

Relaciones de Género en la Sociedad Awajún

Norma Fuller



Junio, 2009

© CARE Perú

Av. General Santa Cruz 659, Jesús María
Lima - Perú

ISBN 978-9972-227-46-2

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2009-07858

Tiraje: mil ejemplares

Primera edición

La publicación Relaciones de Género en la Sociedad Awajún ha sido producida en el marco del proyecto “Derechos, Identidad Cultural y Participación de los Pueblos Indígenas Amazónicos: El Caso del Pueblo Awajún”, con el apoyo financiero de la Comisión Europea.

Coordinadora del Programa

Marina Irigoyen

Elaboración de textos

Autora: Norma Fuller

Asistente: Verónica Delgado

Cuidado de la edición

Marina Irigoyen

Fotografías

CARE Perú

Diseño e impresión

Publimagen ABC sac

Calle Collasuyo 125, Lima 28

Las opiniones expresadas por las autoras, no necesariamente
refleja el punto de vista de la Comisión Europea.

Índice

PRESENTACIÓN	7
INTRODUCCIÓN	9
1. La sociedad Awajún hasta inicios del siglo XX	13
1.1 Generalidades	14
1.2 El sistema de género tradicional Awajún	14
1.2.1 Familia y parentesco	
1.2.2 Género y cosmovisión	
1.2.3 Ciclos de vida femenino y masculino	
1.2.4 Género y producción	
1.2.5 Género y política	
1.2.6 Tensiones entre los géneros	
1.3 Salud reproductiva	26
1.3.1 El origen de las enfermedades y sus expertos	
1.3.2 Concepción y fertilidad	
1.3.3 Embarazo y parto	
1.3.4 Lactancia	
2. La sociedad Awajún actual	31
2.1 Aspectos generales	32
2.2 Cambios en el sistema de género Awajún	35
2.2.1 Familia y parentesco	
2.2.2 Género y cosmovisión	
2.2.3 Ciclos de vida femenino y masculino	
2.2.4 Educación y escuela	
2.2.5 Género y producción	
2.2.6 Género y política	
2.2.7 Tensiones entre los géneros	

2.3	Salud reproductiva en la sociedad Awajún actual	43
2.3.1	Conocimientos y percepciones sobre las infecciones de transmisión sexual	
2.3.2	Tensiones entre los géneros	
3.	Recomendaciones de investigación	53
3.1	Parentesco	54
3.2	Identidad femenina e identidad masculina	56
3.3	Producción	57
3.4	Política	57
3.5	Tensiones entre los géneros	58
3.6	Migración	59
3.7	Relaciones interétnicas	59
3.8	Educación	60
3.9	Salud	60
4.	Balance de los proyectos de desarrollo con enfoque de equidad de género entre las poblaciones Awajún	65
4.1	Los proyectos de desarrollo de CARE Perú y la transversalización de la perspectiva de equidad de género y empoderamiento de la mujer Awajún	68
4.1.1	Fortalecimiento de las capacidades de las federaciones de mujeres Aguarunas y Asháninkas para la promoción y defensa de sus derechos reproductivos	
4.1.2	Programa Frontera Selva	
4.1.3	Proyecto “Derechos, identidad cultural y participación de los pueblos indígenas amazónicos: el caso del pueblo Aguaruna”	
4.2	Balance general	82
5.	Recomendaciones de líneas de acción	85
	REFERENCIAS	95
	DOCUMENTOS REVISADOS	99

PRESENTACIÓN



*“Consulta popular”, Alzaida Wasmig Pujupat Ugkush
Quebrada Pimpingos, Santa María de Nieva.
Condorcanqui, Amazonas.*

Al plantearle a Norma Fuller que trabajara “Relaciones de Género en la sociedad Awajún” le pedimos que diera una mirada a los avances que ya se tienen en el análisis de la problemática de género de la etnia awajún. Por ello –con el apoyo de Verónica Delgado– se revisó e incluyó estudios contemporáneos como el Autodiagnóstico y la Línea de Base realizados por el programa Derechos de los Pueblos Indígenas de CARE Perú; la sistematización de proyectos de desarrollo de capacidades del Centro de la Mujer Flora Tristán; los estudios de UNICEF sobre VIH-SIDA; el estudio sobre las barreras sociales y culturales para atención prenatal de CARE Perú, entre otros; enriqueciendo el análisis con recomendaciones para la investigación y el accionar.

Así, el presente libro revisa cómo, desde la sociedad tradicional hasta la actual, se han desarrollado las interacciones de género en diversos niveles: la familia, el ciclo de vida, la cosmovisión, la política, la producción, la salud reproductiva. Se presenta los retos de las mujeres en la actualidad, cómo son apus, viceapus, profesoras o dirigentas; y hurga en el cómo la mujer se observa a sí misma y revalora los saberes sobre su cuerpo. Esta mirada pone en evidencia las tensiones entre los géneros en una sociedad cambiante, que modifica sus patrones productivos y en la que se generan nuevas organizaciones que mejor respondan a sus sueños y aspiraciones.

El resultado ha sido un libro ameno y retador, no sólo por lo que nos cuenta sino por las interrogantes y recomendaciones que nos plantea, respondiendo a nuestra solicitud de revisar cómo la sociedad awajún ha ido evolucionando, en sus relaciones sociales y productivas en general, como en las relaciones de género que varones y mujeres procesan. CARE Perú reafirma con esta edición su compromiso con la población awajún y los derechos de la mujer y de los pueblos indígenas, con el gran reto de un cambio por la equidad con respeto a su cultura.

Marina Irigoyen Alvizuri

Coordinadora Nacional de Programas y
en Equidad y Género
CARE Perú

INTRODUCCIÓN

El presente texto “Relaciones de Género en la Sociedad Awajún” nos introduce a una reflexión saludable y necesaria para toda entidad ejecutora de diversos proyectos de desarrollo: ¿son pertinentes y acertados los proyectos para el contexto y la sociedad donde los aplicamos?. Así, en este caso, el lector queda cuestionado por el contraste entre las perspectivas, los enfoques y la transversalización de género que han tenido proyectos de CARE-Perú¹ y la dinámica social de los Awajún.

De un lado, el análisis que presenta la autora ubica a la sociedad Awajún en un proceso de cambio socio-cultural, lo cual enriquece mucho la perspectiva presentada sobre este pueblo indígena amazónico. Muchos estudios etnográficos cometen un grave error, especialmente, cuando tratan sobre pueblos indígenas dado que los abordan como si de sociedades estáticas se tratasen, ancladas en el pasado y sin cambios². Todo lo contrario encontramos en este texto, ya que el eje de análisis sobre la sociedad Awajún está centrado en los cambios

¹ Son Tres proyectos: Proyecto Frontera Selva (PFS), Proyecto “Derechos, identidad cultural y participación de los pueblos indígenas amazónicos: caso del Pueblo Aguaruna” y “Fortalecimiento de capacidades de las Federaciones de Mujeres Aguaruna y Asháninkas para la promoción y defensa de sus derechos reproductivos con la etnia Awajún”. Proyectos desarrollados en el lapso de tiempo de 2001 al 2007 en las regiones de Amazonas y San Martín y que tratan temas desde la participación política de las mujeres, violencia sexual y física contra las mujeres, justicia indígena, educación intercultural bilingüe hasta temas relativos a la salud reproductiva.

² Esther Sánchez Botero, Construcciones Epistemológicas para el conocimiento de los sistemas de Derecho Propio y de las Justicias Indígenas. “Cuarto eje: Igualdad, Externalidad ¿Son? o ¿Son Indígenas en devenir” pág. 12, 1997.

-el “antes” y el “ahora” - que están experimentando los hombres y las mujeres de dicha sociedad desde antes de los inicios del S. XX hasta la actualidad.

De otro lado, añade a su análisis otro eje central si efectivamente las transformaciones están siendo importantes ello está influyendo y afectando el sistema de género de la sociedad Awajún objeto principal sobre el que recaen los Proyectos que CARE Perú. Identificar el sistema sexo/género, como lo señala G. Rubin³ implica identificar cómo en una sociedad en concreto produce identidades femeninas y masculinas. De esta manera, son muchos los aspectos que intervienen y por ello mismo la autora hace un análisis holístico y detallado destacando algunos aspectos los cuales son desarrollados en los dos primeros capítulos, Capítulo 1: *La Sociedad Awajún hasta inicios del SXX* y Capítulo 2: *La Sociedad Awajún actual*, tales como: la familia y parentesco, el género y cosmovisión, los ciclos de vida femenino y masculino, el género y producción, el género y política, las tensiones entre los géneros y la salud reproductiva.

Considero que el Capítulo 3 *Recomendaciones de Investigación* contribuye al análisis de los dos capítulos anteriores en tanto que permite visualizar las preguntas que faltan por responder, dado que la sociedad Awajún ha cambiado. Así, la autora con detalle enumera una serie de interesantes preguntas sobre aspectos que involucran al sistema de género, que como ella señala está cambiando. Este capítulo resulta muy pertinente no sólo para la información que requiera CARE Perú para hacer proyectos, sino, para cualquier investigador que le interese conocer dicha sociedad en la actualidad.

En los siguientes Capítulos 4, *Balance de los Proyectos de Desarrollo con enfoque de equidad de género entre las poblaciones Awajún*, se hace un análisis detallado sobre las acciones llevadas a cabo, los logros, correcciones en el trayecto y límites que cada uno de los tres proyectos implementados en la sociedad Awajún por CARE-Perú. Y finalmente en el Capítulo 5, *Recomendaciones de Líneas de Acción* la autora llega a una importante conclusión general del tratamiento diferenciado que

³ <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2168393> Gayle Rubin, El Tráfico de Mujeres: Notas sobre la “Economía Política” del Sexo. Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales, ISSN 0185-0636, N°. 30, 1986 , págs. 95-145.

debe haber en todo proyecto sobre el desarrollo de los intereses de las mujeres y de los varones, por lo que es vital reconocerlos e identificarlos, así como jamás suponer que los intereses de las mujeres coinciden necesariamente con los de los varones. Regla a seguir válida para cualquier proyecto de desarrollo. En este sentido sugiere nuevas preguntas, nuevas tareas y nuevos retos tanto para la investigación -levantamiento de información- como para la intervención respecto del fortalecimiento de capacidades de las organizaciones de mujeres Awajún que desarrolla CARE Perú y en general para sus líneas de acción, tales como: Salud, Educación, Política, Justicia, Producción, Medios de Comunicación y el trabajo con la población masculina. Considera también que sus proyectos tienen que ir acompañados de una estrategia de alianzas con otras entidades privadas o del estado.

El balance general de todos los proyectos revisados por la autora concluye que *el desequilibrio de poder entre los géneros que caracteriza a la sociedad awajún se enraíza en su cultura y es reproducido por sus miembros: en el caso de las mujeres, a través de su sentimiento de minusvalía y su dependencia de los varones; y en el de los hombres, mediante su convicción de manejar saberes que las mujeres desconocen y de que tienen derecho a controlarlas*. Este es un importante aporte. Entonces surgen estas preguntas: dado que la sociedad Awajún no es una sociedad aislada del resto del Perú, sino que interactúa constantemente con ella, ¿cómo se inserta y se reproduce la minusvalía “cultural” de las mujeres en contextos más amplios y diversos culturalmente como son el resto de la sociedad peruana?, ¿cómo los contextos son culturalmente diversos pero existe una bisagra entre ellos para mantener esa minusvalía cultural de las mujeres en el sistema nacional y cómo se podría evitar?.

El objeto principal de esta trayectoria, donde primero la autora nos ha llevado a reconocer e identificar el sistema de género de la sociedad Awajún, con la particularidad de que está cambiando y, posteriormente hacer un análisis y balance crítico sobre los proyectos implementados por CARE Perú en dicha sociedad, no tiene otra finalidad que mejorar los diseños de los próximos proyectos que tengan el componente de equidad de género y que CARE Perú tiene a bien implementar en dicha sociedad. Por ello, la autora, además de hacer el balance establece una serie de recomendaciones.

Las contribuciones que la autora presenta en el texto además de ser actuales y pertinentes, dado el contexto actual. Además sugeriría reflexionar sobre los pueblos indígenas amazónicos como sujetos de su propio desarrollo y co-partícipes del mismo ya no solo como simples beneficiarios, así surgen también las siguientes preguntas: ¿Cuáles son las percepciones de los hombres y las mujeres ante los cambios y transformaciones que están aconteciendo en su sociedad?, ¿cómo las perciben o qué aspectos de dichos cambios los consideran positivos que les invita a dejar sus anteriores costumbres? y ¿cuáles otros consideran negativos, que afectan su modo de vida, su cultura y su existencia?, así mismo, ¿cómo quieren desarrollarse, cuál es el modelo de desarrollo que como pueblos indígenas amazónicos originarios tienen insertos en una sociedad más amplia, diversa culturalmente, como es la del Estado peruano, en donde ellos también son ciudadanos y cómo los Proyectos de CARE-Perú les ayuda para ello?. ¿. ¿Cuáles han sido las políticas indigenistas que el estado ha aplicado a dicha sociedad (asimilacionista, integrista o pluralista) y cómo ello ha contribuido a construir la ciudadanía de los hombres y mujeres Awajún?, ¿cómo se inserta dicha ciudadanía en un marco de los derechos de los pueblos indígenas y originarios reconocidos internacionalmente –Convenio 169 OIT (derechos territoriales, derecho de su autogobierno, derecho de mantener sus instituciones, sus autoridades y el derecho sobre la libre determinación del modelo de desarrollo, su derecho a la vida como pueblo, como sujeto colectivo)?.

Nuevas preguntas y nuevas tareas traen estos nuevos tiempos y constituyen nuevos retos para los proyectos que CARE-Perú implemente próximamente.

Soraya Katia Yrigoyen Fajardo
Antropóloga.

Instituto internacional de Derecho y Sociedad - IIDS

Capítulo 1. **La Sociedad Awajún
hasta inicios
del siglo XX**



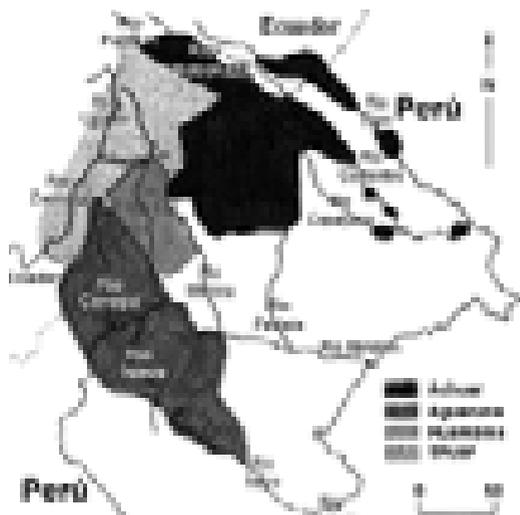
Lucas Yaun Cachuaza
3er. Grado de Secundaria I.E. 00649 Bilingüe, Bajo Naranjillo.
Awajun-Rioja.



1.1 GENERALIDADES

Los actuales *Aguaruna* se denominan *Awajún* para distinguirse de otros grupos nativos como los Huambisa, los Chayahuita y los Cocama. Pertenecen a la familia lingüística de los Jíbaros, integrada por subgrupos étnicos expandidos por la región norte de la amazonía peruana, específicamente las regiones de Loreto, Amazonas y San Martín, así como la región sur del territorio amazónico del Ecuador.

Con una población de 45,137 personas, los Awajún constituyen el grupo con el mayor volumen poblacional después de los Asháninka. Los asentamientos Awajún poseen una población promedio de 264 personas, aunque existen diferencias significativas entre el asentamiento más poblado (982 personas) y el de menor volumen poblacional (siete individuos)¹.



http://www.geocities.com/proyecto_awajun/fraetnias.html

Hasta inicios del siglo XX, la principal fuente de sustento del pueblo Awajún era el bosque tropical, de donde se obtenían los recursos necesarios para su reproducción física y cultural, a través de actividades como la horticultura, la cacería, la recolección y la pesca. Como muchas otras sociedades amazónicas, actualmente los Awajún están experimentando un rápido proceso de cambio cultural, económico y ecológico.



1.2 EL SISTEMA DE GÉNERO TRADICIONAL AWAJÚN

Junto con los Jíbaros, los Awajún figuraban entre los grupos sociales más guerreros de la región amazónica. Solían organizar expediciones contra otros

¹ www.peruecologico.com.pe/etnias_aguaruna.htm.

Jíbaros como los Huambisa, con el fin de matar enemigos y robar mujeres. En dichas excursiones, las cabezas de los hombres asesinados eran cortadas y convertidas en *tsantsa* (cabezas reducidas mediante un tratamiento ritual). Las mujeres robadas eran esclavizadas aunque, con el correr del tiempo, se asimilaban al grupo y pasaban a ser esposas de un varón de la comunidad en la que residían.

Las mujeres no podían usar armas y, por lo tanto, no se organizaban en grupos de combate. En realidad, no existía ninguna instancia que las organizase en grupos más allá de sus familias. Los varones, en cambio, monopolizaban el uso de las armas y se organizaban en grupos de combate contra las mujeres y varones de los grupos rivales, contra los varones del grupo acusados de hechicería o de robar la mujer de un Awajún, y contra las mujeres Awajún acusadas de infidelidad. Dado que se trataba de una sociedad guerrera, sus valores ensalzaban esta actividad y conferían mayor valor a quienes la ejercían: los varones.

El ser consideradas presas de guerra y esclavas volvía muy frágil la posición de las mujeres. Por un lado, su grupo debía vigilarlas contra ataques enemigos, lo que coactaba su libertad. Por el otro, el hecho de ser esclavizadas las ponía en una situación de marcada inferioridad frente al marido y las mujeres Awajún, y las privaba de la protección de su grupo. Es probable que el hecho de que fuesen vistas como posibles presas contribuyese a la desvalorización del género femenino entre los Awajún.

En los siguientes acápites se verán algunos aspectos específicos del sistema de género tradicional en la sociedad Awajún.

□~~~~~ 1.2.1 Familia y parentesco

En la medida en que el sistema de parentesco se funda en la división femenino- masculino² para ordenar la reproducción, el matrimonio, la residencia, la división del trabajo y los grupos de cooperación, su análisis resulta esencial para entender la organización de las relaciones entre los géneros.

El sistema de descendencia tradicional del grupo indígena Awajún era de filiación bilateral o cognaticia, es decir, se reconocían como cualitativamente

² El sistema de parentesco se funda, además, en la división entre generaciones; sin embargo, en este análisis se enfatizará la división femenino-masculino porque su finalidad es estudiar el sistema de género.

iguales las relaciones del lado del padre y las del lado de la madre. De este modo, el grupo estaba constituido por la parentela bilateral egocentrada³, formada por la combinación de las redes de parientes paternos y maternos de cada individuo.

La relación entre parientes patrilineales desempeñaba un papel fundamental en la definición de los asentamientos Awajún. Muchas comunidades Awajún se formaban alrededor de un núcleo patrilineal; por ejemplo, un grupo de hermanos o un hombre y sus hijos adultos. Ello les permitía moverse a sus parientes consanguíneos y afines para repeler ataques enemigos, planear expediciones guerreras y emprender trabajos comunales.

Residencia

Los Awajún, al igual que los otros grupos Jíbaros, vivían en caseríos semidispersos que, generalmente, consistían en viviendas aisladas llamadas *jibarías*, situadas a lo largo de un río o quebrada. Usualmente se construían en terrenos altos rodeados de chacras, como medio de defensa ante posibles ataques. Sin embargo, la exigencia de defensa mutua y un deseo de sociabilidad llevaba a que las unidades domésticas se congregaran en vecindades vinculadas de manera suelta. Los relatos más antiguos en español cuentan que en ellas habitaban entre 250 y 300 personas (Ross 1976: 68. En: Brown 1984: 24)⁴.

Una alianza local de *jibarías* formaba un grupo local o vecindad. Los miembros de un grupo local se ayudaban mutuamente en labores de cierta envergadura, tales como la construcción de una casa o la limpieza de una nueva chacra, y compartían invitaciones a tertulias y fiestas religiosas. Generalmente, los encuentros entre comunidades ocurrían en las grandes fiestas. Los factores que las unían eran el parentesco y el matrimonio.

Una unidad doméstica típica o *jibaría* consistía en un varón, una o más esposas, y sus hijos e hijas. En la familia nuclear independiente y en la familia poligínica independiente el varón era el cabeza de familia, y con su nombre se identificaba a toda la casa. Existían también unidades domésticas extensas compuestas por un varón, su esposa o esposas y las hijas casadas

³ Las relaciones de parentesco se definen de acuerdo a una persona= ego. Así, tío paterno es hermano del padre de ego, tía materna es hermana de la madre de ego.

⁴ Este número ha ido disminuyendo con el tiempo.

con sus esposos e hijos. En estos casos, el cabeza de familia era el hombre mayor, al que llamaban *kakajam* ("gran hombre"). La fortaleza y bienestar de una *jibaría* dependía de la habilidad del *kakajam* para organizar y hacer efectivas las obligaciones que se le debían, y de mantener y formar alianzas para asegurar su territorio y proteger a sus habitantes contra invasiones guerreras (Bant 1994).

