

Género y poder entre los awá (Maranhão, Brasil). Utilidad de la etnoarqueología para una reflexión sobre las representaciones del pasado

Gender and power among the Awa (Maranhão, Brasil). The use of ethnoarchaeology for a consideration about past representation

Almudena Hernando Gonzalo, Gustavo Politis,
Alfredo González Ruibal y Elizabeth Beserra Coelho
Universidad Complutense de Madrid.
CONICET- Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
Universidad Complutense de Madrid.
Universidad Federal do Maranhão (Brasil).

Recibido el 4 de mayo de 2009.
Aceptado el 22 de mayo de 2009.
BIBLID [1134-6396(2008)15:1; 57-90]

RESUMEN

Los awá son un grupo de cazadores-recolectores que, al ser trasladados a una reserva indígena por el gobierno brasileño para garantizar su protección, han comenzado a transformar las pautas de vida que tenían antes del contacto. Básicamente, han reducido su movilidad y están comenzando a cultivar. Aunque esto está afectando a la función social de las mujeres, aún pueden estudiarse las relaciones de poder que han definido tradicionalmente a esa sociedad. Su análisis pone de manifiesto que las relaciones entre hombres y mujeres awá son mucho más complejas que lo que una simple proyección de nuestras actuales categorías de género permitiría suponer. La arqueología trabaja con representaciones del pasado que, en la mayor parte de los casos, no ponen en cuestión la universalidad de un tipo de categorías de género que corresponden a momentos históricos mucho más tardíos. De ahí que consideremos que el análisis de las relaciones de género en una sociedad como la de los awá puede constituir una rica fuente de sugerencias para construir una representación del pasado más abierta y compleja que la que la mayor parte de los arqueólogos ha utilizado hasta ahora.

Palabras clave: Etnoarqueología. Relaciones de género. Representaciones.

ABSTRACT

The Awá are a group of hunters-gatherers that having been moved to an indigenous reservation by the Brazilian government to guarantee his protection have begun to transform

the way of life they had before the contact. Basically, they have reduced their mobility and began to cultivate. Although this fact is affecting to the social function of women, we can study yet the power relationships that have defined traditionally this society. This analysis makes clear that the relations between awá men and women are much more complex than the simple projection of our current gender categories would allow supposing. Archaeology works with representations of the past that, in most of the cases, do not challenge the universality of gender categories corresponding to later historical moments. Hence, we consider that the analysis of the gender relations in Awá society could provide a valuable source of suggestions in order to construct more open and complex representations of the past than those that have been used by archaeologists.

Key words: Ethnoarchaeology. Gender relations. Representations.

SUMARIO

1.—Introducción. 2.—Los awá de Maranhão (Brasil). 3.—Indicios sobre la participación de las mujeres awá en las tareas productivas en tiempos anteriores al contacto. 4.—La sobreevaluación de la maternidad entre los awá. 5.—Inferencias sobre las relaciones de género entre los awá en tiempos previos al contacto. 6.—Conclusión. 7.—Bibliografía.

1.—Introducción

La cuestión de la “representación” de las mujeres del pasado constituye un tema crucial en el planteamiento de una representación fundamentada de la vida en la prehistoria. De hecho, aunque cabe reconocer y agradecer a la arqueología posprocesual sus esfuerzos por luchar contra el positivismo de la arqueología procesual, y por comprender la “diferencia” en la manera de entender el mundo de las mujeres o de las sociedades no-occidentales (HODDER, 2003, por ejemplo), la dificultad inherente a este tema la devuelve una y otra vez a la misma situación sin salida en la que se encontraba su predecesora. De acuerdo con los planteamientos de las corrientes procesuales de la arqueología, el arqueólogo no está mediatizado por su subjetividad ni su contexto sociopolítico cuando se dedica a reconstruir el pasado. En su opinión, una cuidadosa y prolija recolección de datos dará como resultado una reconstrucción “científica” y “objetiva” del pasado, pudiéndose ignorar, en consecuencia, los aspectos “psíquicos” o “subjetivos” de la cultura, considerados epifenómenos, inaccesibles o en todo caso muy difíciles de investigar y marginales a los temas centrales de la arqueología (reconstrucciones paleoambientales y económicas, procesos técnicos, etc.) (BINFORD, 1965; DOMÍNGUEZ RODRIGO 2008, ver discusión en PREUCEL 1996). El problema es que, al dejar de lado los temas más cognitivos o subjetivos es frecuente que se proyecte la propia manera de entender el mundo del propio investigador.

Semejante proyección presentista fue puesta en evidencia, cuestionada y combatida por la arqueología posprocesual, que desde las investigaciones de Ian Hodder en el lago Baringo (Kenia) en los años '70, defendió que la cultura material está histórica y contextualmente constituida (HODDER, 1988). Ahora bien, este descubrimiento no ayudó, paradójicamente, a fundamentar las representaciones del pasado, ya que la conclusión a la que se llegaba era un relativismo total que impedía la comparación cultural o la extrapolación de significados. Al defender la relación interactiva entre la cultura material y cualquier otro aspecto de la cultura y la capacidad de “agencia” e intencionalidad particular de todos los seres humanos de cualquier sociedad (DOBRES, 1991; MESKELL y KNAPP, 1997), se negaba la posibilidad de juzgar comportamientos particulares a través de normas o reglas generalizadoras. De ahí que la arqueología posprocesual sólo permitiera dos tipos de salidas: la primera era limitarse a estudiar sociedades del presente, reconociendo su incapacidad para estudiar a las sociedades del pasado debido a la imposibilidad de acceder a los códigos que habían dado sentido a su cultura; y la segunda era intentar, a través de la fenomenología y por tanto de la intuición, acceder a la impresión que determinados espacios, monumentos, paisajes o fenómenos podrían haber causado en quienes los ocuparon, construyeron o protagonizaron (HODDER, 2003, 79). Esto significa que, en el primer caso, se renunciaba a representar el pasado, y en el segundo, muchos de sus investigadores volvían a cometer el mismo error que cometía la arqueología procesual —como reconocía el propio Hodder (2003, 80): actuaban como si el cuerpo siempre se hubiera “experimentado” igual, y por tanto, hubiera servido como instrumento aséptico y no mediatizado por la cultura para la relación con el mundo, por lo que atribuían a la gente del pasado el tipo de impresiones, sensaciones o reacciones que caracterizarían al investigador en cada caso, volviéndose así, de nuevo, a actualizar un presentismo positivista cuando se está pretendiendo negar la posibilidad de generalización.

El mismo tipo de problemas aparecen cuando se trata de pensar el concepto de individuo o las categorías de género. Respecto al primero, en los últimos años han surgido reacciones que defienden la imposibilidad de proyectar al pasado nuestra propia categoría de individuo (THOMAS, 2004; HERNANDO, 2002, 2003) y han comenzado a surgir autores que proponen distintas aproximaciones a la identidad del pasado. Entre ellas, parecen ir tomando peso quienes reclaman la necesidad de pensar en la identidad humana como una identidad “dual” que mezcla en grados diversos lo que han llamado la identidad “dividual” —donde cada persona no se concibe de forma aislada, sino en relación siempre con otros— y la “individual” (STRATHERN, 1988; LIPUMA, 2001; FOWLER, 2004; BIRD-DAVID,

1999). Sin embargo, aún son escasas las aplicaciones concretas al pasado de dichas categorías (MONTÓN 2007).

Algo más compleja aún es la cuestión del género. La teoría feminista ha partido usualmente de dos posiciones irreconciliables: la teoría de la diferencia y la teoría de la igualdad (POSADA KUBISSA, 2000). La primera defiende la diferencia esencial que tienen hombres y mujeres en su manera de percibir el mundo como expresión de la mediación diferencial de sus respectivos cuerpos (RIVERA CARRETAS, 1994), lo que conduce a un “esencialismo” universalista y positivista que tiende a proyectar las diferencias de género observadas en la actualidad a los grupos del pasado (SANAHUJA, 2002). La segunda, en cambio, parte del carácter construido del género, pero en general defiende que han sido las constricciones sociales e institucionales de la sociedad patriarcal las que han impedido la ausencia de autonomía o independencia de las mujeres en épocas y sociedades no-modernas (VALCÁRCEL, 1997). Es decir, parece atribuir el orden patriarcal a los hombres, sin valorar que esas instituciones obedecían a un orden de racionalidad propio de la sociedad que las sostenía y que encarnaban tanto los hombres como las mujeres, por lo que la evidencia de un cambio institucional es evidencia también de un cambio en la subjetividad tanto de los unos como de las otras.

En el mundo anglosajón se están imponiendo corrientes posmodernas que intentan luchar contra ambas visiones positivistas, pero sin embargo, al igual que sucedía con la arqueología posprocesual, el resultado vuelve a ser tan presentista como el que pretendía combatir. Porque para evitar las generalizaciones universalizadoras, tienden a valorar a cada mujer como resultado de la suma de las características particulares de su caso (clase, raza, religión, orientación sexual, etc.), pretendiendo extrapolar la variedad actual al pasado (DAVIS, 2008). Es decir, existe una tendencia aceptada a negar que las categorías de género duales (de “hombre” y “mujer”) sean suficientes para entender el pasado. Esta posición se diferencia de la “teoría queer” en el sentido de que esta última es mucho más radical, al considerar que la propia categoría de “sexo” —y no sólo la de género— es una construcción social (BUTLER, 2006), rechazando así la posibilidad de utilizar categorías cerradas para juzgar a las sociedades pasadas o presentes. Ahora bien, en realidad, estas posiciones posmodernas se encuentran en un callejón sin salida a la hora de pensar en las sociedades del pasado, porque o bien renuncian a hacerlo o bien lo hacen proyectando al pasado la sospecha de existencia de la misma multiplicidad de combinaciones que existe en la actualidad: diferencias en la orientación sexual, posiciones de poder, etc. Con lo que, al igual que veíamos respecto a la arqueología posprocesual, volvemos a la misma proyección positivista que se había querido evitar en primera instancia.

Resulta ciertamente difícil pensar en la modalidad que podrían haber presentado las categorías de género en el pasado. Como sabemos, el concepto de “género”, y posteriormente de “identidad de género”, fueron desarrollados, a partir de su uso en la gramática, por John Money y Robert Stoller en las décadas de los 50 y 60 del siglo XX (KATCHADOURIAN, 1979) para referirse a la “red de creencias, rasgos de personalidad, actitudes, sentimientos, valores, conductas y actividades que diferencian a mujeres y varones” (BURÍN, 1996, 64). John Money, especializado en decidir el sexo predominante en bebés hermafroditas, lo utilizó en 1955 “para remarcar el valor del lenguaje y la denominación en la constitución de la identidad sexual humana”(DIO BLEICHMAR, 1998, 78), ya que en su trabajo comprobaba que, dependiendo de si el cuerpo con que nacemos es de hombre o de mujer, se genera todo un conjunto de interrelaciones con el entorno —con los padres en primera instancia— que modelan el psiquismo del nuevo ser durante los primeros dos o tres años de vida, generando en él distintas actitudes, disposiciones, creencias y comportamientos.

