

Contrastes regionales en las identidades de género en el Perú urbano. El caso de las mujeres de la baja Amazonía

Norma Fuller

Como es sabido, en la sociedad peruana coexisten tradiciones culturales muy contrastadas. Ellas van desde los grupos amazónicos que viven en pequeñas bandas de horticultores, pasando por las comunidades campesinas de lengua quechua y aymara, hasta las grandes ciudades modernas integradas a los circuitos globales de producción, consumo y comunicaciones. Esta diversidad ha sido vista como un ámbito privilegiado para estudiar las relaciones de género. Diversos expertos o expertas en el tema han creído encontrar en las sociedades amazónicas al matriarcado perdido; en las sociedades andinas, la evidencia de que existen organizaciones de género complejas fundadas en la complementariedad simétrica; y en la historia de la conquista, la prueba de que la civilización occidental habría introducido el dominio patriarcal en estas arcadias perdidas.

Sin embargo, dejando de lado estos debates a menudo exotistas, las evidencias etnográficas e históricas muestran que en todos los grupos étnicos y naciones que abriga el territorio peruano es posible encontrar un marcado sesgo androcéntrico. Este se expresa en el control de la sexualidad femenina, en el acceso privilegiado de los varones a los recursos que permiten acumular poder y prestigio, y en la ambivalencia de las relaciones entre varones y mujeres, que fluctúan entre la reciprocidad asimétrica y la abierta hostilidad. Lo más probable es que este sesgo haya existido en la gran mayoría de los grupos étnicos amazónicos y haya estado muy elaborado en las naciones andinas y en los reinos costeros. No obstante, el intenso cambio social y cultural desencadenado por la conquista y la expansión de la sociedad occidental alteró profundamente las relaciones entre los géneros y les añadió un ingrediente particular: la estrecha asociación entre las subordinaciones de género, étnica y racial (Fuller 2001).

Este tipo de ordenamiento social se expresó particularmente en los intercambios matrimoniales y sexuales que se insertan en una estructura étnico-racial y de clases que permite a los varones de las clases dominantes circular entre los diferentes grupos, y considera a las mujeres de las categorías étnicas y raciales subordinadas como virtualmente disponibles para uniones sexuales o consensuales. Las mujeres de los estratos subordinados, por su lado, podrían interesarse en establecer uniones consensuales con los varones de los grupos dominantes porque tendrían algo que ganar de la relación con un varón más poderoso. Así, las relaciones extraconyugales y consensuales se alimentan por la existencia de jerarquías étnicas y sociales que generan un contingente de mujeres subalternas disponibles para los hombres de los estamentos superiores. Esto, a su vez, resulta en una tendencia a la desvalorización de la condición femenina, que constituye una fuente de tensión dentro de la familia y reproduce relaciones altamente verticales entre los varones y las mujeres, clasificadas como inferiores en la escala étnico-racial.

Por otro lado, el estudio de la situación de la mujer en la sociedad peruana adolece de dos sesgos: la generalización a partir del caso limeño cuando se estudia a las poblaciones urbanas y la tendencia a concentrarse en las poblaciones rurales y nativas cuando se aborda a las poblaciones andinas y/o amazónicas. Nos enfrentamos a un vacío de conocimientos sobre la situación de las mujeres en las ciudades amazónicas cuando, de hecho, estas albergan a la mayor parte de la población de esas regiones y en ellas convergen los movimientos migratorios de las poblaciones mestizas ribereñas y nativas. Para contribuir a corregir estas carencias, en este trabajo reúno algunos avances sobre las relaciones de género en el medio urbano amazónico. Me concentraré en el caso de las ciudades de la baja Amazonía, pues presenta particularidades históricas que la diferencian de la alta Amazonía. Para ello usaré como material los estudios realizados entre poblaciones mestizas urbanas de esta región y los datos de una investigación sobre la construcción de la identidad de género entre mujeres de los sectores populares de Iquitos (1997-98 y 2003).

LA AMAZONÍA URBANA

La región de Loreto se integró al Estado peruano bastante tarde —cuando este último emprendió la colonización de estos territorios—, y se creó como departamento en el año 1866.¹ Ubicado en un brazo del río Amazonas, el

¹ En periodos previos llegaron solo misiones coloniales o expediciones de conquista que rápidamente se retrajeron hacia la selva alta.

poblado de Iquitos comenzó a configurarse como ciudad algunas décadas más tarde, durante el auge del caucho (1875-1915), que trajo consigo la intensificación de las comunicaciones con Europa y Estados Unidos (Chirif 2004). La explotación gomera atrajo a numerosos migrantes de diferentes regiones y nacionalidades. Esta enorme presión colonizadora expulsó a la población nativa o la incorporó a un sistema socioeconómico fundado en la coexistencia jerarquizada de habitantes locales, grupos nativos desplazados, migrantes y colonos de diferentes orígenes étnicos y culturales.

