

RITUALES TUKANO DE VIOLENCIA SEXUAL

Jean E. Jackson*
Traducción de Maritza Díaz
François Correa
Leonor Herrera

INTRODUCCION¹

Este artículo trata sobre los rituales de la región del Vaupés, en el noroeste amazónico, que involucran violencia física simbólica hacia las mujeres². Estoy especialmente interesada en tres tópicos: la violación metafórica de pandilla, la captura ceremonial de la esposa y la amenaza de muerte que se plantea para cualquier mujer que vea los instrumentos musicales secretos conocidos como Yuruparí. Solamente considero los rituales que incluyen violencia simbólica contra las mujeres, muchos de los cuales ocurren en el contexto de los ritos de paso. Otros comportamientos que incluyen elementos rituales (por ejemplo, la captura genuina de la esposa), mejor caracterizados como actos de violencia contra las mujeres, se discuten aquí solo en tanto iluminen expresiones de violencia simbólica. Este escrito ofrece una explicación socio-estructural de por qué la violencia masculina colectiva es acentuada simbólicamente en el ritual, y de por qué estos temas están ligados a la sexualidad³.

- 1 Una versión anterior de este escrito se leyó en el 84 Encuentro Anual de la Asociación Americana de Antropología, Washington, D.C. Dic. 4-8, 1985, en el simposio sobre "Reproducción Ritual y la Mediación de la Dominación en Sur América". La investigación en Colombia fue financiada por la Fundación Danforth y el Comité para la Investigación en Estudios Internacionales. Estoy en extremo agradecida con las siguientes personas que me proporcionaron comentarios de varios borradores anteriores: Kaj Arhem, Michael Brown, Janet Chernela, Jane Collier, Tom Gregor, James Howe, Emilienne Ireland, Joanna Overing, Donald Pollock, Naomi Quin, Elizabeth Reichel, Lisa Rofel, Judith Shapiro, Janet Siskind, Lynn Stephen, Terence Turner y Jay Wylie. Sin embargo, soy la única responsable del resultado final. La traducción del original en inglés fue hecha por Maritza Diaz, revisada y corregida por François Correa y Leonor Herrera; a los tres expreso también mis agradecimientos.
- 2 Realicé mi trabajo de campo en Colombia entre octubre de 1968 y noviembre de 1970. De ese tiempo pasé diez y ocho meses con una comunidad de indígenas Bara en una maloca del Río Inambu. "Tukano" se refiere a todos los indígenas ribereños habitantes del Vaupés; los Makú, moradores del bosque, que además difieren en otros aspectos no están incluidos en este comentario. Aunque muchos Tukanos viven del lado brasilero de la frontera, este escrito cubre solo aquellos del territorio colombiano. Dado que en la región han ocurrido grandes cambios desde aquel tiempo la interpretación que se ofrece aquí debe ser vista como aplicable a los Tukanos del presente etnográfico de finales de los 60's.
- 3 Ya que estos rituales Tukanos en la mayoría de los casos son creados y actuados por hombres, aquí se analizan como afirmaciones que los *hombres* hacen acerca de su identidad, sus nociones de la sociedad perfecta y sus sentimientos de vulnerabilidad en la sociedad en la cual de hecho viven. Cf.: "Entre los Mundurucu, los hombres cuentan mitos y las mujeres los escuchan... los mitos son mejor entendidos como expresiones específicas de formulaciones masculinas. Por tanto, este ensayo trata esencialmente acerca de los hombres y la creación de la identidad masculina" (Nadelson, 1981, p.241).

También sostengo que para entender lo que significan estos rituales, necesitamos entender que estos símbolos femeninos representan no solo las mujeres per se, sino otras dos dimensiones, que no siendo coincidentes con las mujeres, están asociadas con éstas: la heterosexualidad y la separación agnático/afín. No todos los símbolos relacionados con lo femenino se reducen al significado central de mujer, pueden tener otros referentes y esto sucede con frecuencia. Yo sostengo que los rituales comentados aquí, en ocasiones también controlan simbólicamente ciertas clases de gente (u otros seres), que las mujeres pueden simbolizar (y de hecho simbolizan).

Las tierras bajas suramericanas y en particular la Amazonía, son famosas por los estudios etnográficos sobre la oposición y el antagonismo entre los sexos (ver Quinn, 1977: 216). Los problemas etnológicos que ellos plantean no han sido resueltos, tal como se evidencia en la literatura por el desacuerdo acerca de las relaciones de los géneros. Con frecuencia el Vaupés es un punto focal de este debate, puesto que ofrece el espectacular y ya bien descrito complejo ritual del Yuruparí (S. Hugh Jones, 1979). Si todas las batallas verdaderas son peleadas tanto en las trincheras como por medio de la propaganda, el ritual del Yuruparí puede ser visto como un ejemplo maestro de lo anterior. Los ritos de Yurupari son la mas alta expresión de la vida religiosa Tukano. Siendo un código restringido que transmite información y sostiene una forma social particular de antagonismo sexual (Douglas, 1970: 79)⁴, estos rituales comunican y soportan mucho más que esto.

Sin embargo, los Tukano en la vida cotidiana o en las ceremonias manejan la predominancia masculina con mucha menos desfachatez, que grupos como los Yanomamo. Los hombres Yanomamo llevan a cabo frecuentes redadas para robar mujeres. Mientras que los Mehinaku, los Mundurucú, los Shavante y los Waura han institucionalizado la violación de pandilla⁵, en el Vaupés, ni yo, ni otros investigadores⁶ hemos encontrado forma alguna de violación institucionalizada. Mas aún, durante el período de mi trabajo de campo nunca escuche de caso alguno de violación institucionalizada o de otro tipo⁷. Sin embargo, aunque la frecuencia real de violencia física masculina contra las mujeres -sea de tipo sexual o de otra clase- es mucho menor que en otras sociedades amazónicas, la idea no es extraña para los Tukano.

Este escrito define el ritual como una comunicación social que de alguna alguna forma es resaltada o dramatizada. Los rituales se repiten, involucran especialistas, son representaciones de mitos o de otras historias y manipulan símbolos. Con frecuencia los rituales son al mismo tiempo un tipo de acción política y una expresión de creencias; la mayor parte del tiempo se refieren a "afirmaciones en sentido metafórico acerca de las paradojas de la existencia humana" (Crocker, 1973: 47). Mientras que en este escrito me concentro en el ritual como una comunicación expresiva, debe quedar claro que rituales como los aquí descritos pueden también funcionar como una comunicación regulatoria (ver Wagner,

4 Muchos otros especialistas sobre el Vaupés también han tocado el tema general del antagonismo en las relaciones masculinas-femeninas. Ver por ejemplo, C. Hugh-Jones, 1979; Goldman, 1963; Chermela, 1984; Jackson, 1983, 1985; Reichel-Dolmatoff, 1971; Arhem, 1981, 1985; T. Langdon, 1982; ver también Bamberger, 1974.

5 Ver Chagnon, 1968; Shapiro, 1972; Murphy y Murphy, 1974; Nelson, 1981; Gregor, 1977, 1985; Maybury-Lewis, 1967; Reland, 1987.

6 Con la posible excepción de Sorensen; ver más abajo nota de pie de página No. 17.

7 G. Reichel-Dolmatoff informa de conflictos que ha surgido alrededor de "violación o estupro de mujeres" (1971, p.149). A Kaj Arhem se le contó de una mujer blanca que fue violada en una comunidad del Pira-parana (comunicación personal)

1984) es decir, un medio de control social del comportamiento de las mujeres (y tal vez de los hombres).

Una de las funciones del ritual es inducir interpretaciones por parte de los participantes. La interpretación de los rituales comentada aquí, probablemente no sería aceptada por ningún Tukano⁸. Pero, en algún grado, todos los rituales son oscuros y misteriosos en su significado referencial; en la mayoría, si no en todos los casos, la gente no conoce completamente el significado de sus rituales (ver Gulliver, 1963; Bloch, 1980). Siguiendo a Charsley (1987:91), veo mi interpretación de estos rituales como un significado, más que como el "verdadero significado" de éstos, especialmente dada la naturaleza multivocálica y policémica del significado ritual (ver Wagner, 1984, pp. 144-145).

INTRODUCCION AL VAUPES

Los Tukano son habitantes indígenas ribereños del área cultural conocida como noroeste amazónico central, región de bosque tropical que separa la frontera de Colombia y Brasil a la altura de la línea ecuatorial. Son alrededor de 20.000 personas y la densidad máxima de población es de 0.3 personas por km² (PRORADAM 1979: I: 372). Hablan lenguas Tukano Oriental y Arawak y participan de un sistema social integrado regionalmente, que se caracteriza por el multilingüismo generalizado y la exogamia lingüística. El asentamiento tradicional se compone de una maloca multifamiliar patrilocal pero, en su mayoría, éstas han sido reemplazadas por aldeas nucleadas. Los hombres de un asentamiento cazan, pescan y limpian los campos de cultivo migratorio donde las mujeres cultivan yuca amarga y otros productos.

Los Tukano han desarrollado una red de matrimonio poco común en la cual cada comunidad pertenece a uno de los diez y seis diferentes grupos que hablan igual número de lenguas distintas y los matrimonios deben realizarse entre individuos provenientes no solamente de diferentes grupos sino también de distintas lenguas primarias. Las principales unidades de la estructura social Tukano, en orden de inclusión ascendente, son: el grupo de descendencia local, el clan patrilineal (también conocido como sib), el grupo de lengua (idealmente) exógamo y la oscura y pobremente entendida fratría. El grupo de lengua, usualmente denominado tribu, es una unidad de descendencia patrilineal nominada, compuesta por entre seis a treinta clanes o más clanes. Sus características distintivas son: (1) la lengua y el nombre; (2) ancestros fundadores diferentes y roles distintos en el ciclo del mito de origen; (3) el derecho al poder ancestral a través del uso de ciertas propiedades lingüísticas tales como cantos sagrados; (4) el derecho a manufacturar y utilizar cierto tipo de propiedades rituales, y; (5) una asociación tradicional con determinados objetos ceremoniales o cuasi-ceremoniales. La calidad de miembro de este grupo es permanente y pública; el primer dato conocido de un individuo es su grupo lingüístico⁹.

8 Lewis (1980), La Fontaine (1985: 12), y Charsley (1987) comentan los problemas que surgen cuando los significados atribuidos por antropólogos no estan de acuerdo con las interpretaciones de los participantes.

9 Tal vez es recomendable en este punto recordarle al lector que la integración cultural en la región es tal que, cuando por ejemplo, S. Hugh-Jones o Bidou hablan de la cultura o sociedad Barasana o Tatuyo, todas las mujeres casadas que participan en el ritual, el mito o en la vida cotidiana de estas 'sociedades' no son por definición Barasana o Tatuyo -muchas de ellas de hecho son Bara. Los Makuna (estudiados por Arhem) y los Cubeo (Goldman, 1963), son excepciones.