Es decir, el concepto de “género” fue definido por John Money en un cierto momento histórico, mitad del siglo XX, cuando hombres y mujeres presentaban unas características de comportamiento y subjetividad concretas, sostenedoras de la sociedad en la que vivían. Por tanto, a nuestro juicio, resulta anacrónico e injustificado “universalizar” dicho contenido a otras etapas previas o posteriores. Es decir, al igual que las actitudes, deseos y subjetividad general de las mujeres del siglo XXI es diferente a la que definió Money en 1955, y no podríamos, por tanto, entender nuestra sociedad y las dinámicas de poder y relaciones que ahora nos caracterizan si aplicáramos estrictamente las categorías de género definidas entonces, con mucha más razón no es posible entender a las sociedades de la prehistoria utilizando una proyección directa del contenido que tenía la categoría de género en 1955. Las mujeres del Neolítico, Edad del Bronce (HERNANDO, 2005a) o del Hierro no pueden ser entendidas mediante una proyección de las actitudes, funciones, rasgos de identidad o relaciones con los hombres que caracterizaban a las mujeres norteamericanas de mitad del siglo XX, que es lo que está implicado en la utilización acrítica de las categorías de género.

Para poder alcanzar una “representación” más fiable de lo que pudieron ser las relaciones entre hombres y mujeres del pasado, resulta muy ilustrador conocer posibilidades actuales de relación ajenas a la modernidad. En este sentido, queremos presentar los resultados obtenidos en un proyecto etnoarqueológico¹ dedicado a investigar distintos aspectos de la cultura awá,

1. El proyecto de investigación: “Etnoarqueología de los awá (Guajá) —Maranhão,

de Brasil, que hemos llevado a cabo en un total de 23 semanas de trabajo de campo repartidas entre diciembre de 2005 y marzo de 2009.

2.—*Los awá de Maranhão (Brasil)*

Los *awá*, término que significa “hombre”, “persona” o “gente”, son un grupo de cazadores-recolectores en transición a la agricultura, que habitan en el Estado de Maranhão (Brasil), en la floresta tropical pre-amazónica. Son también conocidos en la bibliografía académica por el término Guajá (GOMES, 1991; BALEÉ, 1994 por ejemplo) y hablan una lengua de la familia lingüística tupí-guarani. La base de su subsistencia es la caza, pesca y recolección de animales y vegetales (sobre todo de coco babaçu, *Orbignya/Attalea speciosa*) y la bacaba (*Oenocarpus*), aunque en los últimos años han incorporado a su dieta productos cultivados que inicialmente producía para ellos la FUNAI (Fundação Nacional do Índio) y progresivamente van teniendo que cultivar ellos mismos. Mantienen muchos elementos tradicionales en su cultura material, como adornos, estructuras de habitación, armas e instrumentos de caza, etc. (GALVÃO, 1979, 220; GOMES y MEIRELLES, 2002, 1; O'DWYER, 2002, sp). Muestran un contacto reducido con las sociedades brasileña moderna, hasta el punto de que siguen existiendo grupos “no contactados” o “aislados”, que mantienen su modo de vida tradicional sin ninguna interferencia exterior (GOMES, 1991). Desde principios de los años '70, comenzaron a sufrir la deforestación de sus tierras y el consecuente acoso de campesinos y representantes de la sociedad moderna brasileña, lo que explica que el gobierno brasileño, a través de la Fundação Nacional do Índio (FUNAI) comenzara a trasladarlos a reservas legalmente demarcadas (denominadas Tierras Protegidas) desde 1973. Dentro de cada una de ellas se localizan los llamados “puestos indígenas” (P. I.) o enclaves donde residen los empleados de la FUNAI encargados de su protección. Actualmente existen 4 puestos (P. I. Guajá, awá, Tiracambú y Jurití) en los que viven cerca de 315 indios awá (fig.1), cuya población se completa con un número indeterminado de no contactados que aún habitan en otras áreas. Nuestro equipo ha desarrollado su trabajo de campo básicamente en el P.I. Jurití, situado en la Tierra Indígena awá, por lo que a él se refieren todos los datos de campo que se ofrecerán a continuación. Los otros puestos fueron solo visitados por pocos días, salvo el de Tiracambú, en donde

Brasil—, un grupo de cazadores-recolectores en transición a la agricultura” ha sido financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia (HUM2006-06276).

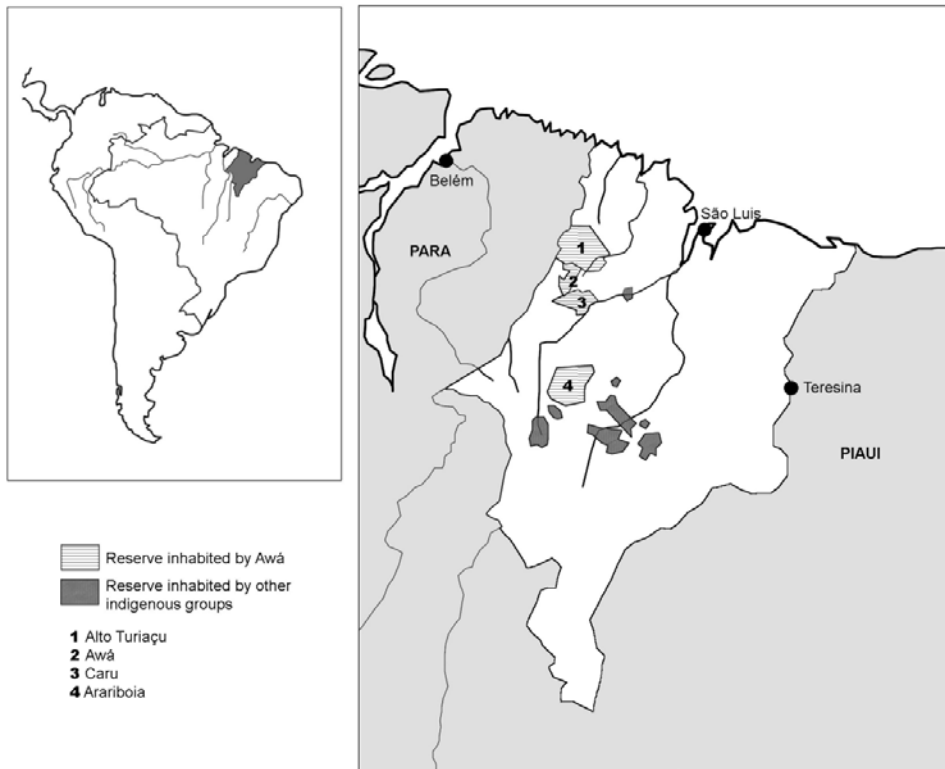


Fig. 1. Mapa de Brasil con la localización de las Tierras Indígenas donde viven indios awá.

el lingüista del equipo, Antonio José Silva Santana, pasó varias semanas (SILVA SANTANA 2008).

Para abordar las relaciones de género entre los awá hay que tener en cuenta que este grupo ha sufrido distintos procesos de colonización e imposición exterior, por lo que las relaciones que ahora contemplamos no representan, de ninguna manera, las de un grupo cazador-recolector original. Por un lado, todos los autores que los han estudiado (CORMIER, 2003; FORLINE, 1997; BALÉE, 1994; O'DWYER, 2002; GOMES y MIREILLES, 2002, etc.) coinciden en señalar que probablemente los awá eran agricultores o al menos tenían un aporte hortícola en su subsistencia hasta hace unos 300 años, ya que su vocabulario conserva ciertos términos relacionados con la horticultura y con las plantas cultivadas. La hipótesis más apoyada señala que posiblemente potenciaron los componentes cazadores-recolectores-pescadores como única vía de escapar a las oleadas colonizadoras que, en ese momento, invadían el estado de Pará, posible territorio de origen. Esta misma situación ha sido propuesta para varios grupos cazadores-re-

colectores contemporáneos de América del Sur (ver discusión en POLITIS 2007, 327-329). Por otro lado, no debe olvidarse tampoco que los awá que hemos estudiado son cazadores-recolectores modernos en contacto con un estado-nación, lo que puede marcar una diferencia significativa entre sus dinámicas sociales y las que podrían caracterizar a un grupo de cazadores-recolectores en el origen de sus trayectorias históricas.

De hecho, el traslado a los puestos indígenas ha tenido dramáticas consecuencias para los awá, cuya forma de vida tradicional implicaba una alta movilidad por el territorio, organizados en pequeñas bandas de pocas familias en busca de recursos de caza y recolección. El contacto y posterior traslado de los awá a los puestos de protección fue siempre resultado de traumáticas experiencias, pues la FUNAI sólo los trasladaba allí cuando tenía noticias de que alguien había visto indígenas aislados o perdidos debido a la progresiva ocupación y colonización de sus tierras por parte de población campesina en expansión. De ahí que la FUNAI llevara a los puestos a familias dispersas, desmembradas en huidas apresuradas, reducidas por muertes violentas y, en todos los casos, incapaces de hacer frente a la fuerza invasora que se les echaba irremediabilmente encima. De hecho, el propio contacto resultaba letal. Se calcula que más de la mitad de la población contactada murió por efectos de las enfermedades contraídas en el contacto, básicamente gripe y malaria, frente a la que los indígenas no tienen defensas (GOMES y MEIRELLES 2002; FORLINE 1997, 19).

Como consecuencia de todos estos factores, las pautas de movilidad de los awá se vieron seriamente alteradas al comenzar su vida en los puestos indígenas. Por un lado, las dolorosas experiencias vividas les llevaban a buscar la protección de los representantes de la FUNAI, lo que les hacía reducir su movilidad y establecer lugares fijos de hábitat junto a los puestos. Por su parte, la FUNAI también les presionaba para que no se alejaran de los puestos para facilitar la protección. De esta manera, aunque siguen existiendo familias que trasladan temporalmente su campamento fuera del área de control del puesto, de acuerdo a pautas coherentes con lo que Binford (1980) definió como “movilidad logística”, en general, la mayor parte de los awá van caracterizándose por una residencia permanente en aldeas cercanas al puesto de protección. Estas circunstancias se ven retroalimentadas por la decisión de la FUNAI de enseñar a los awá prácticas agrícolas para complementar el abastecimiento de hidratos de carbono que antes obtenían a partir únicamente de recursos recolectados (especialmente el coco babasú y la bacaba). De esta manera, por un lado el contacto redujo la movilidad de los awá, pero por otro, al introducir la FUNAI la agricultura contribuyó a potenciar definitivamente la reducción de sus pautas de movilidad. Pero no es éste el único efecto que ha tenido la introducción de la agricultura, que parece estar modificando también la carga de tareas que tradicionalmente

realizaban hombres y mujeres, afectando con ello a las propias relaciones de género.

Resulta difícil encontrar bibliografía etnográfica sobre las relaciones de género en sociedades de cazadores-recolectores, ya que hasta hace relativamente muy poco tiempo no era una cuestión que se considerase de interés entre los etnógrafos, que no sólo solían ser hombres sino que también (y por esa razón) solían utilizar informantes masculinos, obteniendo así lo que Begler (1978, 577) llamó una “imagen normativa (masculina) de la sociedad”. Como ya ha sido señalado (FORLINE, 1995, 61-62; BEGLER, 1978, 576-577; BROWN, 1970; FLANNAGAN 1992, 259; BUENAVENTURA-POSSO y BROWN, 1980), en la mayoría de los casos el contacto inter-étnico ha generado una pérdida de influencia de las mujeres dentro de sus propios grupos, o incluso el surgimiento de líderes que se adecuaban a los valores de la sociedad moderna, en lugar de representar las tradiciones de las que procedían (LEE, 1982, 50-51)². La propia lógica de la sociedad occidental ha hecho que sus representantes en situaciones de contacto (guardas de reservas, sacerdotes, etnólogos, lingüistas,..) hayan sido mayoritariamente hombres con mentalidad patriarcal, lo que llevaba a su vez a que sólo consideraran a otros hombres como interlocutores válidos. De esta forma, su interacción con el grupo indígena servía para crear, o al menos para potenciar diferencias de género que podían no existir previamente. De ahí que muchos de los relatos que la observación supuestamente objetiva de dichos agentes transmite no sólo está sesgada por su propia mirada, sino que recoge actuaciones y relaciones condicionadas por su mera presencia (FLANNAGAN 1992, 252).