Desde su fundación, la economía iquiteña ha dependido de sucesivos *booms* extractivos (caucho, madera, petróleo y oro, entre otros), con su consiguiente secuela de olas migratorias y, sobre todo, de inversión estatal. En la actualidad, la economía de la ciudad depende de una pirámide de servicios asociados a la burocracia estatal, las entidades militares y las industrias extractivas. Consecuentemente, a diferencia del frente colonizador de la selva alta —donde los inmigrantes se instalan con sus familias—, en el llano amazónico los frentes están compuestos por hombres solos que se internan por un tiempo en los campamentos y luego retornan a la ciudad. Así, Iquitos se caracteriza por el alto grado de movilidad geográfica de la población masculina debido a la calidad estacional de los trabajos ofrecidos a sus habitantes. Ello ha tenido consecuencias en el estilo de relaciones de género, debido a que, en muchos casos, la demanda de relaciones sexuales se soluciona por medio de *servicios especializados* o, incluso por medio del enamoramiento o estupro de las mujeres de los caseríos y comunidades cercanas. En la misma lógica se inserta el llamado *frente militar* que en Loreto está constituido por hombres solos. Durante la década de los cuarentas, a raíz del carácter estratégico que los Estados Unidos confirieron a la región como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial, Iquitos se convirtió en la sede de las tres fuerzas armadas, por ser la capital del departamento con mayor extensión de fronteras. En esa época se construyeron el aeropuerto, el hospital y las bases militares.

De este modo, el carácter provisional de los cargos —en el caso de los burócratas— y el ir y venir de los comerciantes y empresarios en busca de riqueza rápida favorecen la proliferación del comercio sexual, contribuyen a generar relaciones extraconyugales pasajeras y favorecen los vínculos inestables entre las mujeres locales y los varones de los sectores dominantes. Sin embargo, en este sistema social las relaciones de género juegan un rol ambiguo: por un lado, son uno de los instrumentos mediante los que se reproducen las fronteras étnico-raciales y de clase; por el otro, la intensa circulación sexual de los varones entre mujeres de los grupos subordinados tiende a rebalsar estas barreras. De hecho, los matrimonios se caracterizan

por su inestabilidad, dado que la intensa circulación sexual abre la posibilidad de entablar diferentes relaciones y uniones extraconyugales. Esta dinámica refuerza el dominio masculino debido a que debilita la posición de las esposas legítimas y coloca a las mujeres con las que se mantiene uniones o relaciones paralelas, en situaciones que a menudo caen en la abyección. Es decir, en este sistema los varones tienen una inmensa libertad para vivir su sexualidad.

En suma, la baja tasa de nupcialidad, la preponderancia de las uniones consensuales y de las familias matrifocales caracterizan a la sociedad iquiteña. Todo ello, a su vez, contribuye a profundizar la identificación entre pobreza y femineidad.

IDENTIDAD DE GÉNERO EN IQUITOS

[...] con respecto a las mujeres iquiteñas, en otros lugares somos vistas como mujeres libertinas como personas libertinas, o sea que nos dedicamos a la prostitución o que engañamos a nuestros maridos. Pero cuando llegan a nuestra zona y conversan con nosotras, se van llevando una buena imagen de la mujer loretana, encima de que somos trabajadoras, somos personas que nos gusta recibir a la persona que se allega a nosotros. (Gladys)

Es muy difícil —si no imposible— establecer fronteras claras entre las diversas tradiciones regionales peruanas, ya que las líneas que las separan son extremadamente difusas y entrecruzadas, debido a la intensa migración, a la expansión de los servicios estatales, de los patrones de consumo y a la penetración de los medios de comunicación. Por ello, no intentaré trazar una definición precisa de la identidad femenina entre las mujeres de los sectores populares de Iquitos, sino que me concentraré en aquellos rasgos que se considera que diferencian a las mujeres de la baja Amazonía. Mi intención es doble: por un lado, busco comprender mejor ciertas particularidades de las relaciones de género en el medio urbano amazónico; por el otro, quisiera contribuir a despejar ciertos malentendidos sobre las mujeres y los varones de esta región que contribuyen a alimentar prejuicios y dificultan el diálogo intercultural.

En líneas generales, cuando se caracteriza las concepciones de femineidad en las culturas criollas y mestizas latinoamericanas se ha enfatizado la importancia de la castidad femenina, la sacralización e influencia de la figura materna y la centralidad de la familia. En contraste, las mujeres amazónicas llamarían la atención por su liberalidad sexual, por centrar su valor en el papel de esposas más que en el de madres, y por la manera aparentemente

desenfadada con la que aceptan que las uniones conyugales son frágiles. En las siguientes líneas repasaré cada uno de estos rasgos a fin de dar cuenta de sus diferencias y avanzar algunas hipótesis sobre su validez y sobre los factores que las explicarían.

La sexualidad

[...] y dicen si las loretananas son calientes, son calzón flojas [...] que ven un hombre y ya le coquetean ya están aceptando las cosas, pero en verdad no es así. (Ilida)

Diversos estudios sobre las mujeres limeñas y andinas urbanas (Barrig 1979; Chaney 1983; Fuller 1993) encuentran que la pureza de la mujer joven y la castidad en la esposa son ejes centrales de la identidad femenina, y uno de los medios mediante los cuales los varones ejercen un estricto control sobre las mujeres. Asimismo, las mujeres de los sectores medios y altos han usado estas cualidades como estrategias para acumular prestigio y para diferenciarse de los grupos subordinados. Estas últimas, por el contrario, recurrían a estos mismos criterios para asimilarse a la cultura hegemónica. De este modo, una mujer del sector popular podía usar su honestidad y pureza para reclamar su derecho a la decencia (Van Deusen 1999; De la Cadena 2000). En contraste, para el imaginario nacional peruano, las mujeres loretananas se distinguirían por su liberalidad sexual y desenfado. Chirif (2004) atribuye esta representación de las iquiteñas al hecho de que la colonización de esta región se hizo bajo la modalidad de frentes de hombres solos. Ello habría propiciado el desarrollo del mercado de prestaciones sexuales o formas de abuso o estupro. A su vez, estas fantasías masculinas se habrían sedimentado para producir el estereotipo de *la charapa caliente*.