ESTRUCTURA SOCIAL DEL VAUPÉS Y DOMINIO MASCULINO

Todos los autores virtualmente concuerdan en que el Vaupés encaja en el molde de la clásica sociedad de recolectores-cazadores- horticultores dominada masculinamente y muchos han mostrado cómo las variantes locales de descendencia patrilineal y residencia patrilocal ayudan a asegurar la subordinación política de las mujeres. Como ha sido anotado arriba, se puede decir que la sociedad Tukano está basada en el presupuesto de la centralidad y la superioridad masculina. La cacería, la sexualidad masculina, así como la religión y la cosmología (controladas por los hombres), están impregnadas de una mística poderosa. Se piensa que sólo ellos son verdaderos seres espirituales; G. Reichel Dolmatoff, S. Hugh-Jones y otros autores, sostienen que una división social fundamental dentro de la sociedad Tukano es aquella que se da entre los hombres iniciados por un lado y las mujeres y niños por el otro. Los rituales enfocados en lo masculino dominan la religión Tukano y los hombres controlan ritualmente muchas áreas de la vida femenina, incluyendo la menarquía y el nacimiento. La metáfora básica para la sociedad ideal es la unidad de agnados de una maloca: los hermanos que interactúan periódicamente con los ancestros y su energía dadora de vida, que cazan juntos, raptan juntos y reproducen este paraíso durante el ritual del Yuruparí.

Evidentemente, la realidad diverge de esta imagen en algunos aspectos. Las mujeres Tukano son, el "lunar" que la echa a perder. Planteo aquí que los rituales Tukano que representan violencia contra las mujeres existen porque sus imágenes captan y expresan admirablemente las consecuencias de la discrepancia entre esa especie de país de las maravillas masculino dibujado en el ritual y el mito, y la situación corriente.

Previamente he analizado el grado relativamente alto de poder femenino en términos de la estructura social Tukano¹⁰. El cese de raptos y venganzas, desde hace por lo menos setenta años, ha traído como consecuencia la reducción en el énfasis de los roles y valores guerreros masculinos, aunque éstos todavía se celebran copiosamente en la narrativa oral y la mitología. Adicionalmente, las habilidades femeninas para producir y repartir elementos valorados y suministrar importantes servicios les da peso en términos económicos y políticos. En un escrito muy estimulante acerca de los roles políticos del género en sociedades de pequeña escala, Collier y Rosaldo anotan:

... es precisamente porque las mujeres son productoras y sus matrimonios establecen relaciones de desigualdad entre solteros y hombres casados, que el intercambio de mujeres puede proporcionar la metáfora básica para el orden social." (1981: 299).

Arhem hace una observación similar:

"En el medio ambiente de la selva tropical la tierra es abundante y el trabajo de las mujeres es el mayor constrictamiento de la economía. En cierto sentido, las mujeres representan un recurso escaso y valorado. Aparte de la parafernalia ritual, no hay otra forma tangible de valoración social entre los Makuna." (1987, p. 138).

Collier y Rosaldo generalizan que las relaciones sociales de los sexos no se crean por intercambios equitativos o balanceados de los productos masculinos y femeninos, aunque

10 Las limitaciones de espacio, no permiten una elaboración de estos temas tales como los efectos de la regla del intercambio directo, la prescripción de la exogamia lingüística, el tipo de relaciones formadas por asentamientos relacionados por afinidad, la baja incidencia de la poliginia, el hecho de que después de un período inicial de inestabilidad en la trayectoria marital de algunos Tukano, el matrimonio sea relativamente estable, y muchos factores relacionados con las variantes Tukanos de la regla de patrilinealidad y patrilocalidad de residencia. Ver Jackson, 1983.

uno sea posible observar que tales intercambios ocurren en términos estrictamente materiales (1981: 282). Por estas y otras razones, la forma como los matrimonios se efectúan lleva a que las mujeres sean percibidas como necesarias y valiosas. En el Vaupés el matrimonio es un logro masculino, que habilita a los hombres "para adquirir una posición pública, no disfrutada generalmente por sus esposas" (Collier y Rosaldo, 1981: 280). Concretamente he planteado (1983) que en ciertos aspectos, las primeras etapas del matrimonio señalan un declive del estatus y autonomía femenina. El hecho de que muchas mujeres jóvenes Tukano sean ambivalentes acerca de convertirse en esposas, le presta un mayor significado al logro del estatus de casado por parte del hombre.

"Los hombres jóvenes necesitan esposas, las mujeres jóvenes no se perciben a sí mismas como necesitando esposos -así, el matrimonio se consolida irresistiblemente como un asunto de reivindicación sobre el compromiso moral y los servicios diarios de una desposada específica" (Collier y Rosaldo, 1981, p. 284).

En resumen, los Tukano ven el matrimonio como un logro difícil para los hombres, pero creen que casi cualquier mujer podría casarse si lo realmente lo deseara.

Todos los Tukano reconocen que al casarse las mujeres hacen más sacrificios que los hombres. Con su matrimonio se benefician tres partes, además de ella misma: su esposo, el grupo de descendencia local de su esposo y su propio grupo de descendencia local. Llevar a término un matrimonio es un logro que se hace muy difícil debido a la institución de intercambio directo, que implica la negociación de dos matrimonios. Además de ganar los servicios que provee una mujer (que le son reciprocados de su esposo), el varón logra estatus de hombre casado y puede demarcar un compartimiento independiente dentro de la maloca. Más aún, el hombre está ya encaminado hacia la consecución de estatus pleno de adulto, el cual le llega cuando su esposa cosecha la yuca en los campos que ha limpiado para ella y cuando ha engendrado sus hijos. El estatus de una mujer mejora al convertirse en madre; pero, en términos del realpolitik de la comunidad de la maloca, su nueva posición es frágil y cargada de tensiones, aunque su presencia sea muy deseada por la comunidad afín a la cual ella se traslada. Ella debe adaptarse a su esposo y al nuevo entorno, y pasar la mayor parte del día con sus nueva suegra y cuñadas.

Sus afines se benefician porque tienen una nuera que contribuye económicamente a su comunidad y ayuda a proveer a ésta de hijos. Su propio grupo de descendencia local se beneficia con su matrimonio puesto que, aunque pierde una pariente agnática cercana y los beneficios de su contribución económica, habilita a su hermano para obtener una esposa, que proporcionará una contribución económica equivalente.

Finalmente, al abandonar un grupo como hermana y entrar en otro grupo como esposa, la mujer que se casa es la expresión de la reciprocidad entre grupos. Usualmente un matrimonio ayuda a crear o fortalecer una relación de intercambio, la alianza continuada entre dos grupos de descendencia local.

Aunque definitivamente las mujeres Tukano derivan beneficios del matrimonio y todas las mujeres esperan a la larga casarse, los costos son significativos. No importa que tan cerca esté su maloca natal de la maloca de su esposo, es la mujer quien debe partir de modo definitivo. En el Vaupés tradicional las tensiones emocionales que acompañan este movimiento son muchas y en algunos casos extremas. Los grupos residenciales están aislados, son autónomos, y sus integrantes tan estrechamente entrelazados que se hace difícil el que una hija parta o que una nuera llegue. Mas aún, no todas las malocas relacionadas por afinidad están cerca unas de otras, de donde resulta que aquellas mujeres que se casan en

asentamientos distantes, solo esporádicamente si acaso, pueden visitar sus malocas natales. Aún si una mujer se muda a la maloca natal de su madre, de todas maneras se muda a una casa con gente que no conoce tan de cerca como ocurre con aquellos con quienes ha vivido toda su vida. Estos nuevos parientes políticos hablan lenguas diferentes a la lengua de su padre. La literatura antropológica abunda en ejemplos sobre las dificultades que existen entre los parientes afines, incluso aquellos que poseen las mejores intenciones; el Vaupés no es una excepción. Cuando la joven mujer deja sus agnados y comienza una nueva vida con sus parientes políticos, a la fuerza empieza a captar todas estas tensiones interiorizadas¹¹.

Un tema crucial en la cultura tradicional Tuakano es el de las esposas nuevas que son "extrañas" en sus nuevos hogares y que en algunos aspectos nunca, a lo largo de su vida, llegan a ser verdaderamente miembros de éstos¹². La idea de un núcleo patrilineal unido y de unidades femeninas periféricas, se expresa simbólicamente en la misma estructura de la maloca, en el ritual, en la interacción cotidiana y en conceptos de tiempo y espacio (ver C. Hugh Jones, 1977: 197). El núcleo agnático masculino se resiste a aceptar las unidades aisladas, estructuralmente equivalentes, representadas por las esposas que llegan; se trata de una oposición entre miembros del núcleo y extraños. Esta oposición es constantemente recalcada en el hogar por el hecho de que en la mayoría de las malocas se hablan varias lenguas representadas por las afines femeninas, intrusas pero necesarias. El tema del antagonismo entre la gente relacionada por afinidad está siempre presente en el Vaupés. Por ejemplo, aunque el rapto de mujeres ha cesado, la ideología de "no confíe en sus afines", continúa teniendo un gran valor. Esto no deja de afectar la actitud de una mujer hacia la idea de convertirse en esposa, así como de influir en la conceptualización Tukano de la mujer y los elementos femeninos en general.

Por tanto, la ideología del ordenamiento social Tukano es que los hombres viven juntos como una comunidad política y socialmente dominante, que les pertenece y con la cual se identifican. Las mujeres son conceptualizadas como extrañas, periféricas al grupo de la maloca y relacionadas entre sí sólo por la vía de los lazos que comparten a través de los hombres. Otro aspecto ideológico es que las mujeres no deben ser demasiado solidarias entre sí. Yo plantearía que uno de los mensajes de los rituales que estoy discutiendo, tiene que ver con los peligros que representa para la sociedad y para el cosmos, el que las mujeres lleguen a ser muy unidas por la línea del sexo.

No hay duda que los hombres son los gestores en los arreglos matrimoniales y que los Tukano ven las cosas de esta manera. Se puede encontrar una asociación entre la continuidad del crecimiento de la comunidad de la maloca y su destrucción a través de las mujeres, por cuanto el matrimonio rompe los grupos de hermanos de una misma generación¹³. Por tanto, las mujeres son vistas como destructivas y creativas. El proceso esencial de lo uno se desarrolla en lo otro a través del intercambio de mujeres, el cual para tener éxito,

- 11 En esto el Vaupés se ajusta a la caracterización de Collier y Rosaldo de que mientras "los hombres se convierten en adultos en el matrimonio... es solo con la edad que la conyugalidad le da a las mujeres nuevos privilegios" (1981, p. 284); y "Una mujer recién casada, de otra parte, no parece tener un acceso más privilegiado a los productos masculinos que sus hermanas solteras..." (1981, p. 238).
- 12 Claro está, dado el matrimonio preferencial entre primos cruzados, algunas mujeres se trasladan a los asentamientos de sus madres donde no son realmente extrañas. Pero siguen siendo básicamente afines, no importa que tipo de relaciones consanguíneas se compartan con los residentes del asentamiento de su esposo.
- 13 C. Hugh-Jones, 1979: 161, quien señala el tema de la destrucción que conduce a la creación, renovación y crecimiento.

debe ser regulado por los hombres. Esto significa que el matrimonio, y hablando más ampliamente, las mujeres, deben estar bajo la supervisión y el control de los hombres, tanto práctica como ritualmente.

