiples maneras, y a pesar de las evidencias respecto de los complejos culturales que comparten ambas áreas, no se consideran las

7 “En efecto, la literatura etnográfica sobre los pueblos indígenas amazónicos está compuesta, mayormente, por estudios en los que se procura reconstruir la vida o el pensamiento supuestamente ‘tradicional’ de un determinado pueblo o en los que se ‘tradicionaliza’ la vida o el pensamiento indígena contemporáneo al ignorar, obviar o descartar –más o menos conscientemente– sus ‘aderezos europeos.’” (Santos Granero 1996: 8).

recepciones, las adaptaciones, las resistencias y las confrontaciones, individuales o colectivas, respecto de las prácticas y discursos que cada cultura, supuestamente, delimita e instituye.

En la misma compilación, sobresale la perspectiva crítica de Jolly (2001), cuando señala que el estudio de los cultos contemporáneos de iniciación masculina deben considerarse teniendo en cuenta que Amazonía perdió el 95 % de la población indígena previa al contacto y a la conquista. Asimismo, las guerras intertribales se transformaron con el uso de los rifles, durante el auge de la explotación del caucho, y los indígenas, actualmente, viven dentro de Estados-nación en desarrollo y expansión, controlados por otro grupo étnico que impone relaciones de patronazgo y subordinación (2001). A diferencia de los demás autores de dicha compilación, Jolly se pregunta cómo ambas regiones pueden compararse no sólo por las similitudes y diferencias en torno al complejo del “antagonismo sexual” sino también en términos de cómo la perpetuación y/o la dinámica de transformación de las relaciones de género se sitúan en un proceso mayor de penetración colonial y de desarrollo poscolonial.

En definitiva, cuando “Melanesia” y “Amazonía” dejan de pensarse desde la categoría tradicional de área cultural y cuando se iluminan otros procesos operando en las escalas locales, pueden ser representadas como extensas, complejas y heterogéneas regiones del tercer mundo actual y de la periferia global, en donde los indígenas construyen identidades sociales mucho más complejas que aquella automáticamente asignada por el corte discreto de su grupo de pertenencia.

IMÁGENES NUEVAS DEL “NATIVO AMAZÓNICO” GENERIZADO

La nueva perspectiva de género en Amazonía suele presentarse como la antítesis del paradigma del “antagonismo sexual”, apuntando a visibilizar, de manera procesual y relacional –en el sentido de que se construyen gradual y cotidianamente–, las experiencias y las agencias femeninas y masculinas desplegadas en las actividades domésticas, políticas y religiosas. Un objetivo medular es revalorizar la esfera doméstica como un espacio central de socialidad e intimidad, de producción y de reproducción de las personas y de los lazos de parentesco, a través de pequeñas y repetidas acciones entre los parientes –cocinar los alimentos, comer y dormir juntos, tener sexo, realizar y recibir visitas, etc.– (Gow 1989; McCallum 1994, 2001; Belaunde 1992; Overing 1986, 1999).

Sin embargo, si bien rechazan la clásica aproximación que racionaliza el “antagonismo sexual” como una necesidad interna de las estructuras sociales de los grupos indígenas amazónicos –necesidad de solidaridad masculina para la guerra como causa del antagonismo sexual (Knauft 1997)–, no escapan a la visión culturalista sobre los indígenas y, en general, a la mirada clásica sobre los sujetos definidos como “otros culturales”. Además, desechan los señalamientos más consistentes sobre el género realizados por el estructural-funcionalismo en sintonía con el psicoanálisis, para entronizar lo que, a sus ojos, debe ser la verdadera punta de lanza del análisis antropológico: el punto de vista del “nativo”.

En contra de la noción del “antagonismo sexual” y de la hipótesis de que la dominación masculina es un patrón universal, autoras como Overing (1986), McCallum (1994, 1999, 2001) y Lasmar (1999) retoman los argumentos pioneros de MacCormarck (1980) y Strathern (1980), originalmente desarrollados para Melanesia, y plantean una hipótesis que podríamos formular de la siguiente manera: si bien en Occidente las relaciones de género son desiguales y jerárquicas, este patrón no se observa en las llamadas “sociedades simples de Amazonía”. Aquí, lo “masculino” y lo “femenino” pueden (o no) simbolizarse binariamente, pero sin implicar, por ello, una estructura jerárquica que organiza la diferencia sexual. En los casos etnográficos en donde se observen evidencias de subordinación femenina, la misma deberá comprenderse dentro del propio marco cultural, de sus representaciones e imágenes, ya que la “violencia sexual” podría ser experimentada y representada de diversas maneras. Esta opción teórica tiende a criticar a la antropología de género desarrollada en la universidades norteamericanas durante las décadas de los 70 y de los 80 que, atrapada en las categorías binarias y jerárquicas del pensamiento científico occidental y de la teoría feminista, es incapaz de pensar el “género” desde otro lugar que no sea el poder y la dominación (Gómez 2008a).