Matrimonio

Los Awajún distinguen entre parientes cercanos y parientes lejanos, y entre estos últimos se consideraba adecuado el matrimonio. La regla matrimonial daba preferencia a los parientes lejanos, primos cruzados bilaterales reales o clasificatorios: la hija del hermano de la madre o la hija de la hermana del padre. Desde el punto de vista de los suegros, el sobrino cruzado (*aweg*) era la mejor elección, porque pensaban: ¿Cómo no me va a servir bien el hijo de mi propia/o hermana/o? (Bant 1999). Asimismo, existía la regla del levirato, según la cual, cuando muere un hombre, su hermano mayor tiene el derecho de casarse con la viuda después de un periodo de luto.

El varón era quien se acercaba a la mujer o hablaba con el padre para que le concediera a su hija. A menudo no se consultaba la opinión de la futura esposa, y ello podía ser fuente de conflicto. Las uniones conyugales eran muy frágiles durante los primeros años debido a que, con frecuencia, los jóvenes no se adaptaban a su pareja. Las dos únicas formas en que un hombre podía conseguir esposa sin tener que trabajar para el suegro eran casándose con una huérfana o robando una mujer.

El futuro esposo debía realizar el servicio de la novia, es decir, residir en la casa de los suegros durante unos años, etapa durante la cual estaba bajo la autoridad del suegro. Cuando la pareja podía construirse una casa, se instalaba por separado y formaba una nueva unidad neolocal cerca de la casa del padre del esposo. Esto no constituía un cambio dramático para la mujer porque, por lo general, la esposa estaba emparentada con el grupo del marido. El cambio de residencia, además, era un hecho recurrente en la vida familiar, pues cada cinco a quince años se construía una nueva casa y se abrían chacras en otro lugar.

El matrimonio marcaba el ingreso a la edad adulta para ambos cónyuges. A las mujeres las hacía esposas y madres. Para el hombre, el matrimonio significaba recibir una mujer que estaría bajo su autoridad y le daría hijos que más tarde le permitirían formar una unidad familiar extensa. De ahí la importancia que tenía para los varones conseguir una esposa. En efecto, estar casado resultaba indispensable para ingresar al círculo de los varones, ya que ello dependía, en gran medida, de la posibilidad de invitar a los vecinos a consumir *masato*⁵, bebida ligeramente alcohólica a base de yuca preparada por la mujer.

Dentro del matrimonio existía un fuerte desbalance: el varón tenía la posibilidad de rechazar a una esposa por ser ociosa, adúltera o, simplemente, vieja, lo que determinaba que la esposa debiera irse a la casa de un pariente; en cambio, la mujer no tenía libertad para romper un matrimonio insatisfactorio. Si bien ella podía irse a la casa de sus padres, el marido tenía el derecho de buscarla y obligarla a regresar. La familia, en general, no se inmiscuía, excepto cuando se trataba de matrimonios muy recientes. En cambio, si se trataba de una unión de muchos años y los parientes de la mujer no acudían en su ayuda, sus únicas posibilidades eran huir con otro hombre o suicidarse.

Se practicaba la poliginia aunque, por lo general, esta se restringía a los varones de mayor prestigio. Había una preferencia por la poliginia sororal, es decir, que las esposas fueran hermanas entre sí. Facilitaba esta situación el que el varón debiera vivir en la casa de los suegros durante unos años: si probaba que era un buen yerno, podía aspirar a que se le cediese otra hija. También se daba la poliginia con mujeres que no eran hermanas, el matrimonio con una mujer no emparentada, con una huérfana o con una mujer robada de otro grupo (Brown 1984: 85). Las uniones poligámicas implicaban reconocerles a los hombres un derecho que se les negaba a las mujeres: mientras estas últimas no podían sostener relaciones fuera del matrimonio, ellos podían hacerlo si así lo deseaban.

En resumen, el patrón de filiación era equilibrado, ya que consideraba tanto el lado femenino como el masculino. En cuanto al lugar de residencia,

⁵ El masato es parte de la dieta diaria, juega un rol importante en el patrón de invitaciones mutuas entre hombres, incluyendo el trabajo comunal y las celebraciones de pre y posguerra. Esta producción le pertenece a la mujer, ella la usa para alimentar a ella y a sus niños y destina la mayoría de la producción a las invitaciones. Un hombre depende de la producción de masato de su mujer y la mayor parte del masato que ella sirve para que el esposo pueda invitar y con ello refuerce sus relaciones con otros hombres. Cuantas más esposas tenga un hombre, más aliados puede invitar a su casa para beber masato.

eran los varones quienes decidían dónde residiría la pareja al separarse de la casa paterna. Sin embargo, el hecho de que la pareja recién constituida habitara en la casa del padre de la novia permitía que la mujer contase con ayuda de su familia, así como protección en caso de conflicto durante los primeros años. Por otro lado, cuando se cumplía la regla del matrimonio con el primo cruzado, la mujer estaba emparentada con los miembros de la *jibaría* de su esposo, lo que le aseguraba la protección de sus familiares.

Puede afirmarse que los patrones de filiación y residencia otorgaban a las mujeres la posibilidad de construir alianzas con sus parientes femeninos y masculinos, así como avanzar en el logro de sus intereses. Sin embargo, el matrimonio implicaba un fuerte desbalance entre los géneros, debido a la costumbre de robar esposas, la férrea autoridad ejercida por el varón, la práctica de la poliginia y el hecho de que el servicio de la novia brindaba a los varones la posibilidad de constituir grupos de guerra y de trabajo con sus hijos y yernos.

□~~~~~ 1.2.2 Género y cosmovisión

La división sexual del trabajo organizaba la producción en actividades masculinas y femeninas. Aunque en las actividades femeninas (crianza de hijos, animales y plantas, y fabricación de cerámica, entre otras) y masculinas (guerra, caza, pesca, fabricación de herramientas, canastas y tejidos, y construcción de viviendas, entre otras) participaban personas del sexo opuesto en alguna etapa del proceso, el producto se consideraba como “de hombres” o “de mujeres”. Esta separación conceptual de las actividades estaba siempre presente en el discurso de los Awajún (Bant 1999: 87) y se reflejaba en su simbolismo religioso, que se caracterizaba por la estricta separación de los espíritus femeninos y los masculinos. Los dioses principales eran nugkui (espíritu de la tierra), etsa (sol) y tsutki (espíritu del río y fuente de poderes chamánicos) (Brown 1984: 29-35). Nunkui es la divinidad asociada a lo femenino, Etsa se asimila a lo masculino y tsutki está vinculado a ambos géneros y al poder chamánico que puede ser detentado tanto por hombres como por mujeres que deseen desarrollar sus capacidades visionarias

Las creencias religiosas tradicionales enfatizaban el contacto directo con el mundo espiritual -con prescindencia de la mediación de especialistas religiosos- con la ayuda de alucinógenos. En efecto, desde el punto de vista Awajún, cada ser humano debía buscar el conocimiento de su propio destino por medio de su esfuerzo personal, y lo lograba recurriendo a plantas aluci-

nógenas (ayahuasca, *poé* y tabaco). La fuerza y el conocimiento transmitidos por las visiones permitían que las personas de ambos géneros orienten su futuro e, igualmente, adquirieran habilidades tales como el manejo de cantos rituales, el cultivo de la chacra o la cacería de animales. También promovían su salud, su éxito y su popularidad. Las caídas de agua eran los lugares reservados para las visiones de los hombres, mientras que los huertos eran los de las mujeres. Las actividades religiosas de los hombres ponían el acento en la lucha y la caza; los rituales de las mujeres, en el cultivo y en la fertilidad de las chacras.

□~~~~~ 1.2.3 Ciclos de vida femenino y masculino

Hombres y mujeres socializaban de manera similar hasta los seis años. Durante la primera infancia, los niños permanecían cerca de la madre y se dedicaban, principalmente, al juego. Entre los seis y los diez años, los niños varones cambiaban de orientación y se acercaban al padre. A partir de los once años se congregaban en pandillas de amigos y, a veces, organizaban viajes al monte para cazar pájaros. El padre empezaba a mostrar mayor interés en su desarrollo y a llevarlo consigo a pescar y a cazar.

Al llegar a la pubertad, los niños debían pasar por un periodo de varios meses de vida de pureza y sacrificio personal, durante el cual consumían alucinógenos (*poé* y ayahuasca) y tenían visiones que les permitían encontrarse con un *ajutap* (el dios tutelar que los protegería en su vida) y convertirse en *waymaku*, alguien que ha tenido una visión. La búsqueda de visiones se daba en lugares alejados y de manera individual.

Participar en una excursión contra un grupo enemigo y adquirir un *tsantsa* era necesario para que el hombre gane prestigio social, realice todo su potencial espiritual dentro de su sistema de creencias religiosas y para que pueda buscar esposa.

Un varón adulto iniciaba el proceso de acumulación de prestigio a través de su participación en excursiones guerreras y en trabajos comunales, y mediante invitaciones a *masatear* (tomar *masato*). Este proceso culminaba cuando tenía yernos bajo su autoridad y se convertía en jefe de una unidad doméstica extensa.

El nacimiento de una niña era bien recibido, y se la trataba con tanto afecto como a los niños. Sin embargo, la niña era iniciada tempranamente en las tareas femeninas: a los cuatro o cinco años se esperaba que cuide a un hermano menor; y a los siete u ocho ayudaba a su madre en la chacra,

acarreaba agua y, ocasionalmente, servía el *masato* a su padre, hermanos mayores o visitantes. La mujer contribuía a la unidad doméstica a una edad más temprana que el varón.

Después de la primera menstruación, se celebraba una fiesta de iniciación en el poblado. La adquisición de la fuerza y el poder femeninos estaba asociada principalmente con las visiones de *Nunkui*, el *arutam* (*divinidad o dios tutelar*) que transformaba a la muchacha en una mujer fértil, valiente y en una hábil cultivadora (Belaúnde 2005).

Cuando la niña llegaba a los once o doce años, comenzaba a atraer la atención de los hombres mayores. Una mujer joven debía ser cuidadosa para no dañar sus perspectivas de matrimonio. Generalmente se casaba a los catorce años, aunque, en algunos casos, lo hacía a los once. Cuando una joven se emparejaba, dejaba de trabajar en el huerto de su madre y disponía de una chacra para su propio uso. No obstante, si se casaba a una edad muy temprana, continuaba su educación tradicional en las técnicas de cultivo junto a su madre hasta que fuese capaz de cultivar el huerto por sí sola.

Una mujer recién casada era honrada mediante la ceremonia *Nuwatsagku* (Karsten 1935: 191-207. En Brown 1984: 30). En esta fiesta, la mujer tomaba jugo de tabaco para tener visiones con las que podría lograr que su chacra prospere. En ese momento, recibía las piedras *nantag*, objeto de grandes cuidados y secretos, utilizadas para promover el crecimiento de las plantas en las chacras, especialmente el de la yuca (Belaúnde 2005: 123).

Desde la perspectiva Awajún, las cualidades más apreciadas en una mujer eran que fuese trabajadora, que supiera cultivar la chacra y criar animales, que no tuviera un historial muy amplio de aventuras amorosas y que fuera atractiva físicamente. El conocimiento de las plantas medicinales, el tratamiento de enfermedades menores y la magia de la chacra eran saberes muy cotizados y respetados. Las mujeres adultas que llegaban a la menopausia se encontraban en una posición más favorable que las más jóvenes, ya que tenían hijas que la ayudaban en las tareas más pesadas y yernos que acarreaban el agua por ella y la abastecían de carne fresca y artículos silvestres. Las mujeres mayores, especialmente las viudas, tenían mayor libertad para hacer bromas a los hombres y para ir de visita a otras casas sin levantar sospechas de adulterio.

□~~~~~ 1.2.4 Género y producción

Tanto los hombres como las mujeres de la familia participaban en las tareas de subsistencia. A los hombres les correspondía la caza, la pesca, la roza de las chacras, el tejido, la cestería, y la confección de armas y herramientas. Las mujeres se ocupaban de la chacra, el huerto, la producción de cerámica, la cocina, la elaboración de masato y el cuidado de los niños. El trabajo femenino implicaba un esfuerzo diario y sostenido, mientras que las tareas masculinas eran más esporádicas.

Se trataba de un ordenamiento recíproco y complementario: los hombres necesitaban a las mujeres para las tareas agrícolas, que proveían de yuca y otras plantas comestibles; y las mujeres, por su parte, necesitaban a los hombres para cargar la leña, preparar la chacra y aprovisionar carne. En la práctica, la mujer y el varón adultos no podían vivir solos, razón por la cual, ante el divorcio o la muerte de un miembro de la pareja, el que quedaba solo estaba obligado a vincularse con otra unidad doméstica.

Los miembros de un grupo local se ayudaban mutuamente en aquellas labores que demandaban un gran esfuerzo, como por ejemplo la construcción de una casa o la limpieza de una nueva chacra. Asimismo, compartían invitaciones a tertulias y fiestas religiosas. Las mujeres participaban en estas actividades preparando y sirviendo la comida y, sobre todo, el *masato*, indispensable en las tareas colectivas.

El *masato* no solo constituía parte de la dieta diaria, sino que, además, desempeñaba un importante papel en el patrón de invitaciones mutuas entre los hombres, así como en el trabajo comunal y las celebraciones de pre y posguerra. La yuca, base del *masato*, le pertenecía a la mujer, que la usaba en parte como alimento para ella y sus hijos y, en mayor medida, para su esposo, que la necesitaba para crear y reforzar sus relaciones con otros hombres. Así, a mayor número de esposas, más aliados podía invitar un hombre a su casa para beber *masato* (Heise et. Al. 1999). Por esta razón, una predisposición positiva de la esposa hacia el lazo marital era de gran importancia para el éxito social del hombre.

En suma, la producción de alimentos era un ámbito en el que los intereses de mujeres y varones coincidían, porque ellos la necesitaban para crear y mantener sus redes sociales. Tal situación proveía a las mujeres de un punto de partida para ejercer mayor poder de negociación en las relaciones familiares y grupales, dominadas, principalmente, por los intereses de los hombres (Bant 1994).

Las mujeres casadas no tenían la obligación de colaborar entre ellas ni de distribuir sus productos entre todos los miembros del grupo doméstico. Las obligaciones de hombres y mujeres, en este punto, eran asimétricas: el hombre producía para sus afines, incluyendo a su esposa; en cambio, la mujer producía solo para su familia nuclear (su esposo e hijos). Sin embargo, la obligación del varón era temporal: duraba solo hasta que se independizaba del suegro; en tanto que la obligación de la mujer frente a su esposo e hijos (hasta que se casaran) era permanente (Collier, 1988 en: Bant 1994). En consecuencia, mientras que el padre de una joven que se casaba aliviaba su carga laboral por la llegada de un yerno, la madre de la misma joven perdía una ayuda porque la hija, aunque se quedaba en casa, ahora producía solo para su familia nuclear.

Las formas de cooperación entre las mujeres no eran tan elaboradas como las de los hombres. Existía la ayuda mutua y el intercambio de bienes entre mujeres casadas, principalmente consanguíneas; e, igualmente, las hijas solteras ayudaban a sus madres. Una mujer realizaba sus labores diarias en compañía de su madre y de sus hermanas. Sin embargo, no cooperaban para realizar una producción común: cada mujer tenía su propia chacra y su hogar en la casa familiar extendida, y producía, en primer lugar, para su esposo y sus niños (Heise et Al. 1999).

En la esfera productiva las mujeres eran más prestigiosas, conservaban áreas de autonomía y tenían poder de decisión (Bant 1994: 95). Ellas monopolizaban los saberes asociados con el cultivo de los alimentos y con las plantas medicinales utilizadas en el cuidado de la salud y en las enfermedades que no se asociaban con la hechicería. Por otro lado, se les atribuía conocimientos sobre salud reproductiva, como la preparación de pociones para evitar la menstruación y la concepción, el cuidado de embarazos y partos, y las dolencias asociadas con el amamantamiento. En consecuencia, podían usar su posición estratégica en la producción alimentaria y sus conocimientos de medicina y magia como espacios de maniobra para alcanzar sus intereses dentro de la comunidad.

□~~~~~ 1.2.5 Género y política

En la sociedad Awajún no existía un jefe que regulase la vida diaria de toda la comunidad; los problemas eran solucionados por cada jefe de familia. Solamente en circunstancias de guerra surgía un líder general del grupo, que ganaba tal posición a través de la demostración de su fuerza, valentía y

liderazgo. Asimismo, el hombre ganaba autoridad mediante sus habilidades chamánicas, su capacidad de trabajo y la acumulación de familiares sujetos a él. El desarrollo de la influencia política de un hombre estaba estrechamente vinculado con el tamaño de su unidad doméstica: junto con sus yernos e hijos adultos, el hombre formaba una facción formidable dentro de la comunidad (Brown 1984: 54-56). Sin embargo, a pesar de su título y de sus redes de parentesco, el poder coercitivo del líder era relativamente modesto porque no podía imponer su voluntad, solo podía tratar de convencer.

Tanto la posición de jefe de familia como la de líder guerrero eran ocupadas exclusivamente por varones. Ellos controlaban las decisiones grupales, lo que contribuía a perpetuar su dominación. Sin embargo, las mujeres conservaban cierto poder de negociación a partir de su control de la producción de alimentos, de su rol como mediadoras en los conflictos entre los grupos, de sus poderes chamánicos asociados con las deidades femeninas y de sus conocimientos médicos. En otras palabras, las mujeres practicaban formas de resistencia y mantenían áreas de autonomía, esferas en las que tenía poder de decisión y podían influir en el grupo (Bant 1994: 95).

□~~~~~ 1.2.6 Tensiones entre los géneros

Los conflictos entre los géneros fluctuaban entre las separaciones, la infidelidad femenina, la violencia doméstica y la poligamia. La respuesta era el ejercicio de la violencia del hombre contra la mujer. Para los hombres Awajún, el control de la libertad de movimiento y de la conducta de sus mujeres era parte de sus prerrogativas. Las mujeres tenían que mostrarse circunspectas frente a otros hombres. Entre las acusaciones más comunes estaban el que se pasearan de casa en casa y que se rieran demasiado durante el *masateo*; en otras palabras, que mostraran un comportamiento “ligero”.

Como las mujeres no tenían derecho a poner fin al matrimonio, una de sus alternativas era huir con otro hombre. La fuga de una mujer casada era un acontecimiento serio que afectaba a todos. Cuando la comunidad se daba cuenta del hecho, los hombres perseguían a la pareja para recuperar a la mujer y castigar a ambos. Con suerte, los fugitivos llegaban a otra aldea donde uno de ellos tuviera algún pariente que los acogiese. Pero, si los hombres de la comunidad los hallaban, la mujer era arrastrada a su población, donde era violentamente castigada: generalmente, se le cortaba el cuero cabelludo, de modo que la cicatriz consecuente fuese una señal perenne de su conducta infiel.

El hecho de que las disputas entre los hombres surgieran por una acusación de infidelidad o la huida de una mujer traía dos consecuencias: en primer término, las mujeres podían ser acusadas -y castigadas- porque se las percibía como causantes de peleas entre los hombres; y, en segundo lugar, las mujeres, a falta de otros recursos, trataban de imponerse con la amenaza de irse con otro hombre. Estos argumentos aparecen insistentemente tanto en la tradición oral como en la mitología amazónica, en las que, a menudo, las mujeres son representadas como causantes de las luchas entre los varones y como personas interesadas que optan entre maridos y amantes según la capacidad de cada uno de satisfacer sus expectativas.

Por su parte, el suicidio era una práctica común en la sociedad Awajún. Entre los hombres ocurría cuando se les negaba la posibilidad de casarse con una mujer⁶ o cuando cometían alguna falta que les acarreaba la desaprobación de la comunidad. Entre las mujeres, se asociaba con el pesar por la muerte de un ser querido o con la presión familiar para casarse con alguien que no era de su gusto; o constituía una forma de protesta frente a un marido que la maltrataba o planeaba tomar otra esposa (Brown 1986, Bant 1999, Belaúnde 2005).

Existen indicios de que la amenaza de suicidio era un medio femenino de ejercer presión sobre el marido y sobre sus parientes cercanos masculinos. Generalmente, por este medio trataban de lograr que sus parientes masculinos acepten su negativa a casarse o su pedido de divorciarse, o que su esposo desista de su intención de tomar una segunda mujer. Estos propósitos podían revestir tal importancia para la mujer, que incluso ameritaban poner en riesgo su propia vida con tal de alcanzarlos. Bant (1999: 94) sugiere que la amenaza o intento de suicidio podría considerarse como un importante mecanismo social por el que las mujeres entraban en el ámbito de la política en una sociedad en que la mayoría de las decisiones eran tomadas por los hombres.

⁶ Entre las enfermedades existía el Chuki uspagbau (aborto masculino), que ocurría cuando un varón deseaba una mujer y no podía tenerla. En esos casos experimentaba síntomas semejantes a los de una mujer que aborta: fuertes dolores de abdomen y náuseas.



1.3 SALUD REPRODUCTIVA

La revisión del material etnográfico existente ha permitido reconstruir las creencias de la cultura Awajún sobre el origen de las enfermedades y la manera de tratarlas, la clasificación de las enfermedades asociadas con la fertilidad, las fórmulas para evitar o propiciar la concepción, el embarazo, y las prácticas relacionadas con el parto, el puerperio y la lactancia.