Tanto en el mito como en el ritual, se puede encontrar evidencia en abundancia de expresiones y justificaciones de la supremacía masculina. Las mujeres son variadamente representadas como peligrosas, egoístas, traicioneras y no humanas. Son enemigos que realmente nunca podrán convertirse en amigos; son destructoras de los "buenos" intereses masculinos y amenazas para la solidaridad masculina. La versión Bara del mito de Yuruparí deja en claro que las mujeres no deseaban usar su naturaleza -específicamente su naturaleza sexual-, de manera apropiada: para tener hijos y para reproducir la sociedad. Aunque difícilmente sea éste es el único tipo de imagen femenina contenida en los mitos o rituales Tukano, el cuadro global no es uno de igualdad, en el que las esferas masculina y femenina están separadas pero son complementarias e igualmente valiosas.

Cuando se habla de la Amazonía en conjunto, si nos preguntamos por qué en últimas hombres y mujeres tienen que ser percibidos en términos de oposición, probablemente se necesiten varias clases de explicaciones. Pero, seguramente una explicación aplicable al Vaupés tiene que ver con que las mujeres no sólo representan en términos de género un "no-nosotros", sino también en términos de la descendencia. Las mujeres son señaladas como inmorales a causa de su avaricia sexual, sus supercherías e interés en sí mismas; pero nótese que también así es como en los mitos Tukano tienden a ser vistos los afines de un grupo de descendencia unilineal dado. Las mujeres, especialmente desde el punto de vista sexual, son visualizadas como remisas a actuar por el interés colectivo. Pero entonces, ello nos conduce a preguntarnos porque iban a querer las mujeres actuar en bien de éste? -por ejemplo, ¿por qué querían las mujeres tener hijos que pertenecerán a otro grupo de descendencia y, por tanto, irán a fortalecerlo? Detrás de ésta posiblemente acaece una duda adicional: si nosotros (los hombres) albergamos estos sentimientos hacia nuestros afines, ¿será posible entonces que las mujeres sientan de la misma forma hacia nosotros?

LOS RITUALES

Con estos antecedentes podemos empezar a entender por qué la religión del Vaupés esté dominada por rituales enfocados en los hombres y por qué los hombres están preocupados por el control ritual de áreas de la vida femeninas. Los rituales masculinos son necesarios para hacer que las relaciones con las mujeres sean seguras, ordenadas y moderadas; el mantenerlas a distancia apropiada dice mucho acerca de lo que se intenta lograr con estos rituales neutralizan elementos femeninos potencialmente destructivos, mientras que otras veces limitan la fuerza de tales elementos. Algunos rituales pueden ser vistos como apropiadores del poder y la creatividad femenina para usos orientados masculinamente. Un ejemplo de esto último es la ceremonia del Yuruparí, que en su mayor parte excluye a los no iniciados, particularmente las mujeres, aunque a nivel simbólico utiliza muchas imágenes femeninas potentes, fuentes de poder y de distintas clases de creatividad. A diferencia de los rituales Yanomamó en los que las mujeres aparecen, si acaso, en roles tipo camafeo (Chagnon, 1968; Shapiro, 1972), en el ritual Tukano las mujeres y los principios femeninos son fundamentales. S. Hugh-Jones comenta que en algunas ocasiones las mujeres son de manera simbólica "enviadas de regreso al lugar de donde vinieron, fuera y más allá de la sociedad masculina" (1977: 210), y sin embargo anota que "aunque las mujeres son excluidas de los ritos, los atributos y valores femeninos forman un elemento destacado del

simbolismo ritual" (1979: 38). Las mujeres Tukano desempeñan muchos roles ceremoniales, además de ser miembros del público y aún cuando las mujeres de carne y hueso son desterradas a las chagras, los seres femeninos sobrenaturales y los principios fundamentales femeninos son cruciales. Por ejemplo, los Tukano del Pira-parana relacionan el sacratísimo calabazo con cera de abejas "con poderes femeninos de reproducción que los hombres perdieron cuando recobraron los instrumentos de Yurupari robados por las mujeres en el pasado mítico" (S. Hugh-Jones, 1979: 12)¹⁴.

Los rituales del Vaupés son al mismo tiempo un reconocimiento del poder femenino, y evidencia del dominio masculino ya que estos rituales, centrados en los masculinos, utilizan el poder femenino para promover intereses que son primordialmente masculinos, especialmente el de la continuidad del grupo de descendencia patrilineal.

Aunque este escrito solamente enfoca tres clases de expresión de violencia ritual hacia las mujeres, el tema es omnipresente. Por ejemplo, se establecen lazos simbólicos entre la fertilidad vegetal y animal (de comestibles no domesticados, silvestres) y la madurez y fuerza masculinas, así como las expresiones simbólicas de la violencia masculina de grupo -frecuentemente asociada con la sexualidad masculina- dirigida hacia las mujeres afines. Los ritos mortuorios Cubeo terminan con lúdicos concursos sexuales (Goldman, 1963: 238), y los ritos de cosecha del fruto del canangucho o miriti (*Mauritia flexuosa* sp.) de los Bara involucran retos y amenazas sexuales. Ritos similares han sido reportados para el Vaupés por otros autores (Ver Arhem, 1980; S. Hugh-Jones, 1979).

CAPTURA DE ESPOSA. El tema de la captura de la esposa aparece de muchas formas en todo el Vaupés, comprendiendo desde representaciones totalmente simbólicas hasta acontecimientos reales, aunque con elementos ritualizados. Como anoté arriba, aquí no estoy tan interesada en el acto en sí de robar una mujer, en cuanto éste es considerado como una forma de conseguir esposa y, por tanto, un acto real más que ritual, cuyas razones son claras y evidentes -si uno se sale con la suya habrá obtenido una esposa libre de obligaciones sociales y económicas. Sin embargo, robar una esposa es violencia contra una mujer y en cuanto todas las formas de obtener esposa están ligadas a sentimientos de ira, resentimiento, hostilidad y comportamientos antagónicos entre afines, la institución de la captura de esposa provee claves de violencia contra las mujeres.

Una forma simbólica del rapto de mujeres, que consiste en la simulación o captura ceremonial de la novia, ha sido reportada en la literatura del Vaupés. Se lleva a cabo por un grupo de hombres, con o sin el presunto novio, que "roban" una joven mujer de su maloca.

Arhem anota:

"Aparte de raptos 'verdaderos' de esposas, hay los que se podrían llamar raptos 'ritualizados', que son representaciones dramáticas más que expresiones reales de violencia y hostilidad política. Estos simbolizan relaciones estereotipadas de hostilidad entre afines no relacionados entre sí, aunque en realidad el matrimonio haya sido arreglado de antemano o pueda, inclusive, formar parte de un arreglo de intercambio, una transacción matrimonial disfrazada de rapto." (1987:165)¹⁵.

14 En este sentido los rituales Tukanos del Yurupari son un ejemplo del "culto de la claudilid" de Melanesia de Whitehead (1986), mas que de un "culto de la masculinidad" en el cual las mujeres son prácticamente excluidas. Los rituales Mundurucu ejemplificarían el último.

15 Sin embargo, C. Hugh-Jones alega razones en contra de cualquier "simulación" de captura de esposa,

De hecho Goldman presenció una captura ceremonial de esposa (1963: 142); también ésta es reportada por Bruzzi (1962: 414).

C. Hugh-Jones (1979), Arhem (1987), Giaccone (1949: 21), y Goldman (1963: 141), presenciaron robos de esposas reales durante sus permanencias de trabajo de campo. Durante mi estadia en la región del Papurí no presencié capturas de esposa, reales o simuladas, y se me dijo que ésta había desaparecido del área. Pero muchos hombres y mujeres si comentaron qué tan peligroso era el arreglo matrimonial en tiempos pasados, cuando aún se practicaba el rapto de mujeres. Ciertamente la captura de esposas como tema y fantasía está aún muy viva en la sociedad Tukano de hoy (1968- 1970).

Algo de la confusión acerca de qué tan real o aparente es un evento de captura de esposa puede resultar de situaciones en las cuales el matrimonio es aprobado por los parientes masculinos de la mujer, pero no por ella. Esta es una situación muy diferente del simple robo de una mujer, sin el permiso de ninguno de sus parientes. Tuve la clara impresión de que entre 1968 y 1970, en la región del Papurí, ningún matrimonio podía durar, si la mujer no estaba de acuerdo. Pero esto no significa que en el pasado (o en otra parte de la región), las mujeres no fuesen, inicialmente, coaccionadas a vivir con hombres que no deseaban, con la expectativa de que podrían adaptarse con el tiempo. Sin embargo, una mujer siempre podía hacer el intento de fugarse a su hogar, puesto que, según mi comprensión de la situación del siglo veinte, así los parientes masculinos de su esposo ejercieran una gran presión sobre una mujer, ninguna mujer podía ser forzada a vivir permanentemente en una maloca afín, sin importar qué tan conveniente fuera este arreglo para sus parientes masculinos cercanos de ella¹⁶.

Ninguna de las formas de arreglo matrimonial Tukano incluye una "boda" propiamente dicha, pero siempre hay elementos rituales. Entre los Barasana del Pirá-paraná una esposa recién llegada es sometida a prácticas chamánicas, lo que la hace "segura" antes de ser incorporada a la maloca. Arhem (1987: 137) y C. Hugh-Jones (1979: 194), plantean una analogía entre la cacería traída a la maloca y la recién desposada, particularmente cuando ésta ha sido obtenida por rapto (ver también Reichel-Dolmatoff, 1971). Arhem señala que los chamanes tradicionalmente desempeñaban un papel crucial en los arreglos matrimoniales, aunque no especifica cómo fueron éstos.

VIOLACION DE PANDILLA. En el Vaupés la violación de pandilla ocurre solamente en el mito y en forma simbólica en el ritual¹⁷. Goldman relata que muchos elementos rituales en la ceremonia mortuoria *onye* de los Cubeo, sugieren la violación de pandilla. Escobas encendidas atacan a las mujeres, así como jaguares; la doliente principal y las demás mujeres son luego arrastradas violentamente por el piso; bailadores enmascarados caen sobre las mujeres, forcejean con ellas y las empujan; son golpeadas con bolas de tela de corteza de árbol; y durante el turbulento baile del zahino los bailadores "se lanzan sobre las mujeres, forzándolas a la posición copulatoria en el piso... tres o cuatro hombres cubren una mujer...". Entonces, viene el "baile de los penes poderoso" y, al día siguiente, las

afirmando que el uso de la fuerza fue siempre real, aunque controlado (1979, p. 95).

