

Barrig, Maruja. Capítulo 6: Resistirá por siempre al invasor. En publicación: El mundo al revés: imágenes de la Mujer Indígena. Maruja Barrig. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Colección Becas CLACSO-ASDI. 2001. ISBN: 950-9231-67-3.

Acceso al texto completo:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/barrig/p6.pdf>

Fuente de la información: Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe - CLACSO - <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

Capítulo 6

Resistirá por siempre al invasor

Imaginemos un mundo armónico, preservados los campesinos en las montañas, bajo la cúpula estrellada de los Andes. Al acecho, ya no los conquistadores españoles, corregidores, curas y tinterillos; esta vez son comerciantes intermediarios, emisoras de radio, camiones de transporte, vendedores ambulantes de plásticos, una que otra escuela, ingenieros de entidades públicas y asistentes sociales, técnicos de Organizaciones No Gubernamentales. Presencias extrañas, en suma, que quiebran la apacible vida comunitaria. Para algunas visiones, tributarias de la autarquía y la idealización del mundo andino, estos son ámbitos que se pretenden autosuficientes, donde las leyes del Estado no rigen y la esencia del pasado se mantiene; comunidades indígenas atemporales agredidas desde el exterior por las reglas del mercado, el individualismo, los códigos urbanos que pervierten las representaciones de equilibrio y poder compartidos entre hombres y mujeres.

Junto con la idílica pureza de la vida en las montañas, perturbada por excursiones ajenas y contaminantes, las representaciones de la arcadia primigenia aluden al dualismo en la cosmovisión andina subrayando su complementariedad y eliminando el conflicto: los hombres y las mujeres son iguales; no son dos personas, son una sola. Ambos comparten las mismas tareas y gozan de los mismos privilegios; las mujeres se entronizan en la comunidad desde su manejo de las redes sociales. En los Andes no existiría tal cosa como la subordinación de la mujer en las sociedades occidentales, y si ciertos rasgos de ésta aparecieran, son producto de la influencia mestiza. La violencia del hombre contra ellas no puede ocultarse; nuevamente se trata de imágenes que no encajan en la representación, y que se explican como una consecuencia del machismo importado de España o de las ciudades. Reconocida como un elemento extraño, la violencia doméstica no debe someterse a rigores foráneos, como las leyes que protegen a las mujeres de las golpizas, sino tratada colectivamente por quienes dirigen la comunidad. La norma legal que garantiza la protección de la mujer ante la violencia conyugal parte de la existencia de de-

rechos individuales que deben ser cautelados, aunque según algunos andinistas, al no existir personas en las comunidades andinas sino parejas y un colectivo social que determina la vida de las familias, tales dispositivos resultarían inaplicables.

Este corpus discursivo impermeabiliza las relaciones sociales de género en las comunidades andinas ante cualquier pregunta cuestionadora, neutraliza la acción crítica, sepulta el diálogo. En esa perspectiva, el feminismo es también agresor en tanto ajeno, pues sus inquisiciones pueden introducir la duda en la vida de las campesinas y agitar las aguas serenas del cotidiano de los promotores hombres, y también mujeres, de las organizaciones privadas de desarrollo. Sus reflexiones, que comenzarán a reproducirse en las siguientes páginas, traslucen sus visiones idealizadas de lo andino y las traducen en forma de intereses reales de los y las campesinas. Toda representación, asegura el psicólogo social Jean Claude Abric, es una forma de visión global y unitaria de un objeto, pero también de un sujeto, pues la reestructuración de la realidad que la representación supone, integra las características objetivas del objeto con las experiencias previas y el sistema de valores de los sujetos. Pero la representación es también una organización significativa que depende de la naturaleza de la situación tanto como de la historia misma del individuo, y es entonces posible que dos representaciones, definidas por un mismo contenido, puedan ser radicalmente diferentes (Abric, 1994: 13-22). Así, no es un coro monótono de voces el que se resumirá más adelante, sino un contrapunto de discursos que se interpelan mutuamente, porque la naturaleza y centralidad de los elementos que conforman la representación han sido organizadas de distinta manera: ¿la presencia de hombres y mujeres en las faenas agrícolas es un símbolo de tareas de igual valor social que se complementan, o es una necesidad técnica para la reproducción campesina? ¿El mercado destruye el balance de poder en la pareja campesina, o simplemente pone en evidencia el menoscabado acceso previo de las mujeres a los recursos institucionales? ¿Las mujeres se resisten a los cambios porque son guardianas de la tradición andina, o porque tienen miedo de enfrentarse a una realidad para la cual no están preparadas y de la cual han sido excluidas?