Independientemente de la veracidad de estas imágenes —muy asociadas a la noción de desorden con la que se asocia a las sociedades amazónicas desde los tiempos coloniales (Chirif 2004; Barletti 2004)—, puede decirse que los dos rasgos que diferencian a las iquiteñas son que ellas se percibirían como sexuadas y usarían sus habilidades eróticas para conseguir sus fines. Así, en sus investigaciones sobre sexualidad en Iquitos, Arias y Aramburú (1999) y Cáceres (2002) sugieren que la población de esta ciudad sería, en términos comparativos, más abierta hacia la sexualidad y más tolerante hacia la infidelidad femenina o hacia manifestaciones de diversidad sexual. De este modo, el discurso cotidiano sobre la sexualidad sería bastante pragmático, y asumiría que tanto los hombres como las mujeres buscan el placer por igual. Esta particularidad saltaría a la vista en el lenguaje corporal de las

mujeres, en su libertad para hablar sobre temas sexuales y en su disposición para aceptar y afirmar que el placer erótico es una dimensión indispensable de la vida.

Los datos estadísticos apoyan estas aseveraciones. Una encuesta que registra la actividad sexual en la semana previa a su aplicación encuentra que en la costa el 28,5% de mujeres no había tenido actividad coital, en la sierra el porcentaje era de 22,2%, y en la selva, de 13,1%. Asimismo, la asociación entre región y edad de inicio sexual es altamente significativa. En la selva el 83,7 de las adolescentes se había iniciado, en contraste con el 75,2% en la sierra y el 64% en la costa. El mismo patrón se observa en las jóvenes: el 9% de las mujeres de la Amazonía entre 20 y 24 años no se había iniciado sexualmente, en contraste con el 25% en la sierra y el 41% en la costa (INEI 2002: 102).

Las investigaciones que recogen las representaciones de sexualidad entre las poblaciones urbanas amazónicas corroboran estos datos. Así, como es común en otras poblaciones, la menarquia se considera como el hito que marca la iniciación de una joven en la vida adulta. Sin embargo, mientras en la costa o en la sierra se la asocia con el aumento del pudor sexual en la joven, en Iquitos este evento está relacionado con el despertar sexual y con un periodo en el cual las mujeres se volverían inquietas y dispuestas a buscar pareja. Es decir, en contraste con las representaciones de sexualidad femenina en la sierra y en la costa, según las cuales la joven es intrínsecamente recatada y poco consciente de sus sensaciones eróticas, en Iquitos la joven mujer se define a sí misma como activa y deseante. Correspondería a la madre (y eventualmente al padre) controlar la sexualidad de la hija. De hecho, ellos ejercen un control estricto sobre la libertad de movimientos de las jóvenes y no son raros los castigos corporales para contenerlas.

Ahora bien, a contracorriente de lo que se supone, en la presente investigación, encontré que la virginidad de la joven púber es un tema de gran importancia. No obstante, presenta matices que la diferencian de las nociones sobre pureza sexual de las urbes costeñas y andinas. De este modo, el cuidado sobre la sexualidad de la joven se centra en dos grandes temas: evitar ser madres tempranamente —porque la iniciación sexual está asociada al embarazo y al primer hijo (Cáceres, Salazar, Rosasco y Fernández Dávila 2002: 71)—, y asegurarse de que la joven negocie bien su virginidad y encuentre una pareja adecuada. Ello no se debería a que la pureza sexual, por sí misma, sea un atributo central de la femineidad, ni a que se asimile el erotismo con el pecado, sino que se considera que una mujer virgen es un bien codiciado por los hombres. De este modo, la virginidad es un bien que las mujeres deben saber negociar en su favor. Diferentes investigaciones en la

Amazonía rural corroboran estas observaciones. Por ejemplo, en un estudio sobre representaciones de género entre mujeres mestizas de Ucayali, Patricia Ruiz Bravo (1998) encontró que las mujeres se refieren a su cuerpo y a su sexualidad como los recursos más importantes con los que cuentan para asegurarse mejores condiciones de vida.

No obstante, a pesar de esta supuesta *capacidad negociadora* de las jóvenes, los testimonios recogidos muestran que sus vidas sexuales se inician en un contexto de desconocimiento de sus cuerpos, en el cual el varón toma una posición de poder, se arroga el derecho de acosarla e, incluso, de forzarla a tener relaciones sexuales contra su voluntad.² Esto se profundiza por la enorme asimetría existente entre las mujeres de origen étnico marcado — como las ribereñas y las nativas— y los varones de los sectores dominantes. Por ejemplo, el contrato de trabajo con la empleada del hogar, normalmente de origen ribereño o nativo, incluye tácitamente que los jóvenes de la casa pueden tener acceso sexual a ella. Esta práctica se conoce como el *gateo*, término que alude al hecho de que durante la noche el joven se desliza sigilosamente a la cama donde duerme la asistente doméstica. Un informante iquiteño narra que sus primeras experiencias sexuales fueron con ribereñas que trabajaban en la chacra de su padre, y que fue este último quien escogió a las candidatas: «[...] mejorcitas físicamente y con ellas, pues, en la noche, nos hacíamos amigos y gateaba en la noche [...]». Esta práctica expresa el entrelazamiento entre las jerarquías étnicas y sexuales en esta ciudad y los extremos a los que puede llegar.