16 Esto encaja con los comentarios de Goldman acerca de la habilidad de las jóvenes desposadas para escaparse a su casa (1963:143).

17 Sorensen (1984: 186), describe las orgías de Goldman como "violación de pandilla" (las comillas son de él), pero yo me inclino a pensar que Goldman (1963: 220) sabía qué palabra se ajustaba a la situación; Reichel-Dolmatoff (1971: 149) informa sobre conflictos surgidos alrededor de "violaciones o estupro de mujeres" y comenta casos individuales y ansiedades acerca de la violación.

mujeres son golpeadas con varas lo suficiente como para que les brote sangre (1963: 233-239). S. Hugh-Jones señala que en el mito Barasana las mujeres sufren una violación de pandilla por haber robado el Yuruparí: se les embuten las flautas por la vagina y se las hace menstruar. Una variante Tukano describe lo mismo. También señala S. Hugh-Jones (1979: 5), que se expresa "agresión sexual ritualizada" pero no va más allá de anotar que los hombres se azotan mutuamente y luego a las mujeres¹⁸.

Otro ejemplo del tema de la violación de pandilla son los comentarios de Bidou sobre la versión del mito Tatuyo en el cual todos los jaguares agnados de un asentamiento "fueron a copular con ella (la hermana de luna) uno tras otro... Así, 'podrida' de hacer el amor, ella murió en la mañana". En otra versión simplemente la matan los apuestos jaguares que ella había escogido para bailar, ignorando el consejo de la abuela de éstos, quien había dicho: "Puede bailar con los jaguares feos, ellos son buenos para 'ser esposos', pero no bailes con los buenos mozos porque ellos te mataran..." (Bidou, 1982, p. 149).

YURUPARI. A las mujeres se les prohíbe ver los instrumentos de Yurupari so pena de muerte. S. Hugh-Jones señala que estos "son los símbolos y los medios del sometimiento de hombres y mujeres, y los mitos de Yuruparí hacen bastante explícito este punto" (1979: 128). El ritual de iniciación es largo, complejo, y muchos elementos representan el dominio masculino, la división fundamental y el antagonismo entre los sexos. Durante estos ritos las mujeres son confinadas a una parte de la maloca o deben abandonarla del todo. El mito de origen del Yuruparí semeja un tira y afloja entre los sexos, que finalmente ganarán los hombres. La sinopsis de una versión recogida entre los Bara, afirma:

"Cierta tiempo después de que fueron hechas, estas flautas cayeron en manos de las mujeres que no eran tan perezosas como los hombres. Las mujeres se levantaban más temprano en las mañanas y bajaban al río a bañarse antes de que amaneciera. Estas mujeres obtuvieron las flautas por ser listas, ya que las flautas tuvieron éxito en esconderse de las mujeres durante algún tiempo. Las mujeres mantuvieron las flautas guardadas en sus cuerpos, primero en el húmero (por lo que los hombros de las mujeres tienen diferente forma que los de los hombres) y, luego, en sus vaginas. Los hombres no podían recobrar las flautas. Las mujeres se hicieron muy fuertes y se rehusaban a hacer el amor y a parir hijos. Los hombres dándose cuenta de que la gente dejaría de existir, preguntaron al shaman qué hacer. El sugirió un truco que funcionó, y los hombres recuperaron las flautas. Desde entonces los hombres se han levantado y bañado más temprano que las mujeres. Y también desde entonces las mujeres no pueden ver las flautas porque se enfermarían y morirían".

S. Hugh-Jones señala que existen dos mitos acerca del origen de las flautas de Yuruparí y del dominio masculino: uno que dibuja un estado original de matriarcado y otro que describe el robo de las trompetas a los hombres, sus dueños legítimos, por parte de las mujeres:

"... el tema de la usurpación hace tensas las relaciones políticas de dominio y sumisión... mientras que aquel de un estado original de matriarcado hace énfasis además en la distribución del poder creativo entre ellos" (1979: 128).

DISCUSION

¿Qué significan estas violentas expresiones de antagonismo entre los sexos? ¿Por qué no transmitir lo que necesita ser comunicado acerca de la oposición de los géneros, e incluso

al antagonismo entre éstos, utilizando el ritual y otras modalidades, dejando por fuera la excesiva severidad y violencia brutal que emerge en imágenes de muerte cuando se ve algo prohibido, en la muerte a través de la violación de pandilla o el secuestro y la violación de mujeres? No recapitular las muchas posiciones tomadas por los varios autores que se han referido a este tópico sino que ofreceré mi propia explicación, referida a la estructura social, del por qué la violencia colectiva masculina se acentúa y del por qué está estrechamente tan ligada a la sexualidad.

Como ha sido señalado más arriba, las mujeres Tukano poseen poder sobre muchos dominios, algunos de los cuales son precisamente aquellos en los cuales las mujeres de muchas sociedades complejas solo tienen un poder mínimo. Aunque la sociedad Tukano posee algunas características de una sociedad de rangos, en muchas dimensiones de la vida cotidiana la jerarquía es rudimentaria; por ejemplo, ningún adulto puede exigir trabajo u obediencia de otro. Sin embargo, dado el relativo alto nivel de igualitarismo (comparado, digamos con cacicazgos o estados), las diferencias en poder y estatus entre los sexos sobresalen aun más. Precisamente, es en el área de las relaciones del género donde la desigualdad es más fuerte. Y es el matrimonio el que produce una desigualdad fundamental entre los solteros y los hombres casados (Jackson, 1990).

La necesidad de expresiones de violencia ritual hacia las mujeres en la sociedad y cultura Tukano puede ser explicada, por lo menos parcialmente, entendiendo las formas en las cuales se intersectan los géneros, la sexualidad y la descendencia unilineal. Dada la ausencia de temas de homosexualidad masculina, la sexualidad, excepto en términos muy abstractos (y estos casi invariablemente tienen que ver con la reproducción unisexual más que con la sexualidad per se; Goldman [1963] se refiere a esto como bisexualidad), la sexualidad invariablemente estará ligada a las relaciones entre los sexos. Y dadas la descendencia patrilineal, la patrilocalidad y la exogamia del asentamiento, cuando se ligan el género y la descendencia, el foco estará en las relaciones (hetero) sexuales con una clase especial de mujeres, con mujeres que son "las otras". Madres, hermanas e hijas, dejan a sus parientes masculinos para vivir con "otra" gente. Por tanto, todas las mujeres, incluso aquellas que potencialmente no son parejas sexuales desde el punto de vista de un ego dado, son miembros de esta clase de "otros" con respecto a determinados grupos de hombres. Mas aún, otras muchas asociaciones simbólicas expresadas en el ritual se derivan de esta constelación. Por ejemplo, un sistema que ve el matrimonio como algo que ocurre con alguien distante social y geográficamente (opuesto a un sistema cognático de aldeas endógamas) tendrá como resultado el que se establezcan conexiones entre las mujeres y "los otros", en sentido de lo desconocido, lo salvaje, lo misterioso. Estas mujeres representan una categoría de gentes conceptualmente opuesta a "nosotros": gentes que con sus parientes masculinos son representadas algunas veces como extraños venidos de lugares distantes, de dudosa lealtad si no, de hecho, como el enemigo que debe incluso ser aniquilado (como sucede en el mito), o subyugado, domado y cuyas mujeres deben ser incorporadas.

Abundan las expresiones rituales de este sentido de "lo otro". Como se ha anotado arriba, las recién desposadas Makuna y Barasana deben ser sometidas a prácticas chamánicas ya que, al igual que la cacería, son "no-comidas" peligrosas (Arhem, 1987: 147). Los rituales de intercambio de alimentos (dabacuri), que se llevan a cabo entre grupos afines relacionados, también dramatizan de varias formas el antagonismo entre los afines. Durante los preparativos de dichos rituales afloran fácilmente inquietudes competitivas acerca de la acumulación de suficiente carne ahumada o pescado (elementos asociados con los hombres, que son traídos por los invitados) y chicha de casabe (un elemento elaborado por las mujeres y ofrecido por los anfitriones), que permitan hacer una celebración decente.

18 Más adelante a nota que mucha de la agresividad sexual en ritos Desana reportados por Reichel-Dolmatoff (1971), está prácticamente ausente en los Barasana (1979: 245).

simbolismo ritual" (1979: 38). Las mujeres Tukano desempeñan muchos roles ceremoniales, además de ser miembros del público y aún cuando las mujeres de carne y hueso son desterradas a las chagras, los seres femeninos sobrenaturales y los principios fundamentales femeninos son cruciales. Por ejemplo, los Tukano del Pira-parana relacionan el sacratísimo calabazo con cera de abejas "con poderes femeninos de reproducción que los hombres perdieron cuando recobraron los instrumentos de Yurupari robados por las mujeres en el pasado mítico" (S. Hugh-Jones, 1979: 12)¹⁴.

Los rituales del Vaupés son al mismo tiempo un reconocimiento del poder femenino, y evidencia del dominio masculino ya que estos rituales, centrados en los masculinos, utilizan el poder femenino para promover intereses que son primordialmente masculinos, especialmente el de la continuidad del grupo de descendencia patrilineal.

Aunque este escrito solamente enfoca tres clases de expresión de violencia ritual hacia las mujeres, el tema es omnipresente. Por ejemplo, se establecen lazos simbólicos entre la fertilidad vegetal y animal (de comestibles no domesticados, silvestres) y la madurez y fuerza masculinas, así como las expresiones simbólicas de la violencia masculina de grupo -frecuentemente asociada con la sexualidad masculina- dirigida hacia las mujeres afines. Los ritos mortuorios Cubeo terminan con lúdicos concursos sexuales (Goldman, 1963: 238), y los ritos de cosecha del fruto del canangucho o mirití (*Mauritia flexuosa* sp.) de los Bara involucran retos y amenazas sexuales. Ritos similares han sido reportados para el Vaupés por otros autores (Ver Arhem, 1980; S. Hugh-Jones, 1979).

CAPTURA DE ESPOSA. El tema de la captura de la esposa aparece de muchas formas en todo el Vaupés, comprendiendo desde representaciones totalmente simbólicas hasta acontecimientos reales, aunque con elementos ritualizados. Como anoté arriba, aquí no estoy tan interesada en el acto en sí de robar una mujer, en cuanto éste es considerado como una forma de conseguir esposa y, por tanto, un acto real más que ritual, cuyas razones son claras y evidentes -si uno se sale con la suya habrá obtenido una esposa libre de obligaciones sociales y económicas. Sin embargo, robar una esposa es violencia contra una mujer y en cuanto todas las formas de obtener esposa están ligadas a sentimientos de ira, resentimiento, hostilidad y comportamientos antagónicos entre afines, la institución de la captura de esposa provee claves de violencia contra las mujeres.

Una forma simbólica del rapto de mujeres, que consiste en la simulación o captura ceremonial de la novia, ha sido reportada en la literatura del Vaupés. Se lleva a cabo por un grupo de hombres, con o sin el presunto novio, que "roban" una joven mujer de su maloca.