Reproduciendo una vez más este tipo de dinámicas, los empleados de la FUNAI en el puesto Jurití ejercen una relación paternal y desigual con los awá (véase también FORLINE, 1997, 1995). Procedentes de una sociedad regida por el orden patriarcal, siempre eligen hombres como representantes del resto del grupo, ignorando con ello a algunas mujeres que aún hoy gozan de una posición muy respetada dentro de él. Es posible también que tal situación haya sido provocada en parte por los propios awá, a cuyos hombres les puede resultar más fácil interactuar con otros hombres, lo que podría llevarles a presentarse como interlocutores naturales. Tal vez, como iremos viendo a lo largo de estas páginas, los awá partieran ya de una cierta relación de desigualdad, al menos simbólica, entre hombres y mujeres, pero el hecho cierto es que este sesgo en la relación con quienes

2. La imposición de estructuras jerárquicas sobre sociedades “igualitarias” de pequeña escala fue el tema de dos congresos específicos: ETIENNE y LEACOCK (eds.), 1980 Y LEACOCK y LEE (eds.), 1982.

tienen el poder de protegerlos parece estar potenciando la desigualdad de género —por ejemplo, son únicamente los hombres quienes reciben determinados suministros de material o a los que se cita para transmitir órdenes o comentar situaciones³. Además, existe una segunda circunstancia que puede estar facilitando la potenciación de esta desigualdad que caracteriza al orden patriarcal.

Como hemos dicho, los awá vieron reducida su movilidad al ser trasladados a los puestos de la FUNAI. Ahora bien, dentro de la tierra indígena que supuestamente se controla desde estos puestos se les supone una libertad de movimientos que, en realidad, no se produce. Por un lado, madereros ilegales invaden sus tierras cada vez que llega la temporada seca, construyendo caminos y cortando ríos, lo que obviamente espanta la caza y suprime los recursos de pesca. Ésta sería causa suficiente para explicar su imposibilidad de utilizar todo el territorio que teóricamente tenían asignado. Pero es que, además, los empleados de la FUNAI les presionan para que no se alejen del puesto, para poder controlar sus movimientos y garantizar así su protección. El resultado es que los awá cazan en un área circular de aproximadamente 5,4 kms. de radio a partir del puesto Jurití. Y esta reducción de movilidad está teniendo muy importantes efectos sobre sus actividades tradicionales, y podemos suponer que, en consecuencia, sobre las posiciones económicas y sociales de hombres y mujeres dentro del grupo.

Debe tenerse en cuenta que la división de funciones entre hombres y mujeres puede no obedecer a criterios rígidos entre los cazadores-recolectores u horticultores del Amazonas. De hecho, las mujeres suelen ser activas e importantes colaboradoras en la caza masculina en la mayor parte de estas sociedades (véase por ej. KENT, 1993, 490 en relación a los Kutse del Kalahari; POLITIS, 2007 sobre los Nukak de Colombia) y existen grupos (i.e. STORRIE, 1999, 161 o ZENT, 2006, 3-5 para los Jotí de Venezuela) donde es común que mujeres adolescentes o adultas salgan a cazar solas, con igual grado de éxito que los hombres —si bien esto no obsta para que la actividad sea preferente y normativamente masculina—. Del mismo modo, es común que entre grupos de cazadores-recolectores la recolección sea compartida por hombres, mujeres y niños/as (KENT, 1993; POLITIS, 2007; ZENT, 2006) y cuando se trata de grupos horticultores, que sean los hombres quienes realicen las duras tareas de clareo y limpieza de la parcela, si bien su mantenimiento y cultivo suele corresponder a las mujeres (BROWN, 1985). Entre los awá, las mujeres son activas colaboradoras en

3. De hecho, los propios guardas de la FUNAI reconocen explícitamente la selección que hacen de determinados hombres como interlocutores, y la facilidad para la interacción que tendrán en el futuro con los adolescentes a los que están entrenando desde niños.

las partidas de caza (como veremos más adelante) y en ocasiones excepcionales pueden salir solas a capturar alguna presa⁴, aunque la caza es una actividad claramente asociada a los hombres. Por su parte, aunque los hombres awá participan también en las tareas de recolección, ésta parece haber sido una actividad más asociada a las mujeres, puesto que hasta hace muy pocos años (actualmente sigue demostrándolo Americhá, la más anciana del puesto) eran ellas las que se encargaban de todo el proceso de elaboración de fibras vegetales y tejido de faldas (*tapaia*), cintas para transportar bebés (*chirú*) o hamacas (*kaa*). Por todo ello, parece lógico inferir que la caza no sólo en la actualidad, sino también antes del contacto, era una actividad preferentemente asociada a los hombres, mientras que en la recolección las mujeres tenían un rol más destacado que el que tienen actualmente.

En este sentido, podemos decir que la reducción de la movilidad que está afectando a los awá está teniendo más efecto sobre la desaparición de las tareas que tradicionalmente hacían las mujeres que sobre las que realizaban los hombres. Se trata de un hecho paradójico, ya que la caza, que es la actividad que más movilidad exige, se está viendo sin embargo menos afectada que la recolección. Las razones que lo explican son de dos tipos:

1) por un lado, al igual que ha sido demostrado por Zent (2006) para el caso de los Jotí⁵, la caza es la actividad alrededor de la cual se organiza toda la vida tradicional awá. Es el eje alrededor del cual se organiza la vida, las conversaciones, el equilibrio de la reciprocidad, las relaciones personales, etc. Además, es el modo de vida que sigue siendo estructuralmente coherente con el tipo de percepción del tiempo, del espacio, o de la naturaleza que les caracteriza. Esto quiere decir que el abandono de la caza implicaría una transformación real y muy significativa de las bases más profundas de su cultura, por lo que los awá se resisten a abandonarla. Debe tenerse también en cuenta, como han señalado varios autores (i.e. LEE, 1982, 41; SPONSEL, 1986; BECKERMAN 1994), que la caza provee de nutrientes esenciales, como proteína de alta calidad que no pueden obtenerse sólo de

4. En la campaña de abril de 2009, fuimos testigos de la salida —exitosa— de tres mujeres (abuela, hija y nieta —ésta ya casada y con un hijo—) a cazar aguti con la ayuda de un perro. Por su parte, Americhá, la más anciana del puesto indígena, posee arco y flechas (aunque no hemos sido testigos de su uso para la caza).

5. Zent (2006) demuestra la importancia que tiene en la caza entre los Jotí (Venezuela), no ya como estrategia de subsistencia simplemente, sino como el escenario en el que operan las distintas relaciones, significados e interacciones que construyen el universo Jotí (tecnología, biosfera, ideología, ecología... en términos occidentales). A través de su praxis, se construye la propia identidad Jotí.

las plantas. De ahí que, a pesar de todas las dificultades de movilidad, sea ésta la actividad que más resistencia ofrece a la desaparición. Puede transformarse, como de hecho está sucediendo a consecuencia del uso cada vez más frecuente de armas de fuego (escopetas de cartuchos) cedidas por la FUNAI, pero la mayor parte de los awá sigue pensando que “ser awá” es “ser cazador”. De hecho, debe destacarse la cantidad de tiempo y energía que los hombres awá dedican a la fabricación de arcos y flechas (GONZÁLEZ RUIBAL *et al.* 2008): desde la selección de las distintas maderas que constituyen su materia prima a su elaboración, pasando por la obtención de las plumas, el enderezamiento al fuego, etc., etc. En los casos (normalmente hombres jóvenes) en que el arco y las flechas han sido sustituidos por escopetas, la dedicación al cuidado del arma reproduce la atención que antes concedían a las flechas: la limpian una y otra vez, ordenan la pólvora, o los cartuchos... Sin duda ninguna, la caza constituye la actividad por excelencia entre los awá, el núcleo donde se actualiza su conocimiento y relaciones con los seres que les rodean, sus vínculos sociales, su manera de entender el mundo y sus creencias.

2) Sin embargo, es menor la importancia identitaria y económica de la recolección, cuyos productos pueden ser suplantados o al menos complementados con los obtenidos a través del cultivo que está siendo impuesto por la FUNAI, quien además, les está regalando ropas occidentales, hamacas de algodón y telas de colores que las mujeres cosen para hacer faldas o acarrear a los niños. De esta forma —aunque todo el grupo (hombres y mujeres, adultos y niños) siguen recolectando productos vegetales para el consumo—, la dedicación que tenían las mujeres a la recolección de fibras vegetales para la confección de hamacas, faldas, pulseras, etc., está dejando de ser necesaria, ya que los productos que elaboraban con materias primas que ellas mismas conseguían están siendo sustituidos por otros semejantes de origen industrial.

Debe tenerse en cuenta que la labor del tejido debía consumir un tiempo considerable, dada su complejidad. Además, el tejido, como la fabricación de flechas, implica una gran concentración (no es casual que el acto de tejer esté lleno de connotaciones simbólicas, especialmente de carácter ontológico, en la mayor parte de las culturas). Es decir, el tejido pudo haber representado para las mujeres lo mismo que las flechas para los hombres: la actividad a través de cuya realización —tanto en sentido de conocimiento tecnológico como de práctica corporal—, se podía construir la idea de sí misma/o y de su posición en el mundo (véase también LEACOCK, 1992). En este sentido, la pérdida de esta actividad representa mucho más que el abandono de una actividad económica.

Dada esta pérdida y el hecho de que los hombres dedican gran parte de su tiempo y esfuerzos a la caza, la FUNAI podía haber elegido a las mujeres

para enseñarles a cultivar el arroz o la mandioca que están introduciendo⁶. Sin embargo, de acuerdo con el sesgo patriarcal al que nos referíamos y que caracteriza al campesino brasileño, los representantes de la FUNAI eligen sólo a los hombres para enseñarles a cultivar, sobrecargando así de actividades a los hombres y vaciando de contenido la función económica de las mujeres. Es más: en el Puesto Indígena los representantes de la FUNAI (que, en el caso de Jurití, como en la mayor parte de ellos, son hombres) no viven acompañados de sus esposas, que quedan en sus pueblos o ciudades de origen al cuidado de los hijos y esperando la llegada del marido que concentra los días de descanso en una proporción de unos 10 días de descanso por cada 20 trabajados. Así que en el puesto son ellos quienes realizan las tareas que en su casa realizarán después sus mujeres, tales como el lavado de sus ropas, su arreglo, el cocinado de alimentos, etc. De esta forma, a los hombres awá no les resulta extraño imitar también este comportamiento, dándose el caso de que son tanto los hombres como las mujeres awá quienes lavan sus propias ropas o las remiendan (al igual que en el puesto pueden hacer tanto los hombres de la FUNAI como la mujeres que a veces representan a la FUNASA⁷).