Hay una serie de señalamientos respecto al modelo anterior que son bienvenidos y que marcan una ruptura con las formas más esquemáticas de pensar y de analizar el “género”. Lasmar afirma que la discusión sobre el “antagonismo sexual” se caracterizó por una:

... fuerte inclinación a interpretar el fenómeno más como un conjunto de ideas (expreso en el sistema mítico ritual) que de prácticas (...) pero fue decisivo el hecho de que los datos etnográficos hayan demostrado, gradualmente, la existencia de un ethos pacífico impregnando la convivencia entre hombres y mujeres. (1999: 150, nuestra traducción).

Aquí se cuestiona, como ya se mencionó, la relación lineal entre el mito, el rito y las relaciones de género instituidas en la vida cotidiana. Lea (1999)

también ha notado que el proyecto PHBC⁸ y las investigaciones realizadas en la zona central de Brasil relegaron a las mujeres a la periferia, a la domesticidad y a la naturaleza, como consecuencia de la hegemonía de un discurso académico masculino que despreciaba los aportes reales de las mujeres a la producción social. Por esta razón, los hombres fueron retratados como los privilegiados hacedores de cultura, monopolizando la vida ceremonial y política de las aldeas.

Cecilia McCallum (1999), representante emblemática de la nueva perspectiva sobre el género en Amazonía, parte de un modelo –originalmente desarrollado por Gow (1989)– que establece una relación estrecha entre el sexo y la comida. La autora propone que la organización social de las comunidades amazónicas se articula sobre la base de las distintas “capacidades masculinas y femeninas” (agencia personal) para producir dos ciclos emparentados que hacen a la reproducción del grupo: por un lado, la producción, la distribución y el consumo de alimentos; por el otro, el sexo, la procreación y la reproducción de personas. McCallum arroja luz sobre numerosos aspectos de la dinámica social, antes no considerados, y posee argumentos sólidos para demostrar cómo se complementan la agencia masculina y femenina, y cómo éstas son, en verdad, procesos de adquisición y de corporificación de los valores y de las prácticas que engloban al trabajo femenino y al masculino. Otorgándole prioridad al “género”, a la construcción del “cuerpo” y de la “persona”, se centra en los procesos de corporización (*embodiment*) de los valores “masculinos” y “femeninos”, evitando presuponer a priori valores, interpretaciones o significados asociados a estas esferas.

No obstante, los presupuestos teóricos de la etnógrafa están más que presentes –aunque ella esté convencida de que sólo reproduce el punto de vista nativo– y, además, encarnan la inversión de los presupuestos del paradigma anterior: para McCallum (2001) los indígenas amazónicos, en verdad, son sujetos pacíficos, poseen ideas apacibles sobre las relaciones entre los hombres y las mujeres y, en sus vidas cotidianas, prima lo doméstico, lo íntimo, la celebración de la sexualidad y no la “batalla sexual”, como las generaciones de antropólogos anteriores habían creído. En esta nueva perspectiva, el “nativo amazónico” es un ser genérico, único y distinguible; antes que nada, preocupado por su continuidad ontológica con los seres no-humanos. Si en la noción del “antagonismo sexual” el conflicto se neutralizaba y el poder era un ejercicio monolítico de subordinación femenina sin grietas ni fisuras, en este nuevo modelo el poder se difumina hasta casi desaparecer de las relaciones de género.

8 “Proyecto Harvard Brasil Central”, dirigido por Maybury-Lewis. Para más información sobre este proyecto y el impacto que tuvo en la interpretación de las relaciones de género en Amazonía, dirigirse a los textos de Lea (1999) y al de Lasmar (1999).

Al realizar una escueta crítica a las teorías performativas y posmodernas sobre el género, así como a la propuesta de Henrietta Moore (1994) que señala cómo en los contextos indígenas actuales se construyen complejas identidades de género, McCallum (2001) afirma que, sólo a razón de forzar la realidad de los *cashinahua* del Alto Xingú –su grupo de estudio–, se podrían aplicar estos marcos teóricos, ya que plantean que el “género” es una “práctica discursiva” o una “identidad” en permanente construcción, desenvuelta en contextos de desigualdad institucionalizada:

En primer lugar, en el caso *cashinahua*, es difícil discernir ‘discursos en competencia’ acerca de las posibles masculinidades y feminidades humanas con las cuales las personas se puedan identificar a sí mismas, aun si comparamos lo que hombres y mujeres dicen en privado acerca de cada uno y del género. En la práctica hay sólo dos posiciones de sujeto hegemónicas consideradas por todos los *cashinahua* jóvenes –propriadamente masculino (*xanen ibu*) y propriadamente femenino (*ainbu ruin*) (...). Una teoría de género en la Amazonía indígena debe lidiar con la presencia ubicua del dualismo como del perspectivismo en las cosmologías y ontologías indígenas (2001: 164, nuestra traducción).