Arhem anota:

"Aparte de raptos 'verdaderos' de esposas, hay los que se podrían llamar raptos 'ritualizados', que son representaciones dramáticas más que expresiones reales de violencia y hostilidad política. Estos simbolizan relaciones estereotipadas de hostilidad entre afines no relacionados entre sí, aunque en realidad el matrimonio haya sido arreglado de antemano o pueda, inclusive, formar parte de un arreglo de intercambio, una transacción matrimonial disfrazada de rapto." (1987:165)¹⁵.

De hecho Goldman presenció una captura ceremonial de esposa (1963: 142); también ésta es reportada por Bruzzi (1962: 414).

C. Hugh-Jones (1979), Arhem (1987), Giaccone (1949: 21), y Goldman (1963: 141), presenciaron robos de esposas reales durante sus permanencias de trabajo de campo. Durante mi estada en la región del Papurí no presencié capturas de esposa, reales o simuladas, y se me dijo que ésta había desaparecido del área. Pero muchos hombres y mujeres sí comentaron qué tan peligroso era el arreglo matrimonial en tiempos pasados, cuando aún se practicaba el rapto de mujeres. Ciertamente la captura de esposas como tema y fantasía está aún muy viva en la sociedad Tukano de hoy (1968- 1970).

Algo de la confusión acerca de qué tan real o aparente es un evento de captura de esposa puede resultar de situaciones en las cuales el matrimonio es aprobado por los parientes masculinos de la mujer, pero no por ella. Esta es una situación muy diferente del simple robo de una mujer, sin el permiso de ninguno de sus parientes. Tuve la clara impresión de que entre 1968 y 1970, en la región del Papurí, ningún matrimonio podía durar, si la mujer no estaba de acuerdo. Pero esto no significa que en el pasado (o en otra parte de la región), las mujeres no fuesen, inicialmente, coaccionadas a vivir con hombres que no deseaban, con la expectativa de que podrían adaptarse con el tiempo. Sin embargo, una mujer siempre podía hacer el intento de fugarse a su hogar, puesto que, según mi comprensión de la situación del siglo veinte, así los parientes masculinos de su esposo ejercieran una gran presión sobre una mujer, ninguna mujer podía ser forzada a vivir permanentemente en una maloca afín, sin importar qué tan conveniente fuera este arreglo para sus parientes masculinos cercanos de ella¹⁶.

Ninguna de las formas de arreglo matrimonial Tukano incluye una "boda" propiamente dicha, pero siempre hay elementos rituales. Entre los Barasana del Pirá-paraná una esposa recién llegada es sometida a prácticas chamánicas, lo que la hace "segura" antes de ser incorporada a la maloca. Arhem (1987: 137) y C. Hugh-Jones (1979: 194), plantean una analogía entre la cacería traída a la maloca y la recién desposada, particularmente cuando ésta ha sido obtenida por rapto (ver también Reichel-Dolmatoff, 1971). Arhem señala que los chamanes tradicionalmente desempeñaban un papel crucial en los arreglos matrimoniales, aunque no especifica cómo fueron éstos.

VIOLACION DE PANDILLA. En el Vaupés la violación de pandilla ocurre solamente en el mito y en forma simbólica en el ritual¹⁷. Goldman relata que muchos elementos rituales en la ceremonia mortuoria *onye* de los Cubeo, sugieren la violación de pandilla. Escobas encendidas atacan a las mujeres, así como jaguares; la doliente principal y las demás mujeres son luego arrastradas violentamente por el piso; bailadores enmascarados caen sobre las mujeres, forcejean con ellas y las empujan; son golpeadas con bolas de tela de corteza de árbol; y durante el turbulento baile del zahino los bailadores "se lanzan sobre las mujeres, forzándolas a la posición copulatoria en el piso... tres o cuatro hombres cubren una mujer...". Entonces, viene el "baile de los penes poderoso" y, al día siguiente, las

afirmando que el uso de la fuerza fue siempre real, aunque controlado (1979, p. 95).

16 Esto encaja con los comentarios de Goldman acerca de la habilidad de las jóvenes desposadas para escaparse a su casa (1963:143).

17 Sorensen (1984: 186), describe las orgías de Goldman como "violación de pandilla" (las comillas son de él), pero yo me inclino a pensar que Goldman (1963: 220) sabía qué palabra se ajustaba a la situación; Reichel-Dolmatoff (1971: 149) informa sobre conflictos surgidos alrededor de "violaciones o estupro de mujeres" y comenta casos individuales y ansiedades acerca de la violación.

14 En este sentido los rituales Tukanos del Yuruparí son un ejemplo del "culto de la clanilidad" de Melanesia de Whitehead (1986), mas que de un "culto de la masculinidad" en el cual las mujeres son prácticamente excluidas. Los rituales Mundurucú ejemplificarían el último.

15 Sin embargo, C. Hugh-Jones alega razones en contra de cualquier "simulación" de captura de esposa,

Como se comentó arriba, el verdadero rapto de la novia es una forma de contraer matrimonio cuando no se tiene una mujer agnada utilizable en un matrimonio de intercambio directo, ni una prima-cruzada cercana que esté dispuesta a casarse con uno, sin que haya intercambio. Mas aún, como señala Arhem, hay varios fines políticos que se pueden lograr mediante el rapto de mujeres, tanto en términos de la definición de relaciones políticas externas como para fortalecer las internas (1987: 158). Estos argumentos son reminiscencias de las razones dadas por otros grupos raptos de esposas, como los Yanomamö. La captura de la esposa es el caso extremo de casarse lejos, un modelo que enfatiza la solidaridad agnática y la masculinidad vs. la femineidad. El modelo de alianza, cuyo tipo ideal es el intercambio de hermanas entre verdaderos primos cruzados, aproxima las relaciones de afinidad y las domésticas a través de la intimidad y seguridad emocional de los vínculos de hermandad. Crear relaciones especiales de hermandad ficticia entre los cuñados y hacer equivalencias entre hermana y esposa, representa un intento de disminuir la asociación de la afinidad con lo desconocido, salvaje y misterioso (Arhem, 1987: 137). Claro que esto trae consecuencias para el simbolismo de hermana. En cuanto las hermanas son las mujeres que se unirán a malocas afines, adquirirán algo de la ambivalencia y recelo con que se mira a los afines; llegarán, en cierto grado, a ser como ellos, aunque sigan siendo agnadas. Si, como sostiene Arhem, la categoría esposa es algunas veces concebida como "hermana afin", la categoría hermana adquirirá una calidad aún más fundamental y anómala.

Creo que la razón por la cual hay un ritual de captura de la desposada tiene que ver con que se emita comunicación tanto acerca de afinidad, como de descendencia. El ritual enfatiza la seriedad de la ocasión, así como el antagonismo y sospechas latentes en ambas partes, lo cual está presente en todo matrimonio. Ninguna mujer debe dar la apariencia de desertar felizmente de su hogar y sus agnados, para irse a vivir con afines y fortalecer las líneas de descendencia de éstos. Esta ceremonia le permite a la mujer irse en una atmósfera apropiada de ambivalencia e indecisión. También permite a sus agnados aparecer fuertes, unidos y dispuestos a defender a su hermana/hija.

Una explicación adicional de la captura ritual de la desposada se deriva de lo anotado antes acerca de los rituales como afirmaciones metafóricas acerca de las paradojas de la vida humana. La captura ceremonial de la desposada puede ser vista tanto como una respuesta, y como una comunicación, sobre una ambivalencia estructural: la ambivalencia sobre un matrimonio específico y sobre las relaciones de afinidad en general. Es un acto simbólico que afirma varias cosas, la mayoría de ellas contradictorias. Es un estar entre lo uno y lo otro, en cuanto a matrimonio; no es ni un intercambio de hermanas clasificatorias entre primos cruzados cercanos, que han arreglado pausadamente su matrimonio con el consentimiento de todo el mundo, ni, en el otro extremo, se trata de la verdadera captura de una mujer en un asentamiento con el cual ni el desposado ni sus parientes masculinos tienen virtualmente contacto alguno.

Un matrimonio exitoso provee soluciones a muchos problemas, pero esta solución no está necesariamente garantizada a perpetuidad¹⁹. ¿Cuáles son estos problemas y sus soluciones? La ansiedad, tanto individual como colectiva, acerca de realizar matrimonios en

19 Nótese que "matrimonio" es una palabra extremadamente imperfecta para describir apareamientos residenciales afines hombre-mujer en el Vaupés. El matrimonio, sobre todo en sus primeras etapas es entre los Tukano mucho más un proceso, de lo que lo es en Occidente. El simple conteo de "matrimonios" y "divorcios" es difícil, tanto en lo que se refiere a operacionalizar los términos como en la recolección de información- los Tukano mismos no están seguros en que momento una relación se convierte en matrimonio o hasta que punto un rompimiento, lo es de un matrimonio real, más que de algún tipo de prueba marital preliminar.

la sociedad Tukano tradicional es, según el decir general, marcada, y con justificación. La demografía no siempre dispone las cosas de manera que cada hombre pueda contar con una hermana y una prima cruzada que participen en sus planes maritales. Mas aún, una esposa puede morir y, entonces, el hombre debe encontrar la forma de obtener una nueva esposa. Por otra parte, a veces las recién casadas se escapan a su hogar, y algunas de éstas rehusan reconciliarse. El resultado es que a pesar de toda la evidencia sobre dominación masculina en el Vaupés, los hombres no pueden garantizarse un matrimonio de por vida, como si pueden los hombres en ciertas sociedades que hacen extremadamente difícil el que una mujer logre finalizar su matrimonio. En este contexto podemos interpretar la violencia masculina real, o la amenaza de dicha violencia hacia las mujeres, como una de las pocas opciones que tienen los hombres, individualmente o en grupo, para controlar a las mujeres en sociedades como las del Vaupés. A diferencia del padre de la época victoriana que podía recluir a su hija en el desván, a dieta de pan y agua, hasta que consintiera en casarse con el hombre que había escogido para ella (sabiendo que su acción tenía respaldo legal), los hombres Tukano no pueden forzar a las mujeres a casarse con determinados hombres y permanecer con ellos. A diferencia de sociedades más complejas, los hombres Tukano, de hecho, tienen pocos medios para garantizar un matrimonio, o controlar de otra manera el comportamiento de las esposas. Ellas corren para su casa cuando se disgustan y quieren darse importancia, una opción significativamente diferente de aquella disponible para las esposas desdichadas de la China tradicional: cometer suicidio. Claro está que este es un argumento que ve las afirmaciones rituales sobre el potencial de verdadera violencia como una forma de control social de las mujeres.