Otra actividad femenina que se puede haber perdido puede ser el transporte de las pertenencias de cada familia durante los desplazamientos residenciales. En muchos grupos cazadores recolectores (los Nukak por ejemplo, ver POLITIS, 2007, 168-169; o los Sirionó, ver HOLMBERG, 1969) son las mujeres quienes tienen la responsabilidad de transportar todos los enseres que poseen, además de la comida remanente (usualmente la que se va consumiendo durante el viaje), los bebés y eventualmente las mascotas. Mientras esto sucede los hombres van adelante, explorando el camino, dirigiendo el grupo y cazando y recolectando (cosa que no podrían hacer si tuvieran que dedicarse también al traslado de objetos, comida y bebés). Esto supone un esfuerzo grande de las mujeres, ya que por ejemplo en el caso de las Nukak, ellas deben caminar varios kilómetros en un día ($X = 3,85$ kms en la estación lluviosa y $X = 7,65$ kms en la estación seca) cargadas con cestos que pesan varios kilos y la mayoría de las veces con un bebé en brazos y a veces también con un mono en los hombros. En casos extremos se ha registrado una distancia entre campamentos es de 18.1 km

6. Téngase en cuenta, además, que son los guardas de la FUNAI, o empleados contratados por ellos quienes realizan las tareas de clareo del suelo, quema y cultivo, actividades realizadas en otros grupos amazónicos por los hombres del grupo, quienes suelen dejar, o compartir las tareas del mantenimiento a las mujeres (i.e. BROWN, 1985, 105 sobre los aguaruna, STORRIE, 1999, 139-145 sobre los Hoti).

7. Servicio de salud del gobierno brasileño dedicado al cuidado de los indígenas que habitan en los puestos indígenas.

(ver POLITIS, 2007, 167). Mientras tanto los hombres caminan mucho más livianos con su cerbatana, sus dardos y algún machete. Aunque no sabemos como fue la situación de los awa, es probable que durante los eventos de movilidad residencial (los que a juzgar por los informes durante el contacto era muy frecuentes) las mujeres hayan tenido un rol central en el transporte. Si esto fue así, esta actividad de importancia dentro del modo de vida cazador-recolector, se habría perdido con la sedentarización impuesta por la FUNAI en las cecanías de los puestos. Con esto se habría perdido también una actividad femenina significativa. Por el contrario, las prácticas de caza y recolección que los hombres habrían llevado a cabo en estos eventos se habría mantenido, no ya en los traslados entre campamentos, sino en las salidas diarias (*daily foraging trips*) desde Juriti.

De esta forma, los hombres acá cada vez hacen más cosas, mientras que las mujeres cada vez hacen menos, aunque no por ello dejan de demandar continuos esfuerzos de sus hombres. Es común que ellas les pidan que vayan a cazar —también entre los Kutse del Kalahari, según Kent (1993, 502)—, que les traigan parte de la comida cazada por otra familia, o que elaboren la harina de mandioca cuando se les ha acabado. Y los hombres lo hacen sin queja alguna. Son ellos los que cazan mono aullador (*Alouatta beelzebul*), tapir (*Tapirus terrestris*), pecarí (*Tayassu sp.*), coatí (*Dasyprocta sp.*), paca (*Agouti paca*), venado (*Mazama sp.*) o caimán (*Melanosuchus niger*), los que consiguen tortugas como reserva de alimento, pescan —incluyendo a la anguila eléctrica (*Electrophorus electricus*), a la que matan con arco y flecha—, etc. Son ellos los que cultivan la mandioca o el arroz, los que muelen y aventan el arroz, acarrean la mandioca hasta el molino y realizan allí todo el proceso de prensado y tostado para conseguir la “harina de mandioca” que constituye la actual base de carbohidratos. Son ellos los que cortan árboles para conseguir miel (que muchas veces devoran con ansia las mujeres en primer lugar), los que procesan la caza y cocinan toda la comida, quienes construyen las viviendas, fabrican los instrumentos de caza y pesca, y hacen sus propios ornamentos. Son ellos, incluso, como señalábamos más arriba, quienes lavan su ropa (y la de su mujer en algunos casos) o la remiendan. Mientras tanto, las mujeres pasan la mayor parte del tiempo sentadas en sus hamacas al cuidado de sus niños pequeños, charlando, y apenas pescando junto a sus hijos o consiguiendo algún pajarillo de vez en cuando. Forline (1997) llamó la atención sobre el hecho de que las mujeres y los niños no sólo disfrutaban de más tiempo de ocio y socialización que los hombres, sino que además presentan un mejor estado nutricional.

Debe reconocerse, sin embargo, que tal y como acontece en otros grupos de estas características (RIVAL 1996; ZENT 2006; POLITIS 2007; KENT 1993) ellas son colaboradoras esenciales en la caza, en la que acompañan

con frecuencia a sus hombres para ayudarles a asustar a los monos (esencialmente al mono aullador, *Alouatta belzebul*) mediante gritos y palmadas, siguiendo el rastro desde el suelo de los monos que saltan de árbol en árbol, dando así tiempo a los cazadores a que bajen de ellos y vuelvan a subir a los que rodean a la presa que están persiguiendo. En otros momentos, les acompañan por el puro placer de compartir la cacería, aguardando en un punto de espera el regreso de los hombres que salen corriendo en pos de una presa⁸, o ayudándoles a rastrear a las presas en el suelo. Pero en conjunto, la situación puede parecer de cierta dominación femenina: a primera vista, algún observador podría decir que los hombres se encargan de conseguir casi todo lo que las mujeres van a consumir después.

De hecho, hay mujeres que tienen un peso enorme en las decisiones del grupo. Algunas, como Ayrúa o Parachĩ son muy influyentes, frecuentemente salen a cazar con sus hombres, y cambian varias veces de marido, como es el caso de la primera de ellas (quien además tiene un marido mucho más joven que ella, hecho excepcional en sociedades tradicionales). Otras, en cambio, son más pasivas, menos visibles socialmente, y resistentes a participar en las actividades masculinas. Lo mismo sucede con los hombres: algunos salen a cazar frecuentemente (y parece que los hacen con mucho placer) y están siempre activos, contribuyendo con muchas actividades para el bien de la comunidad, mientras que otros son pasivos y no quieren responsabilidades, llegando a darse un caso en Jurití, el de Yucha'a, que no quiere tener mujer ni hijos para evitar el trabajo y el compromiso que eso le acarrearía (según su propia declaración). El margen de variación es grande en ambos sexos, y lo que resulta realmente llamativo es que cada particularidad es respetada por el resto. Cada cual hace por el grupo lo que está a la medida de sus capacidades. Si no quiere asumir responsabilidades, no lo hace, pero entonces le tocará realizar las tareas más pesadas y aburridas, que llevará a cabo sin dudas ni quejas. Ni las características personales ni las habilidades particulares dan a nadie poder sobre el resto. Y esto es porque todos saben que es la pertenencia al grupo, el vínculo con los demás, lo que constituye la clave de la supervivencia de todos (HERNANDO, 2002).

En este momento, sin embargo, los awá se encuentran en una situación aparentemente contradictoria: por un lado parece que las mujeres no hacen nada y eso las sitúa en una posición de privilegio, pero por otro, precisamente porque no hacen nada van quedando relegadas en la toma de decisiones,

8. Compartimos la observación de Zent (2006, 22) de que las paradas en el camino no son ociosas más que en apariencia. Los awá, al igual que los Jotí a los que se refiere, aprovechan estos momentos de descanso para comentar sobre los animales a los que buscan/persiguen, plantas o elementos encontrados, etc., cartografiando mentalmente la zona y consolidando su inventario de recursos.

potenciándose así el orden patriarcal que ha sido el responsable parcial de su falta de funciones. De hecho, en los últimos años se han llegado a dar casos de violencia de género, sobre todo en los puestos que más contacto tienen con la sociedad nacional representada por la FUNAI. (FORLINE, com. pers.)⁹. Según Forline, estas excepciones son rechazadas por el conjunto de los awá ya que en el caso del puesto Guajá las demás mujeres formaban un círculo alrededor de la esposa maltratada para que el marido no pudiese alcanzarla; en el caso de Tiracambú todo el grupo marginaba al maltratador y en el caso de Jurití se trataba de un hombre que no tiene ningún tipo de interacción con el resto del grupo, que lo considera loco. Forline atribuye estos casos de maltrato al stress cultural que genera en los awá el contacto interétnico en condiciones de reserva, aunque obviamente no puede descartarse que situaciones similares pudieran darse en momentos previos al contacto. En nuestra opinión, estos hechos aislados pueden ser expresiones visibles de la potenciación de la desigualdad de género que están experimentando con el contacto.

De hecho, consideramos que la relativa igualdad de poder que es visible aún en la generalidad de los hombres y mujeres awá no es coherente con el desequilibrio que muestran en la distribución de funciones. Como ha sido indicado (véase LEACOCK, 1992 o KENT, 1993), para que la situación de (aparente, al menos) igualdad se mantenga, es necesario que las mujeres contribuyan económica o funcionalmente al grupo de una forma significativa, o que controlen la producción o intercambio de sus productos. Dado que nada de esto se está dando entre los awá en este momento, podemos inferir que tal vez sí se dio en el pasado y de ahí la relación de relativa igualdad que aún mantienen. A intentar corroborar esta hipótesis dedicaremos las siguientes líneas.

3.—*Indicios sobre la participación de las mujeres awá en las tareas productivas en tiempos anteriores al contacto*

Aunque los datos relativos a la relación entre los géneros en momentos precontacto son casi nulos, es posible abordar este tema mediante la información existente referentes a otros grupos cazadores-recolectores de tradición tupí-guaraní como son los Sirionó de Bolivia (HOLMBERG,

9. Los casos relatados por Forline tuvieron lugar en el puesto Guajá y en el puesto Awá, en donde un hombre (que después se trasladó al puesto Tiracambú) mató a su mujer. En Jurití el jefe del puesto nos contó el caso de Takanihī Xa'a., que al parecer también provocó a golpes el aborto de un embarazo de su mujer (resultado de sus relaciones con otro hombre).

1969; CALIFANO, 1999) A pesar de su distancia geográfica, los Sirionó presenta semejanzas significativas con los awá, hasta en aspectos aparentemente nimios o insustanciales. En este momento su cultura está ya muy transformada (ver por ejemplo CALIFANO, 1999), pero mantenía patrones tradicionales cuando Holmberg los estudió en 1940 y 1941. Según documentó este autor, la lista de las actividades femeninas era tan abultada como la de las masculinas. Y además, todas ellas se ajustan a las que, en efecto, puede presumirse razonablemente que serían también las realizadas por las mujeres awá en los momentos previos al contacto. Estas actividades incluyen la recolección y procesamiento de la fibra vegetal, utilizada en la elaboración o reparación de faldas, cintas para acarrear bebés y hamacas o las utilizadas para la construcción de bolsas y cestas expeditivas, además de abanicos para atizar el fuego. Se ocupaban, asimismo, de la elaboración de ornamentos de plumas para las actividades rituales de los hombres (tal y como siguen haciendo las mujeres awá), la elaboración de brazaletes, pendientes y collares, etc. Sin olvidar, obviamente, las actividades relacionadas con la crianza y cuidado de los hijos.

En el caso Sirionó, las mujeres también se ocupaban de acarrear agua y madera, y de cortar el pelo a todos los miembros del grupo. Compartían con los hombres las actividades relacionadas con la recolección y la horticultura, y el transporte de los materiales domésticos cuando se trasladaban en sus continuos viajes. Es interesante, en relación a los awá, que el cocinado de alimentos no se adscribía a un único género entre los Sirionó (HOLMBERG, 1969, 81-82). Las mujeres solían cocinar toda la comida vegetal que ellas mismas recolectaban. A cambio, los hombres se ocupaban de cocinar la carne de la caza, cuando se encontraban solos en partidas logísticas que podían durar muchos días (*Ibidem*, 82). Es decir, cada uno cocinaba los alimentos que conseguía. Tal vez lo mismo pudo haber sucedido con las mujeres awá en el pasado, que si en la actualidad no participan de las tareas de cocina es tal vez porque ya no tienen a su cargo la responsabilidad de conseguir los recursos alimenticios.