Para la autora –quién, para decir esto, se apoya en el modelo desarrollado por Viveiros de Castro (2004)–, no existen identidades de género diversas, y la posición del sujeto indígena es singular, abstracta, sin género y única: la humana (2001). Nos sobran las dudas, más aun cuando leemos otros trabajos de McCallum (1996) en donde se describen los cambios en la organización política de los *cashinahua*. Es una empresa difícil imaginar que las experiencias de los jóvenes *cashinahua* en las grandes metrópolis de Brasil, las relaciones establecidas con los foráneos, la entrada del cristianismo, el proceso de explotación del caucho –en el cual participaron los indígenas vendiendo su fuerza de trabajo– o el propio proceso de organización indígena para reclamar su territorio, hayan dejado incólume sus identidades de “género”, sus representaciones y sus experiencias de la “masculinidad” y del “poder”. Insertos en una dinámica de integración al Estado-nación siempre conflictiva, ¿cómo es posible que el “género” –como dinámica de construcción social– haya salido indemne de este proceso de larga data? Es inconcebible que no existan líneas de fuga o fisuras que permitan la construcción de oposiciones críticas a las posiciones de sujeto dominantes que McCallum menciona.

McCallum (2001) rechaza las interpretaciones psicologizantes ofrecidas por el modelo del “antagonismo sexual”, interpela a realizar un cambio en el lenguaje de análisis, llama a abandonar las implicancias neo-funcionalistas que ella atribuye a la síntesis de Knauft (1997) y clama por una etnografía que le otorgue centralidad a las construcciones y prácticas nativas. No

obstante, su propuesta no puede deshacerse de ciertos sesgos funcionalistas debido a que no plantea un vínculo problemático entre las posiciones de sujeto hegemónicas y las representaciones y experiencias subjetivas (Moore 1994). Por el contrario, la subjetividad de *sus* nativos es coherente, unificada y trascendente a cualquier experiencia histórica.

Moore (1994) ha señalado que, por lo general, existe una brecha espaciosa entre las categorizaciones dominantes de “género” y la relación que un individuo tiene con estas categorías, con esas ficciones culturales, con su auto-representación, su auto-imagen y con su práctica cotidiana. Un espacio no de libertad sino de resignificación individual –dentro de ciertos límites– del mandato social:

...trabajos recientes en antropología han demostrado que las culturas no tienen un modelo simple de género o un único sistema de género, sino, por el contrario, una multiplicidad de discursos de género que pueden variar tanto contextualmente como biográficamente (Sanday y Goode-nough 1990, Strathern 1987). Estos diferentes discursos de género frecuentemente son contradictorios y conflictivos. La antropología, entonces, ha comenzado a moverse por fuera de un modelo simplista de un único sistema de género en el cual los individuos deben ser socializados, hacia un entendimiento más complejo de la forma en que los individuos toman posiciones de sujeto generizadas a través del involucramiento con múltiples discursos de género. Este movimiento ha posibilitado que los investigadores se focalicen en procesos de fracaso, resistencia y cambio en la adquisición de una identidad de género, así como en las instancias de acatamiento, aceptación e inversión. Un énfasis en la resistencia y el fracaso –esto es, en la parcialidad de los efectos del discurso– ayuda a explicar la evidente disparidad entre el rango de discursos de género que existen en cualquier contexto particular y las verdaderas auto-representaciones de las mujeres y hombres individuales como sujetos generizados. (Moore 1994: 142, nuestra traducción).

Si para los funcionalistas la agencia del sujeto es relegada a favor de los rasgos de la estructura social que promueven un mayor o menor “antagonismo sexual”, una mayor o menor correlación entre la organización social, la ideología y el ritual, en las perspectivas procesualistas se trata, por el contrario, de mostrar cómo el “género” se construye día a día y sin remitir, necesariamente, a una estructura fija de relaciones e instituciones. Sin embargo y paradójicamente, ambas opciones comparten *una representación similar del indígena*. El indígena amazónico suele ser descrito como un sujeto –femenino o masculino– construido y modelado por un único discurso cultural: el de su grupo de pertenencia étnica. Y, si bien los estudios de género

actuales en Amazonía parten de una necesaria deconstrucción del sujeto occidental –para así poder abordar otras experiencias y universos culturales–, allí echan el ancla de sus críticas, ya que la deconstrucción parece ser una operación válida para “Occidente” pero no para “Amazonía” Sencillamente, el “nativo amazónico” no es susceptible de deconstruirse a la luz de las narrativas y ficciones de la antropología.

