

Lo bello y lo común: desigualdades de valor y jerarquía rotativa entre los kayapó¹

Terence Turner

Universidad de Cornell

Este ensayo trata sobre la naturaleza de la jerarquía en las sociedades indígenas del Brasil amazónico y central. Durante mucho tiempo, la larga controversia establecida entre los partidarios de una visión “igualitaria” y los que defienden un punto de vista “jerárquico” sobre las formas de organización de estas sociedades ha girado en torno a argumentos a favor y en contra de la aplicación de interpretaciones economicistas de producción, excedente y economía política en dichos sistemas sociales. Mi argumento al respecto es que un minucioso escrutinio etnográfico y teórico sugiere que la producción social de estas sociedades, en ausencia de mercados y producción de mercancías para el intercambio (es decir de “economías”), tiene que ver ante todo con la producción de personas sociales y relaciones, así como con los valores sociales ligados a ellas. La producción de bienes de subsistencia y servicios, si bien es importante, aparece como un aspecto auxiliar del proceso de (re-)producción de las personas sociales, las familias y las relaciones familiares extensas que actúan como marco organizador de este proceso y no como un dominio de producción e intercambio distinto, separado e institucionalizado: es decir, no como una “economía”. Las principales categorías del valor social (“poder” y “belleza” entre los kayapó) son producidas y objetivadas como aspectos de las identidades de personas sociales que son, a su vez, los principales productos del proceso. Sostengo, pues, que estas categorías de valor son parte integral de los sistemas de producción amazónicos y como tales son aspectos fundamentales de las formas culturalmente específicas de explotación y jerarquía en estas sociedades. La clave para entender la estructura jerárquica de los sistemas sociales y políticos del Brasil amazónico y central consiste en entender los aspectos específicos de las relaciones de producción de las personas sociales que permiten la apropiación de un producto excedente, *en formas de valor*, de los productores directos de las personas sociales por los productores indirectos que controlan los medios esenciales de esta producción: mujeres y hogares.

La producción de valores sociales

¿Cómo se producen los valores en el proceso de producción de personas sociales? Las actividades que producen personas y grupos sociales requieren periodos de tiempo que se identifican con unidades sociales (por ejemplo, el ciclo familiar elemental o los estadios del ciclo vital del individuo reconocidos socialmente que son denominados en términos de las principales transformaciones en las relaciones familiares tales como: pubertad, matrimonio, relaciones con los abuelos). Entre las sociedades del Brasil central como la kayapó, estos estadios son formalmente definidos y reconocidos por ritos colectivos de pasaje e instaurados como un criterio de reclutamiento para grupos comunales como los grupos de edad. Estos periodos estandarizados de tiempo social constituyen, desde el punto de vista *emic*, unidades de “tiempo de producción socialmente necesario” para la producción de los sucesivos estadios de la persona y de las relaciones familiares. Como producto de ese proceso, las familias, los hogares de familias extensas, y las identidades-estatus de las personas sociales que incluyen, puede decirse que incorporan diferentes proporciones de esta producción de tiempo socialmente necesario y fuerza efectiva necesarios para su producción. Contrastan unos con otros como productos mas o menos acabados de un proceso común, a través del cual todos ellos son producidos. Sus grados relativos de acabado se corresponden con las cantidades relativas de tiempo productivo y con la fuerza efectiva que incorporan. En el ultimo estadio del ciclo vital, que se corresponde con el estatus de abuelos, suegros y cabezas de familia extensa, las cualidades personales de perfección y la capacidad de ejercer fuerza efectiva están plenamente desarrolladas. Estas dos propiedades de la identidad personal, la perfección y la habilidad para actuar adecuadamente o poner las cosas en el orden adecuado, son expresadas por los kayapó como valores sociales designados por términos comunes kayapó². Emplearé aquí términos que nos son familiares: “belleza” y “poder” respectivamente, para denotar los mismos conceptos. Las personas son consideradas, en principio (esto es, como una cuestión de capacidad potencial), como imbuidas con distintas cantidades relativas de cada clase de valor según la cantidad de tiempo de producción socialmente necesario que se ha empleado en la producción de su estadio de vida y ciclos familiares, así como por el correspondiente grado de acabado que su red social de relaciones sociales y de estatus atribuidos haya logrado. “Poder” y “belleza” definidos en éstos términos son los principales valores sociales kayapó. Representan las cualidades por las que son juzgados en términos de valor relativo de las personas, es decir, por su habilidad para jugar diferentes

roles en la comunidad limitados por sus estadios vitales y su estatus familiar, su prestigio relativo e influencia, y su capacidad para el liderazgo y la eficacia política.