En todo caso, esta hipótesis de que las mujeres debieron de realizar muchas más actividades en el pasado, desarrollando tareas complementarias y tan numerosas como las de los hombres es, además, confirmada por Americhá, la mujer más anciana de Jurití. No se sabe muy bien cuántos años tiene. El guarda de la FUNAI le calcula unos 90 años, aunque ciertamente resulta arriesgado aventurar una cifra. El hecho cierto es que tiene biznietos dentro del grupo. Pues bien, Americhá todavía realiza muchas de esas actividades que Holmberg documentaba para las mujeres Sirionó, según hemos podido testificar personalmente. Americhá busca la fibra de *tucúm* (*Astrocaryum vulgare*), la seca al fuego y la convierte en ovillos con los que teje y repara su propia hamaca y la falda que viste (fig.2). Hace



Fig. 2. Americhá haciendo hilo de fibra para tejer (obsérvese su falda y la hamaca, hechas por ella misma).

años que vive sola, lo que explica que tenga un pequeño arco con algunas flechas¹⁰, y aunque su base subsistencial depende del alimento que el resto del grupo comparte con ella, realiza muchas mas tareas que el resto de las mujeres del grupo. Americhá está en constante actividad, va y vuelve con fibras con que tejer, con su propia resina para alumbrarse o con nuevas ramas de palma para mantener o ampliar su cabaña. Sus salidas en busca de materias primas se producen en solitario, y casi sin momentos de descanso, alcanzando, en ocasiones, 12 kms o más. Largas. Nada de esto hacen las mujeres jóvenes del grupo, cuya contribución a la subsistencia del grupo y a las actividades de mantenimiento de la aldea se van reduciendo, conforme aumentan la de los hombres.

10. No hemos sido testigo de que matara ningún animal, aunque sí pudimos acompañarla en julio de 2008 a un viaje logístico emprendido en solitario, en el que, a pesar de buscar en todas las madrigueras de agutí, sólo consiguió un tipo de resina arbórea, *michirániká*, para alumbrarse.

Holmberg (1969, 101) destacaba el placer que para los Sirionó representaba cazar, pescar o recolectar, tareas que no consideraban “trabajo”, a diferencia de todas las demás. Es esta misma sensación la que transmiten los awá cuando se dedican a sus actividades tradicionales, disfrutando alegremente de cada jornada de caza, identificando los rastros de diversos animales, persiguiendo sus huellas, localizando el paso de distintas especies a través de vestigios vegetales encontrados, localizando esporádicos tubérculos, frutos, maderas para construir flechas, resina (*michiraniá*) para proporcionar luz, *tucum* —en el caso de Americhá— para el tejido. Cada salida logística confirma la convicción de que lo importante no es el destino, sino el propio camino; no es tanto la presa conseguida, sino la pura reactualización de una manera de entender el mundo, el ritmo de los días, la lógica de la naturaleza (véase también ZENT, 2006)¹¹. Nada tiene esto que ver con la pesada carga de las tareas agrícolas a las que la FUNAI les obliga: teniendo que ir calzados y vestidos por las muchas serpientes y el ardiente sol, sin sorpresas que alivien la tarea, sin alicientes que la estimulen, y respecto a las cuales los awá muestran constante pereza y resistencia.

Podemos proponer, por todo ello, que entre los awá los hombres se mantienen haciendo la mayoría de las cosas que hacían antes del contacto y con las que se identificaban como modo de auto-valoración (además de hacer otras nuevas, como el cultivo, con las que no se identifican), mientras que las mujeres han perdido la mayoría de sus competencias, excepto una: su función reproductiva. Y ésta puede ser la razón por la que esta función adquiere un valor aún mayor que el que siempre debió tener, con el fin de compensar con su práctica, valoración y dedicación, la ausencia de esas otras responsabilidades y mecanismos de auto-reconocimiento que tenían en el pasado.

4.—*La sobrevaloración de la maternidad entre los awá*

Las mujeres awá no se separan nunca de sus hijos pequeños. Los amantaban hasta que tienen dos o tres años de edad y los llevan constantemente encima, apoyándolos en sus caderas y sujetándolos con el *chirú*, aunque tengan que recorrer largas distancias cuando acompañan a los hombres en las partidas de caza. Pero además de eso, los awá también tienen una rela-

11. Debemos señalar que ya existe alguna mujer cuya dependencia e identificación con el modo de vida que representa la FUNAI le hace preferir mantenerse siempre cerca del puesto sin realizar apenas ninguna actividad. Tal es el caso de Pakwa'ïa.



Fig. 3. Mono mamando de una mujer.

ción muy estrecha con las crías de la mayoría de los animales que cazan, las cuales son “adoptadas” y tratadas con gran deferencia y cuidado por todo el grupo. En este contexto, las mujeres desarrollan una relación muy íntima con estas mascotas, dándose el caso de que les dan de mamar con frecuencia (fig.3) siguiendo con ello pautas presentes también en otros grupos amazónicos (POLITIS, 2007, fig. 8.4, pag.248, por ejemplo).

Como suele ser común entre otros muchos grupos (ZENT, 2006, 13-14; FAUSTO, 1999), los awá adoptan como mascotas a numerosos animales, como el agutí (*Dasyprocta sp.*), la ardilla (*Sciurus aestuans*) o el coatí (*Nasua nasua*). Pero sobre todo, prefieren a los monos, de las especies *Alouatta belzebul* (mono aullador), *Saimiri sciureus* (mono ardilla) o alguno de los tipos del mono capuchino (*Cebus apella*, *Cebus kaapori* o *Cebus olivaceus*), aunque puede suceder con cualquiera de las especies que han sido identificadas en el área —*Aotus infibulatus* (conocido como marikiná felino o “mono de la noche de Huhl”), *Chiropotes satanas* (sakí negro) y *Saguinus midas* (o tamarino)— (CORMIER, 2006).

Tener crías de mono como mascota es un hecho común no sólo entre muchos grupos de las tierras bajas de América del Sur, como los Aché (HILL y HAWKES, 1983), los Mekranoti (WERNER, 1984), los Yanomamö (SMOLE, 1976), los Nukak (POLITIS, 2007) o los Jotí (ZENT, 2006), sino también entre otros como los Mende de Sierra Leone (RICHARDS,

1993). Y al igual que sucede entre ellos, cuando los awá cazan una hembra de mono que esté amamantando a una cría, deciden inmediatamente qué quieren hacer con ella, si matarla y comerla o adoptarla. En el caso de que decidan adoptarla, entonces las mujeres awá que estén amamantando a sus propios bebés les dan de comer del mismo modo que hacen con sus hijos. Si la mujer es ya mayor o simplemente no está amamantando en ese momento, le da de comer con la boca, una vez que ha masticado los alimentos para que la cría los pueda comer. No hacen esto sólo con monos, sino también con ardillas, coatíes o incluso pájaros (alimentarlos con la boca).

Algunos autores han explorado la función de la adopción de mascotas en la Amazonía (DESCOLA, 1994, 1998; ERIKSON, 2000; FAUSTO, 1999; TAYLOR, 2001; ZENT, 2006), siendo generalizada la opinión de que se trata de relaciones prototípicas de control simbólico y de apropiación social de la naturaleza. Es decir, al someter a la naturaleza a la dinámica social de una manera tan directa y explícita, se intenta generar la sensación de un cierto control sobre un medio que, en realidad, no se controla. Se ha insistido, igualmente (ZENT, 2006, 14) en la utilidad que tienen esas adopciones para el entrenamiento desde la niñez en el conocimiento de los rasgos y comportamiento de los animales, así como en su función en el sostenimiento y reactualización de las redes de relación que vinculan a las personas con los habitantes (también humanos, de acuerdo con sus cosmologías) de la selva en la que viven.

Además de cumplir con esas funciones, el amamantamiento de las crías animales ha sido interpretado como un mecanismo que potencia y revaloriza simbólicamente la imagen socialmente valorada de la mujer fértil (CORMIER, 2003a, 114). Ahora bien, en el caso de los awá, en el que las mujeres están perdiendo sus otras funciones económicas, la adopción y el amamantamiento de las crías podría contribuir a la consolidación de un orden patriarcal que se está reforzando desde fuera, ya que lleva a que las mujeres se especialicen en su función de cuidadoras, dejando el conocimiento y la familiaridad con el medio natural, y la consecuente capacidad para tomar decisiones, en manos masculinas. Resulta interesante destacar que, aunque hay algunos hombres que también llevan monos sobre sus cabezas (casi exclusivamente los que mantienen pautas más tradicionales como Kamará y Chipa Ramãj Xa'a), son las mujeres (tradicionales o no) quienes se especializan en el cuidado de las mascotas. Es decir, parece coherente que la potenciación de la lógica patriarcal entre los awá (como efecto del contacto con la FUNAI), no sólo se acompañe de una reducción de la participación femenina en las tareas económicas o tecnológicas, sino también de un reforzamiento (y en consecuencia especialización) de su función maternal. Al final, ésta es precisamente la

complementariedad de funciones que definirá el orden patriarcal: hombres cazadores/recolectores/agricultores y mujeres madres (en lugar de hombres sobre todo cazadores y algo recolectores y mujeres sobre todo recolectoras y algo cazadoras —además de madres—).

Debe quedar claro que no es la importancia de la maternidad lo que define a la sociedad patriarcal —la maternidad es obviamente una función muy importante, tanto desde el punto de vista biológico como simbólico o social y así lo reconocen todas las culturas (véase, por ejemplo, LEE, 1982, 41)—, sino el hecho de que comience a ser ésta la única función importante de las mujeres en un determinado grupo. Si éste no era el caso en el pasado, debemos preguntarnos entonces cuál podía ser el tipo de relaciones de género que caracterizaría a los awá en los momentos previos al contacto.

5.—Inferencias sobre las relaciones de género entre los awá en tiempos previos al contacto

Como se ha señalado, es difícil evaluar la información etnológica existente sobre las relaciones de género en las sociedades consideradas “igualitarias” (KENT, 1993; LEACOCK, 1992; FLANNAGAN, 1992; LEE, 1982; BEGLER, 1978; ZENT, 2006). En muchas ocasiones (Kent, 1993 o LEACOCK, 1992, por ejemplo), las observaciones y referencias giran en torno a aspectos económicos o materiales (véase también HARRIS, 1993), como la participación de las mujeres en las redes de distribución o en el acceso a los recursos. Si no existen diferencias en ese nivel, se declara que la sociedad estudiada (la de los Kutse del Kalahari en el caso de KENT, 1993, por ejemplo) es igualitaria. Ahora bien, siendo muy importante esta declaración en un cierto nivel, no puede ser tomada de forma taxativa, ya que en los casos en que el estudio profundiza en los niveles más inconscientes o simbólicos de la cultura, en el nivel del discurso u orden de racionalidad, suele existir algún sesgo —a veces realmente muy pequeño (ZENT, 2006)— a favor de los hombres (BEGLER, 1978; LEE, 1982; HOLMBERG, 1969, 124-128 Y 144; DAHLBERG, 1981; HARRISON, 1985). Éste es el caso de los awá, en donde existe una prioridad masculina en el orden simbólico que, sin embargo no se expresa en la práctica diaria, en el nivel económico o material. Transformar el orden simbólico de una cultura supone modificar las bases más profundas en las que se funda, la propia estructura de su sustentación. De ahí que si observamos cierto sesgo a favor de los hombres en el orden de racionalidad de los awá consideremos que éste debe venir de antiguo, arrancando con mucha probabilidad de las pautas tradicionales previas al contacto.