En suma, la sexualidad es vista como una característica femenina y un bien que puede ser negociado. Sin embargo, ello no supone que las mujeres sean *libres* sexualmente. Por el contrario, tanto los padres y madres, como los varones, ejercen controles muy fuertes sobre ellas. En el caso de los padres, se trataría de maximizar las opciones de la hija o de evitar un embarazo no deseado. Las relaciones con los varones, en cambio, son un terreno complejo. De un lado, pareciera que la capacidad de las jóvenes de rehusar los avances de un pretendiente decidido es algo restringida; de otro, la profunda imbricación de género, clase y etnicidad convierte estos encuentros en un terreno difícil: la joven puede aspirar a mejorar sus posibilidades de ascenso social por medio de una unión hipergámica; el varón, por su lado, puede definir el

² Es importante señalar que las mujeres pueden tener un doble juego con respecto al conocimiento de su cuerpo y su sexualidad: si bien puede ser cierto que muchas de ellas no tienen un conocimiento amplio sobre este tema, hay también una cierta ambivalencia, ya que es una manera de adoptar una postura infantil que, en ocasiones, tiene como objetivo eludir la responsabilidad de sus actos.

encuentro como *cortejo*, *aventura sin consecuencias* o *gateo*, según la adscripción étnica o de clase de la joven.³ De este modo, las negociaciones que conducen a las relaciones sexuales no siempre ocurren de acuerdo con las expectativas de las jóvenes, que son frecuentemente *engañadas* por sus compañeros (Ruiz Bravo 1998).

Otro tema contrastante en las representaciones sobre sexualidad en la pareja de las ciudades de la baja Amazonía es que, mientras en Lima y Cusco (Fuller 1993; 2001) las mujeres y varones tienden a ser timoratos en lo que concierne a la sexualidad conyugal y consideran que la mujer es *naturalmente recatada*, en el medio urbano amazónico las habilidades sexuales de la esposa se consideran cruciales y la mujer se esfuerza por desarrollar una pericia sexual elevada. Sin embargo, según declaran las entrevistadas, se trata de un mecanismo para retener a la pareja y que no se vaya con otra. Es decir, esta preocupación está en función de la satisfacción de la pareja más que en beneficio propio (Bant y Motta 2002: 41). Más aún, dentro de la relación de pareja estable tanto los hombres como las mujeres consideran que el acceso sexual a la mujer es una prerrogativa del esposo, que ella no tiene derecho a negarse a sus requerimientos y que es el varón quien decide cuántos hijos tener. De hecho, es común que ellos exijan a sus compañeras tener hijos con ellos porque embarazar a su mujer constituye una prueba de su hombría. Como a lo largo de sus vidas es común que las mujeres tengan más de una pareja, y son ellas las que se quedan con los hijos, esta imposición tiene enormes consecuencias en sus vidas.

Un aspecto adicional en el análisis de la sexualidad y las relaciones entre varones y mujeres es la dependencia económica y el miedo al abandono por parte de las mujeres. El temor a quedarse solas y sin un hombre que cumpla el rol de proveedor económico lleva a que el cuerpo femenino sea un instrumento de poder manejado por ambos. El varón intentará mostrar el control que tiene sobre él exigiéndole tener hijos de él y estricta fidelidad, mientras que la mujer elaborará estrategias y mecanismos para maximizar el poder de sus encantos sexuales. Estas estrategias sin embargo, tienen como límite la inseguridad de las mujeres frente a la deserción masculina, lo que limita enormemente su capacidad de negociación.

³ De hecho, el reconocimiento de la paternidad está directamente asociado a la manera en que el varón define la relación. Si considera que la mujer no es de su rango social o que se trató de una aventura, es libre de no reconocer a su prole.

Relaciones de pareja

Mi responsabilidad como madre es ver a mis hijos, limpiar la casa, que todo esté limpio, bien dentro de la casa; mi esposo siempre es bien responsable en traer los alimentos para mis hijos, él se preocupa bastante por eso, él da su vida por ellos, bien preocupado por ellos [...] amanece y se preocupa bastante por qué vamos a comer, para qué, es buen padre. [...] por eso yo en la casa me quedo limpiando, haciendo todo eso. (Isiria)

Un rasgo distintivo de las relaciones de pareja en las ciudades amazónicas es que, mientras en Lima y Cusco las mujeres y los varones tienden a acentuar los valores de respeto mutuo y solidaridad conyugal, las mujeres de la región amazónica parecen poner mayor énfasis en el intercambio mutuo, y en la sexualidad como la agamasa que los une.

La unión conyugal se define como un intercambio entre los bienes (producto de su trabajo) que el varón aporta y los servicios sexuales y domésticos que la mujer provee, y tanto las mujeres como los varones consideran que para ser adultos y respetables es necesario estar en pareja. Para el varón, casarse es esencial, porque mientras esté soltero no tiene acceso al sustento diario provisto por la mujer (es decir, quién le cocine y cuide de sus ropas y posesiones) ni a sus favores sexuales. Ocasionalmente podrá tener sexo con mujeres solteras o casadas, pero no tendrá derechos definidos sobre la sexualidad de una mujer. Aun cuando las mujeres esperan que la relación incluya afecto y protección, el principal sentido de esta es que el varón provea a la familia. La mujer, por su lado, frecuentemente contribuye al presupuesto familiar, pero su parte del contrato se restringe a las tareas domésticas y sexuales. Se supone que las mujeres serán estrictamente fieles cuando están en una relación conyugal y que no buscan sexo por el placer en sí sino como una ofrenda para la pareja.⁴