USOS, ABUSOS Y MAL USOS DEL RITUAL

Como se mencionó al principio de este artículo, el ritual y el mito fueron los dominios fetiches de la etnología amazónica desde la década del 60 en adelante. El análisis simbólico-estructural del ritual y el mito representó una puerta de entrada para comenzar a teorizar sobre las relaciones entre los “sexos” y luego, más propiamente, sobre el “género”. La perspectiva procesual ha criticado este abuso del ritual como único dominio para analizar el género y esgrime buenas razones para esto. Asimismo, plantea que el argumento de que los hombres controlan o dominan a las mujeres no se sostiene, si se consideran las opiniones subjetivas femeninas y masculinas y la dinámica cotidiana de las aldeas amazónicas.

Ahora bien, si en algunas versiones del “antagonismo sexual” se postulaba una asfixiante correspondencia entre mito, ritual y práctica cotidiana así como una ideología completamente adaptada a los intereses masculinos, en la interpretación de McCallum (1994) se observa, por un mal uso de los extremos, una devaluación del ritual como dispositivo para la actuación, encarnación y objetivación de las representaciones dominantes sobre el género y la sexualidad. También es notoria la discrepancia que existe entre la violencia simbólica contra las mujeres, marcada en el ritual y la cotidianidad pacífica y respetuosa que la autora, afirma, prevalece en las aldeas amazónicas. La fantasía de dominar a las mujeres –porque se les teme–, los símbolos fálicos –como las flautas– y las expresiones de antagonismo sexual parecen no significar nada para esta autora, transformándose, como diría Segato (2003), en “significantes vacíos” o vaciados de significado por efecto de su interpretación teórica.

Al discutir el lugar y los significados que tienen los rituales masculinos y femeninos en el Alto Xingú (una de las zonas de Amazonía con una fuerte presencia del complejo de “antagonismo sexual”, según los autores representantes del primer paradigma), McCallum (1994) contiene contra Gregor (1985) y Bamberger (1974) y sostiene que la tesis del “control masculino” y

del “antagonismo sexual” no tiene sustento. Pero sus argumentos para explicar esto se vuelven confusos, circulares y hasta contradictorios. Veamos.

En primer lugar, ella cree que es posible una explicación alternativa sobre los rituales de las flautas sagradas, en donde los hombres no sean representados como los dominadores de las mujeres. Para ella, los rituales no son “formas de representación” ni “teatros políticos” que representan una proyección de las relaciones ideales; el ritual tampoco es una *performance* que apunta a construir “sociedad” a través de la representación de valores y reglas comunes. Por el contrario, ella ofrece otra interpretación que, en términos teóricos, no aporta novedades: el ritual es un hacer, una acción directa vinculada a la producción de agencia masculina y femenina, y no una ficción representada que se impone en la realidad.

En segundo lugar, al descartar la hipótesis de que los rituales y los mitos expresan una latencia universal cargada de deseos y de frustraciones sexuales masculinas así como una fantasía masculina de dominación sobre lo nombrado como femenino (la explicación psicoanalítica), McCallum tiene serias dificultades para explicar por qué la violencia sexual colectiva, en el marco del ritual de las flautas o fuera de éste, está legitimada socialmente. Así, la autora parece quedar atrapada en la transparencia que le atribuye al discurso nativo, sin poder abordar las contradicciones manifiestas entre la práctica social, el discurso y la representación. Llega a afirmar, por un lado, que esta violencia sexual se encuentra en conflicto con la dinámica normal que adquieren las relaciones femeninas y masculinas entre los *Xin-güanos*, quienes se inclinan por la paz y la interacción social respetuosa. A la vez, especula y, sin ningún tipo de datos, arroja la hipótesis de que las violaciones son un fenómeno reciente, resultado del incremento de mujeres de bajo status que han quedado huérfanas y sin parientes masculinos que las protejan tras las epidemias que desbastaron la población en el área. Por otra parte, cita datos respecto de las violaciones y de algunas explicaciones nativas sobre este fenómeno –la violación, generalmente, es atribuida a la agencia de uno de los espíritus que se hace presente en el ritual y que posee a los hombres– y afirma que la violación secular y la violencia colectiva ritual existen a lo largo de las tierras bajas y que, sobre este fenómeno, “no se puede ofrecer una explicación simple” (*op. cit.*: 92).

Algo, por fin, le queda claro a la autora: los hombres que participan de los rituales, potencialmente, pueden manifestar una sexualidad anormal en ese contexto y/o un exceso de violencia latente. No obstante, McCallum propone que, al interpretar la violencia sexual o cualquier otra forma de acción simbólica, debemos lidiar con la forma en que la acción individual y la experiencia se modelan en contextos culturales e históricos específicos.