□ 1.3.1 El origen de las enfermedades y sus expertos

De acuerdo con el sistema de conocimientos médicos de la cultura Awajún tradicional, las enfermedades podían ser causadas por accidentes, fallas en el funcionamiento corporal o por brujería.

A las personas adultas, especialmente a las mujeres, se les buscaba expresamente para pedirles consejo y asistencia médica. Las mujeres estaban a cargo de las plantas medicinales y las ancianas, generalmente, tenían la reputación de haber acumulado más variedades de plantas y mayores conocimientos sobre su preparación y uso. Asimismo, ellas tenían más experiencia con las enfermedades propias del embarazo y del parto. Mientras que toda mujer mayor era considerada poseedora de algún conocimiento médico, algunas eran particularmente solicitadas como expertas en medicinas.

Por lo general, cuando una enfermedad sería atacaba a una persona, se pensaba que detrás de ella había brujería, por lo que se recurría al chamán. El curandero o curandera chamán o *iwhishin* era un importante integrante de la sociedad Awajún, reconocido públicamente como capaz de causar o aliviar una enfermedad. Según las creencias locales, los brujos podían, secretamente, introducir pequeñísimos dardos en los cuerpos de sus víctimas, que supuraban y producían el mal (Brown 1990: 66). En esos casos se recurría al *iwhishin* para su diagnóstico y cura. Con este fin, el experto bebía una infusión de alucinógenos *datem* (banisteriopsis Chapi) y *yaji* (B: Cabreraza) a fin de entrar en el trance que le permitiría buscar los dardos en el cuerpo del paciente y extirparlos.

Al parecer, los tabúes alimenticios tenían un papel importante en el cuidado de las enfermedades, el control de la fertilidad, el puerperio y el amantamiento. La observación de estrictas prohibiciones dietéticas acompañaba el uso de plantas medicinales y plantas controladoras de la concepción, el embarazo, el puerperio y la lactancia.

□~~~~~ 1.3.2 Concepción y fertilidad

De acuerdo con la mitología Awajún, en cada periodo menstrual un ser poderoso llamado *Etse* cortaba el útero de las mujeres, lo que causaba el derramamiento de sangre y posibilitaba el embarazo (Belaúnde 2005: 118). Durante la menstruación las mujeres se encontraban en estado de impureza, y los hombres debían evitarlas para no inhalar su *Etse* y así debilitarse. Se consideraba que el primer periodo menstrual de una joven se producía después de haber tenido relaciones sexuales, pues estas abrían el útero y permitían que la mujer quedase embarazada. La concepción tenía lugar cuando, mediante el coito, un hombre introducía en el útero de una mujer un feto no desarrollado bajo la forma de semen. Durante el periodo de gestación la mujer alimentaba al semen con su sangre para que desarrolle y se convierta en un bebé.⁷

La conclusión de Elois Ann Berlin (1980), quien realizó un estudio etnográfico sobre el control de la fertilidad entre los Awajún, es que esta nación poseía una sofisticada comprensión de los procesos reproductivos, así como un sistema de manejo y control de la fertilidad basado en derivados de plantas, que pueden dividirse en seis categorías generales: anticonceptivos, anti-menstruantes, abortivos, afrodisíacos, activadores y auxiliantes de partos.

La sociedad Awajún consideraba que tanto el hombre como la mujer contribuían físicamente a la concepción, y que ambos podían modificar la fertilidad, aunque de maneras diferentes. Así, la manipulación de la reproducción en el hombre se limitaba a disminuir o aumentar la frecuencia de sus relaciones sexuales, porque ello, a su vez, disminuía o aumentaba las posibilidades de embarazo. El incremento de la respuesta sexual masculina se lograba mediante el uso de afrodisíacos, el más común de los cuales era la corteza de *chuchuwasi* hervida y consumida como infusión. Se consideraba que dicha bebida acentuaba la excitación sexual e incrementaba la potencia para repetir el acto sexual. En sentido contrario, los hombres solo podían disminuir las posibilidades de embarazo a través de la abstinencia.

Por su parte, las mujeres podían manipular la fertilidad mediante el uso de drogas, que causaban dos tipos de efectos: el control voluntario de la concepción y la eliminación, también voluntaria, de la menstruación. Los efectos deseados eran la amenorrea y la esterilidad reversible.⁸ Las plantas utilizadas para contro-

⁷ Las mujeres Awajún afirmaban que la sangre era el instrumento de la fertilidad femenina, no solo biológica, sino también mental y espiritual (Belaúnde 2005).

⁸ Los Awajún consideraban que existía una conexión entre la menstruación y la concepción, pero creían que era posible suspender la menstruación sin afectar la fertilidad.

lar la fertilidad eran la *súa* (*Genipa americana*), el *jengibre* (*Zingiber officinale*), la *jícama* (*áchyrrhizus tuberosus*) y varias especies de *Carex* y *Cyperus*. Se administraban por vía rectal, desde donde se difundían por el organismo.

La planta considerada como más efectiva para producir amenorrea era el *búkuchap ajeg* (*Carex* spp o *Cyperus* spp). Se suponía que, después de ser consumida, el flujo menstrual cesaba y el útero se secaba. De otro lado, el *katsútai ájeg* suspendía la menstruación durante un tiempo prolongado, y no existía un consenso general sobre si también funcionaba como anticonceptivo.

Entre los anticonceptivos, el *súa* (*Genipa americana*) era considerado como el más efectivo. El anticonceptivo mencionado con más frecuencia era el *kaga ajeg* (*Zingiber officinales*⁹). Se creía que, después de usar esta planta, el útero se secaba y se endurecía a semejanza de la carne ahumada. El *Uchig má-tai pijiptg*, otro tipo de *Carex* *Cyperus*, era utilizado para revertir los efectos de los anticonceptivos previamente utilizados a fin de lograr un embarazo. De todos abortivos, solo las semillas de la *jícama nabáu* (*Pachayrhizus tuberosus*) eran consideradas efectivas. Por ser muy venenosas, se las usaba con gran precaución: una sobredosis podía causar la muerte.

□~~~~~ 1.3.3 Embarazo y parto

La mujer Awajún sospechaba que estaba embarazada cuando llevaba tres meses sin haber menstruado o cuando sentía que el bebé se movía en su vientre. Su vida cotidiana no cambiaba mayormente. Los pocos tabúes asociados con el embarazo aparecían durante las últimas cuatro o seis semanas. En ese momento, la mujer dejaba de tener relaciones sexuales con su esposo y se privaba de ciertos alimentos que podían causarle un aborto o hacerle daño al niño. Se decía que una mujer embarazada no debía comer mucho porque el feto engordaría y ello dificultaría el parto. El esposo no tenía que respetar tabúes alimenticios hasta que el niño naciera.

⁹ El sistema médico tradicional Awajún ha recibido la influencia de la medicina occidental desde sus primeros contactos. Ello se aprecia en el uso extendido del jengibre dentro de su parafernalia médica. El padre G. Laguna lo llevó a Guayaquil en 1774, desde donde se dispersó a través del Amazonas. El nombre *ájeg* deriva del español *jengibre*. Berlin sugiere que, como el jengibre producía efectos similares a los de otras plantas nativas (como quemazón durante la masticación o administración), le fueron extendidos, por analogía, todos sus efectos farmacológicos. Más aún, como el jengibre es más cáustico, habría sido considerado como más potente y, debido a esto, habría reemplazado a ciertas plantas nativas como el *Pjijip*, que se usaba como infusión anticonceptiva; el *kimakip*, que todavía se utiliza para prolongar el flujo menstrual; y el *Tsémantsem* (*Matelea rivularis*), también utilizado para incrementar la fertilidad (Berlin 1980:16).

Asimismo, se consideraba que, si bien el feto tenía alma desde la gestación, sus posibilidades de movimiento eran muy limitadas, y podía morir fácilmente por aborto espontáneo (o *usupagbau*). Inmediatamente después de nacer, la condición del niño era aún muy débil, debido a que su alma no estaba bien fijada a su cuerpo y podía ser asustada por experiencias negativas o injuriada por espíritus. El alma del infante estaba muy unida a la de sus padres, razón por la cual estos debían observar una serie de restricciones en sus actividades diarias y seguir una dieta especial con el fin de protegerlo (Brown 194: 174-5).

En su trabajo etnográfico, Brown da cuenta de las enfermedades asociadas con el embarazo y el parto entre las poblaciones Awajún del Alto Mayo en la década del setenta del siglo pasado: el *Waitiya dapu*, que se manifiesta con un fuerte dolor abdominal en la mujer embarazada; y el *Ikichi dapu*, consistente en dolores agudos en el abdomen y sangrado luego de dar a luz. Estas dolencias se contraían cuando otra mujer les echaba *mal de ojo*, y se curaban mediante la identificación de la culpable, a quien se le forzaba a revertir el daño. Finalmente, el *Usupagbau* (aborto) consistía en dolores de estómago o abdominales causados por la insatisfacción del deseo de ingerir un cierto alimento. Participaban en la curación varios miembros de la familia.

Si bien no existe una investigación exhaustiva sobre las prácticas del parto y sobre la mortalidad materna entre los pueblos amazónicos, sí se cuenta con estudios de casos e información dispersa o anecdótica. De acuerdo con la información recogida, al igual que en otras etnias de la Amazonía, las mujeres Awajún solían parir solas o con la ayuda de su madre y una mujer cercana a ellas (Belaúnde 2005: 121). Se preparaba una barra horizontal atada a dos palos, a la cual la mujer, en cuclillas, se sujetaba. Se la ayudaba con masajes en el vientre y hierbas que aceleraban el parto, tales como una infusión preparada con una mezcla de *mayanch* y un tipo de jengibre llamado *esek*. También se masticaban pequeñas porciones de la raíz y se frotaba la pulpa por la rabadilla para aminorar el dolor. En el caso de que el bebé estuviera en mala posición, se le daba a la madre el *ikish ájeg* en forma de té y se llamaba a una mujer anciana con experiencia para ayudar a colocar al feto en la posición adecuada para el alumbramiento (Brown 1984: 184). Luego del parto, las mujeres Awajún descansaban de dos a siete días en su casa, durmiendo junto al fuego y cuidando a su recién nacido.

Después del parto, ciertas plantas podían ser combinadas en enemas para lograr efectos particulares: el *ikish ajeg* ayudaba a regresar el útero a su tamaño normal y reducía la hemorragia (*ikish* = abdomen); el *Ñagki pijipig* (*Carex* sp) se utilizaba para controlar la hemorragia posparto; y el más fuerte, el *Ñantu o pijipig* (*Carex* sp), que significa *juncia de luna*, controlaba las hemorragias anormales, como aquellas que resultan de la retención de pedazos de placenta.

□ ~~~~~ 1.3.4 Lactancia

Los Awajún consideraban que la madre aseguraba la salud del niño a través de la lactancia, porque, de esa manera, le transmitía todos los alimentos que ella consumía. Por esta razón, la lactancia era percibida como indispensable para la salud del recién nacido, que así sería *sano, fuerte, gordo, bello*. Por el contrario, quien no recibía leche materna sería *desnutrido, flaquito, calladito, enfermizo, dañadito*. La madre que podía dar de lactar y no lo hacía era considerada *mala*, y su decisión podía traer riesgos para su propia salud, como hinchazón o dolor de senos, fiebre y riesgos aun mayores. Sin embargo, se reconocía la posibilidad de que algunas madres no pudieran dar de lactar a sus bebés, ya sea porque no tenían suficiente leche, por tener heridas en los senos, por tener *muntsu dapu* (senos adoloridos mientras amamantan) o por *mal de ojo*.

Capítulo 2.

La Sociedad Awajun actual



Capacitación en Derechos Humanos.



2.1 ASPECTOS GENERALES

La transformación de la sociedad Awajún ha seguido el ritmo de los cambios de la sociedad nacional. Los primeros contactos se dieron con las misiones jesuíticas en los siglos XVII y XVIII, aunque estas no fueron particularmente exitosas. Ante una sucesión de fracasos, en 1704 se prohibió a los jesuitas continuar con su labor misionera entre estas poblaciones. La guerra de independencia en el siglo XIX interrumpió la acción misionera en la selva, y los Jíbaros quedaron desconectados del resto del país hasta mediados de ese mismo siglo. En 1865, el Gobierno peruano estableció una colonia agrícola en Borja (Loreto), destruida un año después por un ataque de los Aguaruna Huambisa.



A inicios del siglo XX, el comercio cauchero afectó a los Awajún en menor medida que a otras etnias como los Yagua, los Bororo y los Shipibo. El trabajo de los integrantes de estos grupos como peones y el intercambio de madera, pieles y frutos del bosque por armas y otros productos manufacturados fue la forma predominante de relación entre ellos y los colonos criollos y los comerciantes de Rioja y Moyobamba.

Durante el siglo XX, la sociedad Awajún fue abandonando sus prácticas guerreras debido a que el Estado nacional fue asumiendo el control del uso de la violencia. Varias etnias, que estaban en guerra constante, en la actualidad están unidas en federaciones multiétnicas, como el Consejo Awajún-Huambisa en el Alto Marañón (Paredes 2005: 24).

En 1925 se estableció en la zona una misión protestante nazarena. En 1947, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) envió un grupo de lingüistas al territorio Awajún, quienes llevaron a cabo su obra de evangelización y, al mismo tiempo, de formación de profesores bilingües entre la población. En 1949 se estableció una misión jesuítica en Chiriaco (actual capital del distrito de Imaza, provincia de Bagua, Amazonas). En el año 1953 se creó la primera Escuela Primaria Bilingüe y, en 1972, se implantó oficialmente esta modali-

dad educativa. Así, llegaron los primeros maestros Awajún bilingües, quienes expandieron la doctrina evangélica a lo largo de la década del setenta. En los años ochenta la mayoría de la población Awajún se declaraba cristiana, aunque había reinterpretado esta religión de acuerdo con su particular visión del mundo. Adicionalmente, en la actualidad también se verifica la presencia de grupos otros religiosos: católicos, nazarenos, evangélicos, adventistas, sabatistas e israelistas, algunos de los cuales desarrollan, además de las labores pastorales y evangelizadoras, labores educativas, sanitarias, promocionales, asistenciales y de asesoría, ejerciendo influencia en la marcha de las comunidades y sus organizaciones.

En la década del setenta, el Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS) y el Ministerio de Agricultura emprendieron diversas campañas para capacitar y ayudar a que los Awajún del Alto Mayo introduzcan cultivos destinados al mercado, lo que significó un cambio radical en el sistema productivo. Asimismo, a partir de 1970, muchos Awajún trabajaron en la construcción del oleoducto transandino y de la carretera Olmos-Río Marañón lo que, junto con un programa de colonización militar, permitió una fuerte penetración de la sociedad occidental. La carretera marginal volvió accesible el territorio Awajún, y trajo consigo un flujo migratorio de colonos provenientes de Cajamarca y Amazonas, quienes ejercieron una fuerte presión sobre la tierra y los recursos de los Awajún del Alto Mayo.

Todos los cambios señalados afectaron decisivamente los patrones de asentamiento, la organización política, la educación, la cosmovisión local y la socialización de niños y niñas del pueblo Awajún. Dichas transformaciones, a su vez, incidieron en las relaciones e identidades de género. Actualmente, los grupos que habitan en el departamento de San Martín están integrados al sistema de carreteras, lo cual "ha modificado de manera significativa sus patrones productivos y los sistemas de aprovechamiento de los recursos naturales. Han incluido formas de producción agrícola más intensivas, ganadería, y están más integrados a los mercados de tierras y capitales"¹⁰. Por otro lado, existe también un intenso flujo de migrantes provenientes de la sierra y otras regiones, quienes, igualmente, ejercen una fuerte presión poblacional. Todas estas migraciones han generado un gradual mestizaje.

¹⁰ Documento de reflexión para el proyecto "Derechos, identidad cultural y participación de los pueblos indígenas amazónicos: el caso del pueblo Aguaruna" CARE s/f.

En consecuencia, en la actualidad las poblaciones Awajún de San Martín están atravesando por un proceso de urbanización que está cambiando la cultura local. En contraste con la situación de San Martín, las poblaciones Awajún del departamento de Amazonas que habitan en la zona fronteriza se han mantenido aisladas hasta fechas más recientes, y se dedican principalmente a la agricultura. Se trata de un espacio mucho más “cerrado” al ingreso de la población foránea debido a las dificultades de comunicación: las vías de acceso a dichas comunidades son muy escasas. La carretera tan solo llega hasta Nieva, capital del distrito de Santa María de Nieva. Desde esta capital solo se puede acceder a los pueblos por vía fluvial, medio muy costoso e irregular, puesto que no existen horarios establecidos, además de peligroso en tiempos de lluvia. Los medios de transporte fluvial más rápidos son inaccesibles a la mayoría de la población indígena por sus elevados precios. Sin embargo, pese a que existe una sola vía de acceso, la población de dichas comunidades no se encuentra totalmente aislada; existe cierta movilidad, especialmente entre los varones, quienes se desplazan principalmente a Nieva, Bagua Chica, Chiclayo y Lima para realizar trabajos temporales.¹¹

A partir de la década del setenta, la población Awajún empezó a conformar organizaciones. Así, en 1977 se fundó el Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH). En los años ochenta surgieron nuevas federaciones como la Organización Central de Comunidades Aguarunas del Alto Marañón (OCCAAM), la Federación de Comunidades Huambisa del Río Santiago (FECORHSA), la Federación de Comunidades Nativas Aguarunas del Río Nieva (FECONARIN), la Organización Central de Desarrollo de las Comunidades Fronterizas del Cenepa (ODECOFROC) y la Federación de Comunidades Aguarunas del Río Domingosa (FAD). Estas organizaciones, a su vez, estaban afiliadas a la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP) o a la

¹¹ Diagnóstico sobre percepciones culturales y prácticas comunicacionales con relación al VIH/SIDA y a la transmisión vertical en la red de salud de Condorcanqui-Amazonas. Centro de Estudios de Problemas Económicos y Sociales de la Juventud (CEPESJU).

Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP), las dos asociaciones nativas con nivel nacional. Recientemente se han creado la Organización de Desarrollo de las Comunidades de Alto Comainas (ODECUAC) y la Organización de Desarrollo de las Comunidades Indígenas Numpatkaim y Alto Comainas (ODECINAC). Sin embargo, estas asociaciones se han fraccionado por desavenencias entre los líderes políticos; y, al mismo tiempo, su legitimidad se ha deteriorado debido a fallas de las dirigencias, y a que las autoridades estatales se están validando como instancias que ofrecen servicios tangibles como, por ejemplo, servicios de salud y ayuda económica a través de la inscripción de las familias en JUNTOS, Programa Nacional de Apoyo Directo a los más Pobres. Por su parte, la participación femenina, paulatinamente, está ganando espacios, a pesar de la oposición de la población masculina y de las mujeres mayores. Así, en el año 2002 se fundó la Federación de Mujeres Aguarunas del Alto Marañón (FEMAAM) en el distrito de Imaza (provincia de Bagua, Amazonas), como una instancia de representación política para la defensa y reivindicación de las mujeres indígenas.



2.2 CAMBIOS EN EL SISTEMA DE GÉNERO AWAJÚN

En los siguientes acápitales describimos los cambios que ha atravesado el sistema de género Awajún durante las últimas décadas.

□ 2.2.1 Familia y parentesco

Residencia

Los patrones de asentamiento han cambiado, y la tendencia actual consiste en formar núcleos poblados en los territorios de las comunidades reconocidas por ley, muchas de ellas ubicadas en las orillas de los ríos mayores (Paredes 2005).

Matrimonio

Para la década del setenta se había abandonado la regla del matrimonio entre primos cruzados, probablemente porque había pocas mujeres pertenecientes a esta categoría. En 1978, aproximadamente el 15% de las uniones eran poligámicas y, de estas uniones, el 64% eran poligamias sororales. En la actualidad ya no se encuentra este tipo de uniones, aunque las continuas

denuncias de bigamia entre los varones llevan a pensar que no se ha renunciado totalmente a esta práctica.

La inestabilidad que caracteriza a las uniones conyugales ya se presentaba en el sistema tradicional. Los datos del Alto Mayo recogidos por Brown en 1978 indican que ya entonces existía un alto índice de separaciones y divorcios.¹² Las disputas conyugales giraban en torno a las acusaciones de adulterio y a la negativa de la esposa a la pretensión del marido de tomar otra esposa. En la actualidad, estas se concentran en acusaciones de incumplimiento de las tareas domésticas por parte del varón hacia la mujer, infidelidad, bigamia, falta de cumplimiento de la obligación de mantener a los hijos y violencia por parte de la mujer hacia el varón.

□~~~~~ 2.2.2 Género y cosmovisión

La relación con la fe evangélica trajo como consecuencia el abandono de las bebidas alucinógenas. Persiste, sin embargo, la creencia en las habilidades mágicas de los chamanes, aunque, en la actualidad, se los asocia con prácticas negativas. De este modo se encuentra que, en muchos casos, las matanzas tradicionales han sido sustituidas por imputaciones de brujería. La acusación de recurrir a estas prácticas equivale a un ultimátum que condena a la persona al exilio. Si el acusado permanece en la comunidad, corre el riesgo de ser asesinado por sus vecinos (CARE; SAIPE; IPEDEHP; 2004).