La complementariedad: uno más uno ¿uno?

Los estudios sobre la ideología de los pueblos andinos prehispanicos, entre ellos las persistentes investigaciones de la historiadora María Rostworowski (1988), coinciden en la existencia de principios comunes que tienen en su vértice una organización dual en la mitología e incluso en los sistemas políticos en los Andes. El dualismo sería un concepto ordenador de la cosmovisión indígena: cada divinidad masculina poseía su doble, una réplica exacta que, como en la teoría del espejo de Tristán Platt (1978, citado por Rostworowski, 1988), reproduce la imagen como un duplicado, pero de caracteres y atributos opuestos, que sin embargo se complementan. A partir de este sistema de organización, numerosos análisis sobre las relaciones entre hombres y mujeres andinos, fundamentalmente en el mundo campesino, han concluido en la

existencia de la complementariedad en las funciones desempeñadas por ambos sexos para la reproducción familiar, derivando de esa confluencia en la producción agropecuaria un principio de igualdad, que negaría en los Andes el persistente desequilibrio de poder entre varones y mujeres en el mundo “no andino”.

Registros de la organización social y económica en los *ayllus*—antiguas comunidades prehispánicas articuladas por lazos de parentesco— revelados por el cronista Guamán Poma de Ayala a inicios del siglo XVII, son la base de algunos análisis sobre la transformación de las relaciones de género en jerarquías de género en las comarcas andinas que fueron siendo dominadas por los Incas. En base a la lectura que realiza de la crónica de Guamán Poma, Irene Silverblatt concluye que el dualismo de la organización social y económica pre-inca fue aprovechado por las autoridades imperiales en su beneficio, en dos direcciones: por un lado, enmascarando la dominación imperial bajo el supuesto que el Inca, un varón conquistador, era un hijo de dios, con lo cual se rompió el equilibrio de poderes entre varones y mujeres —subrayando la primacía de los dioses masculinos; y en segundo lugar, estableciendo el tributo en función de las unidades domésticas y gracias a los sistemas de intercambio dentro del *ayllu*. El trabajo de hombres y mujeres era esencial para la comunidad, y la unidad doméstica se convirtió en la mínima entidad sujeta al servicio laboral del Estado. Los individuos del común no existían; los hombres eran anotados en los registros censales del Imperio de los Incas sólo al contraer matrimonio (Silverblatt 1990: xxiii-xxiv).

El análisis de Silverblatt pareciera sugerir que en las formaciones sociales pre-incas existía una igualdad de género cuya matriz era una equitativa valoración de las tareas realizadas por ambos sexos, y que son estos aportes, indispensables para la continuidad de la vida campesina y el cumplimiento de las obligaciones hacia las autoridades imperiales, los que determinarían la noción de complementariedad de la pareja. Propuesto como una lectura para los sistemas de organización productiva antes de la llegada de los españoles en el siglo XVI, el esquema de dos que forman una unidad es reelaborado cientos de años después por un directivo de una organización no gubernamental cuzqueña de la siguiente manera: [en la comunidad campesina] “Existe la noción de la “incompletitud”. Toda persona se reconoce que no es autosuficiente; la categoría individuo no es una categoría funcional en la comunidad, la persona está subordinada al colectivo y a lo social. Y ahí, tanto el varón como la mujer juegan un papel importante pues sólo cuando hay una relación establecida de pareja se puede considerar que una persona ha llegado a un grado de madurez y de completitud, mientras no tienen pareja, sienten que tienen fuertes carencias, la pareja integra y hace una unidad. Se reconoce a la pareja como integrante de la comunidad y no al individuo”.