Cautelosa de no subestimar el horror que conlleva la experiencia de una violación, concluye que:

...la violencia colectiva en el Alto Xingú –sea como una idea o como un evento– es muchas cosas: pero *no* es una manifestación de un supuesto deseo universal masculino de subordinar y humillar a la mujer. (*op. cit.*: 110, traducción y cursivas nuestras).

Siguiendo lo anterior, concluiríamos que la violencia sexual sólo hay que comprenderla tal como la entienden los propios sujetos –desde y sólo el “punto de vista del nativo”–, dejando de lado las explicaciones ofrecidas por las teorías que articulan cuestiones de “género”, “sexualidad”, “ideología” y “poder”. Para McCallum, el ritual de la violación colectiva no significa que los hombres quieran controlar a las mujeres que transgreden los espacios masculinos: esto representaría una teorización intrusa y ajena a la “teoría nativa”, que reproduce una visión *occidental* sobre el tema. El ritual, entonces, significa sólo lo que los hombres y las mujeres *xingüanos* afirman: que es el espíritu enojado que posee a los hombres el que comete la violación.

McCallum parece saltarse los complejos análisis de la teoría social, al asumir un absurdo empirismo del “discurso nativo” y al pretender desterrar el tratamiento teórico sobre el mismo en el análisis etnográfico. La “violencia sexual” y la “violencia de género”, en cualquier contexto social y cultural, refirieren a un fenómeno sumamente complejo. Para abordarlo, no podemos conformarnos con lo que los “nativos”, conscientemente, dicen y explican (este es un nivel de análisis en toda investigación pero no es el único; incluso, esto vale para la etnografía), ya que esto implicaría suponer que la realidad social es transparente a los propios sujetos y homologable a sus discursos y narrativas. Cabe recordar que los sujetos no son conscientes de todas las implicancias de su práctica social; así como las relaciones de dominación, en muchas situaciones y contextos, no suelen ser directamente evidentes para los sujetos que toman parte en esas relaciones.

Por último, en la perspectiva ofrecida por McCallum, no se problematiza el rol que la ideología tiene en la estructuración de las nociones y prácticas de “género” para naturalizar condiciones de subordinación –en el caso de Amazonía, en los mitos y en los ritos–, pasándose por alto una discusión sobre el “discurso dominante”, el “género” y la “ideología” que fue central en la antropología feminista de los años 70 y 80 (Harris y Young 1979, Moore 1988). Todo proceso de dominación o de hegemonía implica la reproducción de un discurso dominante, ideológico, que naturaliza ciertas condiciones sociales y que convive y antagoniza con otros discursos en disonancia. Es tarea de la investigación social dar cuenta de cómo se construyen estos discursos en los grupos sociales, cuál es su dinámica, con qué elementos y de qué

imaginarios están hechos y, fundamentalmente, cómo cambian y/o se perpetúan bajo diversas formas. Por eso, como advierte Rita Segato (2003), es fundamental mantener una actitud de sospecha sobre los “discursos nativos” e intentar realizar una “escucha profunda” de lo que las/os interlocutores dicen, explican y hacen (Segato 2003).

CONSIDERACIONES FINALES

El mito y el ritual como prácticas discursivas han tenido y, en algunos contextos, todavía poseen una importancia considerable en los ciclos de reproducción social y simbólica de los grupos indígenas. Desde una perspectiva flexible, podríamos señalar que el ritual no tiene una única función (moralizante y/o normatizadora) sino múltiples funciones de acuerdo con las diversas clases de rituales. Se pueden contar y recrear las historias del tiempo originario, durante el cual se establecieron las cosas, tal cómo se presentan en el tiempo real; se pueden actuar realidades invertidas de lo real –cuestión que ha conducido a algunos autores a vislumbrar la expresión de deseos e inseguridades inconscientes respecto del “género” y de la “sexualidad”–; se pueden transmitir, corporalmente, las capacidades femeninas y masculinas –en los rituales de iniciación– y pensar al ritual como un espacio social para la producción de agencias femeninas y masculinas, etc. Asimismo, el análisis de los símbolos y de las actitudes que intervienen en los rituales son efectivos para conocer las asociaciones que guían ciertos esquemas culturales sobre lo “femenino” y lo “masculino”.

Sin embargo, es necesario considerar que, en las comunidades indígenas actuales –no sólo de Amazonía sino de toda Latinoamérica y de otras regiones del mundo–, el mito y el ritual han decrecido en importancia y hoy, como siempre, abrazan otros sentidos y coexisten con otras prácticas discursivas y dispositivos –como los medios masivos de comunicación: televisiones, radio, gráficas, revistas, diarios– que vehiculizan y encarnan representaciones, símbolos e imágenes sobre lo “femenino”, lo “masculino” y la “sexualidad”. El rito y el mito ya no poseen el monopolio del discurso sobre el “género” y la “sexualidad” en los grupos indígenas, debido a que existen otras prácticas discursivas disponibles en estos contextos. El punto es si nuestros modelos de acercamiento a la construcción social del género las incorporan o no, y ello, en gran medida, depende de los presupuestos que manejamos, capaces de depositar una mayor o menor alteridad sobre los grupos indígenas.