Debe recordarse aquí la particular trayectoria histórica que parecen haber recorrido los awá. Si este grupo arrancó de una sociedad agrícola, podemos pensar entonces que han tenido ciertos precedentes ajenos a lo que suele considerarse una sociedad completamente “igualitaria”, de los que aún pueden quedar ciertos rastros simbólicos. El caso es que, como señala Cormier (2003b, 85), aunque las relaciones entre los awá son igualitarias dentro del mismo sexo, sobre todo dentro del mismo grupo de edad; no hay posiciones de poder diferenciados o estatus distintos, ni siquiera de chamanes; la guerra no existe y se valora mucho la cooperación, evitándose los conflictos a través de continuas bromas (CORMIER, 2003b, 83; FORLINE, 1997), y la jerarquía de género es débil y compleja, pero sin embargo existe (CORMIER, 2003b, 85; 2003c, 136). Resulta difícil de ver en su vida diaria, y particularmente en su vida sexual —como más abajo detallaremos—, pero sin embargo aparece claramente expresada en los niveles más simbólicos de la cultura, como demuestran los siguientes datos:

1) Los hombres representan hasta tal punto a la cultura awá que el nombre que se dan a sí mismos, awá, significa literalmente “hombre” o “masculino”. Como hemos visto, en la situación actual en que su cultura está viéndose transformada hacia la agricultura, la caza gana peso como estrategia de resistencia frente a esa transformación. Esta actividad tiene un valor simbólico que supera al puramente subsistencial, pues es la que estructura (práctica y cognitivamente) toda la vida awá. Es una actividad esencialmente masculina, por lo que podemos inferir que también lo era antes del contacto, lo que significa que la principal actividad realizada por los hombres ha tenido siempre mayor valor social que cualquiera de las desarrolladas por las mujeres¹².

2) Al igual que sucede en la mayoría de las sociedades consideradas “igualitarias” de cazadores-recolectores (BEGLER, 1985, 585), los awá tienen ceremonias restringidas exclusivamente al conjunto de los hombres. Es decir, el mundo simbólico parece expresar también una jerarquía de género. Los awá creen en un lugar mítico, llamado *iwa*, en el que viven los ancestros y los espíritus. Cuando los awá quieren visitarlos, realizan una ceremonia denominada *karawárə*, en la que sólo los hombres pueden participar como actores principales (FORLINE, 1997, 205; CORMIER, 2003c, 136). Se celebra en una estructura circular construida con grandes hojas de palma, denomi-

12. Debe entenderse que el prestigio no deriva de que la actividad sea realizada por hombres, sino de la propia capacidad de la caza para constituirse en contexto del *habitus* de una sociedad de cazadores-recolectores. Es decir, del conjunto de relaciones y construcciones sociales que a través de ella se actúan y reproducen (ZENT, 2006), al margen del valor energético de los recursos que obtiene (LEE, 1982, 41).

nada *takaya*, en la que los hombres, individualmente, uno por uno, cantan y bailan en un ritmo de intensidad creciente hasta que, “inician el vuelo hacia el mundo espiritual del cielo” (FORLINE, 1997, 201). Normalmente participan solo los adultos, aunque los jóvenes que ya cazan por sí mismos (normalmente desde la edad de 13 o 14 años) pueden participar también, como pudimos testificar en diversas ocasiones. Por el contrario, las mujeres no pueden protagonizar el rito, pues son consideradas incapaces de alcanzar el *iwa*. Si quieren contactar con sus ancestros, deben pedir a sus maridos o parientes que transmitan sus mensajes, que actúen como sus emisarios (CORMIER, 2003c, 136). La única función que las mujeres cumplen en esta ceremonia es la de asistentes especializadas. Ellas son las que decoran a los hombres, pegando, de acuerdo a pautas estéticas determinadas, plumas de urubú rey (*Sarcoramphus papa*) —una especie de buitre— y tucán (*Ramphastos vitellinus*) sobre los cuerpos masculinos mediante cera de abeja u otras resinas (FORLINE, 1997, 201), para que puedan “iniciar el vuelo”. Así mismo, situadas fuera de la *takaya*, hacen las voces que complementan el canto de sus maridos, para que éstos sientan un apoyo que les ayude a ir subiendo la intensidad del canto. Como señala Cormier (2003c, 137), “la experiencia del *iwa* no refleja o justifica místicamente la estratificación de género, sino que es ella misma la que crea la estratificación”.

3) La mayoría de las divinidades se imaginan como masculinas, poniéndolas en relación con las distintas especies cazadas. Sólo existe una divinidad femenina, Kiripi, relacionada con la obtención de un animal, la tortuga. Sin embargo, existen informaciones contradictorias al respecto según pudo comprobar Comier (2003a, 142), ya que mientras unos informantes le decían que Kiripi se las come, otros contaban que sólo las capturaban para adoptarlas como animales de compañía. De hecho, ésta es la caracterización de la divinidad femenina Piraya. Ella guarda todos los monos como mascotas (*Idem*, 142), reproduciendo así el papel cuidador y maternal que se está potenciando cada vez más entre las mujeres.

4) La maternidad y el cuidado de los hijos son las dos principales tareas de las mujeres awá, pero sin embargo, en el nivel discursivo, no se las considera agentes activas de la procreación. Como algunos otros grupos de las tierras bajas de Suramérica (ERIKSON, 2002), los awá creen que el feto se forma en el vientre materno a través de la acumulación de semen masculino¹³. Esto convierte a los hombres en los artífices de la “semilla”

13. Esta interpretación se hace más precisa en otros casos. Por ejemplo, entre los Enawene-Nawe —al igual que entre los Bororo (VIERTLER, 1979: 22)—, la concepción se entiende como un proceso “de combinación, en el calor del útero, de una cantidad razonable de semen con sangre menstrual, que se vuelve para dentro durante la gestación” (SILVA, 2001, 52).

y a las mujeres en el depósito o contenedor de esa semilla (FORLINE, 1997, 168; COMIER, 2003a, 64-65; LARAIA, 1974). Es decir, concede el papel de agente activo al hombre, relegando a la mujer a la de recipiente pasivo. El feto sólo se desarrollará por acumulación de semen, de lo que se deduce que constituye casi una obligación para la mujer sostener relaciones sexuales frecuentes cuando está embarazada. De hecho, para conseguir fetos más fuertes, resulta conveniente contar con el semen de varios hombres distintos, por lo que cada mujer awá sostiene relaciones sexuales con varios hombres (la norma son tres) durante su embarazo (CORMIER, 2003b, 85). Esto explica la figura, común en otros grupos tupí (ERIKSON, 2002; FORLINE, 1997, 168), de la “paternidad múltiple: todos los hombres que contribuyen con su semen a la creación del bebé serán considerados después sus padres biológicos, por lo que cada awá tiene varios padres, en distintas combinaciones aunque se trate de hijos de la misma madre. La consecuencia es que el papel del padre es considerado más importante para la creación del feto que el de la madre, que es una especie de recipiente pasivo a la que no se considera que sostenga relaciones consanguíneas con los hijos que engendra (ERIKSON, 2002, 127; CORMIER, 2003b, 85).

5) Las niñas pueden ser concedidas en matrimonio por sus padres o hermanos a hombres adultos a edades que suelen oscilar entre los seis y siete años, aunque pueden ser incluso menores¹⁴. La palabra awá para denominar al marido es la misma que usan para denominar al padre, *chipá*, mostrando respeto y sumisión en ambos casos. En este momento, esos matrimonios acordados funcionan como una relación paternal hasta que la niña alcanza la pubertad, momento en el cual pasa a convertirse en la esposa del hombre. A medida que van creciendo, las niñas se consideran progresivamente más las “esposas” de esos cazadores, afirmando su papel en el grupo a través de ese vínculo acordado. Si el hombre no demuestra ser buen cazador u ocuparse de su futura mujer mientras ésta es aún una niña, su familia se siente con la libertad de romper el compromiso y de otorgarla de nuevo a un futuro marido que pueda cumplir mejor su papel. También es posible que la niña rechace la elección de sus padres y escoja a otro hombre (FORLINE, com. pers.). Pero, en todo caso, una vez que la mujer ha cumplido con su compromiso de esposa de este primer marido,

14. Fuimos testigos de tres de estos matrimonios: el primero fue acordado cuando la niña (Mīmīnī’iwá) tenía apenas tres años con un hombre de alrededor de cincuenta y cinco (Kamará Xa’a). El segundo ya existía cuando nosotros conocimos a la niña de unos 12 años entonces (Pānā Pīnūhū), con un hombre que igualaba o superaba la edad anterior (Pira Ma’a), al igual que sucedía con el tercero: el de una niña de unos 6 años, Panānī’ī, con un hombre de entre 35 y 40, Pinawa..

puede cambiar de marido cuantas veces desee a lo largo de su vida, eligiéndolo libremente entre los hombres del grupo.

Debemos señalar, no obstante, que no está claro si este tipo de relación existía antes del contacto. Wagley y Galvão (1961) atribuyen este patrón en varios grupos indígenas a la hecatombe demográfica ocurrida a consecuencia del contacto, y es un hecho que en este momento existen menos mujeres que hombres en el puesto Jurití, lo que ha podido dar lugar a una serie de dinámicas sociales que pudieron no haber existido en momentos previos al contacto. De hecho, en puestos donde son los hombres los que escasean (como en el puesto awá), se da la situación contraria: es decir, niños pequeños prometidos en matrimonio con mujeres mayores, que les cuidan como hijos mientras son pequeños y que pasan a ser sus esposas cuando alcanzan la pubertad (FORLINE, com. pers.). Casi inmediatamente, sin embargo, ellos pueden elegir una esposa joven con quien compartir el matrimonio, explicándose así los casos de poligamia que también existen¹⁵. En consecuencia lo que podemos proponer por ahora es que hay patrones culturales específicos que se combinan con los desajustes demográficos y que dan como resultado una estructura de formación de parejas con fuertes diferencias etarias. Llama la atención, en todo caso, que los matrimonios sean acordados entre niñas/niños y hombres/mujeres muy mayores, en lugar de entre niños o jóvenes de la misma edad. Semejante desajuste de edad no parece poder explicarse solamente por la desproporción demográfica sino por determinadas pautas en donde existen ciertos privilegios concedidos por la edad, pero aún así, no parece encontrarse diferencias de género a este respecto. En otros grupos cazadores-recolectores como los, Hotí en donde no se evidenciaban desajuste demográficos, uno de los autores (GP) observó también que mujeres muy jóvenes/niñas, eran dadas (o tomadas) como esposas por hombres adultos mayores (ver también STORRIE, 1999, 76). Es este caso sin embargo, no se detectó la situación inversa, o sea mujeres adultas mayores que formaran pareja con hombres jóvenes/niños.