Al establecerse el régimen colonial español, el pago de tributos y servicios fue obligatorio ya no para la unidad doméstica sino sólo para todos los varones —comunes, no de la nobleza indígena— de dieciocho a cincuenta años de edad, quedando las mujeres, en principio, exentas de esa obligación. Este nuevo sistema de recaudación habría quebrado una de las concepciones básicas

sobre las que el Imperio Incaico extendió su dominio y riquezas y, en opinión de Silverblatt siguiendo a Guamán Poma, tornó vulnerables a las mujeres, pues no sólo se invisibilizó su trabajo, sino que los hombres solían escapar de las faenas forzadas en el campo y en las minas y abandonar sus comunidades, dejando en la práctica a las mujeres como jefas de familia, y obligadas por tanto a cumplir con la responsabilidad ante la corona española. Las instituciones europeas habrían, entonces, erosionado los valores andinos y arrinconado a las mujeres a una fuerte explotación de su trabajo (Silverblatt, 1990: 101).

Esta es quizá una de las más antiguas lecturas sobre cómo los criterios occidentales de organización, al quebrar una unidad dual, perjudican la reproducción de la familia, erosionan las solidaridades comunales y devalúan a las mujeres andinas. Partiendo del hecho que estos enclaves morales existían, y si la concepción de la igualdad y “completitud” entre varones y mujeres era más que un sistema dúctil para permitir la reproducción económica familiar y se integraba a la cosmovisión andina, podríamos preguntarnos por qué los hombres abandonaban su pareja y su *ayllu*, y qué ventajas previas a la conquista española se apilaban en el lado de los varones que les facilitaban su huida de la comarca y de sus responsabilidades¹.

En el Perú se calcula la existencia de unas 5.680 comunidades campesinas a nivel nacional, la mayoría de ellas sin títulos formalizados, que hasta la década de 1990 eran reconocidas como dueñas colectivas de sus tierras, soslayando un proceso de fragmentación individual en su interior visible desde inicios del siglo XX. Las parcelas familiares –las chacras– están formalmente registradas en los libros de propiedad de la comunidad, y aunque no inscritas legalmente, sobre ellas existen derechos adquiridos por la posesión y uso. Salvo excepciones, en las comunidades campesinas andinas la práctica generalizada es la herencia hacia los varones del núcleo familiar, quedando excluidas del acceso a la tierra las esposas e hijas mujeres. El Código Civil peruano, que norma la equidad en materia de herencia, tropieza ahí con lo que algunos especialistas consideran el derecho consuetudinario, manteniéndose a las mujeres marginadas de este informal registro comunal². El sistema de herencia patri-lineal, aseguran los historiadores, fue introducido por la corona española en un traslado de los usos europeos prevalecientes en ese tiempo, y era por tanto ajeno a la práctica prehispánica; pero por lo que sucede actualmente en los Andes, su condición “contaminante” no fue razón para que no se adoptara, favoreciendo a los varones de una comunidad en desmedro de las mujeres.

Pese a lo anterior, el discurso es más poderoso que la realidad. Así sentenció un funcionario de una ONG: “Mientras que en nuestro medio urbano, occidental y moderno, el hombre es el elemento alrededor del cual giran todas las motivaciones, en el caso del campo la chacra es el punto central que determina la vida cotidiana. Entonces, los procesos productivos están definidos por cómo, a partir de la especificidad y de las equivalencias, hombres y mujeres concurren a la chacra, y cómo a partir de ahí la naturaleza determina qué debe hacer una mujer y qué debe hacer el varón en función de sus propias cualidades como sexo. Más que complementariedad, hombres y mujeres están en una suerte de equivalencia; siendo diferentes, pueden también reconocerse en

términos de igualdad y equidad. No hay un afán de competencia entre ellos. Yo creo que hay que tener una lectura de las condiciones en las cuales se mueve, de manera cultural, el sentir de los campesinos". Opinión concordante con quienes creen que la mujer tercermundista, en tanto individuo, es una invención de las feministas "occidentalizadas" quienes adoptan como referentes "constructos" de género basados en experiencias de economías industriales modernas, que privilegian la igualdad social, económica y legal, "cuando la percepción de las mujeres mismas [del Tercer Mundo] respecto de su bienestar no implica el ser autónomo, independiente, sino que implica en cambio un ser inmerso en redes de parentesco (y otras relaciones sociales) como en el paisaje local" (Apffel-Marglin, 1995: 82-84).