De esa elección dependerá un análisis que privilegie otras preguntas: ¿qué lugar tienen el mito y el rito en los contextos indígenas actuales, en los

cuales, seguramente, ya no se practican tanto? ¿Podemos obviar este dato y dedicarnos a hacer un análisis sólo a un nivel simbólico estructural del “género”? ¿Qué es el ritual hoy en día para los sujetos de determinada cultura? No son pocos los estudios que muestran el impacto que han tenido, en las narraciones míticas y los rituales, los procesos de evangelización y conversión cristiana, la represión cultural sobre ciertos rituales y prácticas, la apropiación de nuevos símbolos religiosos, etc. Además, si las posiciones de sujeto, las identidades y las vidas de los integrantes de determinado grupo han estado signadas por las diferencias de género, edad, religión, clase, etnia, raza, etc. durante los últimos siglos, es probable que el ritual –como momento y espacio objetivante de marcas sociales y culturales– condense, de intrincadas maneras, esas experiencias.

Al abordar los trabajos clásicos es conveniente recordar que el análisis del “género” no es reducible al análisis de los mitos y ritos, y que una “ideología de género” no se halla únicamente en el mito y el ritual. Los rituales son, por lo general, eventos extraordinarios –no ordinarios– en la vida de los sujetos y de los grupos. La construcción social, cultural y simbólica del género, por el contrario, se vincula a cómo el arbitrario cultural, respecto a lo que se considera “femenino” o “masculino” (o cualquier otro “género”, para las culturas que reconocen más de dos “géneros”), se incorpora cotidianamente y se corporifica en los sujetos. Es decir, la construcción del “género” comienza por el proceso cotidiano y gradual de somatización de ciertos principios culturales. Y, si bien los sujetos son construidos a través de ciertos “discursos de género” (Moore 1994), no todas las prácticas que condensan “esquemas de género” se objetivan en discursos.

La relación entre los dos abordajes de “género” criticados puede sintetizarse en el paso desde una perspectiva, donde el ritual y el mito eran los dominios fetiches para teorizar sobre las relaciones de “género” y “parentesco”⁹ en Amazonía –siendo centrales los rasgos de la estructura social en detrimento del sujeto y de su agencia–, a otra perspectiva, donde las prioridades y las elecciones teóricas se invierten y los resultados alcanzados también. Si el paradigma del “antagonismo sexual” sobredimensionaba la presencia de una estructura de dominación masculina, al plantear una correspondencia lineal entre lo que narraba el mito, lo que se actuaba en el rito y lo que ocurría en la vida cotidiana, los trabajos del segundo abordaje plantean, por el contrario, la complementariedad no jerárquica de las agencias masculinas y femeninas moldeadas sobre la base de un “*ethos* pa-

9 El privilegio que, según Descola (2001), las cosmologías indígenas amerindias otorgan a las relaciones de parentesco entre afines y consanguíneos y a las relaciones entre humanos y no-humanos, por sobre las relaciones de género, ha llevado a este autor a proponer que el “género” está subordinado a otros sistemas de pensamiento y que, en Amazonía, a diferencia de Melanesia, la clasificaciones de “género” no tienen casi importancia.

cifista”. Si bien la perspectiva de McCallum abre el campo de indagación y privilegia otros espacios que hacen al género y a la vida cotidiana en las comunidades, adolece, al igual que los funcionalistas, de una macro-historia y de una economía política para analizar el “género” en sus configuraciones locales. La perspectiva encabezada por McCallum –estrechamente ligada a la propuesta inicial de Overing (1986)– continúa reivindicando una especie de esencia interna o un *ethos* prototípico que garantiza la práctica de una etnografía que funciona por contraste entre “Occidente” y “Amazonía”, entre “Amazonía” y “Melanesia”, en detrimento de una etnografía capaz de mapear las inconsistencias, diferencias y conflictos intraculturales, así como las continuidades y negociaciones interculturales.