Estos valores de “poder” y “belleza”, sin embargo, no son directamente “interiorizados” en el ámbito de la esfera doméstica del hogar en la cual se producen como aspectos incorporados de las personas, sino en el ámbito público de la actividad política y ritual, caracterizada por formas discursivas formalizadas y acción colectiva. Estas formas discursivas formalizadas (oratoria para hombres, predisposición en el caso de las mujeres), y los roles dominantes en las acciones colectivas, están reservados para los hombres y mujeres mayores que tienen ya la edad social y el estatus familiar de suegros, lo cual les permite ser considerados por los demás como “conocedores” y actores capaces de actuar con un nivel necesario de maestría y estilo. El rol institucionalizado de líder político y ritual o “jefe” (designado por un término que denota su derecho exclusivo a realizar el modo más elaborado y prestigioso de discurso ritualizado) es la quintaesencia de el vínculo existente entre la posición jerárquica y un modo especializado de actuación discursiva pública. Estos mecanismos de discurso y acción simbólicos y especializados son los principales medios por los cuales los actores “interiorizan” y conciben como reales los valores inmersos en sus identidades personales. Son los medios por los cuales las formas de jerarquía de estatus producidas dentro de la esfera doméstica se proyectan, objetivizan, circulan, y son recibidas y aceptadas en la esfera pública. Son, en suma, los medios por los cuales los actores reclaman los valores, prestigio y “estatus de honor” imbuidos en sus personas aún en producción. Estos géneros especializados de discurso y acción son, como tales, partes integrales del sistema de valores sociales de los kayapó.

Producción, valor excedente y explotación

Dada la definición de producción social como la producción de personas y relaciones familiares, el grupo doméstico (que en el Brasil central significa invariablemente grupos matriuxirolocales extensos) se convierte literalmente en lo que Fortes llamó “workshop of social production” (Fortes 1958). Éste es, pues, el punto clave en la producción de personas sociales y comprende las relaciones sociales y las unidades en las que esta producción comienza y culmina. La forma temporal y las relaciones espaciales del proceso de producción social así definido comprenden el ciclo de desarrollo de la familia y del grupo doméstico.

El grupo doméstico en sí mismo está constituido por mujeres relacionadas entre sí por vínculos de consanguinidad con sus respectivos maridos, sus hijos

solteros, sus hijas casadas y los maridos e hijos de estas últimas. La relación clave dentro de esta unidad es la establecida entre el marido de la hija y los padres de ésta, y sobre todo la relación entre el marido de la hija y el padre de ésta (relación yerno-suegro). Ésta es una relación de dominación simbólica en la que el yerno es obligado a actuar de formas específicas que representan su deferencia hacia el poder superior (en el sentido kayapó de fuerza incorporada) que tienen los suegros. Esta defensa simbólica está enraizada en constreñimientos materiales reales, en la forma del control del suegro sobre su hija, manifestada en su habilidad para obligarla a permanecer dentro del hogar paterno y materno. El poder del padre de la esposa es respaldado por los jefes y por todo el aparato institucional de la comunidad (como he tenido oportunidad de observar en varias ocasiones). La hija y el grupo familiar en sí mismo, como medio esencial de producción social de la familia conyugal, y la descendencia del marido de la hija, se mantienen, así, bajo el control de los suegros. Esto les permite ordenar y dirigir un producto excedente desde la producción directa de la nueva familia conyugal; en concreto el nivel de incremento de estructura familiar que constituye la familia extensa, y el estatus de cabeza de familia, con su incremento de valores sociales de poder y belleza, ahora se acumula en las personas de los suegros.

La matriuxorilocalidad pues, funciona como un mecanismo para convertir el control masculino sobre las mujeres (el control que ejerce el padre sobre su hija) en control sobre los hombres (el control que ejerce el padre sobre el marido de su hija -su yerno-). El ejercicio de este control sobre un medio fundamental de producción—su hija—basado, a su vez, en su control del grupo doméstico como un grupo residencial localizado—permite a la esposa del padre y, en menor grado, a la madre de la esposa, producir, indirectamente, un mayor incremento del valor asociado con el estatus personal de la identidad de los cabeza de un grupo familiar extenso que indirectamente producen los matrimonios de las hijas, los yernos y la procreación de niños. En este rol, los suegros son socialmente definidos como productos sociales completos, acabados, integrando tanto lazos de afinidad como de consanguinidad del grupo en las relaciones con sus miembros. Así, son considerados como personas completamente “bellas” que simultáneamente encarnan la totalidad de fuerza efectiva o poder social reflejado en el control que ejercen sobre sus yernos.

Las fuentes de poder y belleza: el control de mujeres y la contención de la familia

En un ensayo sobre la estructura de las sociedades del Brasil central, publicado en 1979, defendía que la subordinación y control de la mujer es la

base del control social y político en estas sociedades (Turner 1979). En un reciente artículo de JRAI (*The Journal of the Royal Anthropological Institute*)³ Lorrain llega a la misma conclusión sobre los kulina y otras sociedades amazónicas pero por un camino diferente (Lorrain 2000). Analizando la división sexual del trabajo en los kulina, Lorrain ofrece un dato muy significativo: todas las tareas de los hombres son totalmente autónomas (es decir, pueden realizarlas sin la ayuda de mujeres) mientras que todas las tareas de las mujeres dependen de inversiones previas provenientes de las actividades productivas masculinas. En otras palabras, las tareas masculinas son “primarias” y como tales engloban las tareas “secundarias” realizadas por mujeres. Este carácter secundario y contenido de las tareas femeninas, según la autora, permite a los hombres controlar a las mujeres como productoras y por tanto controlar también sus poderes reproductivos que ellos necesitan para consolidar su dominación sobre la sociedad como un todo.