La concepción de la pareja andina como esencialmente igualitaria y sobre todo complementaria ha calado profundamente en las representaciones de algunos operadores de proyectos de desarrollo en el área andina. Estaríamos, en el mundo andino, ante la complementariedad sexual como una expresión de las estructuras igualitarias, de la "otra mitad" para formar un todo, crecientemente degradada por la intervención externa. En palabras de Isbell, en conclusión a su investigación en la comunidad alto-andina de Chuschi: "Las mujeres tradicionales de Chuschi probablemente perderán status, dignidad e independencia, así como su posición de poder en el proceso procreativo, a medida que una sociedad española, dominada por hombres, vaya desplazando el orden andino que es básicamente dual, complementario e igualitario" (Isbell, 1976: 55). Pese a que la autora de "La Otra Mitad Esencial" ha modificado su posición proponiendo la androginia como una "categoría fundamental" en el sistema de género en los Andes (Isbell, 1997), su propuesta interpretativa inicial continúa siendo asumida como el parapeto ante cualquier interferencia urbana -y externa- que intente desbrozar las desigualdades ocultas bajo esa complementariedad.

Hay un fuerte argumento que sustenta que la complementariedad y la igualdad entre hombres y mujeres en las comunidades indígenas existía y se rompió ante la presencia de factores externos, valores mestizos, el Estado y el capitalismo, que habrían introducido asimetrías y el dominio masculino. El rechazo a lo externo, por las distorsiones que crea en un mundo idealizado, no es privativo de la cultura andina; como aseguran estudiosas de la cultura maya, también ésta es considerada como cuna de la igualdad de los sexos y de la complementariedad, valor que "se ha perdido en algunas familias mayas por efecto de la aculturación constante, debido a la influencia de la escuela, el ejército y las instituciones que conducen a los hombres a asumir conductas machistas" (Moya & Lux de Cojtí, 1999: 74). En el caso de la concepción complementaria y equitativa de la pareja andina campesina alterada por la influencia de occidente, pareciera que nos encontramos con un elemento fundante de la representación, la cual se iría construyendo alrededor de este núcleo figurativo, estable, concreto y simple que corresponde al sistema de valores del individuo, y que adquiere para él status de evidencia: es la realidad misma (Abric, 1994: 22).

Entre las investigadoras del mundo rural andino existe consenso sobre la

importancia que tienen no sólo la familia nuclear sino también la red de parientes, como instituciones básicas de la comunidad. En tanto las familias no se autoabastecen de mano de obra, tierras y servicios, la participación en redes sociales es un recurso para asegurar acceso a ciertos bienes y obligaciones; todos los trabajos son necesarios y útiles para la reproducción familiar, aunque no todos tengan el mismo valor según las reglas del mercado (De la Cadena, 1985). La comprobación anterior en varias provincias andinas peruanas ha llevado a la conclusión que los proyectos “desarrollistas” erosionan lo que para algunos investigadores es el “considerable poder que detentan las mujeres dentro de sus familias” (Babb: 1999: 98), el cual desaparecería por acción de la modernización, diluyendo el rol femenino en el mundo público de la comunidad.

Las mujeres cumplen, en efecto, un papel amalgamante en las redes sociales necesarias para la reproducción cotidiana de su unidad doméstica, perfil que sin embargo no tiene equivalencia con la capacidad de decisión y conducción de la vida comunal que reposa en los varones. En esa dirección es sugerente el deslinde que realiza Olivia Harris (1985) a propósito de sus investigaciones en comunidades altoandinas: la palabra en lengua nativa para “pareja” es *chachawarmi*, compuesta por las palabras “hombre” (*chacha*) y mujer (*war-mi*). El *chachawarmi* alude a una unidad complementaria a través de la cual la pareja se vincula a otras unidades domésticas y redes de intercambio. Es entonces un principio organizativo-normativo de la vida en comunidad que apea a la esposa y al esposo, pero que deja fuera las relaciones que establecen los hombres y mujeres en tanto grupos sociales, en donde son los varones quienes detentan el poder y la autoridad comunal, develando las asimetrías de género. Extendiendo el argumento de Joan Scott respecto de algunos análisis multiculturalistas, podríamos advertir que en este caso, para quienes subrayan la complementariedad e igualdad de los géneros en el mundo andino, las diferencias de grupo son concebidas “categorialmente” y no “relacionalmente” (Scott, 1995: 5).

Los nuevos invasores

“In the Andean mountain regions bordering the peruvian jungle, the regions least affected by mestizo or foreign influence, the balance between men and women in complementary work roles can be seen in its purest form”.