Por otra parte, su crítica –un tanto endeble– a los teóricos del “antagonismo sexual”, a las posturas psicoanalíticas y su rechazo al diálogo con la teoría feminista, refuerza su dificultad para analizar el “género” y la “sexualidad” más allá de la “teoría nativa” y de lo empíricamente observable. Al negar el ejercicio intermitente de dominación masculina, la existencia de relaciones o momentos estructurados desde una lógica basada en algún tipo de hegemonía masculina, o al tachar de etnocéntricas a las teorías occidentales que señalan la representación y la objetualización de las mujeres, el simbolismo y el poder (McCallum 1994), la perspectiva relacional no ofrece una teoría del poder alternativa (como la esbozan, al menos, los autores de la primera corriente y también Rivière, influenciado por el materialismo marxista de Meillasoux) ni tampoco brinda una noción del “género” que permita explicar por qué, si las relaciones entre los hombres y las mujeres son complementarias y pacifistas, por qué, si en los grupos indígenas del Amazonas el “género” no tiene nada que ver con el poder y el status, existe “violencia simbólica de género” marcada en el mito y el ritual. Es dudoso este argumento cuando se observa que el castigo ideal hacia la mujer que transgrede ciertos lugares y posiciones sociales es la violación masculina colectiva.

El hecho de que *la violación* esté presente en el universo simbólico de muchas culturas de Amazonía pone de relieve la violencia que, potencialmente, puede dispararse cuando las fantasías de poder masculino (Moore 1994) son desafiadas por una mujer. Real, ritualizada o imaginada, la violencia sexual legitimada nos dice mucho acerca del orden simbólico de una cultura en tanto organizador de la diferencia sexual.

BIBLIOGRAFÍA

- BAMBERGER, J. (1974). "The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society". En M. Z. Rosaldo y L. Lamphere (Ed.), *Woman, Culture and Society* (pp.263-280). Stanford University Press.
- BELAUNDE, E. (1992). "Gender, Commensality and community among the Airo-Pai of West Amazonia" (tese de doutoramento). London. London University.
- BIERSACK, A. (2001). "Reproducing Inequality: The Gender Politics or Male Cults in the Papua New Guinea Highlands and Amazonia". En T. Gregor y D. Tuzin (Ed.), *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the comparative Method* (pp. 69-90). University of California Press.
- (1993). *Cosas Dichas*. Gedisa.
- BROWN, M. (2001). "Worlds Overtuned: Gender-Inflected Religious Movements in Melanesia and the Amazon". En T. Gregor y D. Tuzin (Ed.), *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the comparative Method* (pp. 207-220). University of California Press.
- COLLIER, J. y ROSALDO M. (1981). "Politics and gender in simple societies". En S. Ortner y H. Whitehead (Ed.), *Sexual Meanings: The cultural construction of gender and sexuality* (pp.275-329). Cambridge University Press.
- CROCKER, J. (1985). *Vital Souls. Bororo cosmology, natural symbolism and shamanism*. Tucson. The University of Arizona Press.
- DA MATTA, R. (1976). *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis, Brazil. Editora Vozes.
- DESCOLA, P. (2001). "The Genres of Gender: Local Models and Global Paradigms in the Comparison or Amazonia and Melanesia". En T. Gregor, T. Y D. Tuzin, (Ed.), *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the comparative Method* (pp. 91-114). University of California Press.
- GÓMEZ, M. (2008a). "¿Construccionismo social y/o estructura simbólica universal? Reflexiones para el estudio del género en grupos indígenas". Ponencia presentada en las *III Jornadas de Experiencias de la Diversidad*. Centro de Estudios de la Diversidad Cultural. Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario.
- GOW, P. (1989). The perverse child: desire in a native Amazonian subsistence economy. *Man*, 24, pp. 567-582.
- GREGOR, T. (1985). *Anxious Pleasures. The sexual lives of an Amazonian people*. Chicago and London. University of Chicago Press.
- GREGOR, T y TUZIN, D. (2001a). Comparing Gender in Amazonia y Melanesia: A Theoretical Orientation. En T. Gregor, y Tuzin, D. (Ed.), *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the comparative Method* (pp. 1-16). University of California Press.
- (2001b). "The Anguish of Gender: Men's Cults and Moral Contradiction in Amazonia and Melanesia". En T. Gregor y D. Tuzin (Ed.), *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the comparative Method* (pp. 309-329). University of California Press.