El análisis de Lorrain es convincente, y estoy de acuerdo en que ello se puede mantener tanto para las sociedades del Brasil central como para las amazónicas. No obstante, hay que señalar que ella no intenta dar respuesta a la cuestión fundamental que surge de su propio análisis: ¿de que manera la mujer llega a desempeñar tareas uniformemente secundarias, dependientes y controladas que las hacen susceptibles al control masculino desde el principio? En mi ensayo de 1979, sugería que esta susceptibilidad femenina es el resultado de una objetivación simbólica de los concomitantes funcionales del rol materno. Las tareas femeninas en la división social del trabajo en las sociedades del Brasil central tienden a limitarse a aquellas que pueden ser llevadas a cabo mientras están cuidando de niños pequeños, o éstos las acompañan. Un aspecto importante en todas estas tareas es que son “micro-divisibles”: es decir, pueden ser interrumpidas fácilmente y no requieren de una atención total, de un esfuerzo energético prolongado y no entrañan un peligro potencial o largos trayectos. Esta cualidad de micro-división hace que las actividades de las mujeres sean relativamente fáciles de controlar y “contener” dentro de simples unidades sociales como son las familias elementales, mientras que las actividades “primarias”, las actividades masculinas, no son tan influenciables. Las actividades femeninas están por tanto estrechamente asociadas con el entorno doméstico y la crianza de los niños, el cultivo, la recolección de alimentos y el transporte de agua. Estas actividades se convierten en atributos del rol femenino socialmente representado y definido como construcción simbólica generalizada, más que como actividades individuales y concretas. La objetivación simbólica del rol biológico reproductivo de las mujeres y su extensión en la socialización primaria de los niños y las obligaciones domésticas de las parejas conyugales y las madres, generalizadas y

reificadas en la división social y la normativa del trabajo, pueden ser vistas como los mecanismos esenciales y la precondition para adscribir a las mujeres las tareas funcionalmente dependientes y contenidas, como Lorrain analiza, en vez de contemplar la adscripción de tales tareas como la base de la subordinación de la mujer y de su rol biológico reproductivo (Turner 1979a, 1979b).

Sin embargo, estas bases no se constituyen como meras realidades en bruto directamente percibidas, sino como esquemas simbólicamente objetivados e ideológicamente reificados. En este argumento, sigo a Aaby, quien en su artículo de 1977 "*Engels and Women*" intuía ya que la reificación simbólica u objetivación de las funciones femeninas, más que propiedades directas de dichas funciones en sí mismas, se convertían en la base del control sobre las mujeres y de la apropiación de los poderes femeninos por los hombres. (Aaby, 1977:36) Éste es un punto fundamental: implica la comprensión de la desigualdad de género como un hecho social que depende del análisis del proceso ideológico de objetivación y reificación así como de las relaciones sociales de contención de roles de género y control de las funciones reproductivas. Las relaciones sociales y los grupos (es decir, familias elementales) en los que se ejercen los roles femeninos de reproducción y subsistencia y las formas simbólicas, rituales y cosmológicas en las que estas relaciones y grupos se representan, constituyen los esquemas de la producción y apropiación de los productos obtenidos de las actividades productivas femeninas (incluyendo las estrictamente biológicas así como las de subsistencia), y forman partes integrantes de las actividades sociales y de las relaciones a través de las cuales tiene lugar la apropiación. Estos esquemas, a su vez, de una forma social y simbólicamente generalizada, constituyen el marco de las instituciones comunales y de las actividades del orden social kayapó. El control colectivo masculino sobre la sexualidad femenina, y por tanto sobre la reproducción, como base de la solidaridad de grupos colectivos de la casa de los hombres y las actividades comunales ceremoniales, constituye una proyección sobre un nivel social superior del control de las hijas, -y a través de ellas de los yernos- que ejercen los padres dentro de la familia.

La objetivación simbólico cultural de los roles de las esposas y las madres en la familia elemental se vuelve un vínculo operativo en la construcción de las relaciones jerárquicas entre suegros y yernos. Esto, como ya hemos visto, se convierte en la base de la construcción, semióticamente mediatizada, de formas más elaboradas de jerarquía social en las sociedades Amazónicas y del Brasil central, tales como la poderosa forma de residencia matriuxirolocal y las formas análogas más débiles como el servicio de la novia (*bride service*). En los sistemas de explotación más intensamente desarrollados, como aquellos del Brasil Central, la

reificación cultural de las tareas y roles femeninos está acompañada por una objetivación del carácter de la familia elemental en sí misma como una esfera de relaciones naturales de sexualidad y reproducción biológica, incapaz de conferir los constituyentes básicos de la identidad social en su descendencia.

La sociedad del Brasil central como una escala jerárquica

Las sociedades del centro de Brasil están complejamente estratificadas. En todas ellas los grupos familiares extensos matriuxirolocales (compuestos por unidades elementales familiares) comprenden un nivel básico de unidades segmentarias sobre las que resta un segundo nivel de organización comunal que consiste en instituciones colectivas y elaboradas actuaciones ceremoniales. Los sistemas de instituciones comunales tienden a incorporar grupos de edad u otras clases de asociaciones basadas en las relaciones intergeneracionales formalizadas, incluyendo tanto grupos de hombres como de mujeres (o al menos formas genero-específicas de participación femenina en ceremonias colectivas). El reclutamiento en estos grupos y roles colectivos se produce a través de un sistema de *rites de passage* que regula los escalones clave en la (re-)producción de la estructura de los grupos familiares extensos. Como una función de este rol, las ceremonias y los grupos comunales que las celebran tienden a encarnar en sus estructuras sociales y simbólicas el parentesco y las relaciones intergeneracionales que constituyen la estructura jerárquica interna de la unidad segmentaria (grupo familiar extenso). El sistema de agrupamientos comunales y ceremonias constituye así un marco simbólico para la generalización y proyección sobre el nivel comunal de la estructura de la familia y del grupo familiar extenso. Por este medio el control colectivo masculino sobre la sexualidad femenina a nivel de hogar, (basado en el control de los padres sobre las hijas y, a través de ellas, sobre los yernos), se transforma en la base de la solidaridad colectiva de los grupos de edad y de las sociedades masculinas de la casa de los hombres, y en la organización de ceremonias comunales.