Carol Andreas. “When Women Rebel.
The Raise of Popular Feminism in Peru”

En 1952 se dio inicio al proyecto Vicos-Perú celebrado entre la Universidad de Cornell y el gobierno peruano para realizar investigaciones y llevar adelante una acción modernizadora en una zona campesina de los Andes centrales. Por espacio de diez años, hasta 1962, mediante el proyecto se introdujeron nuevas técnicas agrícolas, se eliminó la servidumbre que los campesinos mante-

nían en el régimen de hacienda, y se fomentaron nuevos liderazgos. Con notas de los antropólogos, y contando con entrevistas del trabajo de campo, la investigadora Florence Babb analiza lo ocurrido con las mujeres de Vicos, subrayando que no intenta idealizar el pasado ni negar las desigualdades preexistentes entre hombres y mujeres, pero sí mostrar que el proyecto generó entre ellos “desigualdades relativamente mayores” (Babb, 1999: 96). Lo que encuentra en los archivos es que, antes del proyecto de la Universidad de Cornell, en Vicos los varones eran titulares de tierras y animales en mayor extensión que las mujeres; eran reconocidos como jefes de las familias, acentuando el hecho que el status público de las mujeres era menor que el que detectaban en sus hogares y que, pese a que se esperaba que ambos esposos fueran fieles, los hombres gozaban de mayor libertad. En este punto de partida pre-moderno, revestido por lo que la investigadora califica como un “patrón general de respeto mutuo”, la única excepción es con el alcohol –¿nuevamente un factor externo?– pues los hombres se vuelven “sexualmente agresivos, pero su estado de embriaguez permite a veces que las mujeres los dominen”, asegura Babb. Si bien las mujeres no se encontraban en total igualdad con los hombres, el status público de la mujer era menos importante que su posición en el hogar, donde estaba casi a igual nivel que el hombre, concluye la autora (Babb, 1999: 98-99).

Aumento de productividad de la tierra bajo la titularidad de los varones, entrenados en nuevas técnicas agrícolas de las que son excluidas las mujeres; monetarización del trabajo; pérdida del papel socializador de la mujer con los niños por la presencia de la escuela; resistencia a estos cambios desde las mujeres: éstas son algunas de las consecuencias que la antropóloga encuentra por la modernización introducida en el proyecto. La economía capitalista devaluó la contribución de las mujeres a la economía familiar, y la difusión de la ideología de la clase dominante dictaminó la inferioridad de las mujeres, son las conclusiones centrales de la monografía comentada (Babb, 1999: 114). Algunas preguntas quedan revoloteando después de tan categóricas conclusiones. Por el período de ejecución del proyecto, podemos suponer que la atención a las diferencias entre hombres y mujeres podría haber estado nublada por la idealización de la pareja campesina andina por un lado, y por la invisibilidad de las mujeres como sujeto de políticas por otro. Podría ser entonces que, como sucede hasta la actualidad, proyectos que tratan a grupos humanos desiguales –como lo eran los varones y mujeres de Vicos antes de ejecutarse el convenio– como si fueran iguales, ahondan la desigualdad. Y si, como comprueba la autora, el proyecto elevó las condiciones generales de vida de la población pero menoscabó la posición de las mujeres, ¿es la alternativa la autarquía? ¿Cómo detener el avance del mercado? O para colocar mejor la pregunta: ¿debemos soslayar la inevitable penetración capitalista en el campo para preservar el status de las mujeres, o debemos abrir el acceso a las mujeres a los recursos materiales e institucionales que les provean mejores armas para enfrentar este nuevo tipo de relaciones?

Algunas investigadoras parecieran tener resuelto el dilema con una crítica a la modernización y una vuelta al pasado: los cargos civiles modernos que se derivan de nuevas formas organizativas en el campo no estarían teniendo

en cuenta la identidad andina, aseguran. Estas propuestas de organización encerrarían un concepto “machista” que al resaltar las capacidades individuales, como en las cooperativas surgidas como producto de la Reforma Agraria en la década de 1970, habrían marginado a las mujeres cuya legitimidad, se aduce, no estaba puesta en cuestión en las asambleas comunales tradicionales (Lapiedra, 1985: 54; Andreas, 1985: 58). Con audacia, se ha llegado a afirmar que la presencia de mujeres en las filas del grupo terrorista Sendero Luminoso, que inició sus acciones armadas en 1980, se explica por el énfasis que ese grupo político puso en el autosostenimiento y el desarrollo de una economía de subsistencia³ en la que las mujeres participan; quebrada la sociedad tradicional peruana en los Andes, sería la mujer quien defiende la tierra y la integridad cultural de la vida rural (Andreas, 1990-1991: 21-23). En su militancia en ese grupo político, que nunca fue dirigido por ningún indígena, habría un reclamo del poder perdido por las campesinas ante el capitalismo.