Sin embargo, la alta movilidad geográfica de los varones de Iquitos tiende a alimentar la inestabilidad conyugal. Los varones que migran a diferentes lugares buscando trabajo continúan necesitando de los servicios domésticos y sexuales de una mujer, y tienden a establecer nuevas uniones al ritmo de sus movimientos migratorios. Por otro lado, la precariedad del empleo masculino hace que para los hombres sea muy difícil cumplir con sustentar a más de una familia, lo que incide en el abandono de los hijos con los que no reside. Las

⁴ Es de creencia general que una mujer que expresa interés por el sexo como forma de obtener placer individual es considerada peligrosa porque podría ser infiel.

mujeres. por su parte, buscan establecer uniones porque los recursos que aporta el varón son esenciales para su supervivencia material y social. De ese modo, existe un intenso comercio sexual por el cual las mujeres se aseguran de ciertos recursos a cambio de favores sexuales. Como resultado, en los sectores populares de Iquitos se observa un patrón de circulación sexual elevado tanto en varones como en mujeres. Sin embargo, son las mujeres quienes se quedan con los hijos, de manera tal que su capacidad de negociación disminuye a medida que aumenta su prole. Todos estos factores reproducen la inestabilidad conyugal y contribuyen a que proliferen las uniones cortas e inestables.

Un eje central en la relación de pareja es el control del varón sobre la mujer (Bant y Motta 2001: 40). La esposa debe obedecer y dar gusto al marido en la sexualidad, cumplir estrictamente sus tareas, restringir sus movimientos, callar sus opiniones y dejar las decisiones al marido. Sin embargo, si ella no está satisfecha con el cumplimiento de su esposo tiene derecho a buscar un sustituto o a regresar a la casa de su madre (u otro familiar). A diferencia de la esposa ideal costeña o andina —de quien se dice que debería sacrificarse en aras de la estabilidad familiar—, la mujer iquiteña considera que si el cónyuge no cumple con su parte del contrato, ella tiene derecho a buscar un sustituto.

Ahora bien, dos características que llaman la atención en las relaciones de pareja en las ciudades amazónicas son, por un lado, que la infidelidad es uno de los grandes temas sobre los cuales se anudan las conversaciones y negociaciones entre varones y mujeres, y por el otro, que el uso de la violencia es bastante abierto y tolerado, tanto por unos como por otras.⁵ Por ejemplo, en Lima y en el Cusco, las mujeres vinculan machismo con falta de contribución del varón a las tareas del hogar, así como con abuso de poder; en cambio, en Iquitos la palabra *machismo* se asocia con violencia (Arias y Aramburú 1999: 53) y, en una segunda instancia, con infidelidad.

Infidelidad

Yo pienso que los hombres son infieles muchas veces porque no encuentran cariño en su hogar, quizás porque a veces el hombre estima mucho a su esposa pero la esposa no sabe corresponder, [...] a veces regresa a la casa dice voy a comer a la casa para estar un momento con mi familia, llega a la casa y la encuentra a su esposa con una carota, inflada allí no más la espera, qué ganas de sentarse a comer

⁵ En una investigación previa realizada en Iquitos (Fuller 2001) no encontré que en dicha ciudad se registrase mayor violencia conyugal (ni menos) que en Lima y Cusco. La diferencia estaba en que los varones de los sectores populares encontraban justificada esta práctica.

tranquilo con su esposa y con sus hijos si le ve molesta, y de repente se va a la calle y encuentra de repente una mujer que le cariñe; entonces yo pienso que de la esposa, que debe saber valorar a su esposo, debe valorar porque el hombre yo pienso que es como un niño: si un niño le acariciamos el niño está junto, pero si le tratamos mal, huye; así también es el caso de la pareja. (María Esperanza)

La mutua acusación de infidelidad es uno de los grandes temas en torno a los que se anudan las negociaciones entre varones y mujeres. Comparando las diferencias regionales sobre este tema encontré que, mientras que en Lima y Cusco las mujeres y los varones consideran que los hombres tienen una tendencia natural hacia la infidelidad y que las mujeres son recatadas, en la región amazónica se considera que ambos son potencialmente infieles. Más aun, los hombres piensan que si una mujer ha probado el placer sexual buscará más experiencias y puede volverse insaciable o infiel. Consecuentemente, son extremadamente desconfiados con sus esposas. Esta creencia justifica su reclamo de restringir enormemente la libertad de movimientos de sus parejas y a reclamar de ellas constantes pruebas de sumisión.

En el caso de las mujeres, la creencia más común es que ellas deben ser fieles mientras que el esposo cumpla con sus deberes. Lo contrario las autorizaría a buscar un compañero más adecuado. No obstante, parecen aceptar la infidelidad masculina como una de las cargas ineludibles del matrimonio, y tienen un margen muy escaso para controlar la sexualidad de los varones.

Las armas femeninas para luchar contra la infidelidad masculina, más que apelar a los deberes familiares del esposo varón (como es el caso en Lima y Cusco), se centran en su capacidad de retenerlo. No es raro que ellas sostengan que la culpable última de la infidelidad marital es la mujer, sea porque no es suficientemente atractiva o porque no es lo suficientemente trabajadora. En sentido contrario, cuando el marido se va con otra mujer se considera que la responsable *destruir hogares* es la nueva pareja.

En suma, uno de los medios principales con los cuales los varones controlan a las mujeres son los celos sexuales y las acusaciones de infidelidad.