□~~~~~ 2.2.3 Ciclos de vida femenino y masculino

En la actualidad, la educación bilingüe es parte integrante de la niñez Awajún. A partir de los seis o siete años, los niños y niñas ingresan a la escuela primaria. Ahí establecen sus primeros contactos con el idioma castellano y con la cultura nacional.

Las niñas van a la escuela a la misma edad que los niños aunque, hasta la década del ochenta, su educación formal se consideraba menos importante que la de un niño. Era común que los padres retirasen a sus hijas de la escuela porque necesitaban que cooperen en la casa o porque tenían miedo de que se enreden en aventuras románticas con los muchachos. Entre los

¹² El 15.5% de los matrimonios terminaba en divorcio. Este dato no tomaba en cuenta los suicidios (10%), ni que muchas personas se habían olvidado de las uniones breves en su juventud.

Awajún de la región de Amazonas persisten las diferencias en el nivel de escolaridad de niños y niñas.

Los jóvenes ya no practican la mayoría de ritos de pasaje masculinos ni femeninos, ni creen en las antiguas deidades. La ruptura generacional es muy marcada debido a los cambios en el patrón de residencia y de producción. En las comunidades Awajún más urbanizadas del Alto Mayo, los jóvenes de ambos sexos no practican la caza ni la pesca, no están familiarizados con las actividades agrícolas, no saben los nombres de la mayoría de especies de flora y fauna en su lengua materna y no adquieren destrezas vinculadas con las artesanías. En conjunto, han perdido los referentes del conocimiento marcado por género que caracterizaban a la cultura Awajún tradicional (Brown 1984: 143). Por lo general, las mujeres son más conservadoras en lo que a cultura se refiere que los hombres, lo que se explica porque tienen menos oportunidades de viajar a los pueblos mestizos e, incluso, a otras comunidades nativas. En las comunidades Awajún de la región Amazonas se mantienen patrones de vida más tradicionales; sin embargo, su creciente integración a las vías de comunicación los acerca más a los centros urbanos y propicia la migración de colonos mestizos.

□~~~~~ 2.2.4 Educación y escuela

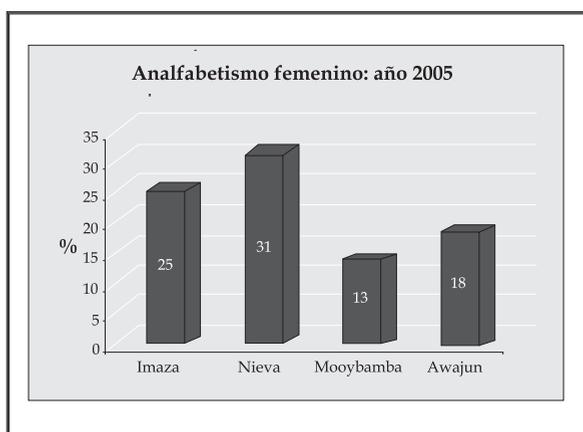
La escuela formal empezó a instalarse en la sociedad Awajún en la década del cincuenta. Desde entonces, el Estado ha ido expandiendo los servicios educativos con la finalidad de que lleguen a toda la población. Sin embargo, existen diferencias de acuerdo con las facilidades de acceso a las comunidades. De este modo, entre las poblaciones Awajún del Alto Mayo y de San Martín se aprecian mayores niveles de escolaridad que en aquellas de la región Amazonas.

El proceso de integración a la educación formal ha sido más difícil para las mujeres que para los varones, debido a que la escuela se contrapone con los deberes domésticos de las niñas, al temor de los padres a que se envuelvan en aventuras amorosas, a que, en ocasiones, se convierten en madres siendo muy jóvenes y deben abandonar la escuela y, finalmente, al poco interés que, en general, existe con relación a la formación escolar de las niñas. A pesar de estas dificultades, se observa que el porcentaje de niñas que va a la escuela ha crecido sostenidamente en las dos últimas décadas, de modo tal que, en la actualidad, la proporción entre mujeres y varones es equilibrada. Sin embargo, no se cuenta con datos sobre deserción escolar ni sobre el

número de años de estudio según el género. Es probable que la deserción femenina siga siendo más alta que la masculina dado que se conservan los patrones de maternidad temprana.

Igualmente, no se cuenta con datos de estudios técnicos o universitarios de la población Awajún. El Programa Frontera Selva, que se verá en detalle más adelante, implementó un programa de becas que consideraba especialmente a las mujeres. Sin embargo, aún no se han publicado sus resultados.

Las mujeres Awajún de los departamentos de Amazonas y San Martín reconocen que la mayoría de ellas cuenta con un bajo nivel educativo.¹³ Efectivamente, las zonas con población Awajún presentan altas tasas de analfabetismo femenino:¹⁴



Por el contrario, las tasas de matrícula para el año 2004 en las zonas de intervención del Programa Frontera Selva¹⁵ denotan un alto porcentaje de inscripciones escolares tanto en varones (90% en Napo, 98.5% en Condorcanqui) como en mujeres (94% en Napo, 98.5% en Condorcanqui). Como se puede ver, incluso ocurre que en Napo el número de mujeres matriculadas supera al de varones. Sin embargo, las cifras no dan cuenta del grado de deserción escolar femenina.

¹³ Autodiagnóstico, 2007.

¹⁴ FONCODES, 2006.

¹⁵ Informe final. Programa Frontera Selva- 2001/2004.

□~~~~~ 2.2.5 Género y producción

En la década del setenta, el Ministerio de Agricultura y el SINAMOS propiciaron el cultivo de arroz y maíz como una alternativa para el desarrollo local, ya que se trataba de productos que podían ofrecerse a los mercados de la costa. En la actualidad se cultiva café en las zonas altas, arroz en las zonas bajas y se ha introducido el cacao y la soya. La agricultura comercial afectó los roles sexuales porque la responsabilidad de los nuevos cultivos y de su comercialización recayó en los hombres. Por su parte, las mujeres siguen estando a cargo de la agricultura de subsistencia, y si bien cultivan arroz, lo hacen en chacras de menos de una hectárea (Works 1984), y raramente participan en el cultivo de áreas mayores o en la comercialización del producto.

Aunque la producción de las mujeres sigue siendo vital para la dieta diaria, sus cultivos perdieron el valor y el prestigio de antaño al no participar en la economía de mercado y, por lo tanto, no generar ingresos monetarios. El hecho de que los hombres controlen los cultivos dedicados al mercado así como su comercialización implica entrar en contacto con los mestizos y realizar actividades fuera de la comunidad.

Sin embargo, el rol de la mujer se han transformado, y ahora, además de ejercer las típicas actividades femeninas, las Awajún son también profesoras, técnicas sanitarias y comerciantes, además de desempeñar tareas dirigenciales como *apus* y *vicepus* (jefe y subjefe de la comunidad, respectivamente). De manera similar, a los roles clásicos masculinos de caza y pesca, ahora se adicionan las ocupaciones de profesor, comerciante, motorista, dirigente indígena o trabajador del gobierno local. Los nuevos roles asumidos por el hombre y la mujer Awajún van acortando las brechas existentes anteriormente, y tienden a poner en crisis la legitimidad del varón como único jefe del hogar frente a la comunidad (CARE Perú 2007).

□~~~~~ 2.2.6 Género y política

La organización política del pueblo Awajún atravesó cambios importantes debido a que las aldeas locales debieron organizarse según la Ley Nacional de Comunidades Nativas, que se promulgó en 1974. En este periodo, el SINAMOS otorgó a los Awajún los títulos de sus tierras, y los ayudó a organizarse como comunidades y a avanzar en sus derechos ciudadanos. Cada una de las comunidades Awajún se organizó bajo el nuevo sistema nacional de comunidades nativas, según el cual debían elegir a un *apu*, un viceapu y un tesorero. Los criterios de elección, antes centrados en el prestigio guerrero, favorecieron a aquellos varones mejor relacionados con el mercado y con el sistema educativo nacional.

En la actualidad, las comunidades nativas Awajún están organizadas en torno a la figura del *apu* o jefe y su junta directiva. Elegida por un periodo de dos años, esta autoridad administra la justicia comunal, organiza mingas (trabajo colectivo con fines de utilidad social), participa en las asambleas de las organizaciones, etcétera. Además, existe un Consejo de Sabios, formado por personas notables que son convocados para la resolución de casos trascendentes y complejos que involucran a toda la población indígena del distrito. Aunque sin mayor poder político, otra figura importante y prestigiosa fue, y es, el profesor bilingüe. Para fines de la década del setenta cada comunidad contaba con un maestro para la educación primaria. Todos eran nativos y habían recibido parte de su entrenamiento en el ILV. Su educación y su experiencia en el mundo no nativo les otorgaba gran ascendencia en la comunidad. No obstante, para fines de la década del noventa su influencia política había disminuido y, cada vez, había más personas bilingües.

En los últimos tiempos, la exclusión de las mujeres de los espacios de gestión comunal está cambiando por exigencia externa. En efecto, los diferentes proyectos de desarrollo han impuesto la participación femenina y, así, han proliferado los clubes de madres, comités de vaso de leche, comedores populares, etcétera. Asimismo, se han implementado campañas que promueven que la población Awajún se inscriba en los registros civiles. Dichas campañas han resultado bastante exitosas, y han permitido que las mujeres Awajún reclamen su derecho a la identidad. Sin embargo, su participación en los ámbitos comunales y federativos está supeditada a la opinión -favorable o desfavorable- de sus esposos. Existe en los varones mucho reparo para compartir su poder con las mujeres, pues ello representa no solo la pérdida de estatus político, sino de los fondos de estos proyectos.

En el año 2000 se creó la Secretaría de la Mujer Indígena. En el 2003, luego de veinte intentos, se formó la FEMAAM (CMP 2006: 44). Esta iniciativa es todavía muy incipiente, y las mujeres recién empiezan a asumir puestos de liderazgo, razón por la cual tienden a buscar el apoyo de las federaciones de varones para aunar esfuerzos. A la larga, esta situación tiende a reproducir la dominación masculina, porque las mujeres pierden una oportunidad de adquirir habilidades de liderazgo (Manrique 2004).

A pesar de las dificultades señaladas, la población Awajún en general, y las mujeres en particular, están ahora mejor informados sobre sus derechos a algunos servicios sociales, tales como el acceso a la justicia local, a la educación y a la salud.

□~~~~~ 2.2.7 Tensiones entre los géneros

En la década del setenta, Brown estudió el fenómeno del suicidio entre los Awajún, y señaló que su tasa de incidencia era muy alta y afectaba a las mujeres más que a los hombres, particularmente a las adolescentes y jóvenes. Esta problemática, lamentablemente, se ha mantenido. Así, entre los años 1997 y 1999, las tasas de suicidio en el centro poblado de Chipe (Amazonas) fueron de 4.5, 6.2 y 8.9 por cada mil. Por otro lado, en el año 2000, en toda la microrred de Imaza, el suicidio fue la primera causa de mortalidad en comparación con otras patologías.¹⁶ Según señalan los residentes, esta decisión extrema es el producto de una gran humillación, infelicidad o un gran disgusto, que no puede ser comprendido por la comunidad.

Diversos estudios sugieren que el aumento de esta práctica se debe al contacto de las poblaciones Awajún con la sociedad nacional, en tanto la integración en la economía de mercado privilegió a los hombres y les ofreció posibilidades de empleo y de adquisición de prestigio e influencia política que no eran accesibles a las mujeres. El incremento del suicidio femenino sería una respuesta al arrinconamiento social y a la incapacidad de organizar una reacción colectiva frente a los conflictos contemporáneos. Sin embargo, no existen pruebas fehacientes de que esta práctica, efectivamente, haya aumentado. La situación de la mujer Awajún ha sido precaria desde tiempos inmemoriales, y parece ser que una de las salidas que encontraban para protestar, amenazar o huir era, y es, quitarse la vida.

¹⁶ Informe de la Red de Salud de Imaza. Tomado de una presentación de Susel Paredes sobre el suicidio de las mujeres Awajún.

La violencia contra la mujer y las violaciones sexuales tienen una alta incidencia en las comunidades Awajún. En la primera mitad del año 2006 se presentaron 447 denuncias por violencia familiar en las comisarías de la Policía Nacional del Perú en Amazonas; de estas, el 41% de los afectados eran niños, niñas y adolescentes. Por su lado, estudios del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF)¹⁷ han determinado que, de un grupo de 578 hogares entrevistados, el 100% de las mujeres manifestó ser víctima de maltrato conyugal o de violencia por parte de familiares cercanos (CARE 2007). Asimismo, existen constantes denuncias de abuso del alcohol, bigamia e incumplimiento de la manutención de los hijos por parte de los varones.¹⁸

Por otro lado, en los últimos años se ha observado un alarmante incremento de las denuncias de violaciones sexuales a menores de edad que involucran directamente a los docentes de las escuelas rurales, principalmente los de las comunidades nativas de Condorcanqui y Bagua (Amazonas). Desde el año 2004, en la provincia de Bagua se vienen abriendo procesos administrativos contra docentes por violación sexual en agravio de alumnas indígenas. En muchas ocasiones, estos reclamos no son tomados en cuenta por las autoridades locales, quienes consideran estas prácticas como parte de las tradiciones familiares. Las instituciones educativas son complacientes con los acusados y le quitan importancia a lo sucedido una vez que se ha compensado al padre de la agraviada.

Sin embargo, la Defensoría del Pueblo ha planteado la implementación de Defensorías Comunitarias en aquellos espacios rurales donde la presencia del Estado para la protección de estos derechos es nula.¹⁹ Los buenos resultados alcanzados por esta iniciativa en el río Santiago han generado la instalación de nuevas Defensorías en las cuencas de los ríos Cenepa, Domingusa y Maraón en los distritos de El Cenepa, Nieva e Imaza.

¹⁷ Línea de base del Proyecto Promoción del Desarrollo Humano Sostenible - UNICEF.

¹⁸ La Oficina Defensorial de Amazonas reporta haber recibido, solo en el año 2006 (enero a octubre), 58 consultas de madres, generalmente provenientes de la zona rural, que desconocen el procedimiento para una demanda por alimentos (CARE 2007).

¹⁹ Este esfuerzo ha sido impulsado por el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) y ha contado con el aval del Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social (MIMDES).



2.3 SALUD REPRODUCTIVA EN LA SOCIEDAD AWAJÚN ACTUAL

El sistema médico tradicional Awajún ha recibido la influencia de la medicina occidental desde sus primeros contactos. De acuerdo con Berlin (1980), los conocimientos y usos introducidos por misioneros y comerciantes tuvieron una amplia aceptación debido a que la población Awajún creía que toda enfermedad aparecía junto con el remedio para curarla. En tal sentido, según ellos todas las dolencias traídas por los foráneos debían traer su propia terapia. Por otro lado, esta población ha sido intensamente evangelizada, y las prohibiciones religiosas han afectado tanto las prácticas mágicas como las creencias asociadas con ellas, con el consiguiente desprestigio del iwishin o chamán.

A lo largo de la segunda mitad del siglo XX, el Estado y el mercado se han expandido a gran velocidad, trayendo consigo servicios de salud y productos farmacéuticos industriales. Así, el técnico sanitario de la región o aldea es aceptado como una especie de especialista médico al que se recurre para recibir tratamiento moderno (Brown 1984). Esta situación ha ido relegando a un segundo plano el sistema médico y farmacológico Awajún, y ello, a su vez, ha tenido consecuencias en las relaciones entre los géneros, porque ha desplazado a las mujeres como proveedoras de las medicinas caseras y portadoras de los conocimientos sobre el uso de las plantas medicinales y cuidados del parto, puerperio y lactancia. Entretanto, los hombres se han constituido como los proveedores de medicinas, al ocupar los puestos de técnicos sanitarios y promotores de salud hasta la década del ochenta (Seitz Lozada 2005: 141). Actualmente, la situación se está revirtiendo gracias a iniciativas como el Programa Frontera Selva, que buscan la recuperación de los saberes y prácticas tradicionales mediante el trabajo con parteras y la capacitación de las mujeres como promotoras de salud.

Hoy en día, la población Awajún combina ambas tradiciones: por un lado, reconoce la existencia de plantas medicinales propias y sigue utilizando regímenes alimenticios para acompañar su uso²⁰; y, paralelamente, recu-

²⁰ Por ejemplo, en el *Diagnóstico sobre percepciones culturales y prácticas comunicacionales en relación al VIH/SIDA y a la transmisión vertical en la red de salud de Condorcanqui-Amazonas*, los informantes declararon que usan vegetales como sangre de grado, uña de gato, y limón, plantas que tienen sabor amargo, así como el *toé*, el *chuchuhuasi*, la ayahuasca y el tabaco, y que algunas mujeres se hacen lavados internos usando jeringas con agua de matico.

rre al curandero para identificar la causa o causante de su mal y, en última instancia, busca el auxilio de la medicina occidental.

Sin embargo, las mujeres Awajún, sobre todo aquellas que viven en comunidades rurales, muestran reluctancia a acudir a los centros de atención de la gestación, del parto y del cuidado perinatal. Entre las razones, se encuentran el difícil acceso geográfico, la falta de recursos para afrontar los gastos que implica, la poca confianza en los especialistas y las diferencias culturales. Muchas aldeas se encuentran en lugares remotos, y sus pobladores deben viajar durante varios días para llegar al puesto de salud más cercano.²¹ Ello, a su vez, implica gastos que no están en posibilidades de cubrir. Por otro lado, la relación con el personal de salud no es siempre armoniosa, y se reportan a menudo casos de discriminación, malos tratos y largas esperas. Otros motivos que aducen las madres gestantes para no asistir a los controles prenatales son no tener con quién dejar sus casas, porque sus maridos están trabajando en la chacra, y el cuidado de sus hijos pequeños, ya que no cuentan con alguna persona que pueda encargarse temporalmente de su cuidado, sobre todo cuando, además, son jefes de familia.²²

Finalmente, existen barreras culturales que alejan a las mujeres de los servicios de salud, entre las que destacan la vergüenza de que sus genitales sean vistos por el personal de salud (especialmente si son varones), los celos de las parejas por esta misma razón y el rechazo al parto institucionalizado. Las mujeres prefieren dar a luz en sus casas, donde son atendidas por sus madres u otras mujeres con experiencia, porque la forma occidental de atender el parto les produce rechazo. Las gestantes de las áreas rurales indican que ellas “saben” dar a luz en cuclillas y no echadas, pero que en algunos establecimientos de salud no se toman en cuenta sus costumbres y se les obliga a echarse, a pesar de que el Ministerio de Salud ha dispuesto que se practique el parto vertical allí donde fuera necesario.

Por otro lado, ellas manifiestan que desearían que sus amigas o comadres corten el cordón umbilical de sus bebés, pero que el personal de salud

²¹ La región macrooriente: San Martín, Loreto y Ucayali

²² Informe sobre percepciones acerca de las barreras sociales y culturales para la atención prenatal en las comunidades rurales de la región macrooriente: San Martín, Loreto y Ucayali.

les dice que deben cambiar sus costumbres.²³ Asimismo, la visita a un hospital puede ser una experiencia desagradable para los nativos, que están acostumbrados a vivir en una atmósfera familiar y, al encontrarse con el ambiente impersonal del hospital, se sienten repelidos (Brown 1984: 193).

A pesar de lo expuesto, se ha encontrado que las mujeres nativas sí están dispuestas a acudir a los servicios de salud porque consideran que la medicina occidental puede ayudarlas. Entre las razones que las estimulan están los beneficios del Seguro Integral de Salud (SIS) y del programa JUNTOS, los regalos que reciben, las charlas para mejorar su alimentación y para saber cómo cuidarse, el interés en saber cómo está creciendo el bebé y el deseo de que su hijo nazca bien. En los lugares donde se les ha dado facilidades y se ha implementado un trabajo adecuado de sensibilización e información a cargo de promotoras y personal de salud con quienes las mujeres se pueden sentir identificadas, se han registrado efectos positivos. Igualmente, allí donde se han implementado casas de espera para las mujeres que llegan de otras aldeas, la asistencia ha aumentado. Puede afirmarse, entonces, que la actitud de la población femenina hacia los servicios médicos es abierta en la medida en que se respeten sus derechos humanos, culturales y de género.

En cuanto a la lactancia materna, aunque esta se considera indispensable para el buen desarrollo del infante, la población Awajún, interrogada al respecto, sabe que existen mujeres que no pueden dar de lactar a sus bebés porque no tienen suficiente leche, por heridas que pueden presentarse en los senos, o por “mal de ojo”. En tales casos consideran que es aceptable recurrir a la leche de fórmula.

En conclusión, la cultura Awajún poseía un amplio abanico de conocimientos y prácticas sobre salud reproductiva, en base a plantas medicinales, cuyas principales depositarias eran las mujeres. Sin embargo, actualmente, por la influencia de la cultura occidental, la población recurre a ambas tradiciones, aunque el prestigio de su medicina ha descendido y muchos de sus conocimientos están cayendo en el olvido.

²³ Así por ejemplo, en el distrito de Río Santiago (Condorcanqui, Amazonas), durante el año 2003 solo el 44% de los nacidos vivos que actualmente son menores de cinco años fueron gestados con algún control prenatal (CPN) de sus madres. Las gestantes que no tuvieron CPN refirieron que ello se debió a limitaciones de orden cultural (58.5%) y geográfico-económico (37.5%). El porcentaje de partos realizados en los establecimientos de salud alcanzó solo el 6%.