Todas las sociedades del Brasil central poseen elaborados sistemas para la representación y regulación de la adquisición de formas sociales prescritas y cualidades de la identidad personal, como son los códigos de decoración del cuerpo, los sistemas de nombres y la herencia de derechos rituales y adornos, etc., todos ellos directamente correlacionados con las importantes transiciones que se producen en las relaciones familiares dentro del ámbito doméstico y en el estatus en el ámbito público. El resultado es que la producción de la persona

social, como la producción del sistema de grupos colectivos y ceremonias a través de los cuales se efectúa, replica el orden jerárquico de las unidades domésticas segmentarias y su proceso de (re-)producción.

El proceso de (re-)producción de unidades segmentarias de relaciones de familia, así como la construcción de la persona social que forma una parte integral de ellas, tiene dos aspectos o dimensiones complementarias. El primero consiste en la incorporación de nuevos machos afines, no relacionados previamente, dentro de un grupo familiar, de forma que se equilibra la pérdida centrífuga de machos consanguíneos que deben casarse en otros grupos familiares distintos al suyo. Este aspecto del proceso tiene una forma lineal irreversible. El otro aspecto del proceso consiste en enclavar e incluir las unidades familiares elementales, -los lugares de la reproducción biológica-, en redes de relaciones interfamiliares a través de las cuales los abuelos, los tíos y las tías confieren sus nombres y otros aspectos valorados de identidad social a sus nietos, sobrinos y sobrinas. A medida que las familias elementales se dispersan, y los niños ya crecidos se unen formando nuevas familias, los exmiembros de sus familias natales comunes se esfuerzan en otorgar sus nombres y una gran variedad de privilegios y adornos conocidos colectivamente como “objetos valiosos”[*nêkrêтч*] a los niños; de este modo se invierte simbólicamente la dispersión de sus familias comunes originales. Este segundo proceso complementario, tiene, por tanto, una forma reversible y cíclica: que complementa el proceso lineal de formación y dispersión de la familia biológica.

Este segundo proceso reafirma la unidad de las familias elementales dispersas de los cónyuges-padres, cuyos miembros (los abuelos, los tíos maternos y las tías paternas) ostentan el rol más prestigioso de la (re-)producción de la identidad social del niño, en contraste con las funciones biológicas de la familia elemental. Esta producción de la identidad personal se consigue, entre los kayapó y otras sociedades *gê* del norte, mediante la transferencia de nombres y otros aspectos valorados de la identidad social al niño por parte de sus abuelos, tíos y tías (bajo ninguna circunstancia pueden los padres reales del niño llevar a cabo estas funciones). La complementariedad de las funciones reproductivas tiene, por tanto, el efecto de englobar, subordinar y devaluar las funciones biológicas del nacimiento y la socialización primaria llevada a cabo por la familia elemental, sobre todo los roles de maternidad y la cualidad masculina de engendrar, hasta ser una penumbra de relaciones extrafamiliares que, por sí mismas, sólo pueden convertirse en la fuente de la identidad social de un niño.

Estas dos funciones, perteneciendo como lo hacen a dos niveles estructurales o rangos de relaciones diferentes, son tratadas no sólo como complementarias,

sino también como activamente incompatibles y contradictorias si las yuxtaponemos dentro del mismo contexto social. Por eso se dice que los nombres otorgados en las ceremonias comunales están imbuidos de un gran poder (que ellos llaman “salvaje”[àkrê], y “grande” o “inmenso”[rùyn]), y son, por tanto, considerados como demasiado “poderosos” para conferirlos a niños muy pequeños (es decir, niños aún demasiado dependientes de sus madres como para poder soportar la separación de la unidad familiar mínima que implica la identificación con los parientes de la familia extensa y la consecuente atenuación de las relaciones maternas que es el significado simbólico y el efecto social que tienen las ceremonias de nombramiento.)

Los nombres también son considerados “bellos”(/mê/), y aquellos que reciben dichos “nombres bellos” se dice que se vuelven “gente bella”. Los nombres y las cualidades sociales que éstos confieren a la identidad personal encarnan, por tanto, las dos categorías principales del valor social kayapó. Aquellos que no reciben nombres en una ceremonia (y son bastantes, ya que el patrocinio de dichas ceremonias es una responsabilidad onerosa para los padres de los niños que no puede ser asumida a la ligera, sin la ayuda de un grupo numeroso de parientes) son llamados “comunes”(/krakrit/), que en kayapó es el antónimo de “bello”. Aquí, por tanto, está presente una forma simbólica de jerarquía social creada mediante una distribución asimétrica del valor social, directamente extrapolado de la subordinación y contención de los poderes reproductivos femeninos a través de la manipulación de las relaciones de (re-)producción social.