Como este punto indica, las relaciones de género entre los awá presentan una complejidad ajena a la dicotomía “hombre = poder = actividad / mujer = impotencia = pasividad” de la sociedad patriarcal, porque la situación de desigualdad de poder que pareciera anticipar todo el discurso simbólico anterior no se “actúa”, sin embargo, en la práctica diaria. De hecho, es destacada

15. Llama la atención, en todo caso, que los matrimonios sean acordados entre niñas/niños y hombres/mujeres muy mayores, en lugar de entre niños o jóvenes de la misma edad. Semejante desajuste de edad no parece poder explicarse por la desproporción demográfica. Habría que acudir a la existencia de unos ciertos privilegios concedidos por la edad, pero aun así, no parece encontrarse diferencias de género a este respecto.

la libertad que tienen las mujeres awá para elegir compañeros sexuales, que suelen complementar la relación con el marido, no sólo durante el embarazo sino a lo largo de toda la vida. Crocker (1974), refiriéndose a los Canela, señalaba que el sexo extramarital puede funcionar como una especie de “lubricante social” dentro del grupo (FORLINE, 1997, 172), dado que las relaciones sexuales siempre implican compromiso social. Los awá, como otros muchos grupos de la Amazonía —los Enawene—Nawe (SILVA, 2001), Sirionó (HOLMBERG, 1969), Sharanauas (SISKIND, 1973), Matis (ERIKSON, 2002) o comunidades del Bajo Urubamba en Perú (GOW, 1989)—, tienen el sexo siempre presente, utilizando metáforas de comida para referirse a los órganos sexuales (“mandioca” por pene, en el caso actual de los awá¹⁶) y mostrando el mismo interés por ambas cosas (GOW, 1989, 567; FORLINE, 1997, 179). Como se ha señalado también respecto a otros grupos (SILVA, 2002, 43 para los Enawene-Nawe, por ejemplo), los awá muestran mucha curiosidad no sólo por los órganos sexuales de la gente de su grupo, sino incluso por los de los visitantes, convirtiéndose este hecho en uno de sus juegos y bromas preferidos, fundamentalmente entre los hombres. Siendo así de importante, las mujeres tienen libertad para relacionarse con quien deseen, mostrando sin problema sus deseos a gente del propio grupo o a visitantes, con el apoyo desinteresado de sus maridos¹⁷.

Una razón que puede contribuir a esta libertad es, obviamente, su creencia en la “paternidad múltiple” que señalábamos más arriba. Aunque esta creencia otorga la función activa a los hombres en la procreación, tiene sin embargo un aspecto que favorece a las mujeres en el complejo juego de las relaciones de género. Dado que cada awá tiene varios “padres verdaderos”, pero una sola madre, las mujeres adquieren preeminencia en el sistema de parentesco, ya que la patrilinealidad no puede establecerse (CORMIER, 2003a, 65). De hecho, la paternidad múltiple debilita la función de la paternidad, ya que la categoría de “padre” se convierte en una categoría más genérica que la de “madre” (ERIKSON, 2002; CORMIER, 2003a, 65).

Aparte de la libertad en las relaciones sexuales extra-maritales, la sociedad awá contempla la posibilidad de la poliandria dentro de su seno. No se trata de una norma social, sino que obedece a la proporción de mujeres/hombres que exista en cada caso, como sucedía también en el caso de los matrimonios con niñas/niños. Es decir, si en un grupo (como sucede

16. Dado que es un producto cultivado es de suponer que utilizarían otra metáfora cuando no vivían junto al puesto de la FUNAI.

17. Esto a su vez está en relación con la reciprocidad generalizada y sistemática que impera en la cultura awá.

en los puestos Jurití y Guajá) existen menos mujeres que hombres, pueden darse casos en los que una mujer tenga al menos dos maridos (FORLINE, 1997, 173)¹⁸. Lo contrario (poligamia) puede suceder, sin embargo, cuando la proporción es la contraria o está equilibrada, como veíamos antes (CORMIER, 2003a, 65; FORLINE, 1997, 67).

Por otro lado, las mujeres awá se sienten completamente libres a la hora de abortar si no desean al hijo que han concebido. Entre las chicas jóvenes el aborto es tan legítimo que hablan de ello de forma explícita, sin que la razón deba ser otra que el hecho de que no desean tener un bebé. Pãñã Pĩnũhũ, por ejemplo, se había provocado al menos dos abortos según sus propias palabras antes de permitir que llegara a término su tercer embarazo, del que nació un niño. La explicación era que, en ambas ocasiones, no sentía que el feto estuviera bien. Su marido, mucho mayor que ella, la había amenazado con abandonarla si volvía a provocar la pérdida del bebé.

Como se ve, la imagen que ofrece un primer acercamiento a los awá es contradictoria: por un lado existe un orden —simbólico, inconsciente y subyacente—, aparentemente patriarcal, pero esto se compagina con una práctica de las mujeres que no sólo pueden elegir libremente a sus compañeros sexuales, sino también a sus maridos (salvo el primero en la mayor parte de los casos), a quienes pueden cambiar varias veces a lo largo de la vida. La conclusión es que la jerarquía de género que está implícita en el discurso simbólico no parece tener efectos explícitos en las actividades diarias.

Desconocemos el contexto político de los awá antes del contacto: cómo tenían lugar las reuniones en los cocales, cómo se fijaban los matrimonios, como se decidían los movimientos en el territorio o se gestionaban las relaciones con grupos no-awá. Por los rasgos que caracterizan ahora su orden simbólico, podemos suponer que habría existido algún pequeño sesgo de desigualdad a favor de los hombres. Sin embargo, aunque esta desigualdad existiera, no podría compararse con la que caracteriza a las sociedades patriarcales, pues no parecen haber implicado capacidad real de dominación de los hombres sobre las mujeres, ni diferencias en el acceso a los recursos o en la toma de decisiones. Resulta fundamental entender que en sociedades de escasa complejidad socio-económica puede existir cierta desigualdad en el orden simbólico que no implica subordinación de las mujeres en el orden económico o material. Explicar dicho desajuste constituye un tema de suma relevancia para entender las trayectorias históricas y la verdadera naturaleza

18. Es el caso de Parachĩ, casada con Kamará y Chipa Ramãj Xa'a en el puesto indígena Jurití.

del orden patriarcal, pero desgraciadamente, escapa a los objetivos de este trabajo. Nos limitaremos, por el momento, a proponer una serie de conclusiones relacionadas directamente con nuestro caso de estudio, es decir con las relaciones de género entre los awá.

6.—*Conclusión*

Los awá demuestran el error que supone proyectar acriticamente las categorías de género que John Money definió en 1955 a grupos que no presentan división de funciones ni especialización del trabajo. El mismo esfuerzo por demostrar el presentismo de muchas interpretaciones de género ha sido realizado desde perspectivas diversas (por ej. LEACOCK, 1992, FLANNAGAN, 1992). La relación de poder entre los sexos ha revestido formas diversas, que se acercan a la igualdad tanto más cuanto menor complejidad socio-económica caracteriza al grupo.

Flannagan (1992, 261) defendía la necesidad de entender, a través de procesos culturales, tanto las propuestas de igualdad como de desigualdad originaria, para no caer en esencialismos que “naturalizaran” cualquiera de esas dos posibilidades, quitando así potencia crítica a la explicación de la aparición del orden patriarcal. El caso de los awá queda lejos de una situación prístina u originaria. El grupo ha pasado por transformaciones y adaptaciones diversas, y es el resultado de procesos de cambio que no siempre parecen haber discurrido en una dirección de complejidad progresiva. Pero hemos intentado, en línea con la propuesta de Flannagan, desmenuzar las condiciones culturales que pueden explicar su configuración actual, para intentar despojarla de aquellas transformaciones más recientes que nos impiden conocer cómo pueden haber sido las relaciones de género entre los awá cuando aún no estaban bajo la fuerte influencia de la FUNAI. En este sentido, nos limitaríamos a concluir que:

1) el contacto con la FUNAI está aumentando las diferencias en la carga de funciones económicas que asumen los hombres y las mujeres awá; es decir, está aumentando la desigualdad entre ellos. Podríamos decir que la FUNAI está potenciando el desarrollo del orden patriarcal entre los awá.

2) Esta desigualdad aún no se manifiesta en una subordinación de las mujeres, que manifiestan una relación de igualdad de poder en la vida cotidiana que no se corresponde con la desigualdad en la asunción de tareas. Por ello, suponemos que su “ideología de igualdad” es remanente de la situación previa al contacto.

3) Hemos intentado demostrar que antes del contacto las mujeres asumían más tareas en una distribución más equitativa de complementariedad de funciones entre ambos sexos.

4) A pesar de ello, debía existir una prioridad simbólica de los hombres en el orden del discurso (inconsciente), que no tenía (ni tiene aún) efectos en la vida cotidiana.

En consecuencia, cabe proponer que las categorías de género no pueden aplicarse de forma universal. No sólo es esencial valorar la complejidad socio-económica de cada grupo estudiado, sino que es imprescindible conocer su desarrollo histórico. El patriarcado es un orden cultural que tiene una historia que aún queda por descifrar. No puede suponerse de forma apriorística en los grupos del pasado. Es necesario que la arqueología escape a los positivismos y presentismos que suelen caracterizarla si quiere acercarse de forma más realista a la comprensión de las dinámicas del pasado. En este sentido, la etnoarqueología constituye un camino lleno de posibilidades en esa reflexión.

7.—Bibliografía

- BALÉE, William: *Footprints of the Forest. Ka'apor Ethnobotany – the Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People*. New York, Columbia University Press, 1994.
- BECKERMAN, Stephen: "Hunting and Fishing in Amazonia. Hold the Answer, What are the Questions?". En ROOSEVELT, A. (ed.): *Amazonian Indians from Prehistory to the Present. Anthropological Perspectives*. Tucson, Arizona University Press, 1994, pp. 177-200.
- BEGLER, Elsie: "Sex, Status, and Authority in Egalitarian Society". *American Anthropologist. New Series*, 80, 3 (1978), 571-588.
- BINFORD, Lewis R.: "Archaeological Systematic and the Study of Culture Process". *American Antiquity*, 31, 2 (1965), 203-210.
- BINFORD, Lewis R.: "Willow Smoke and Dog's Tail: Hunter-Gatherer Settlement Systems and Archaeological Site Formation". *American Antiquity*, 45 (1980), 4-20.
- BIRD-DAVID, Nurit: "Animism Revisited: Personhood, Environment and Relational Epistemology". *Current Anthropology*, 40 Supplement (1999), 67-91.
- BROWN, Judith: "Economic Organization and the Position of Women among the Iroquois". *Ethnohistory*, 17, 3-4 (1970), 151-167.
- BROWN, Michael F.: *Tsewa's Gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Washington and London, Smithsonian Institution Press, 1985.
- BURIN, Mabel: "Género y psicoanálisis: subjetividades femeninas vulnerables". En BURÍN, Mabel y DÍO BLEICHMAR, Emilce (comps.): *Género, psicoanálisis, subjetividad*. Barcelona, Paidós, 1996, pp. 61-99.
- BUENAVENTURA-POSSO, Elisa y BROWN, Susan E.: "Forced Transition from Egalitarianism to Male Dominance: The Bari of Columbia". En ETIENNE, Mona y LEACOCK, Eleanor (eds.): *Women and Colonization*. New York, Praeger, 1980, pp. 109-133.
- BUTLER, Judith: *Deshacer el género*. Barcelona, Paidós, 2006.
- CALIFANO, Mario: *Los indios Siriono de Bolivia Oriental*. Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1999.