□ ~~~~~ 2.3.1 Conocimientos y percepciones sobre las infecciones de transmisión sexual

La mayoría de la población entrevistada dentro del marco del *Diagnóstico sobre percepciones culturales y prácticas comunicacionales en relación al VIH/SIDA y a la transmisión vertical en la red de salud de Condorcanqui-Amazonas*, sabe que existen enfermedades que se transmiten a través de las relaciones sexuales y que todas ellas pueden curarse con excepción del SIDA. Una proporción importante de la población masculina considera que esta es la fase última de una infección de transmisión sexual (ITS).

Si bien existe la noción de que el virus de inmunodeficiencia humana (VIH) se transmite a través del flujo sanguíneo, su alcance no está claramente delimitado. Los pobladores mencionan vías de contagio tales como navajas, agujas y alfileres, pero también piensan que el mosquito transmite el VIH porque chupa la sangre. Por otro lado, también consideran que el VIH puede transmitirse por contacto o por vía oral a través de besos, compartir un plato de comida, compartir la ropa interior o conversar o bañarse con una persona infectada.

Toda la población entrevistada percibe al VIH como una enfermedad de origen foráneo. Piensan que se trata de un mal que existe en la ciudad y que los Awajún pueden adquirir durante sus visitas a los centros urbanos, donde tienen intercambios sexuales con personas infectadas; aunque también creen que puede llegar a las comunidades a través de soldados, prostitutas, mestizos, homosexuales y trabajadores estacionales, que son contratados para trabajar en los campamentos petroleros, mineros y madereros o abriendo carreteras. Durante su estadía, estos últimos se establecen transitoriamente con mujeres locales, que aceptan esta situación como salida de la pobreza. En muchos casos están infectados con una ITS, y algunos, inclusive, son portadores del VIH.²⁴

En las comunidades rurales, se considera a los hombres como los más expuestos a contagiarse con el VIH, en especial los adolescentes, que se inician sexualmente a una edad bastante temprana (ente los doce y los quince años). Más aún, para la cultura Awajún la sexualidad es una dimensión natural y se asume que, una vez que los jóvenes desarrollan, no pueden contener su deseo de experimentar. Finalmente, los jóvenes (mujeres y hombres)

²⁴ Informe sobre percepciones acerca de las barreras sociales y culturales para la atención prenatal en comunidades rurales de la región macrooriental: San Martín, Loreto y Ucayali, p. 35.

acostumbran dejar sus aldeas para acudir a la escuela secundaria, donde quedan fuera del control de sus padres; y muchos de ellos viven en albergues, lo que propicia la promiscuidad.

La autopercepción del riesgo de contraer alguna ITS está más presente en las mujeres de las zonas urbanas que en aquellas de las comunidades rurales. En la ciudad de Nieva, por ejemplo, las chicas que trabajan en bares son percibidas como posibles agentes de transmisión.

Si bien las mujeres de las comunidades rurales no se sienten en riesgo de ser infectadas por el VIH, se considera que las madres solteras sin pareja estable y las adolescentes sí están expuestas al contagio: en el caso de las primeras, porque tienen hijos de diferentes parejas; y, en cuanto a las adolescentes, por que, como ya se señaló en el caso de los varones, la edad de inicio sexual es muy temprana y consideran la sexualidad como algo natural. Por otro lado, no es raro que ellas acepten tener sexo con hombres mayores y con foráneos a cambio de dinero o regalos. Asimismo, se les considera más vulnerables porque, como salen poco de la comunidad, son más ingenuas y es más fácil engañarlas.

Tratamiento del VIH

La población Awajún entrevistada sobre la temática del VIH reconoce dos formas de tratamiento: por un lado, el tradicional, en base a plantas medicinales como la achicoria, el *chuchuhuasi*, la uña de gato, la sangre de grado, el *toe*, el matico, y alucinógenos como la ayahuasca y el tabaco, que van acompañados de dietas; y, paralelamente, reconoce la existencia del tratamiento médico, que es reconocido como apropiado por considerar que se trata de una enfermedad de origen foráneo.

Prevención del VIH

La mayoría de la población está informada de que la manera de prevenir el contagio del VIH es mediante el uso del condón y el cuidado en las relaciones sexuales. En este aspecto existen diferentes perspectivas según el género, la edad y el lugar de residencia.

Así, las mujeres de las comunidades nativas coinciden en que la forma más eficaz de prevenir el VIH es mediante el uso del condón y la fidelidad de sus respectivas parejas.²⁵ Consideran que estas pueden contraer el VIH al mantener relaciones sexuales con otras mujeres, y transmitírselo. En otras palabras, las mujeres evalúan el riesgo según el comportamiento sexual de sus parejas y no según el propio.

Los varones, tanto adultos como adolescentes, consideran que las formas de prevenir el VIH son usando condón, conociendo a la persona con quien mantienen relaciones sexuales y evitando conductas de riesgo tales como contacto sexual con trabajadoras, con desconocidas o tener muchas parejas sexuales. Sin embargo, añaden que el aspecto es un indicador del riesgo, por lo cual solo evitan a quienes luzcan enfermizos.

Actitudes y prácticas en torno al uso del condón

El condón es mencionado por toda la población como medida de prevención de las ITS y de los embarazos no deseados. Sin embargo, las mujeres no lo usan y los varones, lo hacen ocasionalmente, quizás porque colisiona con la sensibilidad erótica y con las nociones de riesgo de la población Awajún.

Las mujeres, por su parte, consideran que solo deben usar el condón los varones, especialmente los jóvenes, porque tienen contacto sexual con otras mujeres cuando van a la ciudad. En cambio, ellas piensan que no lo necesitan porque, como solo tienen una pareja, no existe el riesgo de que les transmitan el virus. Por otro lado, el condón les inspira temor a contraer una enfermedad, piensan que disminuye el placer en el coito y, además, sus parejas lo rechazan porque no sienten el mismo placer.

En el caso de los varones adultos y adolescentes, se encontró que ellos aceptan como necesario el uso del condón cuando mantienen intercambio sexual con mujeres que podrían implicar riesgo o cuando no cuentan con pareja estable. Sin embargo, los adultos no consideran necesario usarlo con

²⁵ Sin embargo, se encontró la idea de que el lavado vaginal después de cada acto sexual podía ser una medida de prevención.

sus parejas porque, según dicen, a ellas no les gusta o pensarían que les son infieles. Los adolescentes responden que no tienen costumbre, que sienten lo mismo o que no saben usarlo. En general, los varones afirman que es necesario el condón pero, en la práctica, lo evitan.

Circuitos de información y comunicación para la salud

Las charlas a cargo del personal de salud son, aparentemente, la principal fuente de información sobre temas de salud. La población femenina se mostró interesada en seguir recibiendo charlas, pero demandó que los temas de índole sexual estén a cargo de mujeres y que se invite también a sus maridos.

Los adolescentes señalaron como principales fuentes de información de las ITS a los agentes de salud y a sus profesores y, en mucha menor proporción, a sus padres, tíos y a comentarios que escucharon en la calle. Todos los adolescentes manifestaron que no contaban con suficiente información para cuidarse. Entre los recursos educativos que debían usarse para tal fin, destacaron su interés por los medios audiovisuales.

Transmisión vertical del VIH

De acuerdo con el *Informe sobre percepciones acerca de las barreras sociales y culturales para la atención prenatal en comunidades rurales de la región macrooriente: San Martín, Loreto y Ucayali*, al tratarse de un tema nuevo, la transmisión vertical no forma parte del discurso sobre control prenatal, por lo que las mujeres asumen que las pruebas de Elisa planteadas por los proveedores de los establecimientos de salud resultan incomprensibles y sin utilidad práctica.

Aunque la población Awajún no menciona espontáneamente la transmisión vertical, por la cual la madre infectada transmite el VIH a su hijo durante la gestación, el parto o a través de lactancia, cuando se les pregunta directamente si existe la posibilidad de que una mujer pase el virus a su bebé, responden afirmativamente, y asocian el contagio con la sangre compartida entre madre e hijo. Sin embargo, el nivel de información no es parejo, y no existe claridad respecto a los tres momentos en que puede darse la transmisión (gestación, parto y lactancia) ni sobre la posibilidad de disminuir ese riesgo. La vía de transmisión ubicada más claramente es “la sangre de la madre”, es decir, durante el embarazo, seguida por la lactancia materna. En cambio, pocas personas saben que también se puede transmitir el VIH durante el parto. La mayoría de las mujeres Awajún que viven en las comunidades no saben si esta transmisión puede ser evitada y desconocen

las formas de prevenirla. De ahí que no se valore la necesidad e importancia de realizar diagnósticos durante el embarazo.

Percepciones sobre oportunidades y barreras para las estrategias de prevención

La mayoría de la población Awajún está abierta a que se le practique la prueba de sangre que diagnostica la infección, principalmente, invocan las mujeres, para proteger al bebé. No obstante, se presenta cierta resistencia debido al temor a que se les extraiga sangre y a que el diagnóstico resulte positivo. Además, cuando se sienten sanas no ven la necesidad de hacerse pruebas. Los varones, en cambio, consideran importante que las mujeres gestantes se hagan la prueba porque, si bien ellas pueden no considerarse en riesgo, sus parejas, al salir a las ciudades, podrían haber contraído el virus y haberlas contagiado.

Sobre la administración de medicamentos a la madre y al recién nacido, se encontró la idea de que las mujeres embarazadas no deben tomar medicamentos, especialmente los que consideran *fuertes* porque pueden *chocarle al bebé*. No obstante, los aceptarían si el médico así lo prescribiera. El mismo razonamiento se presenta para el caso de administración de medicamentos en recién nacidos. Estas respuestas son consistentes con la noción Awajún según la cual cada enfermedad viene con su tratamiento; así, si el VIH es de origen occidental, le corresponde una terapia de este mismo origen.

Uso de servicios de salud durante la gestación y el parto

Los profesionales de la salud consideraron que se ha mejorado la captación de gestantes a través de estrategias como visitas a las casas para motivarlas a asistir al centro y entrega de regalos (ropones, pañales) para las que asisten. Se señaló también la estrategia de permitir el parto vertical y el acompañamiento de otra mujer. Sin embargo, mencionaron que persisten barreras, algunas de tipo económico y otras de tipo cultural. Las principales dificultades que identifican son la escasa implementación de los laboratorios en las zonas rurales y la falta de capacitación en salud intercultural.

Sobre la primera dificultad, en todos los centros rurales de atención de salud se recogió la queja de que los insumos tardan demasiado en llegar y que no cuentan con los instrumentos necesarios para detectar el VIH tienen cómo hacer la prueba a la mayoría de la población en riesgo (estudiantes, trabajadoras sexuales, homosexuales y otros). En San Martín y Ucayali ase-

guraron que solo les mandan las necesarias para las gestantes.²⁶ Cuando se detecta que una mujer gestante puede ser seropositivo, para confirmar el grado de la enfermedad ella debe viajar desde su comunidad hasta el centro u hospital más cercano y, desde allí, al hospital regional para la primera prueba. Una semana después debe volver para recibir el diagnóstico. Si es positivo, se le aplica la primera carga de medicinas (TARGA), y debe volver a la semana siguiente para que se observe cualquier reacción adversa. Luego, volverá cada mes para continuar el tratamiento. Para una mujer que vive en un caserío alejado, cada uno de los viajes puede llegar a costar más de 100 soles ida y vuelta.²⁷

Con respecto a la falta de capacitación en salud intercultural, la mayoría de establecimientos de salud aún no están preparados para atender a las poblaciones nativas e inmigrantes de la zona. En la región amazónica hay muy pocas casas de espera para las mujeres gestantes que vienen de lugares alejados, y si bien algunos establecimientos se adecúan al parto vertical, la mayoría de ellos no lo hace.

Así, se percibe una relación asimétrica entre el profesional de salud y la mujer gestante, en la que no se reconocen las manifestaciones culturales de esta con relación al embarazo. Si bien ha mejorado el trato a las gestantes en las tres regiones (Loreto, Amazonas y San Martín), las gestantes y mujeres rurales en general aún perciben una valoración diferenciada de las culturas, falta de respeto y poca tolerancia hacia la cultura del otro.

□ ~~~~~ 2.3.2 Tensiones entre los géneros

En lo referente a la salud reproductiva, las tensiones más fuertes entre los géneros derivan de la oposición de los varones a que sus esposas se atiendan en los centros de salud, debido a que son atendidas por varones que

²⁶ Informe sobre percepciones acerca de las barreras sociales y culturales para la atención prenatal en comunidades rurales de la región macrooriental: San Martín, Loreto y Ucayali.

²⁷ Informe sobre percepciones acerca de las barreras sociales y culturales para la atención prenatal en comunidades rurales de la región macrooriental: San Martín, Loreto y Ucayali.

manipulan sus cuerpos. Ello, además de constituir un riesgo para la salud de las mujeres y los niños, es una fuente de violencia.

En lo referente al contagio y transmisión del VIH, los varones constituyen la fuente de contagio más importante para sus esposas, debido a su negativa de usar condón y a sus costumbres sexuales. La extrema sumisión de la mujer le impide negociar con su pareja el uso de otras formas de prevención.

Finalmente, las mujeres adolescentes están expuestas a formas de abuso y comercio sexuales que representan un alto riesgo de contagio.

Capítulo 3.

Recomendaciones de Investigación



Mujeres Comunidad Nativa de Shampuyacu
Región San Martín.

La revisión del material sobre la sociedad Awajún indica que sus integrantes han atravesado cambios sustantivos en cuanto a su organización social, cosmovisión, y sistemas productivo y político, y que todas estas transformaciones inciden en su sistema de género. Sin embargo, no se cuenta con información detallada sobre diversos aspectos que resultan claves para entender la cultura Awajún y para diseñar planes de acción que contribuyan a la equidad de género y al empoderamiento de la mujer. Por consiguiente, en esta sección detallaremos los vacíos encontrados y las líneas de investigación sugeridas.



3.1 PARENTESCO

Los patrones de residencia y matrimonio Awajún han cambiado sustantivamente a lo largo de los siglos XX y presente. Por lo tanto, es fundamental identificar sus consecuencias para las relaciones entre los géneros.

Residencia

El estilo de residencia disperso, según el cual la población vivía en unidades constituidas por el jefe de familia, esposa, hijos y los esposos de las hijas, ha sido abandonado. En la actualidad, las poblaciones Awajún viven en aldeas que reúnen a varias familias y se localizan en las riberas de los ríos.

- ✓ ¿Existe todavía la regla según la cual las hijas y los yernos residen en lotes cercanos al padre?
- ✓ ¿Quién decide el lugar de residencia, el hombre o la mujer? La respuesta tiene consecuencias decisivas en la formación de alianzas y, por ende, en el equilibrio de poderes entre los géneros.

Matrimonio

En la sociedad Awajún tradicional, el varón tomaba la iniciativa de pedir a la novia y el padre decidía si aceptaba o no la propuesta. No tenemos información sobre la situación actual.

- ✓ ¿Cómo se constituyen los matrimonios?
- ✓ ¿Qué poder tiene la mujer para elegir a su pareja?
- ✓ ¿Existe aún el servicio de la novia?

En la sociedad Awajún tradicional, el matrimonio preferencial era con la prima cruzada y se practicaba la endogamia. Sin embargo, en la actualidad las comunidades conviven con poblaciones de colonos mestizos. Ello levanta interrogantes sobre sus elecciones de pareja:

- ✓ ¿Se conserva el patrón de endogamia?
- ✓ ¿Cuál es la frecuencia de matrimonios entre nativos y mestizos?
- ✓ ¿Cuál es la pareja ideal para mujeres y varones?

Se sabe que la poligamia tiende a desaparecer debido a los cambios en las creencias religiosas y a la introducción de la legislación nacional. No obstante, las denuncias de bigamia parecen indicar que los varones implementan algunas estrategias en esta dirección.

- ✓ ¿Persisten tendencias masculinas hacia la poligamia?
- ✓ ¿Qué papel representan las mujeres?

La sociedad Awajún tradicional se caracterizó por la inestabilidad conyugal.

- ✓ ¿Cuáles son los índices actuales de separación?
- ✓ ¿Qué sucede después de la separación?
- ✓ ¿Cuál es la problemática de las madres separadas?

En la sociedad Awajún tradicional, el matrimonio se realizaba a muy temprana edad.

- ✓ ¿Cuál es la edad de matrimonio actual?
- ✓ ¿Cómo se compatibilizaría el matrimonio temprano con la educación formal femenina?



3.2 IDENTIDAD FEMENINA E IDENTIDAD MASCULINA

Las definiciones y los roles femeninos y masculinos han atravesado transformaciones drásticas debido a los cambios ya reseñados en la cultura Awajún. Más aún, los programas de desarrollo con equidad de género que buscan empoderar a la población femenina son, en la actualidad, un factor de cambio que impacta profundamente en las identidades de género, de ahí que sea responsabilidad de una institución como CARE Perú preguntarse:

- ✓ ¿Cómo se perciben a sí mismas las mujeres Awajún en un contexto en el que se espera que asuman roles protagónicos en su sociedad?
- ✓ ¿En qué medida la presencia de los expertos en desarrollo influye en las expectativas y relaciones de género?
- ✓ ¿En qué medida los medios de comunicación influyen en las expectativas y relaciones de género?

En cuanto a la identidad masculina, la alta incidencia de crímenes sexuales y de actos de violencia contra la mujer pueden relacionarse con la herencia Awajún, ya que el robo de mujeres era una práctica central en su cultura y en la iniciación masculina. Es importante preguntarse cómo los varones perciben estas conductas.

- ✓ ¿A qué se debe, según los varones, la alta incidencia de violencia sexual?
- ✓ ¿Cómo redefinen los varones su identidad y sus fuentes de prestigio?
- ✓ ¿En qué medida los patrones sexuales masculinos son un factor de riesgo para ellos y para las mujeres?
- ✓ ¿Cómo explican los varones los altos índices de abandono paterno?
- ✓ ¿Cómo están cambiando sus definiciones de masculinidad por la influencia de la escuela y del contacto con los medios urbano y mestizo?



3.3 PRODUCCIÓN

Uno de los cambios más importantes que ha atravesado la sociedad Awajún ha sido su inserción en la economía de mercado, que ha incidido de manera decisiva en las relaciones entre los géneros y su equilibrio de poder. El ámbito de producción para el autoconsumo ha perdido prestigio, mientras que los varones han monopolizado las actividades productivas dirigidas al mercado y a los circuitos de comercialización. Las interrogantes que se abren son:

- ✓ ¿Qué líneas productivas asociadas con la producción femenina pueden potenciarse de modo que sean fuentes de ingresos y prestigio para las mujeres?
- ✓ ¿Qué posibilidades tienen las mujeres de ingresar en las líneas productivas monopolizadas por los varones?



3.4 POLÍTICA

Este ámbito, tradicionalmente asociado con la masculinidad en la sociedad Awajún, ha atravesado por procesos importantes. Entre las décadas del setenta y del noventa, las comunidades Awajún ingresaron al sistema político nacional, lo que reforzó el poder masculino. Inclusive el sistema de justicia formal colisiona con el consuetudinario. Finalmente, durante la última década se han realizado esfuerzos para permitir la inserción de la población femenina en los espacios de poder. Ello supone cuestionar las concepciones locales sobre autoridad y justicia. Cabe preguntarse:

- ✓ ¿Qué espacios de poder están dispuestos los varones a compartir con las mujeres?
- ✓ ¿Cómo se negocian las formas de administración de justicia cuando colisionan los sistemas formal y consuetudinario?
- ✓ ¿Cómo definen las mujeres Awajún los delitos contra sus personas (violencia, violación sexual) en la actualidad?



3.5 TENSIONES ENTRE LOS GÉNEROS

De acuerdo con la información recogida, las relaciones entre los géneros dan pie a problemas tales como alcoholismo; violencia física, sexual y psicológica; violación de menores, abandono, bigamia, infidelidad, incumplimiento de manutención infantil, embarazo adolescente, suicidio y riesgo de contagio del VIH.

- ✓ ¿Cómo lidian las mujeres Awajún con la violencia sexual y de género?
- ✓ ¿Qué salidas existen para las familias jefaturadas por mujeres?
- ✓ ¿En qué medida las mujeres pueden negociar con sus parejas el uso de medidas preventivas contra las ITS y el SIDA?

La revisión del material etnográfico nos indica que estos problemas son de larga data,²⁸ pero que, actualmente, las mujeres Awajún están encontrando instancias que les otorgan las herramientas necesarias para lidiar con ellos.

- ✓ ¿En qué medida las campañas de sensibilización sobre los derechos de las mujeres han contribuido a deslegitimar la violencia sexual y de género?
- ✓ ¿En qué medida la presencia de estas nuevas instancias ha cambiado la percepción sobre las maneras de resolver conflictos conyugales, sobre las posibilidades de acción y sobre su sentido de justicia?
- ✓ ¿Qué papel representan los líderes religiosos en los conflictos conyugales y en los abusos contra la mujer?
- ✓ ¿Persiste la práctica del corte de cuero cabelludo a las mujeres adultas acusadas de infidelidad?²⁹ Es importante indagar sobre esta costumbre, pues existen indicios de que, en algunas comunidades, se sigue practicando.