La jerarquía amazónica como sistema de proto-clase

Tras este punto, sin embargo, la analogía con el sistema de clases totalmente desarrollado no se sostiene, puesto que en la sociedad kayapó los individuos pasan regularmente de la posición de “clase” de trabajadores explotados a la de explotar a productores indirectos. Aquellos que en un momento dado son jóvenes subordinados pasan a ser, en su turno, mayores dominantes y todos los mayores dominantes comenzaron como jóvenes subordinados. La afiliación de las categorías de productores y no productores en la explotadora relación de la producción social kayapó no es constante sino rotativa. El orden jerárquico que genera no es fijo, sino una jerarquía rotativa. Dichas “jerarquías rotativas” basadas en la apropiación de formas no materiales de excedente, generadas en la producción social de personas y no en la producción de medios de subsistencia

excedentes en una esfera “económica” diferente, pueden servir, sin embargo, como prototipos y precursoras de sistemas de clase completamente desarrollados basados en la explotación en la producción de excedentes económicos. Hay, pues, razón para sospechar que sistemas del tipo centro-brasileño pueden haber servido como precursores directos del desarrollo de sociedades de clase estratificadas más complejas de los Andes.(Turner 1997).

Cosmología y ritual

Los dos procesos complementarios de (re-)producción social están representados y encarnados en el trazado de las aldeas kayapó, que por su parte constituyen cosmogramas, representando la estructura del espacio-tiempo cósmico. La cosmología kayapó no está construida por categorías explícitas de sexo o género. El cosmos como un todo, y en particular sus dimensiones básicas de espacio-tiempo, es articulado como una representación, o mejor dicho, como encarnación del proceso fundamental de (re-)producción social que opera para determinar los lugares relativos y los roles de ambos géneros en la jerarquía social (Turner 2000). Las aldeas kayapó tienen una forma idealmente circular y están biseccionadas por un eje que las recorre de Este (la “raíz” o base del cielo, o el “comienzo” del viaje del sol) al Oeste (la “punta” o parte superior del cielo o el “final” del viaje del sol)⁴. El eje este-oeste, que corresponde a la “trayectoria” del sol, está, por lo tanto, representado como un proceso vertical de crecimiento lineal (aunque repetido cada nuevo día) con un principio (raíz) y un final (punta). El viaje diurno del sol es, por tanto, metafóricamente representado como el proceso de crecimiento de una planta. Como un proceso que ocurre en tiempo y espacio es, en el sentido más preciso, una dimensión espacio-temporal. La otra dimensión espacio-temporal es representada como una serie concéntrica de zonas circulares mutuamente incrustadas, focalizadas en el centro de la plaza de la aldea (situada directamente bajo el punto medio del recorrido del sol en el cielo). La plaza central, como lugar en el que se celebran las ceremonias comunales que sirven para reproducir las relaciones básicas, las identidades y valores del orden social, así como la casa de los hombres y el lugar de reunión para las asociaciones de mujeres, está asociada con los ambiguos poderes sagrados de la creación social, representada como actos de seres parasociales (mitad natural y mitad social). Los poderes socialmente productivos de estos seres están simbólicamente asumidos por los participantes en las ceremonias comunales al cubrirse a sí mismos con plumas y partes de animales como pezuñas, garras y dientes. (Turner 1991)

Moviéndonos desde el centro de la aldea hacia fuera, la siguiente zona de espacio-tiempo social comprende el círculo de casas de las familias extensas; cada una es una unidad segmentaria estructuralmente idéntica que replica los esquemas representados por las agrupaciones de hombres y mujeres y las ceremonias asociadas con la plaza central. Más allá de las casas se encuentra una tercera zona, se trata de una zona de transición llamada la tierra “negra” o “muerta” (a tük), este es el lugar en el que se desarrollan las actividades y procesos que median entre lo social y lo natural: aquí se encuentra el cementerio (morir se considera como una regresión a un estado animal o natural) y los campos de reclusión para aquellos que se encuentran realizando ritos de *passage* o están ocupados en la realización de máscaras ceremoniales. Finalmente más allá de esta zona se encuentra la zona completamente natural del bosque y la sabana. Las transiciones rituales en el estatus social son espacialmente representadas como movimientos en ambos sentidos entre el centro de la aldea y el bosque en la periferia. La vida cotidiana sigue el mismo esquema, puesto que cazadores, recolectores y cultivadores traen alimentos naturales y materiales para su transformación en formas sociales mientras que la enfermedad, la muerte y la destrucción de materiales de deshecho constituyen, para los kayapó, movimientos que comienzan en las zonas centrales de la aldea, la plaza, los hogares y se mueven hacia el exterior de la periferia natural o bien, como causados por la penetración de fuerzas o sustancias naturales, desde la periferia en formas que debilitan o interrumpen la integración social de la persona, como sucede cuando ciertas sustancias de plantas y animales producen enfermedad.