- HARRIS, O y YOUNG, K (1979). "Introducción". En O. Harris y K. Young (Ed.), *Antropología y Feminismo* (pp. 9-30). Anagrama.
- HUGH JONES, C (1980). *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge. Cambridge University Press.
- JACKSON, J. (1992). The meaning and message of symbolic sexual violence in Tukanian ritual. *Anthropological Quarterly*, 65, pp. 1-18.
- JOLLY, M. (2001). Daming the Rivers of Milk? Fertility, Sexuality, and Modernity in Melanesia and Amazonia. En T. Gregor, T. y D. Tuzin, (Ed.), *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the comparative Method* (pp. 175-206). University of California Press.
- KNAUFT, B. (1997). Gender Identity, Political Economy and Modernity in Melanesia and Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3(2), pp. 233-259.
- LASMAR, C. (1999). Mulheres Indígenas: Representações. *Estudos Feministas*, 7 (1), pp. 143-156.
- LEA R. V. (1999). Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengôkre. *Estudos Feministas*, 7 (1), pp. 176-194.
- LEWELLEN, T. (1985). *Introducción a la antropología política*. Barcelona. Ediciones Belaterra.
- MACCORMARCK, C. (1980). Nature, Culture and gender: a critique. En C. MacCormack C. Y M. Strathern (Ed.), *Nature, culture and gender* (pp. 1-24). Cambridge University Press.
- MAYBURY-LEWIS, D. (1989). Social Theory and Social Practice: Binary Systems in Central Brazil. En D. Maybury-Lewis (Ed.), *The Attraction of Opposites* (pp. 97-116). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- MCCALLUM, C (1994). Ritual and the origin of sexuality in the Alto Xingu. En P. Harvey y P. Gow (Ed.), *Sex and violence: issues in representation and experience* (pp. 90-114). London: Routledge.
- (1996). Lenguaje, parentesco y Política en Amazonía. En F. Santos Granero (Ed.), *Globalización y Cambio en la Amazonía indígena*, Vol. 1 (pp. 47-88). Quito, Ecuador. Abya Yala y FLACSO.
- (1998). Alteridade e sociabilidade Kaxinauí: Perspectivas de una antropología da vida diária. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13(38), pp. 127-136.
- (1999). Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá. *Estudos Feministas*, 7 (1), pp. 157-175.
- (2001). *Gender and Sociality in Amazonia. How Real People are Made*. Oxford, New York. Berg.
- MOORE, H. (1988). *Feminism and Anthropology*. University of Minnesota Press. Minneapolis.
- (1994). The problem of explaining violence in the social sciences. En P. Harvey y P. Gow (Ed.), *Sex and violence: issues in representation and experience* (pp. 138-155). London. Routledge.

- MURATORIO, B. (1998). Indigenous Women's identities and the political of cultural reproduction in the Ecuadorian Amazon. *American Anthropologist*, 100(2), pp. 409-420.
- MURPHY, R. (1959). Social Structure and Sex Antagonism. *Southwestern Journal of Anthropology*, 15(1), pp. 89-98.
- MURPHY, Y. y MURPHY, R. F. (1974). *Women of the Forest*. New York. Columbia University Press.
- NADELSON, L. (1981). Pigs, women and the men's house in Amazonia: An analysis of six Mundurucú myths. En S. Ortner y H. Whitehead (Ed.). *Sexual meanings: The cultural construction of gender and sexuality* (pp.216-239). New York: Cambridge University Press.
- ORTNER, S. (1974). Is Female to Male as Nature to Culture?. En M. Z. Rosaldo y L. Lamphere (Ed.), *Woman, Culture & Society* (pp. 67-87). Stanford University Press.
- OVERING, J. (1981). Review Article: Amazonian Anthropology. *Journal of Latin American Studies*, 13(1), pp. 151-164.
- (1986). Men control women? The 'catch 22' in the analysis of gender. *International Journal of Moral and Social Studies*, 1(2), pp. 135-156.
- (1999). Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazonica. *Mana*, 5(1), pp. 81-107.
- RIVIÈRE, P. (1987). Of women, men and manioc. En H. Sarh & F. Salomon (Ed.), *Natives and neighbors in South America. Anthropological Essay* (pp. 179-201). Gothenburg: Ethnographic Museum.
- (1984). Aspects of Carib political economy. *Antropologica*, 59-62, pp. 349-357.
- RUBIN, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo. *Nueva Antropología*, VIII (30), pp. 95-145.
- SANTOS GRANERO, F. (1996). Introducción. Hacia una antropología de lo contemporáneo en la Amazonía indígena. En F. Santos Granero (Comp.), *Globalización y Cambio en la Amazonía Indígena* (pp. 7-43). Abya-Yala y FLACSO. Quito-Ecuador.
- SEGATO, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes. Prometeo.
- SEYMOUR-SMITH, C. (1991). Women have no affines and men no kin: the politics of the Jivaroan gender relation. *Man*, 26, pp. 629-649.
- SISKIND, J. (1973). *To hunt in the morning*. Oxford. Oxford University Press.
- STRATHERN, M. (1980). No nature, no culture: the Hagen Case. En C. MacCormack y M. Strathern (Ed.), *Nature, culture and gender* (pp. 174-222). Cambridge University Press.
- TURNER, T. (1979). The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems: A General Model. En D. Maybury-Lewis (Ed.), *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil* (pp.147-178). Harvard University Press.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (1993). Alguns aspectos da afinidade no Dravidiano Amazônico. En E. V. d Castro & M. C. d. Cunha (Ed.), *Etnología e história indígena*, (pp.149-210). São Paulo: FAPESP.

—(2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena. En A. Surrallés y P. García Hierro (Ed.), *Tierra adentro. Territorio Indígena y Percepción del entorno* (pp.37-80). IWGIA.