- CORMIER, Loretta: *Kinship with monkeys. The Guajá foragers of Eastern Amazonia*. New York, Columbia University Press, 2003a
- CORMIER, Loretta: "Animism, Cannibalism, and Pet-keeping among the Guajá of Eastern Amazonia". *Tipiti*, 1, 1 (2003b), 81-98.
- CORMIER, Loretta: "Decolonizing History. Ritual Transformation of the Past among the Guajá of Eastern Amazonia". En WHITEHEAD, Neil L.: *Histories and Historicities in Amazonia*. Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2003c, pp. 123-139.
- CORMIER, Loretta: "A Preliminary Review of Neotropical Primates in the Subsistence and Symbolism of Indigenous Lowland South American Peoples". *Ecological and Environmental Anthropology*, 2, 2 (2006), 87-105.
- CROCKER, William: "Extramarital Sexual Practices of the Ramkokamekra-Canela Indians: An Analysis of Socio-Cultural Factors". En LYON, Patricia (ed.): *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent*. Boston, Little, Brown & Co., 1974, pp. 184-195.
- DAHLBERG, Frances (ed.): *Woman the gatherer*. New Haven, Yale University Press, 1981.
- DAVIS, Kathy: "Intersectionality as buzzword: a sociology of science perspective on what makes theory successful". *Feminist Theory*, 9, 1 (2008), 67-86.
- DESCOLA, Phillippe: "Pourquoi les indiens d'Amazonie n'ont —ils pas domestiqué le pécarí? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation". En LATOUR, Bruno y LEMMONNIER, Pierre (eds.): *De la préhistoire aux missiles balistiques: L'intelligence sociale des techniques*. París, Éditions La Découverte, 1994, pp. 329-344.
- DESCOLA, Phillippe: "Estructura ou sentimento. A relacao com o animal na Amazonia". *Maná*, 4, 1 (1998), 23-46.
- DIO BLEICHMAR, Emilce: *La sexualidad femenina. De la niña a la mujer*. Paidós, Buenos Aires, 1998.
- DOBRES, Marcia Anne: *Technology and Social Agency. Outlining a Practice Framework for Archaeology*. London, Blackwell, 1991.
- DOMÍNGUEZ RODRIGO, Manuel: "Arqueología neo-procesual: "Alive and Kicking". *Complutum* 19, 1 (2008), 195-204.
- ERIKSON, Philippe: "The Social Significance of Pet-keeping Among Amazonian Indians". En PODBERSCEK, Anthony L.; PAUL, Elizabeth S. y SERPELL, James A. (eds.): *Companion Animals and Us: Exploring the Relationships between People and Pets*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 7-26.
- ERIKSON, Philippe: "Several Fathers in One's Cup. Polyandrous Conception among the Panoan Matis (Amazonas, Brasil)". En BECKERMAN, Stephen y VALENTINE, Paul (eds.): *Cultures of Multiple Fathers. The theory and practice of Partible Paternity in Lowland South America*. Miami, University of Florida Press, 2002, pp. 123-136.
- ETIENNE, Mona y LEACOCK, Eleanor (eds.) *Women and Colonization*. New York, Praeger, 1980.
- FAUSTO, Carlos: "Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia". *American Ethnologist*, 26 (1999), 933-956.
- FORLINE, Louis: "A mulher do caçador: uma análise a partir dos índios Guajá". En MIRANDA ÁLVARES, Maria Luzia y D'INCAO, Maria Angela (orgs.): *A Mulher Existe? Uma contribuição ao estudo da mulher e gênero na Amazônia*. Belém, Pará: GPEM/Goeldi, 1995, pp. 57-79.
- FORLINE, Louis: *The persistence and cultural transformations of the Guajá Indians: foragers or Maranhão State, Brazil*. Tesis doctoral inédita. University of Florida, 1997.

- FOWLER, Chris: *The Archaeology of Personhood. An Anthropological Approach*. Londres, Routledge, 2004.
- GALVAO, Eduardo: *Encontro de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil*. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1979.
- GOMES, Mercio P.: *Os Índios e o Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1991.
- GOMES, Mercio P. y MIREILLES, J. C.: *Relatório awá-Gujá-2002. Para a constituição de um novo Programa de Prtoeção. Assitencia e Consolidação Étnica do Povo awá*. Presentado a FUNAI, Companhia Vale do Rio Doce e Secretaria da Amazonia do Ministerio de Meio Ambiente, 2002. Inédito.
- GONZÁLEZ RUIBAL, Alfredo; POLITIS, Gustavo y HERNANDO, Almudena: "Making Arrows, making selves: materiality and identity among the Awa hunter-gatherers of the Brazilian Amazon forest". *World Archaeological Congress*. Dublín, Ireland, 2008.
- GOW, Peter: "The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy". *Man, New Series*, 24, 4 (1989), 567-582.
- HARRIS, Marvin: "The evolution of human gender hierarchies. A trial formulation". En MILLER, Barbara D. (ed.): *Sex and Gender Hierarchies*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 57-80.
- HARRISON, Simon J.: "Ritual hierarchy and secular equality in a Sepik River village". *American Ethnologist*, 12 (1985), 413-426.
- HERNANDO, Almudena: *Arqueología de la Identidad*. Madrid, Akal, 2002.
- HERNANDO, Almudena: "En la Prehistoria no vivieron 'individuos': sobre los problemas de aplicación de la Teoría de la Acción a las sociedades prehistóricas". *Era-arqueología*, 6 (2003), 84-99.
- HERNANDO, Almudena: "Agricultoras y campesinas en las primeras sociedades productoras". En MORANT, Isabel (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. Vol. I: De la Prehistoria a la Edad Media*. Madrid, Cátedra, 2005a, pp. 79-115.
- HERNANDO, Almudena: "Mujeres y Prehistoria. En torno a la cuestión del origen del patriarcado". En SÁNCHEZ ROMERO, Margarita (ed.): *Arqueología y Género*. Granada, Editorial Universidad de Granada, 2005b, pp. 73-108.
- HERNANDO, Almudena: "Género y sexo. Mujeres, modernidad e identidad". *Claves de la Razón Práctica*, 188 (2008), 64-70.
- HILL, Kim y HAWKES, Kristen: "Neotropical hunting among the Aché, of Eastern Paraguay". En HAMES, Raymond B. y VICKERS, William T. (eds.): *Adaptive responses of native Amazonias*. New York, Academic Press, 1983, pp. 139-188.
- HODDER, Ian: *Interpretación en arqueología. Corrientes actuales*. Barcelona, Crítica, 1988.
- HODDER, Ian: *Archaeology beyond Dialogue*. Salt Lake City, University of Utah Press, 2003.
- HOLMBERG, Allan R.: *Nomads of the long bow. The Siriono of Eastern Bolivia*. Prospect Heights, Waveland Press, 1969.
- KATCHADOURIAN, Herant A.: "The terminology of Sex and Gender". En KATCHADOURIAN, Herant A. (ed.): *Human Sexuality. A comparative and Developmental Perspective*. Berkeley & Los Angeles, Univ. of California Press, 1979, pp. 8-34.
- LARAIA, Roque de Barros: "Polyandrous Adjustments in Suruí Society". En LYON, Patricia (ed.): *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent*. Boston, Little, Brown and Co., 1974, pp. 370-372.
- LEACOCK, Eleanor y LEE, Richard (eds.): *Politics and History in Band Societies*. New York, Cambridge University Press, 1982.
- LEE, Richard: "Politics, sexual and non-sexual, in an egalitarian society". En LEACOCK,
- ARENAL*, 15:1; enero-junio 2008, 57-90

- Eleanor y LEE, Richard (eds.): *Politics and history in band societies*. Cambridge. Cambridge University Press, 1982, pp. 37-59.
- LIPUMA, Edward: *Encompassing Others. The Magic of Modernity in Melanesia*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2001.
- MESKELL, Lynn. y KNAPP, Bernard: "Bodies of evidence on prehistoric Cyprus". *Cambridge Archaeological Journal*, 7 (1997), 183-204.
- MONTÓN, Sandra: "Interpreting archaeological continuities. An approach to transversal equality in the Argaric Bronze Age of South-east Iberia". *World Archaeology*, 39, 2, (2007), 245-261.
- MURDOCK, George P.: *Ethnographic Atlas. A Summary*. Pittsburgh, The University of Pittsburgh Press, 1967.
- O'DWYER, Eliane Cantarino: *Laudo Antropológico. Área Indígena Awá*. 5ª Vara Federal da Seção Judiciária do Maranhão. Processo nº 95.000 353-8. Ação Ordinária/Imóveis. Inédito, 2002.
- POLITIS, Gustavo: *Nukak. Ethnoarchaeology of an Amazonian People*. Walnut Creek, CA, University College London Institute of Archaeology Publications, 2007.
- POSADA KUBISSA, M.^a Luisa: "Teoría feminista y construcción de la subjetividad". En HERNANDO, Almudena (coord.): *La construcción de la subjetividad femenina*. Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, 2000, pp. 27-51.
- PREUCCEL, Robert: "Introduction". En PREUCCEL, Robert y HODDER, Ian (eds): *Contemporary Archaeology in Theory: a Reader*. Oxford, Blackwell Publishers, 1996.
- RICHARDS, Paul: "Natural symbols and natural history, chimpanzees, elephants and experiments in Mende thought". En MILTON, Kay (ed.): *Environmentalism: the view from anthropology*. New York, Routledge, 1993, pp. 144-159.
- RIVAL, Laura: "Blowpipes and spears: The social significance of Huaorani technological choices". En DESCOLA, Philippe y PALSSON, Gisli (eds.): *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London and New York, Routledge, 1996, pp. 145-164.
- RIVERA GARRETAS, M.^a Milagros: *Nombrar el mundo en femenino*. Barcelona, Icaria, 1994.
- SANAHUJA, M.^a Encarna: *Cuerpos sexuados, objetos y prehistoria*. Madrid, Cátedra, 2002.
- SILVA, Marcio: "Relações de gênero entre os Enawene-Nawe". *Tellus*, 1, 1 (2001), 41-65.
- SILVA SANTANA, Antonio José: *Relatório Final. Projeto "Recuperación documental y análisis de la sustentabilidad de la cultura Awá (Maranhão, Brasil). Relatório referente à documentação da língua Awa*. Inédito, 2008.
- SISKIND, Janet: "Tropical forest hunters and the economy of sex". En GROSS, Daniel (ed.): *Peoples and cultures of native South America*. New York, Doubleclay & Natural History Press, 1973, pp. 226-240.
- SMOLE, William J.: *The Yanomama Indians: A cultural geography*. Austin, University of Texas Press, 1976.
- SPONSEL, Leslie E. "Amazon ecology and adaptation". *Annual Review of Anthropology*, 15 (1986), 67-97.
- STORRIE, Robert D.: *Being Human: personhood, cosmology and subsistence for the Jotí of Venezuelan Guiana*. PhD. Thesis. University of Manchester, 1999.
- STRATHERN, Marilyn: *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley, University of California Press, 1988.
- TAYLOR, Anne-Christine: "Wives, pets and affines: Marriage among the Jivaro". En WHITEHEAD, Neil L. y RIVAL, Laura (eds): *Beyond the visible and material: the*

- Amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 45-56.
- THOMAS, Julian: *Archaeology and Modernity*. Londres, Routledge, 2004.
- TREECE, David: *Bound in Misery and Iron*. Londres, Survival International, 1987.
- VALCÁRCEL, Amelia: *La política de las mujeres*. Valencia, Cátedra, 1997.
- VIERTLER, Renate Brigitte: "A noção de pessoa entre os Bororo". *Boletim do Museu Nacional. Nova Serie*, 32 (1979), 20-30.
- WAGLEY, Charles y GALVÃO, Eduardo: *Os índios Tenetehara (Uma cultura em transição)*. Rio de Janeiro, Serviço de Documentação. Ministério de Educação e Ciencia, 1961.
- WERNER, Denis: *Amazon journey: An Anthropologist's year among Brazil's Mekranoti Indians*. New York, Simon and Schuster, 1984.
- ZENT, Eglee: *Morar en la selva: humanidad, prescripciones y seres hipostáticos entre los Jotí, Guayana venezolana*. Working Paper No.19. College Park, Latin American Studies Center. The University of Maryland, 2006.