Violencia

O sea que el hombre simplemente quiere ser él y que él tiene la potestad de poder estar con uno con otro, o salir simplemente y la mujer en su casa, él sale a la hora que quiere, cuantas veces quiere, y la mujer en su casa por el simple hecho de ser mujer, y machismo, pues, en cuanto a si la mujer se arregla, se pone bella nos vamos o nos salimos en grupo y si no, lo soluciona con golpe, no hay solución [...] eso lo caracteriza al hombre loreetano en su mayoría aquí. (Gladys)

Pareciera que la violencia conyugal es el mecanismo más común de control de los varones sobre las mujeres.⁶ Despiertan la reacción violenta la negativa de la mujer a obedecer, la sospecha de que haya sido infiel, la acusación de andar demasiado libre dejando la casa descuidada, o el intento demasiado afirmativo de evitar que el marido gaste sus ingresos en bebidas alcohólicas o en otras mujeres. Estas razones son muy comunes y constituyen el libreto de la violencia conyugal en todas las regiones del Perú (Fuller 2001). Pero, mientras en ciudades como Lima y Cusco los varones consideran el castigo físico como un abuso de poder y se sienten culpables cuando lo usan, en las ciudades amazónicas la violencia masculina está implícita en la relación conyugal y se ve como el último recurso de persuasión. Según opinan los varones, es fundamental ejercer su autoridad de manera efectiva pues, si no, corren el riesgo de que la mujer usurpe su posición (Fuller 2001). Las mujeres, por su parte, reconocen que se trata de una forma abusiva de relación, pero por lo común adoptan una actitud pasiva en el entendido que es mejor no alimentar el conflicto (Bant 2002).

En otro lugar (Fuller 2001), he sugerido que el recurso a los celos y a la violencia como formas de controlar a las mujeres se debería a que, en la práctica, la contribución de los varones al mantenimiento de los hogares es bastante errático, debido a la movilidad geográfica y a la inestabilidad conyugal. Aun cuando se valora mucho el aporte masculino, en la práctica quienes mantienen a la unidad familiar cohesionada en el tiempo son las madres, con el apoyo de sus redes familiares y vecinales. De este modo, los varones no podrían usar el control de los medios de subsistencia ni el control sobre los hijos como estrategias para imponerse sobre las mujeres, y por ello recurrirían más a la violencia y a los celos sexuales. No obstante, debo señalar que esta hipótesis necesita de mayor profundización.

Maternidad

La mejor experiencia que hubo en mi vida es tener a mi niña, no sabes cuánto me emocioné cuando nació, la quiero bastante, lo mejor para mí es ella, lo más importante, es lindo ser madre, yo aconsejo desde aquí a las demás personas que no quieren a sus hijos, que los quieran, que los críen, alguna vez sus hijos le van a servir: (Libertad)

⁶ Sin embargo, los niveles de violencia conyugal son altos en todas las regiones del Perú, y los estudios cuantitativos detallados no han encontrado relación significativa entre región y violencia conyugal o sexual. Instituto Nacional de Estadística. Lima, 2002.

Diversos estudios sobre las mujeres nativas han sugerido que en la región amazónica la mujer es más valorada como esposa que como madre (Anderson 1985; 1990; Shapiro 1985). Sin embargo, en las investigaciones que realicé en Iquitos y en la literatura reciente sobre investigaciones entre mujeres mestizas, encontré que la figura materna ocupa un lugar central en la organización familiar y en la definición de femineidad.⁷ Estudios más actuales señalan que, por el contrario, a partir de su descendencia la mujer adquiere reconocimiento no solo en el ámbito familiar sino también en el comunal. A la mujer se la educa para dar vida, y su posibilidad de ser persona y ejercer sus derechos pasa por engendrar a otros seres (Jiménez en Quiroz 2004: 138).

¿Cómo explicar este desencuentro? A fin de entenderlo mejor decidí invertir la pregunta: ¿en que se diferencia la representación de maternidad en la tradición urbana amazónica de la costeña y de la andina? Las primeras impresiones que saltan a la vista serían que, a diferencia de los complejos criollo y andino, la madre no se asocia a figuras sagradas ni a la castidad. De hecho, se espera que sean muy activas en su vida sexual conyugal y que, si su unión acaba, busquen otra pareja.⁸

Sin embargo, la capacidad de sacrificarse por los otros, la resistencia para el sufrimiento y para el trabajo duro son cualidades que se le adjudican y que comparten con las concepciones de maternidad costeña y andina. Podría decirse que, contrariamente a las mujeres criollas —para las cuales la maternidad es también un título de nobleza que la asocia con lo sagrado y las hace acreedoras a un trato especial—, en las mujeres iquiteñas el sacrificio y el trabajo duro quedan más al descubierto, y que los varones las aprecian más como esposas que como madres.

Un rasgo que merece la pena tener en cuenta es que si bien las mujeres de las ciudades amazónicas consideran que tener pareja es necesario para ganar respetabilidad social, esta relación es frágil, inestable e, incluso, conflictiva. En cambio, el vínculo con los hijos es visto como duradero, como una fuente de felicidad personal y de reconocimiento, como ayuda en las tareas domésticas, protección contra los posibles abusos de la pareja y como un seguro

⁷ Se puede decir que la familia es de tipo matrifocal. Las mujeres y, sobre todo los varones, suelen tener más de una unión conyugal, y los hijos residen con la madre: es ella quien asegura el sustento de la prole y quien articula las redes de relaciones familiares y vecinales a las que recurre como soporte.