²⁸ En tiempos pasados, las mujeres recurrían a sus parientes masculinos o al suicidio. Actualmente se ha incluido el recurso a instituciones nativas y nacionales.

²⁹ Línea de Base-Derechos, identidad cultural y participación de los pueblos indígenas (CARE Perú, 2007).



3.6 MIGRACIÓN

Las comunidades Awajún están insertas en procesos de integración a la sociedad nacional a través de circuitos comerciales y laborales, entre otros, que les abren posibilidades de relacionarse con diversos ámbitos.

- ✓ ¿Cuáles son los patrones de migración femeninos y masculinos: temporal, permanente o de retorno?
- ✓ ¿Qué consecuencias trae cada tipo de migración en los roles masculinos y femeninos?
- ✓ ¿Cuál es la relación entre migración y educación formal?

Se han encontrado referencias a la existencia de circuitos de tráfico de niños y niñas bajo diferentes modalidades (trabajo doméstico en zonas urbanas, envío a personas relacionadas en la ciudad, trabajo en yacimientos mineros y en madereras, entre otras). Las preguntas que se plantean son:

- ✓ ¿Cuáles son las modalidades de tráfico de niños?
- ✓ ¿Cuales son las formas de relación laborales y los actores implicados?



3.7 RELACIONES INTERÉTNICAS

Las poblaciones Awajún están cada vez más integradas a la sociedad nacional a través del mercado, las instituciones públicas, las poblaciones migrantes, los expertos en desarrollo y los medios de comunicación masivos (radio, televisión e Internet). De esta situación surgen diversas interrogantes:

- ✓ ¿Qué tipo de relaciones establecen los varones Awajún con colonos y mestizos?
- ✓ ¿Qué tipo de relaciones establecen las mujeres Awajún con colonos y mestizos?
- ✓ ¿Cómo se relaciona la presencia de varones foráneos con el comercio sexual de adolescentes?
- ✓ ¿Cómo inciden las relaciones entre foráneos y la existencia de familias encabezadas por mujeres?

- ✓ ¿Qué tipo de relaciones establecen las mujeres Awajún con las mujeres colonas y mestizas?
- ✓ ¿Qué posibilidades de articulación existen entre las organizaciones de mujeres Awajún y las de mujeres colonas y mestizas?



3.8 EDUCACIÓN

El ingreso a la educación formal ha sido problemático para las mujeres. Si bien este tema ya ha sido abordado, existen algunas interrogantes que no han sido planteadas aún:

- ✓ ¿Cuáles son las posibilidades de implementar una estrategia de discriminación positiva que asegure a las mujeres el acceso a becas para educación secundaria, técnica y superior?
- ✓ ¿Qué posibilidades de reinserción y trabajo en sus comunidades de origen tienen las mujeres con niveles de educación técnica o superior?



3.9 SALUD

De acuerdo con el material revisado, uno de los ámbitos del saber femenino solía ser el cultivo de hierbas medicinales, el manejo de los conocimientos relacionados con ellas, y los referidos a la salud reproductiva. Cabe entonces preguntarse:

- ✓ ¿Cómo se han transformado los saberes medicinales femeninos y sus percepciones sobre la medicina tradicional con el ingreso de medicinas industriales y la consecuente desvalorización de tales conocimientos?

El origen de las enfermedades y sus expertos

- ✓ ¿Cuáles son las creencias sobre la vida y las causas de las enfermedades entre los Awajún?
- ✓ ¿Cuáles son sus conocimientos actuales sobre plantas medicinales en referencia a la salud reproductiva?
- ✓ ¿Qué validez adjudican a los conocimientos tradicionales sobre plantas medicinales?
- ✓ ¿Qué lugar ocupa actualmente el curandero?
- ✓ ¿Cómo se relacionan los expertos tradicionales con los expertos oficiales?

Concepción y fertilidad

- ✓ ¿Cuáles son las prácticas actuales para el control de la fertilidad?

Embarazo

- ✓ ¿Cuáles son las rutas de atención de las mujeres durante el embarazo?
- ✓ ¿Cuáles son sus redes de apoyo durante el embarazo y el parto?
- ✓ ¿Cómo perciben las formas de manipulación corporal en los centros de salud?
- ✓ ¿Cuánto poder asignan a sus cónyuges para decidir el tipo de tratamiento que se debe seguir?

Parto

- ✓ ¿Cuáles son los beneficios percibidos del parto tradicional?
- ✓ ¿Cuáles son los beneficios que las mujeres perciben en el parto moderno?
- ✓ ¿Cuáles son las redes de apoyo de las mujeres al momento del parto?
- ✓ ¿Cuáles son los conocimientos tradicionales sobre el parto?

- ✓ ¿Como se combinan los conocimientos tradicionales con los occidentales?
- ✓ ¿Han tenido éxito los programas de parteras? ¿Qué lecciones han dejado? ¿Como se compatibilizan con los saberes médicos?

Lactancia

- ✓ ¿Como se representa la relación entre la madre y el niño a través de la lactancia?
- ✓ ¿Qué alternativas a la lactancia materna aceptan?
- ✓ ¿Cuáles son las redes de apoyo de las mujeres para el cuidado perinatal?

Conocimientos y percepciones sobre las infecciones de transmisión sexual

- ✓ ¿Cómo definen el VIH y el SIDA?
- ✓ ¿Cómo relacionan los varones su prácticas sexuales con el riesgo de contagiarse con el VIH?
- ✓ ¿Cómo relacionan los adolescentes varones su prácticas sexuales con el riesgo de contagiarse con el VIH?
- ✓ ¿Como relacionan las mujeres casadas sus prácticas sexuales con el riesgo de contagiarse con el VIH?
- ✓ ¿Cómo relacionan las mujeres solas sus prácticas sexuales con el riesgo de contagiarse con el VIH?
- ✓ ¿Cómo relacionan las adolescentes mujeres sus prácticas sexuales con el riesgo de contagiarse con el VIH?

Actitudes y prácticas en torno al uso del condón

- ✓ ¿Como definen el uso del condón las mujeres, varones y adolescentes?
- ✓ ¿Cuáles piensan que son las dificultades y las ventajas de usar condón?

Circuitos de información y comunicación para la salud

- ✓ ¿Cuán informada está la población Awajún sobre el VIH?
- ✓ ¿Cómo decodifican los mensajes que reciben?

Relaciones interétnicas y VIH

- ✓ ¿En qué medida las relaciones con foráneos o mestizos son un riesgo para la salud de las mujeres y adolescentes?

Transmisión vertical del VIH

- ✓ ¿Cuán informadas están las mujeres Awajún sobre la transmisión vertical del VIH?
- ✓ ¿Qué beneficios o dificultades ven en la prevención del la transmisión vertical?

Capítulo 4.

Balance de los Proyectos de Desarrollo con enfoque de equidad de género entre las poblaciones Awajún



Hellen Katip Nanchijan
5to. Grado de Secundaria I.E. 00649 Bilingüe, Bajo Naranjillo.
Awajun-Rioja.

Los programas de desarrollo dirigidos a la mejora de las condiciones de vida de la población Awajún se remontan a la década del setenta. Entre ellos se encuentra el programa de educación bilingüe iniciado por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), que continuara el Ministerio de Educación. Los programas de introducción de cultivos comerciales implementados por el Ministerio de Agricultura y por el SINAMOS capacitaron a la población Awajún y le otorgaron medios para cambiar su régimen de producción. Finalmente, el SINAMOS y el Programa de Comunidades Nativas ayudaron a que se implemente la nueva Ley de Comunidades Nativas. Estas iniciativas incidieron decisivamente en la organización política y económica de las comunidades Awajún.

Sin embargo, todos estos programas de desarrollo eran ciegos a la problemática femenina, y asumían que sus beneficios incluían a toda la población, sin tener en cuenta que las necesidades e intereses de sus integrantes eran diferentes. Más aún, los programas consideraban como *natural* que el hombre fuese el jefe de familia y asumiese los roles de autoridad, por lo que privilegiaban a los varones y excluían a las mujeres, lo que profundizaba las brechas ya existentes entre los géneros.



Como ejemplo de esta afirmación, los programas de educación bilingüe favorecieron la alfabetización de los niños varones, mientras que las niñas no se beneficiaron en la misma medida. En un informe del año 1970 (Varese et al 1970) se registró que el 80% de los hombres era bilingüe, mientras que solo el 34% de las mujeres hablaba español. Los hombres asistían a la escuela desde los once hasta los veinte años, en tanto las mujeres acudían de los once a los quince años. En el año 1978, no había más de dos mujeres que hubieran completado su secundaria (Brown

1984). Más aún, al no considerarse las diferencias de género se originaban nuevos problemas, tales como la proliferación de casos de abuso sexual de los maestros bilingües contra las niñas escolares (Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán 2006).

Por otro lado, quienes ejercían la autoridad nacional, y debían evitar y sancionar la violencia doméstica y sexual, eran también varones y, a menudo, tendían a aliarse con los Awajún en detrimento de las mujeres. Esta situación se agravaba debido al hecho de que el sistema jurídico nacional reconocía a las naciones originarias la conservación de sus derechos y formas consuetudinarias de ejercer justicia. Ello posibilitaba que los varones argumenten que el uso de la violencia era parte de las costumbres locales, y evitó que se tomen medidas para prevenirla y combatirla.

Con el fin de que se superen estas diferencias, surgió la propuesta “Mujer en el desarrollo”, que buscaba destacar el rol de la mujer y propiciar su transformación. Sin embargo, pronto se hizo evidente que no bastaba con trabajar con la población femenina, dado que su problemática estaba inserta dentro de sistemas más amplios. Así, por ejemplo, si bien la educación bilingüe era accesible a las niñas, las razones para retirarlas de la escuela se remontaban a la organización de la unidad doméstica: las madres necesitaban la ayuda de sus hijas para atender a los hijos menores y para cumplir con las tareas del hogar. Por lo tanto, era necesario tener en cuenta todo el conjunto de la organización de la producción y la socialización infantil. Similar era el caso de la participación femenina en las organizaciones comunales y federativas. Incluir a las mujeres en un ámbito asociado con la masculinidad era interpretado como una violación a la cultura nativa y al estatus masculino. En suma, la solución no se podía limitar a trabajar con las mujeres, sino que era necesario involucrar a ambos géneros. Ello implicaba hacer los esfuerzos necesarios para conseguir la participación de los varones.

La perspectiva de género en el desarrollo sostiene que es necesario combatir la desigualdad en general. Por ello, antes que dirigir proyectos a la población femenina, es preciso identificar los mecanismos que producen las desigualdades. En segundo lugar, esta perspectiva enfatiza el empoderamiento, lo que significa que las iniciativas de desarrollo deben identificar los factores que permitirán que las mujeres reviertan su subordinación. Es dentro de esta tónica que se plantearon los proyectos de desarrollo de CARE Perú que revisaremos a continuación.

4.1 LOS PROYECTOS DE DESARROLLO DE CARE PERÚ Y LA TRANSVERSALIZACIÓN DE LA PERSPECTIVA DE EQUIDAD DE GÉNERO Y EMPODERAMIENTO DE LA MUJER AWAJÚN



□ 4.1.1 Fortalecimiento de las capacidades de las federaciones de mujeres Aguarunas y Asháninkas para la promoción y defensa de sus derechos reproductivos

En el año 2003, CARE, en asociación con el Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, apoyó la constitución de la Federación de Mujeres Aguarunas del Alto Marañón (FEMAAM), una organización de mujeres que busca la revalorización y el empoderamiento de la mujer Aguaruna en todos los aspectos de su vida personal y social en condiciones de equidad. Esta institución debía representar y defender los intereses de las mujeres.

Paralelamente, el Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán puso en marcha una investigación sobre liderazgo femenino que incluyó talleres de capacitación y sensibilización en equidad de género. Sus objetivos eran ayudar al fortalecimiento del liderazgo de las mujeres de la FEMAAM, sensibilizar a los líderes masculinos para que acepten compartir el poder con las mujeres y el liderazgo femenino. Finalmente, se buscaba sensibilizar a la población con respecto a los derechos de las personas y a la necesidad de suprimir el uso de la violencia y toda forma de discriminación. Se realizó talleres con mujeres y reuniones con los apus de las comunidades que participaron en el proyecto

La investigación detectó que uno de los problemas de la FEMAAM era la falta de continuidad: si bien las mujeres participantes cumplían con las labores propias de su cargo durante el periodo que les correspondía, una vez terminado este perdían contacto con la federación. En consecuencia, se decidió incluir en los talleres tácticas para incentivar la adhesión de las mujeres a la federación, de manera que esta fuera adquiriendo solidez e identidad.

Entre los logros alcanzados por la FEMAAM cabe resaltar los siguientes:

- Se constituye como Defensoría Comunal Indígena, reconocida por el Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social (MIMDES).
- Atiende las preocupaciones de las mujeres en su idioma materno.

- Establece relaciones con otros actores de la sociedad civil y con funcionarios.
- Distribuye equitativamente el poder dentro de la organización.
- Otorga a las mujeres un espacio autónomo donde también se reúnen como grupo.

Por su parte, la FEMAAM también adolece de ciertas limitaciones y vacíos:

- La comprensión y el uso de la legislación no son sencillos.
- No existe una concepción clara sobre qué significa ser miembro de la FEMAAM y quiénes lo son.

Asimismo, el Taller de Capacitación y Sensibilización realizado con mujeres Aguaruna alcanzó los siguientes logros:

- Las mujeres se identificaron como grupo con intereses comunes y con la federación a la cual pertenecen (FEMAAM).
- Las mujeres se reconocieron como líderes.
- Se les informó a las mujeres sobre sus derechos ciudadanos y humanos.
- Se verificó que el Derecho consuetudinario favorece las violaciones de los derechos de las mujeres y privilegia a los hombres.
- Se identificaron actores claves de la asociación (asesoría).
- Se aprendieron nuevas habilidades como, por ejemplo, el uso del Internet.

Sin embargo, el Taller también presentó algunas limitaciones y obstáculos:

- El número de asistentes era limitado debido a que las mujeres tenían dificultades para salir de la comunidad.
- Los esposos, con el apoyo de la comunidad, se convertían en obstáculos para la participación de las mujeres.

En lo que concierne a la reunión con los *apus* Awajún, se alcanzaron los siguientes logros:

- Aceptación de que existen hombres que incumplen su obligación de contribuir al sustento de los hijos.

- Reconocimiento de la gravedad del problema de la violencia de género y la violencia sexual.
- Proposición de cambios en el sistema de justicia nacional para prevenir la violencia de género y la violencia sexual.

La dificultad encontrada en esta reunión fue:

- La justificación de la violencia contra las mujeres como una sanción del hombre frente al incumplimiento de las tareas atribuidas a las mujeres.

Y los problemas identificados fueron:

- La violencia contra la mujer es muy fuerte en la sociedad Awajún.
- Las mujeres indígenas son invisibles para el Estado. Toda la legislación está hecha para el medio urbano.
- Es necesario introducir un enfoque intercultural en la legislación formal para que la mujer pueda acceder al sistema judicial.
- El sistema legal trata a las poblaciones indígenas como un colectivo, lo que ha invisibilizado a las mujeres como sujetos de derecho.
- El derecho consuetudinario es un obstáculo para las mujeres, porque otorga privilegios masculinos y deja impunes delitos sexuales, contra la libertad sexual y la violencia doméstica.

Como resultado de estas investigaciones, se propone lo siguiente:

- Sensibilizar a la población femenina con respecto al ejercicio de sus derechos para combatir la violencia de género.
- Introducir un enfoque intercultural en la legislación formal para que la mujer pueda acceder al sistema judicial.
- Destacar los derechos individuales de las mujeres.
- Combatir la violencia familiar y sexual a través de talleres de sensibilización.
- Proponer cambios en el derecho consuetudinario.
- Apoyar la instalación de instituciones que combatan la violencia (Centros de Emergencia Mujer (CEM) y Defensoría de la Mujer, por ejemplo).

□~~~~~ 4.1.2 Programa Frontera Selva

El Programa Frontera Selva (PFS) inició sus actividades en el campo en julio del 2001 y culminó en septiembre del 2004, a través de un consorcio institucional liderado por CARE PERÚ en alianza con el Instituto Peruano de Educación en Derechos Humanos y la Paz (IPEDEHP), el International Resources Group (IRG) y el Servicio Agropecuario para la investigación y promoción económica (SAIPE). Sus objetivos generales fueron el aumento de la capacidad de las comunidades de la frontera para administrar sus procesos de desarrollo, la mejora de las capacidades básicas para una vida saludable y productiva, y el aumento del respeto y protección de los derechos de las poblaciones fronterizas, particularmente de las mujeres e indígenas. Su estrategia de intervención para el empoderamiento de la mujer indígena Awajún consistió en integrar e institucionalizar el enfoque de equidad de género.

De acuerdo con su estrategia de trabajar con la población, se convocó a los actores locales para recoger sus opiniones y expectativas sobre el Programa Frontera Selva y sobre la equidad de género, y para que propusieran las iniciativas que correspondieran mejor a sus necesidades. En un segundo momento se identificaron personas claves para establecer alianzas y, finalmente, se vinculó e integró la equidad de género dentro del programa de manera transversal, es decir, se introdujo el enfoque de equidad de género en todos los niveles del proyecto así como en su estructura organizativa.

Para abrir espacios para la participación de las mujeres, el PFS se propuso:

- ✓ Fortalecer las capacidades de las mujeres para la toma de decisiones.
- ✓ Promover su participación en actividades de transformación de productos.
- ✓ Lanzar iniciativas educativas comunitarias para la asistencia y permanencia de las niñas y niños en la escuela.
- ✓ Revalorar el rol de las parteras en la comunidad.
- ✓ Apoyar que las mujeres asuman puestos de responsabilidad en los Comités de Evacuación de Emergencias y en las Juntas Administradoras de Servicios de Saneamiento.

Según el Informe Final del PFS, el programa llevó a cabo las siguientes acciones para implementar el enfoque de equidad de género:

- ✓ Diseño y validación de propuestas curriculares, así como movilización de líderes comunales, padres de familia y maestros para garantizar el acceso y permanencia de las niñas en la escuela.
- ✓ Capacitación a profesores y personas clave de la comunidad para promocionar el cambio de actitudes, con la finalidad de mejorar la asistencia de niñas y niños a las escuelas, con equidad de género en el aula.
- ✓ Capacitación en liderazgo a docentes, padres de familia, autoridades comunales y presidentes y secretarios de educación de organizaciones indígenas.
- ✓ Capacitación de docentes bilingües en la aplicación de la Propuesta Curricular Diversificada (PCD) con enfoque de equidad de género.
- ✓ Producción de módulos de capacitación para los maestros destinados a propiciar la reflexión sobre su propia identidad de género en el aula, y otorgar algunas propuestas para cambiar rutinas y romper prejuicios.
- ✓ Inclusión del enfoque de equidad de género en la propuesta educativa elaborada por la Mesa de Diálogo para el Desarrollo Educativo de los Pueblos Awajún y Wampis.
- ✓ Implementación de un programa de becas para apoyar la formación de las mujeres y los jóvenes Awajún, con el fin de contribuir al desarrollo de liderazgo en sus respectivas zonas. Esta acción incluyó la realización de cursos de nivelación académica.
- ✓ Capacitación (oral) a las parteras llevadas en los puestos de salud y en sus comunidades.
- ✓ Capacitación de dirigentes y lideresas en el enfoque de equidad de género como mecanismo de empoderamiento, con el fin de que puedan asumir cargos importantes dentro de sus comunidades y en otras instancias de desarrollo.
- ✓ Sensibilizar y motivar a incluir y valorar la participación de las mujeres en las organizaciones, federaciones y gobiernos locales.

- ✓ Instalación de oficinas de la Defensoría del Pueblo e implementación de la red de promotores de derechos humanos. Formación de lideresas en derechos humanos.

Al cierre del programa, el PFS elaboró un balance de sus logros y limitaciones. A continuación señalaremos brevemente el autodiagnóstico referido a la incorporación del enfoque de equidad de género.

Logros:

- ✓ Sensibilización de la población Awajún sobre la importancia de la participación de la mujer, e inserción del tema de equidad de género en la agenda de las instituciones y federaciones indígenas.
- ✓ Formación de promotoras y lideresas en derechos humanos, que conformaron el 32% del total de líderes capacitados.
- ✓ Incremento del número de mujeres que ocupan cargos en municipalidades, federaciones y juntas directivas.
- ✓ Identificación de las dificultades para la inclusión de las mujeres en la esfera pública: resistencia de los varones y bajo nivel educativo y profesional de las mujeres.
- ✓ Reflexión con los docentes sobre la violencia sexual y física; compromiso de los docentes para trabajar la equidad de género en los colegios y transformar sus propios comportamientos.
- ✓ Diseño y validación de una propuesta curricular con énfasis en la equidad de género.
- ✓ Apoyo para la educación de las niñas mediante el desarrollo de iniciativas comunales que incluían modificaciones en los roles, actitudes y estereotipos que afectarían el pleno desarrollo de las mujeres,³⁰ y creación de mecanismos de vigilancia comunal en la zona de Condorcanqui: 22 Consejos Educativos Comunales (CEC).