El patrón de espacio-tiempo cósmico encarnado en el cosmograma de la aldea puede ser entendido como una proyección de la forma del proceso de contención y devaluación relativa de la maternidad biológica y de las funciones de socialización primaria de la familia elemental. La familia elemental como ambiguo punto de origen natural/social de las relaciones y personas sociales conforma el centro del parentesco personal, de un modo análogo al rol que cumple la plaza central de la aldea en el espacio-tiempo cósmico. Las relaciones de la familia extensa que rodean a la familia conforman una zona exterior de las relaciones de parentesco y sirven para transmitir y reproducir las formas y valores de la identidad social, del mismo modo que los hogares de familia extensa que rodean la plaza central de la aldea duplican las formas estructurales creadas y reproducidas por las instituciones centrales y las acciones ceremoniales de la plaza central. Las grandes ceremonias comunales consisten en coreografías colectivas de este patrón cósmico de categorías de espacio-tiempo focalizadas en la reproducción de las identidades sociales de los niños a través de la asignación de nombres e identidad social por parte de los parientes de la familia extensa. El efecto es reforzar y

promover la contención de la familia natal del niño/a y de sus padres biológicos enclavándoles en la organización ceremonial colectiva de la comunidad como un todo, cooperando para producir la identidad social “bella” (es decir, supra-familiar) conferida sobre el niño con sus nombres ceremoniales. Huelga decir que la organización ceremonial de la comunidad está principalmente bajo el control de los hombres. El sistema ceremonial kayapó, y su infraestructura de nombramientos y relaciones de otorgamiento de identidad social por parte de los miembros de las familias extensas, puede, por tanto, ser entendido como una variación del patrón común amazónico de apropiación y subordinación de los poderes biológicos reproductivos de las mujeres dentro de los más prestigiosos procesos y relaciones de (re-)producción social controladas por los hombres.

El sistema cosmológico de categorías espacio-temporales, como marco de la acción ceremonial, sirve, pues, para reforzar directamente la contención y apropiación de los poderes productivos y los productos de las mujeres y de las familias elementales en nombre de procesos de reproducción de identidad social de niveles superiores controlados por hombres. En estos procesos, la mediación simbólica de las relaciones sociales a través de las prácticas de atribución de nombres y ceremonias comunales y la organización social de relaciones de familias extensas y elementales, sirven como medios pragmáticos de contención, apropiación y explotación de mujeres como esposas y madres y de las familias conyugales en las que juegan dichos roles. En otras palabras, las mujeres, como madres, no están constreñidas directamente como simples “mujeres” por “hombres”, sino como miembros parentales de una unidad familiar elemental que está, en sí misma, contenida por la red de relaciones que existe entre los miembros de una familia extensa, consideradas puramente relaciones sociales no contaminadas por relaciones “naturales” (es decir, relaciones biológicas). Este envoltorio estructural está reforzado por el sacralizado orden social de actuaciones ceremoniales colectivas, que a su vez encarnan, en su organización espacio-temporal bi-dimensional, la estructura de todo el proceso de producción social de familias, familias extensas, y personas, en el que la familia elemental no es si no la unidad atómica de inferior nivel.

Violencia sexual, real y simbólica

La objetivación y constreñimiento de la mujer en la sociedad kayapó no se efectúa sólo mediante procesos generales de (re-)producción social, reforzados por categorías cosmológicas y actos rituales, sino también por la apropiación directa de la sexualidad femenina por los hombres en violaciones social y

ritualmente sancionadas. En numerosos contextos los hombres kayapó mantienen relaciones sexuales con mujeres designadas, solos o en pequeños grupos. Un tipo de relación sexual colectiva ocurre en ceremonias en las que unas pocas mujeres, quizá media docena, pueden ser seleccionadas para realizar tareas sexuales en un rito dado. Cuando una niña alcanza la pubertad, se la lleva fuera de la aldea, a un lugar retirado situado en la zona de transición que separa la aldea, como unidad social, de la zona completamente natural del bosque y la sabana. Allí, la joven, tiene su primera relación sexual con miembros del grupo de edad de los hombres adultos, los “padres”. En el rito culminante de iniciación de los varones, las tías y las abuelas paternas de los muchachos que están siendo iniciados pueden ser escogidas, de la fila de bailarines, por los jóvenes del grupo de edad de los solteros, durante la parte nocturna del rito y tantos como quieran pueden tener relaciones sexuales con ellas. Se supone que ello transmite la “felicidad” (/kinh/) o bienestar a sus sobrinos y nietos entre los iniciados. En otras ocasiones, cuando los hombres están viviendo un retiro ritual o haciendo máscaras rituales en los campos de reclusión en la zona de transición, se supone que las mujeres deben evitarlos y no estar lo suficientemente cerca como para ver los campos. Las infracciones en este sentido son castigadas con la violación colectiva por los hombres en el lugar.

Otra forma de apropiación sexual es la ceremonia de la primera menstruación de las niñas, que toma la forma de una ceremonia de boda simbólica, en la que un “esposo” ritual (que no es necesariamente el futuro marido de la muchacha) va desde la casa de los hombres, acompañado por su compañero ritual armado (kràbdjuò), y se acuesta con la muchacha bajo una estera, evitando hablar en voz alta y sin comer alimentos fuertes como la carne y el pan de mandioca durante tres días. Con el nacimiento del primer hijo de una mujer, los compañeros rituales masculinos de ésta van a su casa portando largos mástiles hechos con los ramos centrales de la palmera *inajá*. Estos mástiles de unos diez pies de longitud están pintados de rojo. Los hombres los cargan verticalmente y los mueven arriba y abajo según caminan. Luego se colocan a lo largo del muro interior de la casa de la mujer, cerca de la zona en la que duermen ella y su familia. Antes de ser cargadas hasta la casa los chicos en edad de iniciación sujetan las palmas pintadas mientras están sentados en el medio de la plaza tras haber sido decorados con insignias de iniciación en la casa de los hombres. Estos dos ritos de *passage* claves, aunque no implican relaciones sexuales a la fuerza, son, no obstante, reveladores del tema que atraviesa también los ritos abiertamente sexuales. Esto es, la afirmación del control sobre la sexualidad femenina y sus consecuencias productivas (la formación de una familia elemental a través del matrimonio y la consumación del matrimonio y confirmación de la familia mediante el nacimiento

de un niño) por los hombres en su capacidad colectiva de grupos comunales organizados.