⁸ Esta tendencia parece ser más marcada en los sectores populares en los que la precariedad económica es mayor, y las mujeres consideran que el apoyo de una pareja es necesario para sacar adelante a la familia. Entretanto, es más común encontrar mujeres en los sectores medios que no vuelven a contraer matrimonio al separarse.

para la vejez. De este modo, es común que cuando las mujeres relatan la historia de la violencia conyugal sufrida por ellas o por sus madres, se evidencia que esta disminuye o desaparece cuando los hijos crecen y pueden enfrentarse al padre. Por otro lado, a pesar de que las mujeres esperan que sus maridos contribuyan al presupuesto familiar, saben que las posibilidades de que esto se cumpla por un periodo largo son bajas. En cambio, ellas esperan que, al madurar, sus hijos velarán por ellas tanto afectiva como materialmente. Esto podría quizá explicarnos por qué a pesar de que las mujeres saben que lo más probable es que sus relaciones conyugales terminen en separaciones, están dispuestas a seguir procreando con cada una de sus parejas. Podría sugerirse que su inversión afectiva y material se centra en los hijos más que en la pareja conyugal. Esto no implica que los hijos cumplirán efectivamente con sostener a sus madres en la vejez. Muy frecuentemente ellos y ellas migran o no pueden cubrir los costos de su mantenimiento. Sin embargo, tanto los hijos varones como las hijas mujeres consideran que es su deber atender a sus madres mientras que, por lo común, no reconocen esa obligación hacia sus padres, pues alegan que no recibieron nada de ellos y, por lo tanto, nada les deben.

POSIBLES CAMBIOS

[...] cuando yo empecé a capacitarme, a conocer mis derechos y a valorarme como madre, él no me supo comprender [...] a él no le gustaba porque yo trataba con gente, y decía [...] entonces tú quieres ser más que yo [...] y entonces tuve problemas yo con él, claro que ahorita él trabaja por el Marañón y algo tranquila estoy porque me encuentro sola en mi casa [...] (Lorgia)

Ahora bien, este cuadro no es estático. De hecho, la expansión de la educación formal, de los métodos para controlar la fertilidad, de los servicios que velan por los derechos de las mujeres (tales como las comisarías, los centros de salud, etc.), y las intensas campañas de concientización llevadas a cabo por agencias y organizaciones no gubernamentales dedicadas a la promoción de la mujer, podrían romper con la pasividad femenina (Angulo 2002) y socavar los privilegios masculinos. De hecho, las mujeres de los sectores populares registran un conocimiento sobre métodos anticonceptivos bastante alto —sobre el 90% en hombres y mujeres (Bustamante Pezo 2004: 274)—, y buscan activamente participar en programas de capacitación y desarrollo. Estos pueden ser canales de empoderamiento, ya que las articulan a redes de apoyo y protección que les permiten protegerse contra las formas más extremas del autoritarismo masculino, tales como el acoso sexual y la violencia

doméstica. Sin embargo, existe una enorme brecha entre el conocimiento y el uso de anticonceptivos —del 30% y 43% (Bustamante Pezo 2004: 274)—, lo que denota que su capacidad de controlar su fertilidad está muy mediada por la voluntad de la pareja. Por otro lado, los programas de ayuda tienden a ser muy puntuales y poco duraderos, de modo tal que son útiles para paliar las urgencias cotidianas, pero no ofrecen la red de protección necesaria para propiciar cambios duraderos.

CONCLUSIONES

Si analizamos los datos existentes (aún muy parciales) podemos sugerir que las representaciones sobre sexualidad de las mujeres urbanas de la región amazónica muestran rasgos propios. Ellas se consideran sexuadas, y ven sus encantos eróticos como uno de los recursos que poseen para negociar sus relaciones con sus parejas, para retener a sus maridos o para conseguir otros en el caso de que su relación actual se rompa.

Sin embargo, ello no implica que las mujeres de Iquitos sean más libres en el uso de su sexualidad. Por el contrario, están férreamente controladas, en primera instancia, por la familia de origen y, seguidamente, por sus parejas. De este modo, notamos que la supuesta libertad sexual de la mujer es tal cuando se la juzga a partir de los valores de la costa o de los Andes.

Los intercambios sexuales asimétricos son uno de los mecanismos más potentes para la reproducción de las jerarquías étnicas y de género. Por lo tanto, necesitamos investigar más profundamente el lugar que ocupa la sexualidad en las negociaciones entre mujeres y varones, y la relación entre la falta de controles a la sexualidad masculina y la reproducción de las diferencias étnicas y de clase.

La maternidad es un eje central de la identidad femenina. La madre se caracteriza por su sentido de sacrificio y por su resistencia para el trabajo. Sin embargo, la ideología que legitima el altruismo materno no se fundaría en su asociación con lo sagrado ni en las virtudes de la castidad y del recato maternal, sino en el retorno en afecto, apoyo y seguridad que brindarán los hijos en el futuro.

Al contrario de quienes proponen que la relación de pareja es más importante que la maternidad, sugiero que las mujeres invierten más en los hijos porque esperan que ellos sean su fuente de apoyo en el futuro. No obstante, es posible que los varones tengan una percepción diferente de la pareja conyugal y que aprecien a esta última más como proveedora de servicios domésticos y sexuales que como madre de sus hijos. Ello se debería a que la inesta-

bilidad masculina llevaría a un pobre desarrollo de los vínculos entre padres e hijos, así como de la noción de paternidad.