³⁰ En Condorcanqui, la propuesta del Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP), complementada con los contenidos del enfoque de género y con el eje de participación (flexibilidad de roles, autoestima, organización y liderazgo), ha sido incorporada en una guía para el docente denominada "El enfoque de género en el trabajo curricular", que será aplicada, de acuerdo con las normas del Ministerio de Educación, en todas las escuelas de las provincias de Condorcanqui y en el distrito de Imaza (Amazonas).

- ✓ Capacitación de promotores de salud y parteras, articulación de promotores y parteras con los servicios de salud del Ministerio de Salud, promoción del liderazgo de promotores y parteras (incremento de su autoestima y confianza) y revalorización del conocimiento femenino a través de la inclusión de parteras en los programas de salud comunitaria.

Por su parte, las limitaciones del FPS fueron:

- ✓ Alta resistencia de los varones Awajún a la participación de sus parejas en las capacitaciones, por lo cual se incluyó en el programa a las lideresas en función del parentesco con el líder varón elegido.
- ✓ Ausencia de reflexión sobre las relaciones de género que originan exclusión y discriminación de mujeres y niñas.
- ✓ La FEMAAM no participó en la formulación de los planes de Visión de Futuro; sin embargo, apoyó la legalización de la institución y los planes de trabajo, conforme a los cuales participaron en los espacios de concertación de la zona de Condorcanqui.
- ✓ Limitada integración del enfoque de equidad de género en el ámbito productivo.
- ✓ No se cumplió con elaborar instrucciones para que los operadores sepan como integrar el enfoque de género en cada componente del programa

Salud reproductiva y detección y prevención del VIH en el Programa Frontera Selva

Si bien el PFS no tocó directamente la problemática de la salud reproductiva ni incluyó la detección y prevención del VIH, el componente de salud familiar y comunitaria tuvo como uno de sus objetivos incrementar el acceso a los servicios de salud materno-infantil. Este trabajo, concertado con el Ministerio de Salud, propició la participación activa de los agentes comunitarios voluntarios así como el respeto y la valoración de los conocimientos y prácticas tradicionales de la población indígena relacionados con el cuidado de la salud.

Dado que el PFS tiene como objetivo propiciar la equidad de género y el empoderamiento de las mujeres, su estrategia fue incluir a la población femenina en las capacitaciones para promotores de salud e implementar un programa de capacitación de parteras que recoge los conocimientos y costumbres Awajún. Se propone revalorizar los saberes femeninos, especialmente los de las parteras, e integrarlos a los servicios de salud del sistema nacional.

Acciones

- ✓ Se promovió el liderazgo de los promotores y parteras en sus respectivas comunidades, a partir del mejoramiento de sus capacidades técnicas y su articulación con los servicios de salud del Ministerio de Salud.
- ✓ Las capacitaciones se realizaron en dos niveles: talleres, donde se reunían las parteras de los diferentes puestos de salud; y capacitación interpersonal, realizada por el equipo del Programa en la propia comunidad donde se residía.
- ✓ Los materiales educativos fueron adaptados para que no entren en conflicto con las costumbres locales. En Condorcanqui, por ejemplo, se produjeron materiales de capacitación que tomaron en cuenta una característica importante de la cultura Awajún: su carácter oral, lo que llevó a priorizar la producción de material audiovisual sobre el escrito.

Por otro lado, se diseñaron estrategias de comunicación adaptadas a la cultura local en las cuales las mujeres tuvieron un rol protagónico. En el Napo, por ejemplo, las capacitaciones se complementaron con:

- ✓ La estrategia “vecina a vecina”, que consistió en la captación y capacitación de 185 mujeres líderes que se encargaron de la transmisión de mensajes claves a sus pares.
- ✓ La realización de “ferias de salud”, donde, a través de juegos y dinámicas, se trataban temas relacionados con el cuidado de la salud.

En el caso de Condorcanqui, se emplearon a técnicas en enfermería Awajún capacitadas por el Programa, quienes residían 15 días al mes en las

comunidades indígenas, lapso durante el que visitaban a las familias y les transmitían información dirigida a cambiar prácticas inadecuadas.

Asimismo, en esta localidad, donde 57 parteras recibieron capacitación, el hecho de que las mujeres Awajún no supieran leer ni hablar castellano llevó a desarrollar una metodología de capacitación interpersonal y eminentemente oral.

Asimismo, se facilitaron acciones a cargo de los Comités de Evacuación, con el fin de resolver el problema de las familias que venían de comunidades alejadas. Para ello se construyó una casa de espera para las gestantes indígenas, así como un alojamiento para familiares del enfermo o enferma.

Logros

- ✓ El desarrollo de la autoestima y la confianza en las propias capacidades ha fortalecido el liderazgo de los promotores y parteras, que participan más activamente en las asambleas comunales y cuya opinión es solicitada en diferentes temas.
- ✓ En Condorcanqui, algunos promotores han sido elegidos como jefes de comunidades y las parteras están siendo consideradas para asumir otros cargos de importancia.
- ✓ Las mujeres de las poblaciones Awajún se involucraron más en la búsqueda de soluciones a los problemas de salud. A través de la estrategia de difusión “vecina a vecina” compartieron mensajes de salud con sus pares, a la vez que se fortalecieron para poder participar en espacios públicos.
- ✓ Asimismo, se conformó una red de Agentes Comunitarios de Salud (ACS) capacitados que trabajan articuladamente con los servicios de salud del Ministerio de Salud. Así, se logró que llegara información al 72.2% de las familias y al 60% de las escuelas de la zona de intervención.

Indicadores de logros del FPS en salud reproductiva

Aumentan en 10 puntos porcentuales los nacimientos atendidos por personal capacitado en Condorcanqui y Napo (Incluye casos atendidos por parteras indígenas capacitadas por el PFS)

Ámbito	Línea de base 2001 2001	Meta programada	Nivel de logro
Condorcanqui	26%	36%	59%
Personal de salud	6%	11%	6%
Parteras	20%	25%	53%
Napo	45%	55%	31.2%
Personal de salud	8%	13%	7.8%
Parteras	37%	42%	23.4%

Comentario: En el caso de Condorcanqui, la evolución del indicador ha sido bastante positiva, pues se ha pasado de 26% de nacimientos atendidos por personal de salud y parteras en el año 2001 a 59% de atenciones a septiembre del año 2004.

Incremento del 20% sobre los registros oficiales para el año 2000 en el uso de los servicios para la atención curativa y preventiva de la salud materno-infantil en Condorcanqui y Napo (Casos atendidos en centros y puestos de salud)

Ámbito	Línea de base 2001 2001	Meta programada	Nivel de logro
Condorcanqui			
CRED	1,654 niños de 0 a 4 años	1,985	2,021
PAI	144 niños inmunizados	173	849
EDA	113 atenciones	136	837
IRA	2,000 atenciones	2,400	3,000
Control Prenatal	ND		259
Partos	28	34	129
Napo			
CRED	917 niños de 0 a 4 años	1,100	1,325
PAI	ND		DPT 96% Sarampión 45%
EDA	641 anteriores	769	706
IRA	573 anteriores	688	1,224
Control Prenatal	38 casos ARO 14-BRO 24	46 casos	54 casos ARO 26-BRO 28
Partos	41	49	55

Notas:

CRED: Crecimiento y Desarrollo

PAI: Programa Ampliado de Inmunizaciones

IRA: Infecciones Respiratorias Agudas

EDA: Enfermedad Diarreica Aguda

DPT: Difteria, Pertusis y Tétano

ARO: Alto Riesgo Obstétrico

BRO: Bajo Riesgo Obstétrico

Comentario: A excepción del número de atenciones de niños con enfermedades diarreicas agudas (EDA) en Napo, que solo se incrementó en un 10%, y el número de niños controlados por Crecimiento y Desarrollo en Condorcanqui, que se incrementó en un 16%, todos los demás servicios denotan un evidente incremento en el número de casos atendidos

Limitaciones

Una limitación fue la falta de reconocimiento de los saberes médicos locales. La coordinación con los servicios de salud oficiales obstaculizó la implementación del programa, especialmente en Napo, donde los operadores de salud se negaron a incorporar a las parteras.

La segunda gran limitación fue el alto nivel de analfabetismo o baja escolaridad en las mujeres. El material de las capacitaciones, elaborado de forma escrita, tuvo que ser adaptado a la realidad local, eminentemente oral.

Consultoría sobre la incorporación del enfoque de equidad de género en los componentes del PFS, Sector Awajún

Esta consultoría se realizó en los meses de agosto y septiembre del año 2003, y tuvo como fin diseñar una propuesta metodológica para fortalecer las capacidades y habilidades de los operadores del PFS, Sector Awajún, de la región Amazonas. Sus objetivos específicos fueron: introducir a los operadores del PFS en la operacionalización del enfoque de equidad de género, desarrollar en los operadores del PFS la capacidad de establecer distancia crítica frente a sus concepciones de género y las de la cultura a la que se dirige su trabajo, y capacitar a los operadores para que identifiquen las estrategias para introducir la perspectiva de equidad de género en el PFS.

La consultora llevó a cabo tres talleres dirigidos a: mujeres awajún, hombres y mujeres Awajún, y a operadores del PFS. Además se realizó una plenaria participativa y propositiva con el grupo de operadores del proyecto, a fin de realizar un balance de las acciones realizadas por este en los tres años transcurridos y plantear una estrategia de intervención que facilite la implementación del enfoque de equidad de género en sus actividades.

La plenaria concluyó que los porcentajes de participación femenina en las actividades del PFS eran mínimos, sobre todo cuando se realizaban fuera de la comunidad. La participación de hombres era dominante en todos los componentes que se referían a comercialización y producción (capacitaciones y acciones), infraestructura (capacitaciones y acciones) y salud (capacitaciones y puestos en las secretarías de salud).

Las razones de esta baja participación femenina, según los operadores del PFS, fueron:

- ✓ Los hombres tienen mayor nivel de educación y un mejor manejo del idioma español.
- ✓ Los hombres tienen más tiempo para participar; por otro lado, las mujeres tienen a su cargo más tareas domésticas y están menos preparadas para realizar perfiles y expedientes técnicos.
- ✓ Existen pocas mujeres dirigentes, razón por la cual la participación de las mujeres en los talleres para dirigentes era muy baja.

Los factores señalados también influían en el componente educación: si bien las mujeres participaban como operadoras del PFS, eran los hombres quienes concentraban la mayoría de becas debido a su mejor manejo del idioma español y mayor nivel de escolaridad.

La plenaria recomendó ciertas acciones para la efectiva implementación del enfoque de equidad de género en el PFS:

- ✓ Formular una estrategia de acción afirmativa que involucre un esfuerzo de capacitación a las mujeres.
- ✓ Fomentar el ingreso de las mujeres a las secretarías de salud. Ello, además, ayudaría al sector mismo.
- ✓ Prestar especial atención a la participación de las mujeres. Para que esta estrategia funcione, no es suficiente convocar a hombres y mujeres. Se recomienda realizar un trabajo especial con la población para sensibilizarla sobre la importancia de la participación femenina.
- ✓ Reflexionar sobre las consecuencias del programa: ¿Qué sucedería cuando terminase el PFS?
- ✓ Incluir en los talleres de Visión de Futuro la sensibilización sobre la equidad de género.
- ✓ Brindar asesorías a la FEMAAM, a los clubes de madres y a las secretarías de asuntos femeninos de las federaciones, para reforzar la participación política de las mujeres.
- ✓ Desarrollar, a través de la capacitación de los operadores y del diálogo con la población, la operacionalización de la equidad de género en todos los componentes del PFS.
- ✓ Incrementar el porcentaje de participación y de oportunidades de las mujeres en los rubros dominados por los hombres.

En base al trabajo realizado y al material analizado, la consultora propuso ciertos principios metodológicos y líneas estratégicas para que el PFS, como programa estratégico y equipo de trabajo, se sensibilice, comprenda y proyecte gestión de desarrollo sostenible con equidad de género; y ejerza, además, cierta influencia en las políticas globales.

Las principales líneas estratégicas propuestas fueron:³¹

- ✓ Capitalizar los recursos humanos mediante capacitación en la temática de equidad de género.
- ✓ Elaborar conocimientos sobre los roles, formas de organización e intereses de mujeres y hombres Awajún.
- ✓ Identificar rubros productivos que favorezcan la participación de hombres y mujeres.
- ✓ Privilegiar acciones de transferencia tecnológica y capacitación que superen las brechas de género.
- ✓ Priorizar aquellas acciones que empoderen a las mujeres para el acceso a los servicios de salud, saneamiento y agua.
- ✓ Reforzar espacios propios de liderazgo para las mujeres Awajún, y promover acciones que faciliten el acceso de las mujeres a los puestos de decisión.

□ ~~~~~ 4.1.3 Proyecto “Derechos, identidad cultural y participación de los pueblos indígenas amazónicos: el caso del pueblo Aguaruna”

El Proyecto responde a la Iniciativa Europea para la Democracia y los Derechos Humanos y es ejecutado por CARE Francia y CARE Perú. Tiene programada una duración de tres años, e involucra a las poblaciones Awajún de Condorcanqui y Altomayo. Inició sus actividades en el año 2007 y está en curso. Su objetivo general es promover el cumplimiento de los compromisos internacionales respecto a derechos de los pueblos indígenas en el Perú y, en particular, los del pueblo Awajún. Su objetivo específico es lograr que tanto el pueblo Awajún como los funcionarios de las instituciones públicas vinculadas con la

³¹ Incluimos solamente aquellas que consideramos pertinentes para recomendar futuras investigaciones y líneas de acción.

temática indígena en estas regiones apliquen los lineamientos del Convenio 169 de la OIT (sobre pueblos indígenas y tribales) asumiendo activamente tanto los deberes como la defensa de los derechos contenidos en este Convenio y en la legislación nacional existente, desde una perspectiva intercultural.

Los logros esperados de este Proyecto son los siguientes:

- ✓ Las organizaciones de mujeres Awajún podrán presentar propuestas para los Presupuestos Participativos y los Concejos de Coordinación.
- ✓ Las organizaciones de mujeres habrán sido parte de la discusión y elaboración de una propuesta de ley consensuada para la compatibilización de los sistemas legales nacional y consuetudinario.
- ✓ Lideresas Awajún serán agentes participantes en las elecciones de los Consejos de Coordinación Local.
- ✓ Las organizaciones de mujeres Awajún presentarán propuestas para los presupuestos participativos y otros espacios.
- ✓ Se avanzará en el proceso de documentación con énfasis en las mujeres.

Las limitaciones y dificultades reconocidas por el proyecto son:

- ✓ No existe consenso con respecto a las acciones que se deben seguir en los casos de violencia sexual de los docentes contra las niñas Awajún. Es necesario desarrollar un riguroso trabajo que permita encontrar propuestas consensuadas con los líderes de las organizaciones nativas. Sin esa participación, las propuestas no serán reconocidas por las comunidades nativas.
- ✓ En términos generales, la participación femenina en las diferentes esferas de la sociedad está ganando espacios con mucha lentitud. Además, cuenta con mucha oposición de la población masculina así como de la población femenina de mayor edad.
- ✓ Si bien las acusaciones de alcoholismo, bigamia y maltrato son acogidas en las defensorías comunales, muchas veces no son tomadas con la seriedad del caso porque se consideran parte de la tradición familiar y no faltas.
- ✓ La sumisión de las mujeres obstaculiza seriamente la promoción del ejercicio de sus derechos sociales y económicos.

La comprensión de los hombres de que el beneficio común que se va a alcanzar será mucho mayor para todos, constituye un verdadero desafío para cualquier intervención en desarrollo.



4.2 BALANCE GENERAL

Todos los proyectos revisados consideran que el desequilibrio de poder entre los géneros que caracteriza a la sociedad Awajún se enraíza en su cultura y es reproducido por sus miembros: en el caso de las mujeres, a través de su sentimiento de minusvalía y su dependencia de los varones; y en el de los hombres, mediante su convicción de manejar saberes que las mujeres desconocen y de que tienen derecho a controlarlas. Los proyectos, unánimemente, recomiendan que se trabaje la sensibilización de mujeres y varones, así como que se propicien oportunidades para que las mujeres puedan reafirmar sus derechos.

El sistema legal consuetudinario asume la exclusión de las mujeres y constituye un mecanismo que legitima formas de abuso contra sus personas y sus vidas. Los proyectos coinciden en que hombres y mujeres deben trabajar en consenso para introducir cambios que compatibilicen el sistema consuetudinario y el nacional, y que garanticen los derechos de las mujeres.

Las mujeres presentan mayores carencias que los varones en:

- ✓ Identificación por el sistema nacional.
- ✓ Escolaridad: deserción y grado.
- ✓ Acceso a educación técnica o superior.

Asimismo, los proyectos proponen campañas dirigidas a que las mujeres superen estos sesgos, así como políticas de discriminación positiva para garantizar el derecho a la educación de las mujeres y su acceso a la capacitación.

La participación femenina en la vida política local y en las organizaciones nativas es inexistente o mínima, lo que debe ser corregido progresivamente. Su avance se enfrenta con la oposición de la mayoría de los varones y de al-

gunas mujeres mayores. Se identifican como obstáculos la cultura femenina (minusvalía, sumisión, dependencia), las dificultades de las mujeres para movilizarse debido a sus obligaciones domésticas, la oposición de la pareja, su falta de experiencia y el casi nulo desarrollo de sus habilidades de liderazgo.

Igualmente, los proyectos proponen sensibilizar a varones y mujeres, capacitar en liderazgo y habilidades asociadas con las mujeres, apoyar el acceso de estas a posiciones de liderazgo y la creación de organizaciones de mujeres.

La participación femenina en la esfera productiva la ha excluido del acceso a circuitos integrados al mercado y, por tanto, de recursos monetarios. Se propone la capacitación necesaria para que las mujeres puedan integrarse a las actividades productivas que les proporcionen ingresos.

Por otro lado, se identifican la violencia conyugal y la sexual como prácticas muy extendidas y aceptadas por la costumbre, con la complicidad de las autoridades locales y mestizas. Se proponen campañas de sensibilización y difusión, así como la implementación de instituciones públicas que amparen los derechos de las mujeres y ejerzan controles efectivos sobre los varones.

La estrategia de trabajo con la población Awajún debe partir por crear consensos, de modo que las propuestas surjan de la propia población. Si bien la participación masculina es indispensable para impulsar cambios hacia la equidad de género, los varones constituyen una formidable barrera a estos cambios.

Otra estrategia importante para alcanzar el objetivo de avanzar hacia la equidad de género consiste en establecer alianzas con los líderes y lideresas locales y con las organizaciones representativas de la población Awajún.

En el caso del Programa Frontera Selva, por un lado, se propone introducir transversalmente la perspectiva de equidad de género. Sin embargo, un análisis cuidadoso de sus acciones muestra que las actividades relacionadas con la producción (capacitaciones, puestos de trabajo, etc.) se dirigen a los varones.

En cuanto al proyecto “Derechos, identidad cultural y participación de los pueblos indígenas amazónicos: el caso del pueblo Aguaruna”, no se propone *transversalizar* la perspectiva de equidad de género. Sin embargo, desagrega su análisis según género e implementa actividades enfocadas en las mujeres, excepto en lo que concierne a las actividades productivas. Así, es posible afirmar que, cuando se trata de actividades productivas y organizativas, el pro-

yecto asume que estas serán realizadas por varones; mientras tanto, restringe su trabajo con mujeres a mejorar carencias tales como identificación dentro del sistema nacional y lucha contra la violencia conyugal y sexual.

Todos los proyectos tratan a las mujeres y varones Awajún como grupos homogéneos, ignorando las diferencias de edad, educación, nivel de relación con la sociedad nacional y demás factores. Este es un grave sesgo que debe ser corregido por los nuevos proyectos de CARE Perú.

Capítulo 5. Recomendaciones de líneas de acción



Grupo Comunidad Nativa de Shampuyacu.
Región San Martín.

Los programas que buscan avanzar hacia la equidad de género y el empoderamiento de la mujer en la sociedad Awajún precisan tener en cuenta que el sistema de género tradicional establecía ámbitos muy diferenciados y complementarios para cada género, y otorgaba a los varones el monopolio de la fuerza y de las decisiones políticas. Las mujeres, por su parte, dominaban ámbitos que les conferían prestigio e influencia: la producción doméstica, la mediación en conflictos, el cuidado de la salud y la maternidad.



Con la creciente inserción de las poblaciones Awajún en la economía de mercado y en el sistema político nacional, al mismo tiempo que las mujeres perdían importancia, los hombres acrecentaban sus cuotas de prestigio y poder económico y político. Por lo tanto, consideramos que, para avanzar hacia la equidad de género, no basta con garantizar la igualdad entre hombres y mujeres, sino que resulta indispensable implementar estrategias de discriminación positiva que propicien la generación de oportunidades para que las mujeres desarrollen capacidades que les permitan negociar sus intereses desde posiciones firmes. Para ello, sería importante que se reserven ciertos ámbitos a las mujeres, y que se implementen políticas de discriminación positiva para ir cerrando las brechas existentes entre hombres y mujeres. Estos ámbitos serían salud, producción, educación y política.