No todos los casos y formas de relaciones sexuales colectivas que he descrito aquí implican una obligación violenta y en muchos casos las mujeres parecen dispuestas a jugar su papel de buen grado. Hay, sin embargo, una presunción de que la no disposición femenina puede ser contrarrestada por la fuerza masculina y he citado ejemplos en los que la violación colectiva ha sido explícitamente utilizada como una sanción punitiva. El resultado de estas prescripciones normativas y acciones es un penetrante clima de violencia sexual simbólica que, aunque rara vez sea llevada a la práctica, sirve sin embargo para acrecentar el poder masculino sobre las mujeres y para reforzar la objetivación simbólica y la reificación de la mujer en los modos y contextos que han sido especificados.

¿Cuál es el motivo social de este esquema? Los lazos sexuales y emocionales con las novias, las mujeres y las familias conyugales elementales que forman el nivel más bajo de la estructura social amenazan la solidaridad colectiva de los grupos de edad masculinos, las asociaciones de más alto nivel de la casa de los hombres y las actividades comunales del ámbito público. En el mito kayapó y en la narrativa etnohistórica, los destructivos conflictos de la aldea, especialmente los resultantes en la fisión de la aldea, son típicamente representados como el resultado de conflictos por relaciones sexuales con mujeres. La solidaridad de los grupos masculinos, y por lo tanto la paz comunal, es vista (al menos por los hombres) como dependiente del control y contención de los efectos disruptivos e individualizadores de las relaciones sexuales de los hombres individuales con mujeres y los resultantes lazos familiares.

Conclusión: sexo y género en la construcción de la jerarquía social

En este ensayo planteo que los sistemas de relaciones jerárquicas erigidos sobre los fundamentos de la reificación y la explotación de las mujeres en la Amazonía y en el Brasil central no pueden ser completamente entendidos sin tener en cuenta el modo en el que hacen posible la producción y realización de los valores sociales como aspectos integrales de las personas sociales, lo que constituyen los productos reales de éstas sociedades en su capacidad como sistemas de producción social. En algunos aspectos mi análisis converge con la interpretación de estos sistemas como “economías políticas de personas”, pero

no con su punto principal, según el cual el propósito de producir personas es adquirir su poder de trabajo para producir bienes de subsistencia y servicios. (Rivière 1983-4:357) La reproducción de la compleja jerarquía de relaciones de producción social y valor que constituye la sociedad kayapó, y más extensamente la sociedad del Brasil central, no puede ser entendida para los miembros de dichas sociedades como la apropiación de los incrementos marginales de bienes de subsistencia a partir del trabajo de las hijas y yernos como muestra Rivière en su “economía política de personas” (Rivière 1983-4;1987:191). Las sociedades del Brasil central no producen excedente en el sentido de exceso de producción material sobre necesidades de subsistencia. Mi aportación fundamental, en cambio, ha sido demostrar que el producto excedente del sistema kayapó de producción social de personas está directamente situado en formas simbólicamente objetivadas de valor. La producción de personas sociales para los kayapó y otros pueblos amazónicos está culturalmente definida como un proceso que les imbuye de cualidades simbólicamente mediatizadas de belleza y poder. Las relaciones sociales, a través de las cuales está organizado este proceso, permiten la apropiación de los aumentos de excedente en estas cualidades por aquellos que controlan los medios clave de producción (los grupos segmentarios y matriuxorilocales y sus miembros femeninos más jóvenes). Los valores así adquiridos son interiorizados no en el punto de producción de las relaciones internas de las familias extensas en sí mismas, sino en contextos de circulación pública, mediante representaciones simbólicas que funcionan como reclamos de estatus y valor personal, donde son “consumidos” por los testigos (espectadores) de las actuaciones. Aquéllos que son capaces de reclamar estas cualidades valoradas como aspectos de sus identidades a través de sus actuaciones son por tanto capaces de acumular en sus personas una cantidad extra de poder y belleza. A medida que las personas progresan de estadio en estadio del ciclo vital, ocupando los estatus apropiados hacia los niveles más altos en la estructura de la familia extensa, adquieren el derecho a una creciente deferencia por parte de los jóvenes, reconocimiento público de su incrementada belleza y capacidad de ejercer una gran cantidad de liderazgo y control en la vida social y política de sus comunidades. Éstas, mas que unos cuantos restos de producción material de subsistencia, son metas merecedoras de un proyecto de vida que puede hacer que incluso envejecer merezca la pena.

Traducido por Sara Sama.

NOTAS

¹ Este ensayo fue originalmente discutido en el Panel, "Equality and Hierarchy in Question" en los Joint Meetings of the Canadián Anthropological Society, y en The Society for Cultural Anthropology en Montreal, Mayo 2001.