Por tanto, la realidad significa que uno no sólo tiene la preocupación de conseguir una esposa, sino también de conservarla. La realidad significa que uno está, a lo largo de la vida, en competencia, verdadera o potencial con los agnados masculinos, e inclusive ocasionalmente con el propio padre o hijo, a pesar de la ideología que relativa a la solidaridad agnática. El adulterio es tan corrosivo en este marco, por cuanto muestra dramáticamente qué tan tenuous pueden ser los vínculos entre hermanos: dada la regla de residencia patrilocal, el patrón tradicional de asentamiento de una sola maloca y la gran dispersión de los asentamientos, es bastante probable que la esposa adúltera se involucre con un hombre que uno llama hermano y quien vive bajo el mismo techo.

El rapto de esposas no es la manera ideal de conseguir mujer en términos de muchas nociones Tukano acerca de lo que significa el matrimonio; pero sí tiene algunas cosas a favor, y aquí se desprende la paradoja más grande -una que se relaciona con el matrimonio en general. Al traer una mujer desde lejos, se practica una reciprocidad negativa con el recurso más valorado de la cultura²⁰. En oposición a casarse con una mujer cercana, hija del hermano de la madre o de la hermana del padre, o al arreglar un intercambio de matrimonio directo, uno consigue una mujer sin tener que lidiar con parientes políticos, renunciar a los derechos sobre una mujer agnada, o entrar en contienda con los agnados masculinos -competidores en el juego del matrimonio- que pueden pretender entrometerse en los planes maritales de uno. De la misma manera que con la cacería que se trae al hogar, a una mujer raptada se le hizo la caza, se la "domesticó" se la hizo segura y ella se quedó; en otras palabras, hay que entenderse sólo con ella.

20 Yo lo expreso de esta manera por que los Tukanos con quienes viví hablaban de esta forma. Tener una comunidad fuerte en mujeres-hermanas, esposas, productores de comida, etc., es una situación envidiable.

Como he anotado arriba, aparte de la in practicabilidad del incesto, las mujeres-como-hermanas son una categoría problemática porque ellas deben "perderse" para la comunidad agnática: en el Pirá-paraná las hermanas son simbolizadas como heces porque deben "perderse" para que el sistema funcione (Hugh-Jones, 1979). Estas hermanas "seguras" ayudan a la comunidad destruyéndola (su partida posibilita a sus hermanos el obtener esposas, pero destruye el grupo generacional). Entonces, tal como las mujeres afines, las hermanas-como-mujeres-y-seres-sexuales también simbolizan la vulnerabilidad agnática en potencia, ya que destruyen el grupo original de hermanos y hermanas y se casan dentro de grupos afines ayudándoles a hacerse fuertes.

3. Representar ritualmente a las mujeres como inofensivas, intrascendentes o ineficaces. Esto puede tomar la forma de las estrategias rituales Cubeo ya mencionadas, que muestran a las mujeres en posiciones humillantes e indignas. Ciertos rituales de deferencia (las mujeres comen después de los hombres, son solamente saludadas de paso en los rituales), también pueden ser vistos como útiles a este propósito.
4. Mostrar ritualmente a las mujeres como poseedoras de los rasgos erróneos. Los rituales de iniciación Tukano muestran la relación entre femineidad y debilidad, pereza, mansedumbre y polución²⁴.
5. Representar ritualmente a las mujeres como marginales y periféricas. Los rituales hacen esto de varias formas: por ejemplo, el uso del plano del piso de la maloca durante las ceremonias y las coreografías del baile.
6. "Desaparecer" ritualmente a las mujeres. En algunos momentos el ritual del Yuruparí hace justamente ésto, enviando a todas las mujeres fuera, más allá de la sociedad masculina. En este momento el ritual de iniciación tiene que ver estrictamente reproducción unisexual. Los elementos femeninos están presentes, pero son utilizados con fines masculinos y, definitivamente, están en manos masculinas²⁵. En una fase del ritual del Yuruparí, los iniciados son comparados abiertamente con mujeres menstruantes, imitando ritualmente la pérdida de sangre menstrual, el morir y renacer. Aunque en cierto sentido la menstruación siempre será un símbolo femenino, no es suficiente afirmar que este rito es una imitación de la menstruación femenina y dejar las cosas así -puede ser suficiente para el antropólogo, pero para los Tukano éste es un rito masculino que implica menstruación masculina, que logra metas reales para los iniciados. El rito no solamente imita, se apropia de los poderes femeninos disponibles por medio del proceso menstrual de pérdida de piel (el forro sanguíneo que cubre el útero), y crecimiento de una nueva. El cambio de piel puede simbolizar la inmortalidad o la habilidad para vivir una vida más larga y sana, y es uno de los significantes más poderosos del proceso de crecimiento en la cultura Tukano (S. Hugh-Jones, 1977: 189).

24 Aunque haya una paradoja aquí, que S. Hugh-Jones describe apropiadamente como de doble filo, puesto que los iniciados también necesitan menstruar debido a la conexión entre menstruación y reproducción (1979: 132).

25 Ver Jackson 1983: 190. Compare con Nadelson: "Tales símbolos bien se pueden referir más a la apropiación del poder reproductivo de la heterosexualidad y menos a la reverencia ritual a las mujeres" (1981, p. 241).

La cuestión aquí es la pura descendencia agnática, que necesaria y dramáticamente excluye a la mujer²⁶. La violencia de género es los mismos mismos rituales del Yuruparí y *onye* de los Cubeo es principalmente simbólica, pero su significado es claro. Finalmente, las mujeres agnáticas y afines son plegadas ritualmente en una categoría. Ya no hay unas mujeres seguras y otras no; ya no podemos nosotros (los hombres) ver las hermanas como de nuestro lado. Romi Kumu, la mujer chamán, es peligrosa para los hombres y el Yuruparí es peligroso para las mujeres, punto. Hermanas e hijas causan problemas, tanto como las esposas. Incluso las madres no están exentas: un mensaje claro del ritual del Yuruparí tiene que ver con la posición foránea de las madres de los muchachos (S. Hugh-Jones, 1979: 38).

7. Aparecer fiero ritualmente. Este es un tema general que recorre los rituales de iniciación, así como a los rituales Cubeo de *onye*, mostrando cómo la destrucción y la creación, el crecimiento y la agresión, están ligados a los dos sexos. Las metáforas de la caza también están ligadas al género, así como las metáforas acerca de los guerreros, la fuerza, la potencia y el alto rango: los instrumentos de Yuruparí no hubieran sido hurtados si los hombres no hubieran sido perezosos; los azotes promueven el crecimiento; los Makú de rango inferior²⁷, sirvientes, y las esposas algunas veces se vinculan simbólicamente²⁸.

Yo plantearía que los temas enumerados arriba tienen, en el ámbito ritual, un sello de distinción especial, porque como he señalado en la introducción a este escrito, todos ellos, de una forma u otra, tienen que ver con la paradoja y la contradicción. Los rituales que expresan violencia masculina hacia las mujeres son ejemplo al mismo tiempo del ritual-como-acción y del ritual- como-significado (ver Leach, 1968). Uno podría ver el ritual del Yuruparí como una fábula que enseña, a las niñas a comportarse por medio de amenazas, y a los niños a ser fieros. Este también, de manera clara, justifica el statu quo patriarcal, por ejemplo, por medio del mito acerca del mísero período temprano cuando las mujeres tenían el control. Aquí podemos notar una contradicción Tukano entre la visión fundamentalista de las mujeres como perezosas y el mensaje de que las mujeres pueden ser más enérgicas que los hombres -pero cuando lo son las persigue el desastre: en principio las mujeres obtuvieron las flautas del Yuruparí por la holgazanería de los hombres. De nuevo tenemos los dos temas: primero, el efecto tranquilizante de imágenes del país de las maravillas construido por los hombres (los hombres son por naturaleza superiores, menos indolentes que las mujeres), y, segundo, las inquietudes angustiosas sobre la vulnerabilidad de los hombres en el mundo real (de pronto después de todo no son superiores). Los rituales contienen un cierto sabor de "yo creo que la dama osa protestar demasiado".

Las mujeres Tukano tienen poder y autoridad en algunas esferas. Hemos visto que una esposa desdichada, incluso aquella robada en una redada, puede rehusarse a actuar como

26 Siendo el punto que señala Rosaldo acerca de la caza de cabezas de Ilongot e iniciaciones violentas similares "cosas que ellos dicen" acerca de las relaciones que unen a lo jóvenes novicios con los hombres mayores" oportuno aquí (Rosaldo, 1980: 232).

27 Los Makú son una población indígena del Vaupés diferenciada lingüística y étnicamente, que habita lejos de los ríos y carece de malocas elaboradas, tecnologías de manejo de canoa y pesca y los patrones ceremoniales característicos de los Tukano. Son un símbolo extremadamente importante y complejo para los Tukano, quienes consideran a los Maku como inferiores. Un patrón tradicional involucraba a Tukanos, en algunos sectores del Vaupés en relaciones de sirviente-amo con algunos grupos locales Makú.

28 Ver S. Hugh-Jones, 1979: 148; Jackson, 1983, Capítulo 8.

esposa y aún hasta puede retomar al hogar de sus parientes. Hemos visto que los hombres necesitan esposas más de lo que las mujeres mismas sienten necesitar de esposos. El caso Tukano es ilustrativo de la caracterización que hacen Collier y Rosaldo de las sociedades "simples" en donde:

"...las disputas en contextos públicos tienen que ver abrumadoramente con las esposas que necesitan los hombres en general y que podrían tener miedo de perder: la de ellos es una política de sexo... (porque) la adultez masculina está predicada por el derecho de los hombres a exigir las esposas que guarden sus análogos hogares, y los hombres compiten y pelean por lograr un estatus marital seguro" (Collier y Rosaldo, 1981: 290).

Claramente, mucho de lo que tiene que hacerse en la sociedad Tukano depende de que la gente sea cooperadora y de buena voluntad lo que que termina en otra paradoja puesto que ello confronta y desafía el dictamen según el cual uno debe ser con las mujeres, sospechoso y desconfiado de ellas y siempre ha de mantenerlas bajo control: ellas tienen sus propias lealtades, su propia agenda, sus propios intereses creados y su propia naturaleza insondable y misteriosa.

CONCLUSIONES

Dada la supremacía masculina institucionalizada en la sociedad Tukano y las versiones locales de la patrilinealidad y patrilocalidad era de esperarse la vulnerabilidad masculina con referencia a las mujeres, los afines y la sexualidad. Este escrito enfatiza que mientras algunas veces las imágenes femeninas simbolizan el sexo femenino, otras simbolizan cosas distintas -sexualidad, afinidad, o las implicaciones de las relaciones con gente que son "no nosotros". Todos estos roles simbólicos han participado en la creación del símbolo compuesto *mujer* y ninguno es automáticamente un simbólico primario. Para entender qué significan estos rituales necesitamos entender que los símbolos relacionados con la feminidad frecuentemente tienen otros referentes. Por tanto, en estos rituales los símbolos femeninos representan no sólo a las mujeres *per se*, sino a otras dos dimensiones conectadas pero que no son coincidentes con las mujeres: la heterosexualidad y la escisión agnático/afin. Tales rituales controlan y amanazan no sólo a las mujeres, sino a aquellas clases de gente (u tros seres) representados por lo símbolos femeninos.