La revisión de los proyectos llevados a cabo por CARE Perú entre las poblaciones Awajún denota un sesgo preocupante: se trata a las mujeres y a los varones de esta etnia como grupos homogéneos con intereses comunes. Sin embargo, la revisión etnográfica realizada muestra que ambos grupos presentan diferencias en su grado de inserción en la sociedad nacional, tipo de relación con los colonos y mestizos, actividad productiva, grado de educación, participación política y un largo etcétera. Más aún, es necesario tener en cuenta que, muchas veces, los varones comparten intereses con las mujeres de su aldea o familia que los enfrenta con sus congéneres. Lo mismo puede decirse de las mujeres. En consecuencia, recomendamos que se tenga en cuenta la diversidad de este universo.

En el PFS y en el proyecto *Fortalecimiento de las capacidades de las federaciones de mujeres Aguarunas y Asháninkas para la promoción y defensa de sus derechos*

reproductivos se reconocen las dificultades de las mujeres para su movilización por periodos mayores a un día. El proyecto *Derechos Identidad Cultural y Participación de Pueblos Indígenas Amazónicos: el caso del Pueblo Aguaruna* reconoce las reuniones descentralizadas como un recurso para el incremento general de los participantes. Proponemos que los proyectos de CARE, tanto los que se encuentran en curso como los que se programen en el futuro, realicen un esfuerzo por implementar sus actividades de forma descentralizada, a fin de garantizar una mejor recepción entre las mujeres Awajún.

Salud

Este es un espacio que, tradicionalmente, se asociaba con los saberes femeninos. No obstante, este tipo de conocimientos ha perdido prestigio, y está cayendo en el olvido debido a la introducción de medicamentos industriales. Asimismo, los proyectos en salud han tendido a incorporar a los varones porque cuentan con niveles más altos de escolaridad.

Así, proponemos:

- ☑ Reforzar el trabajo realizado por CARE con parteras.
- ☑ Reservar los puestos de promotores de salud a las mujeres.
- ☑ Trabajar en la recuperación de los saberes médicos.
- ☑ Avanzar en la compatibilización de estos saberes con la medicina occidental.
- ☑ Proporcionar apoyo psicológico a las mujeres víctimas de abuso sexual y de violencia.
- ☑ Considerar, en el trabajo que se realice con mujeres, la incorporación de interlocutoras de su mismo sexo e, igualmente, la adecuación de las estrategias al poco tiempo de que disponen las mujeres que también son madres.

Salud reproductiva

El trabajo realizado por CARE en materia de salud reproductiva ha consistido en apoyar el incremento del acceso de las mujeres a los servicios de salud materno-infantil, capacitar a las mujeres para que participen como promotoras de salud y, sobre todo, implementar un programa de capacitación de

parteras que recoja los conocimientos y costumbres Awajún. No se ha hecho ningún trabajo con respecto a la prevención de la transmisión del VIH.

Las recomendaciones propuestas a partir del material revisado son:

- ☑ Continuar y reforzar el trabajo realizado con parteras.
- ☑ Trabajar con las mujeres y varones con experiencia en la atención de partos para explorar los conocimientos locales sobre plantas medicinales.
- ☑ Crear, en las zonas estratégicas, centros donde las parteras capacitadas puedan compartir sus experiencias con los profesionales entrenados en salud intercultural. Ello permitiría pasar del discurso a la práctica.
- ☑ Promover campañas de sensibilización de los varones, con enfoque de equidad de género, para convertirlos en aliados y prevenir la violencia que impide a las mujeres atenderse durante el embarazo.
- ☑ Implementar casas de espera en los establecimientos de salud, particularmente en aquellos cuya ubicación geográfica lo amerita.
- ☑ Mejorar la relación del personal de salud con los líderes y las líderes, involucrándolos en la vigilancia de la atención prenatal.

Prevencción de la transmisión del VIH

Se recomienda:

- ☑ Revisar el lenguaje e ideas fuerza de las campañas de información y educación dirigidas a mujeres gestantes y varones en torno al VIH-SIDA.
- ☑ Buscar que se distinga claramente el VIH-SIDA de otras ITS.
- ☑ Diferenciar los mensajes para la prevención de las ITS y el VIH por grupo etario y sexo.
- ☑ Reconocer las limitaciones existentes para poder implementar el retraso del inicio sexual y la reducción del número de parejas sexuales como estrategias de prevención del VIH entre la población Awajún.

- ☑ Reforzar el uso del condón y tratar de cambiar la percepción y la práctica según las cuales este se usa solo con personas percibidas como “riesgosas” y no con las parejas estables.
- ☑ Enseñar cómo se debe usar el condón de manera lúdica y práctica, para llegar a aquellos adolescentes varones que no lo usan porque no saben cómo hacerlo.
- ☑ Utilizar los intercambios cara a cara como principal medio de difusión, y buscar responder a las características que la población asigna como deseables para los informantes en estos temas.
- ☑ Utilizar la lengua materna en el desarrollo de las estrategias de prevención, especialmente en el trabajo con mujeres, para ampliar las posibilidades de expresión y comprensión de la población.

Educación

La educación formal presenta dos aristas. Por un lado, el proceso de escolarización de las mujeres Awajún ha enfrentado dificultades debido a que se contraponía con los roles domésticos y la conducta esperada en las niñas. Por el otro, la escuela es un vehículo de socialización dentro de las representaciones de género hegemónicas. El primer aspecto ha sido tratado por los programas de CARE, que han incidido en la necesidad de combatir la deserción escolar femenina. Se ha trabajado con padres de familia y profesores para sensibilizarlos acerca de la importancia de la educación femenina y la necesidad de prevenir situaciones de acoso o violencia sexual. En lo referente al segundo punto, el Programa Frontera Selva inició acciones para revisar el currículo y las técnicas pedagógicas para que la escuela contribuya a educar a las niñas y niños dentro de prácticas igualitarias.

Como consecuencia de lo afirmado, proponemos:

- ☑ Continuar con la meta de reducir la deserción escolar femenina.
- ☑ Continuar con los talleres a profesores, padres de familia y líderes Awajún.
- ☑ Continuar elaborando material que promueva la equidad de género.
- ☑ Establecer que las becas para nivelación escolar y para educación secundaria, técnica y universitaria sigan el principio de dis-

criminación positiva, estableciendo cuotas fijas para las mujeres de un mínimo del 50%.

Política

Este ámbito de la vida social ha sido, tradicionalmente, dominado por los varones. Propiciar el ingreso de las mujeres a la política supone enfrentarse a una serie de barreras: la resistencia masculina, el hecho de que la cultura femenina no transmita a las mujeres habilidades de liderazgo, y su sumisión y dependencia de los varones. Cabe recordar que, hasta tiempos recientes, el sistema nacional estaba organizado de manera tal, que la población masculina era la que ocupaba los puestos directivos. CARE Perú ha apoyado diversas iniciativas para que las mujeres se capaciten, organicen y asuman puestos de liderazgo. Sin embargo, se trata de una tarea de largo aliento que precisa acciones que vayan desde el cambio en las mentalidades de hombres y mujeres, hasta la adquisición de capacidades.

De conformidad con lo expuesto, las acciones recomendadas son:

- ☑ Reforzar el trabajo con mujeres Awajún en temas como autoestima e identidad femenina.
- ☑ Crear espacios de discusión y reflexión con las mujeres mayores para analizar su resistencia a los cambios de la identidad y los roles femeninos.
- ☑ Convocar a los varones para discutir nuevas formas de masculinidad.
- ☑ Crear un programa específico para el desarrollo de capacidades de liderazgo que se articule con los ámbitos de salud, educación y producción.
- ☑ Crear, a través de este programa, acuerdos -para que las mujeres se inserten en ellos- con instituciones tales como gobiernos locales, federaciones (más allá de las secretarías de la mujer) y con el sistema político Aguaruna.
- ☑ Incentivar la participación activa de la FEMAAM (u otra federación que represente a la mujer Awajún) en la elaboración del reglamento común para todas las comunidades que se está llevando a cabo en la Mesa de Diálogo para el Desarrollo Educativo de los Pueblos Awajún y Wampis con todos los líderes de las federaciones nativas.

- ☑ Apoyar a las organizaciones femeninas mediante capacitaciones, información y acceso a instancias supracomunales.
- ☑ Asesorar a las organizaciones de mujeres en la elaboración de propuestas para presupuestos participativos y consejos de coordinación local.

Justicia

Por otro lado, la normativa formal cuestiona los conceptos y prácticas consuetudinarios de justicia. El respeto a los derechos culturales de las sociedades nativas supone la necesidad de defender sus fueros. Sin embargo, en muchas ocasiones ello implica reforzar el dominio masculino. La perspectiva de equidad de género busca compatibilizar las normativas formal y consuetudinaria teniendo en cuenta los derechos de las mujeres.

Con respecto a la justicia, las acciones recomendadas son:

- ✓ Continuar con la articulación entre derecho formal y derecho consuetudinario, de modo que se incluyan, efectivamente, los derechos de las mujeres.
- ✓ Asesorar a las organizaciones de mujeres para que participen de manera activa en el proceso de compatibilización normativa.
- ✓ Reforzar y extender el apoyo de defensorías comunales a cargo de mujeres Aguarunas, que se constituyan en espacios de discusión y problematización de la relación entre el derecho consuetudinario y los derechos de la mujer.

Producción

El ingreso al mercado significó la pérdida de valor de la esfera de autoconsumo asociada con las mujeres. Paralelamente, la producción relacionada con el mercado, así como los circuitos de comercialización, pasaron a ser dominados por los varones. Esta es una de las fuentes más importantes de inequidad entre los géneros. Por ello, es importante que CARE Perú implemente acciones que revaloricen la esfera dedicada al autoconsumo y cree oportunidades para que las mujeres puedan acceder a la producción destinada al mercado y a los circuitos de comercialización.

Los proyectos de CARE Perú incluyen a las mujeres en todos los ámbitos con excepción, precisamente, de los proyectos de producción. Se necesita

un esfuerzo especial para que ellas participen y, así, controlen sus ingresos y circuitos de comercialización. Por ello, se recomienda:

- ☑ Implementar talleres de capacitación en el uso de las nuevas tecnologías y las formas de producción que revaloricen la producción doméstica.
- ☑ Implementar proyectos productivos con mujeres destinados al mercado.
- ☑ Capacitar a la población femenina para manejar los circuitos de comercialización. Ver la posibilidad de implementar -como medida inicial- la comercialización a cargo de grupos de mujeres, de modo que se reduzca el riesgo de desaprobación por los varones.
- ☑ Involucrar a las mujeres Awajún en los proyectos productivos que, actualmente, se encuentran en proceso.

Medios de comunicación

Es necesario aprovechar el potencial de los medios de comunicación para generar reflexión y debate sobre los derechos de las mujeres, las relaciones entre los géneros y las definiciones de femineidad, masculinidad, violencia doméstica, alcoholismo y violencia sexual, entre muchos otros temas. Uno de los medios más adecuados es la radionovela, porque propicia la conversación y la discusión de manera colectiva, reiterada y prolongada. Esta técnica ha sido aplicada con éxito en diversos programas dirigidos a sensibilizar a las poblaciones en temas de equidad de género.

Asimismo, el uso de videos es muy apreciado por las y los jóvenes, por lo que se recomienda producir material adecuado para su cultura y suficientemente atractivo como para generar debate sobre la temática de género y salud reproductiva.

Trabajo con la población masculina

Los varones son los actores principales de toda política que se proponga incorporar la perspectiva de equidad de género y el empoderamiento de la mujer. Por ello, resulta indispensable trabajar con ellos para sensibilizarlos en esta problemática y convertirlos en aliados.

La revisión del sistema productivo Awajún tradicional muestra que ambos, hombres y mujeres, contribuían a la unidad doméstica. Por su parte, las mujeres eran muy respetadas por su aporte. Aunque en la actualidad esta esfera se ha desbalanceado debido a que los hombres controlan los productos que generan ingresos, las mujeres siguen garantizando la subsistencia básica y, por lo menos en la zona del Alto Mayo, tienen acceso a trabajos remunerados.

Consideramos que los varones estarían dispuestos a establecer alianzas con CARE para facilitar que las mujeres participen en proyectos productivos ya que cualquier mejora va a redundar en el grupo doméstico.

La esfera política es la más problemática, puesto que los hombres ejercen una resistencia grupal hacia el ingreso de las mujeres. Consideramos que la razón es que en el sistema tradicional Awajún la esfera de toma de decisiones comunales se percibía como una instancia masculina y, en este ámbito, la lealtad de los varones aún se dirige a sus pares. Entretanto, las mujeres se consideraban ajenas, subordinadas o, incluso, esclavas.

En lo referente al cuidado de la salud perinatal y a la prevención de la transmisión del VIH-SIDA, los varones parecen ser un elemento bastante negativo: por un lado, se oponen a que las mujeres acudan a los centros de atención; y, por el otro, corren alto riesgo de infestarse con el VIH, además de ser importantes transmisores. Urge trabajar con ellos de modo que perciban el cuidado de la esposa como una manera de contribuir al bienestar de su familia y de sus hijos, así como buscar vías que los lleven a revisar sus prácticas sexuales.

Construcción de alianzas de CARE Perú

El material revisado indica que las instituciones que mejor se han posicionado entre la población Awajún son la Defensoría del Pueblo, el Registro Nacional de Identificación y Estado Civil (RENIEC) y el Ministerio de Salud. Por ello, recomendamos que se continúen y refuercen las alianzas, sobre todo bajo la forma de creación de defensorías de la mujer, en todas las comunidades y, donde fuese posible, apoyar la creación de centros de emergencia de la mujer.

Para garantizar el empoderamiento de las mujeres, es preciso que ingresen a la esfera de toma de decisiones y del ejercicio de justicia. Sin embargo,

necesitarán el apoyo de las instituciones públicas para balancear el poder masculino. Por lo tanto, recomendamos que CARE contribuya a reforzar las instancias que protegen los derechos de las mujeres para que los cambios propuestos sean sostenibles.

A su vez, es importante que CARE Perú continúe fortaleciendo su alianza con el Ministerio de Salud. La articulación entre promotores locales (expertos locales) y personal de salud del Ministerio de Salud (conocimiento e infraestructura formal) puede contribuir a mejorar la calidad de la atención en salud y a elevar la posición de las mujeres en la comunidad.

REFERENCIAS



Río Nieva - Condorcanqui.

BANT, Astrid

- 1999 La política del suicidio: El caso de las mujeres Aguaruna en la Amazonía Peruana. En: Maria Heise et al. Relaciones de género en la Amazonía peruana. Lima: CAAAP, 121-148 pp.
- 1994 Parentesco, matrimonio e intereses de género en una sociedad amazónica: el caso Aguaruna. En: Amazonía Peruana, Tomo XII, N° 24. Lima, 77-103 pp.

BARKLAY, Federica

- 1985 Para civilizarlas mejor. En: Shupihui 85 N° 35-36, Iquitos, Perú.

BROWN, Michael

- 1984 Una paz incierta. Serie antropológica N° 5 CAAAP, Lima. 264 p.
- 1990 El malestar del Chamanismo. En Amazonía Peruana. Vol IX N° 19, Junio 1990. Centro Amazónico de Antropología Aplicada.
- 1986 Power, Gender, and the Social Meaning of Aguaruna Suicide. Author(s): Source: Man, New Series, Vol. 21, N° 2, (Jun., 1986), pp. 311-328 Published by: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2803162> Accessed: 24/07/2008 18:33.

BELAÚNDE, Luisa Elvira

- 2005 Las visiones que dan fuerza: Shuar, Achuar y Awajún. En: El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos. Lima: UNMSM. Fondo Editorial 116-121 pp.
- 2005 "El suicidio: Awajún y Ticuna". En: El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos. Lima: UNMSM. Fondo Editorial 235-239 pp.

BERLIN, Elois Ann

- 1980 Aspectos sobre el control de la fertilidad entre los Aguaruna Jíbaro, Amazonas, Perú. En: Debates en Antropología, N° 5. Lima, 141-153 pp.

FEDERACIÓN DE MUJERES AGUARUNAS DEL ALTO
MARAÑÓN-CARE- Perú

- 2004 Violencia familiar y suicidio en las comunidades Aguarunas del Alto Marañón: haciendo realidad nuestros derechos. pp 42-49.

DRADI, María Pía

- 1987 La mujer chayahuita, un destino de marginación. Fundación Friedrich Ebert, Lima. 162 p.

AAP, Lima.

GALDO, Raúl et al.

1972 El grupo étnico minoritario de los Aguarunas y los problemas laborales de formación de mano de obra. Ministerio de Trabajo-Centro Interamericano de Administración del Trabajo. Lima, 235 p.

GUALLART, José María

1990 Entre pongo y cordillera. CAAAP, Lima. 258 pp.

HEISE, María et. al.

1999 Relaciones de género en la amazonía peruana. CAAP, Lima. 148 p.

LARSON, Mildred

1977 Organización sociopolítica de los Aguaruna (Jíbaro). Sistema de linajes segmentarios. En: Revista del Museo Nacional, Tomo XLIII. Lima, 467-489 pp.

ONU-FAO

1995 La mujer en la Amazonía peruana: agricultura y desarrollo rural. Organización de las Naciones Unidas Para la Agricultura y la Alimentación, Roma, 39 pp.

PAREDES, Susel

2005 Invisibles entre sus árboles: derechos humanos de las mujeres indígenas amazónica en el Perú: el caso de las aguarunas, asháninkas y shipibas. Lima, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 124 pp.

2007 Violencia contra la mujer y los niños y niñas en el sector rural: el caso de la defensoría comunal indígena de la Federación de Mujeres Aguarunas del Alto Marañón. En: Acceso de la justicia en el mundo rural. Lima, Instituto de Defensa Legal, pp 95-108 www.idl.org.pe/Publicaciones/20seminario.pdf (visto el 29 de septiembre del 2008).

RAMÍREZ HUAROTO, Beatriz

Mujeres indígenas Awajun: una experiencia de proyectos de desarrollo desde una perspectiva de multiculturalidad. Documento de trabajo. Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán. www.flora.org.pe/pdfs/webensayo-beatriz-cnativas.pdf (visto el 29 de Septiembre del 2008) 7 p.

SEITZ LOZADA, Glend Martín

2005 Ruptura generacional en las comunidades nativas awajún shushug, y wawas durante las últimas tres décadas: a propósito de ciertas prácticas

culturales vinculadas al uso de los recursos del medio. Lima, Instituto del Bien Común, pp. 125-150.

SEYMOUR-SMITH, Charlotte

1991 Women have no Affines, Men No Kin: The Politics of Jibaroan Gender Relation. MAN, New Series Vol 26, N° 4, pp. 629-649.

STOCKS Anthony y Kathleen STOCKS

1984 Status de la mujer y cambio por aculturación. Casos del Alto Amazonas. En: Amazonía Peruana, N° 10. CAAAP, Lima. pp.65-77.

TIZÓN, Judy

1985 Subordinación de la mujer amazónica: modernización y desarrollo. En: Extracta N° 4, Lima. pp.105-123.

VARESE, Stefano et al.

1970 Informe Aguaruna. Dirección de Comunidades Campesinas, Lima. 30 p.

VIVAR, Judith

1984 Situación de la mujer en el Oriente Peruano. AMIDEP. Cieneguilla, 9 pp.

WORKS, Martha

1984 "Women and men in contemporary Aguaruna Agriculture". En: Agricultural change among the Alto Mayo Aguaruna, Eastern Perú: The effects on culture and environment. University Microfilms International. USA-London, England, 106-108 pp.

DOCUMENTOS REVISADOS



Jackeline Allui Tentets
6to Grado de Primaria I.E. 00725.
San Rafael - Moyobamba.

CARE, SAIPE, IPEDEHP

2004 Informe Final. Programa Frontera Selva. 76 p.

CARE Perú-Isabel Hurtado Galván

2007 Línea de base: Derechos de los pueblos indígenas. 71 p.

CARE Perú - CAMPOS GUEVARA, Julia

2008 Informe preliminar del estudio de barreras sociales y culturales para atención prenatal. VI Ronda Fondo Mundial. 70 p.

CHUNG ECHEVARRÍA, Carmela

2008 Informe sobre percepciones acerca de las barreras sociales y culturales para la atención prenatal en comunidades rurales de la región macro-oriente: San Martín, Loreto y Ucayali. 47 p.

MANRIQUE, ANTONIETA Y MAYO MARITZA

2007 Informe Autodiagnóstico del pueblo aguaruna. CARE Perú. 45 pp.

FLORA TRISTÁN

2006 El reto de organizarse: sistematización del proyecto "Fortalecimiento de las capacidades de las federaciones de mujeres Aguarunas y Asháninkas para la promoción y defensa de sus derechos reproductivos". Lima: Flora Tristán, 110 pp.

GUEVARA ARCE, Margarita y MOLINERO NANO, Vannety

2007 Diagnóstico sobre percepciones culturales y prácticas comunicacionales en relación al VIH/SIDA y a la transmisión vertical en la red de salud de Condorcanqui - Amazonas, CEPESJU, UNICEF. 141 p.

MANRIQUE, Mercedes (consultora)

2004 Documento de incorporación del enfoque de equidad de género en los componentes del programa frontera selva sector aguajun. Programa Frontera Selva Care Perú, IPEDEHP y SAIPE.