Las relaciones conyugales se caracterizan por la fragilidad, el abierto dominio masculino y el lenguaje hostil. El libreto de las disensiones conyugales se centra en la mutua infidelidad. No obstante, cada género lo expresa de manera diferente. En el caso de los varones, legitima su *derecho* a restringir la libertad de movimientos de sus parejas, y el uso de la violencia como forma de control y castigo. Para las mujeres, en cambio, la infidelidad masculina es vista como inevitable; sin embargo, constituye una fuente de ansiedad porque si la unión se deshace, ellas serán quienes residan con los hijos y los mantengan. Este aspecto requiere de un análisis más profundo.

Se observan ciertos vientos de crítica hacia las relaciones de género tradicionales debido a los mayores niveles de educación, a la influencia de los discursos de liberación de la mujer y a la posibilidad de acceder a instituciones que protegen a las mujeres de las formas más extremas de abuso físico y sexual. Sin embargo este cambio es mucho más notorio en la adopción de discursos sobre los derechos de las mujeres que en las prácticas cotidianas.

REFERENCIAS

ANDERSON, Jeanine

- 1985 «Los sistemas de género y el desarrollo en la selva». *Shupihui*, vol. X, n.º 35, pp. 335-345. Iquitos.
- 1990 «Sistemas de género e identidad en culturas marcadas del Perú». *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, vol. 2, n.º 1, pp. 77-117.

ANGULO TUESTA, Flor de Belén

- 2002 «Género y salud reproductiva. Hablan las mujeres de San Martín». *Cuaderno de Investigación*. Movimiento Manuela Ramos, Lima.

ARIAS, Rosario y Carlós Eduardo ARAMBURÚ

- 1999 *Uno empieza a alucinar. Percepciones de los jóvenes sobre sexualidad, embarazo y acceso a los servicios de salud*. Lima-Cusco-Iquitos: Redess Jóvenes-Fundación Summit, Lima.

BARRIG, Maruja

- 1979 *Cinturón de castidad: la mujer de clase media en el Perú*. Lima: Mosca Azul.

BANT, Astrid y Angélica MOTTA

2001 *Género y salud reproductiva. Escuchando a las mujeres de San Martín y Ucayali*. Lima: Movimiento Manuela Ramos.

BARLETTI, José

2004 «Sexualidad en la Amazonía: la construcción del imaginario social». En Eliana Elías y Eloy Neira (comps.). *Salud reproductiva en la Amazonía: perspectivas desde la cultura el género y la comunicación*. Iquitos: Minga-Perú, pp. 99-116.

BUSTAMANTE PEZO, Mónica

2004 «Saludes públicas y salud reproductiva en la Amazonía». En Eliana Elías y Eloy Neira (comps.). *Salud reproductiva en la Amazonía: perspectivas desde la cultura el género y la comunicación*. Iquitos: Minga-Perú, pp. 269-282.

CÁCERES, Carlos; Ximena SALAZAR; Ana María ROSASCO y Percy FERNÁNDEZ DÁVILA

2002 *Ser hombre en el Perú de hoy. Una mirada a la salud sexual desde la infidelidad, la violencia y la homofobia*. Lima: Redes Jóvenes.

CHANEY, Elsa

1983 *Supermadre: La mujer dentro de la política en América Latina*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

CHIRIF, Alberto

2004 «El imaginario sobre la mujer loretana». En Eliana Elías y Eloy Neira (comps.). *Salud reproductiva en la Amazonía: perspectivas desde la cultura el género y la comunicación*. Iquitos: Minga-Perú, pp. 59-80.

INSTITUTO APOYO

1999 *Cuánto. Perú en cifras*. Lima: Instituto Apoyo.

DE LA CADENA, Marisol

2000 «La decencia en el Cuzco de los años 20». En Narda Henríquez (ed.). *El hechizo de las imágenes. Estatus social, género y etnicidad en la historia peruana*. Lima: Fondo Editorial PUCP, pp. 222-248.

FULLER, Norma

1993 *Dilemas de la Femenidad. Mujeres de clase media en el Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

2001 *Masculinidades. Cambios y permanencias. Varones urbanos de Cusco, Iquitos y Lima*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI)

2002 *Salud sexual y reproductiva adolescente y juvenil: condicionantes socio-demográficos e implicancias para políticas, planes y programas e intervenciones*. Lima: INEI.

QUIROZ, Mónica

2004 «Derechos sexuales en los pueblos indígenas amazónicos. Incidencia y campaña en defensa de intereses». En Eliana Elías y Eloy Neira (comps.). *Salud reproductiva en la Amazonía: perspectivas desde la cultura el género y la comunicación*. Iquitos: Minga-Perú, pp. 127-143.

RUIZ BRAVO, Patricia

1998 «Prácticas y Representaciones de Género». Estudio realizado para el programa REPROSALUD-USAID. Lima: Manuela Ramos.

SHAPIRO, Judith

1985 «Men in groups: A reexamination of Patrilineity in Lowland South America». En Jane Collier y Silvia Junko Yanagisako (eds.). *Gender and Kinship: Toward a Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press, pp. 301-323.

VAN DEUSEN, Nancy E.

1999 «Determinando los límites de la virtud: el discurso en torno al recogimiento entre las mujeres de Lima durante el siglo XVII». En Margarita Zegarra (ed.). *Mujeres y género en la historia del Perú*. Lima: Centro de documentación de la mujer, pp. 39-58.