¿Son estos rituales expresiones de poder en forma simbólica? ¿o son expresiones de la carencia de él? Ya que la violencia, después de todo, no es tremendamente eficiente (excepto en la fantasía), cuando aparece debemos preguntarnos el por qué no operan otras formas mucho más eficientes y sutiles, por ejemplo, una socialización que resultaría en una-identificación del grupo dominado con los intereses del grupo en el poder. Las tácticas de terrorismo y tortura no funcionan tan bien como el conseguir que el oprimido y explotado internalice y acepte las justificaciones hegemónicas del *statu quo*. Por lo tanto, la aparición de prácticas terroristas nos conduce a concluir que otras formas de control social más sutiles y finalmente más efectivas, no se han institucionalizado exitosamente. Consecuentemente, las amenazas crudas y las acciones brutales pueden ser señal de la *falta* de otras formas de poder masculino sobre las mujeres o, por lo menos, una señal de ansiedad ante la posibilidad de tal carencia, por cuanto más allá de cierto punto, el sistema hace imposible conseguir el apoyo femenino a los intereses masculinos. Los hombres Tukano que intentan seguir los principios culturales sobre la patrilinealidad y la sexualidad masculina, aparentemente, en ocasiones no tienen otra alternativa que controlar a las mujeres con violencia y amenazas de violencia, a veces metafórica, a veces literal. La información

acerca de la amenaza o la real violencia sexual masculina revela no sólo la importancia de la sexualidad en el sistema de género-sexual, sino también el grado de inseguridad masculina en cuanto al control de sus mujeres, el entenderse bien con sus afines, y el ser solidario con sus agnados. Las mujeres, -como género femenino y símbolo de heterosexualidad y afinidad- representan poderosos intereses, en ocasiones opuestos a intereses masculinos, tanto los de la reproducción unisexual como los agnáticos. En una sociedad establecida sobre el dominio masculino no sorprende que ésta discrepancia encuentre expresiones en el ritual, dado que esta maneja la contradicción.

Tampoco sorprende el que esta contradicción se exprese sólo indirectamente en los rituales, ya que si la premisa de que los hombres están en el centro de las cosas y que son económica, social y reproductivamente autosuficientes, fuera afirmada escuetamente, lo absurdo de ésta se pondría al descubierto, especialmente dado que hay áreas ya mencionadas en las que las mujeres tienen, sobre el terreno, un poder sustancial²⁹.

Los rituales Tukano que destacan el reto sexual, la amenaza y la provocación, sea en juego o medio en serio, existen por lo menos en parte, porque expresan las preocupaciones masculinas acerca de la sexualidad femenina y la afinidad femenina. En el Vaupés el sexo y el matrimonio están algunas veces fusionados simbólicamente porque:

"es la trascendencia del acceso sexual para el establecimiento de la autonomía masculina y de las relaciones de cooperación adultas, la que transforma a las esposas en valores para ser cambiados y conservados -mas que lo contrario." (Collier y Rosaldo, 1981: 292).

En ese marco la heterosexualidad no puede evitar tomar:

"...connotaciones cargadas de conflicto y...ópticas de la adultez masculina (que) tienden a asociar la creatividad masculina con el uso masculino de la fuerza... la violación de pandilla³⁰ es una

- 29 Hill señala que los vecinos Arawak Wakténai intentan construir y reproducir un mundo social que "implica simultáneamente la igualdad de los sexos en relaciones seculares y una jerarquía ritual de hombres más poderosos a mujeres menos poderosas" (1987: 34).
- 30 En varias sociedades amazónicas la violación de pandilla se ve como un grupo de hombres autorizados para castigar a una mujer transgresora; es un acto punitivo colectivo que utiliza la sexualidad, mas que un comportamiento consagrado al placer sexual. Aunque en Occidente tanto feministas como especialistas médicos testimonian que en muchos casos de estupro subyace un violento motivo punitivo -aspecto que señalan varios autores (ver por ejemplo, Griffin, 1979; Brownmiller, 1975)- se pueden apuntar diferencias importantes. La violación de pandilla no esta formalmente institucionalizada y explícitamente promulgada en Occidente de la manera como lo es, por ejemplo, entre los Mundurucú (Murphy y Murphy, 1974: 100). Más aún, en Occidente tendemos a asumir que la violencia, violación, etc., son lo opuesto al ritual. Tendemos a verlos como actos impulsivos, descontrolados, en el peor de los casos totalmente carentes de significado y en el mejor de los casos como un cierto tipo de reto al orden social. Pero cuando aparecen los temas de la violación en la literatura Amazónica estas características son algunas veces invertidas. Lo que autores como Griffin y Brownmiller han sostenido es que la violencia sexual en Occidente también contiene elementos rituales e institucionalizados. Para la mayoría de los casos en Occidente interpretamos la violación como hombres individuales violando mujeres, aunque uno muy bien podría decir que tales actos de violación también son actos colectivos en la medida en que funcionan como mecanismos de control social dirigidos a todas las mujeres. Mientras que pienso que hay paralelos entre la violación de pandilla en la Amazonía y, digamos, las "colas" de las fiestas de cofradía (Sanday, 1987) -por ejemplo, los miembros de una cofradía son "hermanos"- en este escrito me centro en cómo estos dos tipos de violación de pandilla (y en el caso Tukano estamos hablando de imágenes de violación de pandilla), difieren con respecto a ciertos elementos determinantes de la estructura social. Pero, de pronto, algunas de las conclusiones que saco puedan ser aplicadas para entender la violencia masculina hacia las mujeres en otras sociedades, especialmente en cuanto a la discusión alrededor de la relación entre la inseguridad masculina, el temor al poder y a la solidaridad femeninos, y las expresiones rituales de violencia sexual hacia las mujeres.

sanción especialmente apropiada... puesto que simultáneamente revela... la incapacidad de las mujeres para fraguar relaciones sociales por medio del uso de su sexualidad, afirma el poder controlador y creativo de la valentía masculina, y declara la solidaridad masculina frente a las mujeres que desbaratan sus vínculos". (Collier y Rosaldo, 1981:297)³¹.

Yo plantearía que es por esto que en la sociedad Tukano se resaltan ritualmente los temas de la madurez masculina, de la fertilidad de alimentos silvestres, pero no los domesticados³², la fortaleza masculina y la violencia sexual masculina hacia las mujeres afines. El tema del adulterio/orgía masivos, encontrado en algunas áreas del Vaupés (Goldman, 1963, E. Reichel-Dolmatoff, comunicación personal), también lo vería, si no como violencia contra las mujeres per se, sí como una afirmación ritualizada similar, del dominio del grupo de descendencia sobre las mujeres, ya que aquí los hombres actúan de manera colectiva sobre las mujeres afines. Al tratar a las mujeres afines como intercambiables, los hombres agnados presentan un frente unido contra los efectos divisivos de las mujeres afines sobre los arreglos matrimoniales Tukano y contra las formas más cotidianas del adulterio de éstas³³.

El tema de la violencia simbólica masculina contra las mujeres también sirve para comunicar que las mujeres son problemáticas. Sin duda, ocasionalmente lo son -porque algunos comportamientos favorables a sus intereses son contrarios a los intereses masculinos. Algunas veces las mujeres son buscapleitos, porque sencillamente el sistema les asigna el rol de *agent provocateur* y, casos dados muestran en forma gráfica a una mujer determinada interpretando este rol. Pero en otros momentos las mujeres son simplemente el chivo expiatorio, pues es conveniente encontrar un forastero a quien culpar, alguien que desvíe la atención de las fisuras en el frente unido de la solidaridad agnática masculina. Esto sin duda ocurre en algunos casos de adulterio, donde la mujer casada es erróneamente vista como la instigadora.

Así, los símbolos femeninos Tukano se conectan conceptualmente con el conflictivo género femenino, el área problemática de las relaciones de descendencia/afinidad y algunos aspectos de la ansiedad producida por la sexualidad; también representan ritualmente estos aspectos. Todos los tres apuntan a la vulnerabilidad masculina, individual y colectiva. Mientras que las causas próximas de estas imágenes negativas de las mujeres pueden ser con frecuencia psicológicas (v.gr. sentimientos masculinos de ansiedad), sostengo que son varios los factores de la estructura social que en primera instancia contribuyen a producir estas ansiedades³⁴.

31 Janet Chernela (comunicación personal), ha anotado que en algunos casos es difícil para una mujer casada en una comunidad Uanano rehusar las insinuaciones de los hermanos de su esposo. Es difícil decidir si esto debe verse o no como una violación, especialmente si está institucionalizado y es de esperarse, pero tal vez también es una expresión de solidaridad agnática masculina que al mismo tiempo resiste y contiene un potencial decisivo de afinidad femenina.

32 Los comestibles domesticados son asociados con la mujer hortícola.

33 "como el acto postrero, los hombres llevan a las mujeres, las esposas de sus compañeros de fratría, al bosque, y copulan; las parejas cambian de compañeros tan frecuentemente como les parece... esta secuencia ritual debe ser entendida como algo más que consumación sexual. Es también un acto de adulterio masivo..." (Goldman, 1963: 239). Un lector anónimo objetó que estos rituales escasamente "mantienen una distancia" entre los sexos. Yo arguiría que mientras que éstos escasamente mantienen una distancia física o sexual, comunican sobre los problemas de una excesiva cercanía con las hermanas o con mujeres afines que tengan demasiado control.

34 Sin duda están operando también causas psicológicas más profundas, y tal vez universales de algunos de estos sentimientos; el complejo de supremacía masculina se encuentra en muchas culturas que carecen de la estructura social de los Tukano. Mientras que no me estoy enfocando aquí hacia otros posibles determinantes, ciertamente no deseo dar a entender que la ansiedad masculina acerca de las mujeres, como la de los Tukano, o de otro tipo, se produzca por un sólo determinante. Sugiero que la particular

Lo que es primordial en muchos sistemas unilineales amazónicos es la *dicotomía sexual*, en oposición, por ejemplo, a las fundamentales "propiedades corporativas de los grupos de descendencia en el ordenamiento genealógico y... la distinción analítica entre la descendencia y la patriliación"³⁵ de muchos sistemas africanos. Por tanto, es importante en un sistema patrilineal como el de los Tukano, controlar las mujeres y justificar tal control. "La política es una política sexual porque, no importa a qué más conciernan, las relaciones entre los hombres se organizan a través de las demandas que los hombres hacen de mujeres" (Collier y Rosaldo, 1981: 314). Estas demandas no son problemáticas, o bien inexistentes en el país de las maravillas masculino representado en los rituales y mitos Tukano que demuestran y celebran la centralidad y autosuficiencia masculinas. Este paraíso masculino es una utopía infantil (o apenas pubescente y definitivamente pre-marital), de una solidaridad fraternal, imperturbada y en ocasiones erotizada³⁶, utopía de la reunión con los progenitores (ancestros), y de alimentación gratuita (i.e., uno no depende de una mujer para la comida); utopía que se reproduce a sí misma por la vía de la forma agnática unisexual/bisexual antes mencionada. Bidou habla de los hombres Tatuyo como "obsesionados por la nostalgia de un mundo perdido en el cual los hombres se reproducen entre sí", un sueño de "endogamia absoluta... en el que los instrumentos del Yuruparí sirven como una versión masculina de los períodos menstruales de la mujer y en el que los hombres jóvenes, 'paridos' por hombres, son (re-)engendrados por hombres", y de "los goces eternamente negados al hombre social, de un mundo en el cual uno podría vivir entre aquellos a los cuales uno pertenece" (1982: 137). Este club de hombres de fantasía (que se manifiesta gráficamente en la maloca de los hombres en otras partes de la Amazonía), huelga decir, no siempre concuerda con la realidad.