² La raíz kayapó /mê/en la forma combinada, o /mêch/, en la forma radical, tiene el significado completo de, bien hecho, perfecto o bello. El verbo /adjuò/, en el modo temporal o /adjuorò/ en el infinitivo atemporal, negativo o modo de costumbre, significa "poner en orden" o "actuar en el modo correcto" como en el término de "jefe", /ben-iadjuorò/, literalmente "el que realiza los cánticos rituales en el contexto adecuado". Esta palabra, denota, por lo tanto, la capacidad para actuar con fuerza efectiva en contextos donde la actuación de los cánticos en cuestión tiene el efecto de permitir que acontezcan acciones colectivas como las ceremonias. Hay otros términos y que quieren decir, más o menos, lo mismo como /katà/ Katàt ano/ donde /Katàt/ significa "bien" o "correcto" y /ano/ (forma infinitiva de /anoro/) significa "mandar", "ordenar", o "enviar".

³ Lorrain, Claire (2000). "Cosmic Reproduction, economics and politics among the Kulina of Southwest Amazonia." En *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 6:2 (293-310)

⁴ Los términos kayapó /kratch/ and /'enhôt/ tienen ambos significados, espacial y temporal: el primero como "base," "raíz" o "comienzo," y el segundo como: "parte superior", "punta" o "final". Estos términos forman la base de las expresiones kayapó para los dos puntos cardinales, Este (/kàykwa kratch/) y Oeste (/kàykwa 'enhôt/), donde /kàykwa/ significa "cielo".

BIBLIOGRAFÍA

- AABY, P. (1977) «Engels and women». *Critique of Anthropology*. Women's Issue. 3:9,10(25-53).
- LORRAIN, C. (2000) "Cosmic reproduction, economics and politics among the Kulina of Southwest Amazonia." *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 6:2 (293-310).
- RIVIERE, P. (1983-4) "Aspects of Carib political economy." *Antropológica* 59-62 (349-58).
- TURNER, T. (1979a) "The Ge and Bororo Societies as Dialectical Systems" en Madbury-Lewis, D. (ed., 1979) *Dialectical Societies*. Harvard.
- (1979B) "Kinship, Household and Community Structure among the Northern Kayapó" en Madbury-Lewis, D. (ed., 1979) *Dialectical Societies*. Harvard.
- (1991) "We Are Parrots, Twins are Birds: Play of Tropes as Operational Structure", en Fernández, J. (ed., 1991) *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford: Stanford University Press.
- (1997) "Social complexity and recursive hierarchy in indigenous South American societies", en Urton, G (ed., 1997) *Structure, knowledge, and representation in the Andes: Studies presented to R. T. Zuidema on the occasion of his seventieth birthday*. *Journal of the Steward Anthropological Society* 24 (1-2): 37-60.

– (2000) “Cosmology, ritual and ideology in the traditional Kayapó conception of the world”, en Sullivan, L. (ed.,2000) *Indigenous religions and cultures of Central and South America*, New York: Continuum. Título original: “Il sacro come alienazione della coscienza sociale: riti e cosmologia dei Cayapó,” en Sullivan, L. ed., *Trattato di Antropologia del Sacro: Volume VI, Culture e religioni indigene in America centrale e meridionali*. Editoriale Jaca Book S.A., Milano.

RESUMEN

Para explicar la organización jerárquica de los pueblos indígenas amazónicos y del Brasil central, entre los que se encuentran los kayapó, el autor argumenta que dichos sistemas jerárquicos (en ausencia de “economías”) están basados en la reificación y explotación de las funciones femeninas y su rol reproductivo, y que sólo pueden ser entendidos como una “economía política de personas”. Este es un sistema jerárquico “rotatorio” en el que no se produce la apropiación de excedente material, sino de formas objetivadas de valor -“poder” y “belleza”- en un proceso común, conformado por unidades de “tiempo de producción socialmente necesario”, definidas y reconocidas por ritos colectivos de *passage*. El control masculino sobre la sexualidad femenina a nivel de hogar, sobre el que se basa dicha jerarquía, trasciende a toda la comunidad cuando la estructura de la familia y del grupo familiar extenso se proyectan simbólicamente sobre la comunidad en los ritos de *passage*, en las ceremonias y en los grupos comunales que las celebran, incluso en el propio cosmograma de la aldea kayapó. ¿Se trata en definitiva de que los lazos emocionales y sexuales personales o individuales entre géneros, que forman el nivel más bajo de la estructura social, no amenacen la organización social kayapó ni su estabilidad y paz comunal?

ABSTRACT

In order to explain the hierarchical organisation of the indigenous peoples of Amazonian and Central Brazil, like the Kayapo, The author argues that such hierarchical systems, (in the absence of “economies”) are based upon the reification and objectification of female functions and women’s maternal role, and can be only fully understood as “political economies of persons” . That is, a system in which a material surplus is not appropriated, but a surplus of objectified forms of value: “power” and “beauty”. It is a “revolving” hierarchical system in which the Kayapo persons produce themselves as such through a common process, conformed

by “units of socially necessary production time” formally defined and recognised by collective rituals of *passage*. The male control upon female sexuality at household level, which is the basis of this system, transcends all the community when the family and the extended family group structure are symbolically projected on the community in rites of *passage*, ceremonies and communal groups who celebrate it, even in the layout and cosmogram of the Kayapo village. Would this be an attempt to “encompass” personal, emotional and sexual ties between genders, ties that conform the lower level in the social structure, that could be a threat to the Kayapo social organisation, its stability or its communal peace?