Por tanto, lo que comenzó siendo la problemática -porqué, en ésta y otras sociedades que aparentan ser relativamente igualitarias en ciertas esferas importantes, hay rituales o prácticas que colocan en primer término el dominio físico de las mujeres por parte de los hombres, a través de la violencia- también es la clave de la respuesta. En este contexto los lazos colectivos masculinos se vuelven vulnerables. En el caso Tukano las agrupaciones corporadas toman la forma del patrilineaje localizado. Los lazos entre hombres específicos y mujeres específicas (lazos que son a la vez sexuales, maritales, afines, familiares y domésticos), producen tensiones centrífugas que amenazan estas relaciones corporadas masculinas. Dada la permanente amenaza a la habilidad de la colectividad agnática masculina, de abarcar y subordinar los lazos individuales de los hombres con las mujeres, las afirmaciones rituales acerca de ésta amenaza contendrán elementos que enfatizan la masculinidad, fiereza y violencia y afirmaciones sobre la solidaridad agnática masculina. Por tanto, la ideología Tucano postula en el nivel cosmológico el dominio total masculino, o mejor dicho, una auto-suficiencia masculina tan extrema, que las mujeres son superfluas- la versión Tukano del letrero "no se admiten chicas" en un club de muchachos. Y los rituales

configuración Tukano y su fuerza se producen, por lo menos en parte, por los factores sociales estructurales que describo en este artículo.

35 El argumento de Shapiro, (1985: 3), y Crocker (1979: 295) acerca del principio de dicotomía sexual, que es capital en todos los sistemas Gè, se aplica así mismo al caso Tukano.

36 Ver Langdon, 1975, y Sorensen, 1984. Sorensen interpreta el homoerotismo que reporta como siendo a veces una estratagema para disminuir el interés sexual de los hermanos de los esposos hacia las esposas. Debo de anotar que varios antropólogos hombres que han trabajado entre los Tukano (incluyendo a Sorensen, comunicación personal), coinciden en que tal "homoerotismo" no incluye lo que normalmente nosotros asociamos con homosexualidad masculina -erección y eyaculación.

de violencia contra las mujeres son escenificaciones de las consecuencias del desacuerdo existente entre la realidad y el presupuesto de que los hombres son lo único que importa.

BIBLIOGRAFIA

- ARHEM, K.
1980 Observations on life cycle rituals among the Makuna: Birth, initiation, death. *Ethnographical Museum, Annual Report for 1978*, pp. 10-47 Gothenburg, Sweden.
- 1981 *Makuna Social Organization: A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the North-Western Amazon*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology 4, Uppsala.
- 1987 Wives for sisters: The management of marriage exchange in Northwest Amazonia. In Harald Skar and Frank Salomon, eds., *Natives and Neighbors in South America: Anthropological Essays*. *Etnologiska Studier* 38, pp. 130-201, Goteborg.
- BAMBERGER, J.
1974 The myth of matriarchy: Why men rule in primitive society. In M. Z. Rosaldo and L. Lamphere, eds., *Woman, Culture and Society*, pp. 263-80. Stanford: Stanford U Press.
- BIDOU, P.
1982 Onincest and death: A myth of the Tatuyo Indians of Northwest Amazonia. In M. Izard and P. Smith, eds., *Between Belief and Transgression: Structuralist Essays in Religion, History, and Myth*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 129-151.
- BLOCH, M.
1980 Ritual symbolism and the nonrepresentation of society. In M. L. Foster and S. H. Brandes, eds., *Symbol as Sense*. New York: Academic Press.
- BOURDIEU, P.
1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge U. Press.
- BROWNMILLER, S.
1975 *Against Our Will: Men, Women and Rape*. New York: Bantam.
- BRUZZI Alves da Silva, P. A.
1962 *A Civilizacao Indigena do Uaupes*. Sao Paulo: Missao Salesiana do Rio Negro.
- CHAGNON, N.
1968 *Yanomamo: The Fierce People*. New York: Holt, Rinehart.
- CHAPMAN, A.
1983 *Drama and Power in a Hunting Society: The Selk'nam of Tierra del Fuego*. Cambridge: Cambridge U. Press.
- CHARSLEY, S.
1987 Interpretation and custom: The case of the wedding cake. *Man* 22, pp. 93-110.
- CHERNELA, J.
1984 Female scarcity, gender ideology, and sexual politics in the Northwest Amazon. In K. Kensinger, ed., *Sexual Ideologies in Lowland South America*. Working Papers on South American Indians No. 5, Bennington, Vt.: Bennington College.
- COLLIER, J. and M.Z. Rosaldo
1981 Politics and gender in simple societies. In S. B. Ortner and H. Whitehead, eds., *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. N. Y.: Cambridge U. Press.
- COLLIER, J. and S. Yanagisako
1987 Toward a unified analysis of gender and kinship. In Collier, J. F. and S. J. Yanagisako, eds., *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford U. Press.
- CROCKER, J. C.
1973 Ritual and the development of social structure: Liminality and inversion. In J. D. Shaughnessy, ed., *The Roots of Ritual*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- 1979 Selves and alters among the Eastern Bororo. In D. Maybury-Lewis, ed., *Dialectical Societies: The Ge and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, MA: Harvard U. Press.
- DOUGLAS, M.
1970 *Natural Symbols*. Harmondsworth: Penguin.
- GIACONE, A.
1949 *Os Tucanos e Outras Tribus do Rio Uaupes, Afluente do Rio Negro-Amazonas: Notas Etnograficas e Folcloricas de um Misionario Salesiano*. Sao Paulo.
- GLUCKMAN, M.
1962 Les rites de passage, in M. Gluckman, ed., *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester: Manchester U. Press.
- GOLDMAN, I.
1963 *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*. Champaign: U. of Illinois Press.
- GREGOR, T.
1977 *Mehinaku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. Chicago: U. Chicago Press.
- 1985 *Anxious Pleasures: The Sexual Lives of and Amazonian People*. Chicago: U. Chicago Press.
- GRIFFIN, S.
1979 *Rape: The Power of Consciousness*. New York: Harper and Row.

- GULLIVER, P.
1963 *Social Control in an African Society*. London: Routledge & Kegan Paul.
- HILL, J.
1987 *The Anaconda and the Jaguar: Nominal Classifiers in Waku as a Metaphorical Theory of Social Agency*. ms.
- HUGH-JONES, C.
1977 *Skin and soul: the round and the straight. Social time and social space in Pirá-paraná Society. Actes du XLII Congres International des Americanistes 2*, pp. 205-15.
- 1979 *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge U. Press.
- HUGH-JONES, S.
1977 *Like the leaves on the forest floor: Ritual and social structure amongst the Barasana. Proceedings of the Forty-second International Congress of Americanists*. Paris.
- 1979 *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge U. Press.
- IRELAND, E.
1987 *Ritually sanctioned sexual attack*. Ms.
- JACKSON, J.
1983 *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. N. Y.: Cambridge U. Press.
- 1990 *Gender relations in the Central Northwest Amazon. Antropologica*, in press.
- A FONTAINE, J. S.
1985 *Initiation: Ritual Drama and Secret Knowledge across the World*. Harmondsworth: Penguin.
- ANGDON, J.
1982 *Ideology of the Northwest Amazon: Cosmology, ritual, and daily life. Reviews in Anthropology*, Vol. 9, No. 4, pp. 349-359.
- ANGDON, T.
1975 *Food Restrictions in the Medical System of the Barasana and Taiwano Indians of the Colombian Northwest Amazon*. Ph.D. Dissertation, Tulane U.
- SACH, E.
1987 *Ritual*. In D. Sills, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences*, pp. 520-526. N.Y.: Macmillan-Free Press.

- LEWIS, G.
1980 *Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual*. Cambridge: Cambridge U. Press.

- MAYBURY-LEWIS, D.
1967 *Akwe-Shavante Society*. Oxford: Oxford U. Press.

- MURPHY, Y., and R. MURPHY
1974 *Women of the Forest*. N. Y.: Columbia U. Press.

- NADELSON, L.
1981 *Pigs, women, and the men's house in Amazonia: An analysis of six Mundurucú myths*. In Ortner and Whitehead, eds., *Sexual Meanings: the Cultural Construction of Gender and Sexuality*. N. Y.: Cambridge U. Press.

- PRORADAM (Proyecto de Radargramétrico del Amazonas)
1979 *La Amazonía Colombiana y sus Recursos*. Bogotá, República de Colombia.

- QUINN, N.
1977 *Anthropological studies on women's status*. In B. Siegel, ed., *Annual Review of Anthropology*. Palo Alto: Annual Reviews, pp. 181-226.

- REICHEL-DOLMATOFF, G.
1971 *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: U. Chicago Press.

- RICHARDS, A. I.
1956 *Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*. London: Faber and Faber.

- ROSALDO, M.
1980 *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self & Social Life*. Cambridge: Cambridge U. Press.

- SANDAY, P.
1987 *The ATO Express: Sexual Politics on a College Campus*. Paper read at AAA Meetings, Chicago, Session on Gender Rituals and the Sexual Self.

- SHAPIRO, J.
1972 *Sex Roles and Social Structure among the Yanomama Indians of Northern Brazil*. Ph.D. Dissertation, Columbia U.

- 1987 Men in groups: A re-examination of patriliney in Lowland South America. In J. Collier and S. Yanagisako, eds, *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford: Stanford U. Press.
- SORENSEN, A. P. Jr.
1984 Linguistic exogamy and personal choice in the Northwest Amazon. In K. Kensinger, ed., *Marriage Practices in Lowland South America*. Champaign? U Illinois Press.
- WAGNER, R.
1984 Ritual as communication: Order, meaning, and secrecy in Melanesian Initiation Rites, In B. Siegel, ed., *Annual Review of Anthropology*, Vol. 13, Palo Alto, pp. 143-204.
- WHITEHEAD, H.
1986 The varieties of fertility cultism in New Guinea: Parts I and II. *American Ethnologist*, Vol. 13, Nos. 1 and 2.