Según esta visión, la modernización habría separado a los hombres de las mujeres, y la economía de mercado y los subsidios estatales habrían puesto al alcance de las familias campesinas productos refinados, como el azúcar o los fideos, que “debilitan físicamente” a la mujer campesina. Aún peor: la bebida, que entre los hombres es una “actividad social”, ya no es la tradicional “chicha” casera (bebida alcohólica fermentada), sino la cerveza embotellada, que “viene regularmente de las ciudades, debe ser comprada con dinero y hace a los hombres violentos y aletargados” (Andreas, 1985: 65). Apreciación extraña esta última si se la compara con las historias de un insospechable denostador del peruano prehispánico, como Garcilaso de la Vega, que en sus *Comentarios Reales* ([1607] 1991: 329; 376) consideraba que la bebida era uno de los más notables vicios de los naturales del reino de los Incas (pese a que aún no existía la cerveza embotellada)⁴.

Aquello a lo cual en el Perú se alude con la palabra “progreso” suelen ser, generalmente, símbolos de integración: la educación, ciertamente; el acceso a la energía eléctrica y al agua potable; las carreteras; e incluso el pequeño comercio. Pero en la percepción de algunos analistas y promotores de campo, el progreso deteriora la vida campesina, y sobre todo afecta a las mujeres, como se inquietó en la entrevista un técnico de una ONG: “Por ejemplo, se comentaba “Qué bonito el agua potable, ahora la mujer ya no camina 100 metros o 200 metros para traer el agua, para cocinar; está a la puerta de la casa”. Pero la mujer ha perdido espacio, porque el manantial era el lugar donde se juntaba con otras mujeres y compartían alegrías y desventuras”. Este contraste es aún más claro cuando se trata de describir la vida en las comunidades campesinas que están por encima de los 3.500 metros sobre el nivel del mar, y que están alejadas de vías de acceso, marginadas de la escasa cobertura de salud pública, y que presentarán por tanto los niveles más elevados de desnutrición infantil⁵. Estas lacerantes dimensiones de la pobreza desaparecen en la exultación de la pureza de la vida en las altas montañas, como lo sintetiza una funcionaria de un centro de promoción: “Las comunidades más alejadas tienen una manera de vivir mucho más tranquila, sencilla. Muchas veces se les dice “Pero si Uds. no tienen radio, no tienen televisión”. Y ellos nos dicen, para qué, si nosotros así vivimos tranquilos, tenemos qué comer, tenemos nuestras cha-

critas, nuestros ganaditos y estamos felices. Mientras más lejos estemos, nos dicen, nos sentimos mejor. Pero no es esa la visión que tenemos nosotros. Para nosotros es increíble tener que caminar cinco o seis horas para llegar a su comunidad. Pero ellos dicen: “Nosotros queremos estar más alejados, queremos tener nuestra chacra, nuestros ganados, para estar –como dicen ellos– un poco más puros”. Ellos le dicen no, a tanta contaminación”.

La contaminación a la que alude la funcionaria está relacionada con las diferencias que se observan en Cuzco y otros departamentos del país entre comunidades campesinas cercanas a la ciudad y aquellas establecidas en “cabeceras de cuenca”, que por su difícil acceso y la escasa productividad de sus tierras –compartidas con actividades pecuarias– aparecen como encapsuladas y protegidas del desafío de la vida urbana, especialmente a las posibilidades que ésta abre tanto a los hombres como a las mujeres. Los funcionarios de las ONGs cuzqueñas entrevistados, coinciden en señalar, como lo hizo uno de ellos, que en la llamada “zona baja”: “por la influencia de la comunicación de masas, la mujer siente que es un poco más libre, más libre de presiones, del control social. Incluso si éste existiera, es más manejable para ella, porque tiene la posibilidad de tener independencia económica y acceso al transporte”. Otra parece ser la historia en las aisladas montañas, porque la ansiada pureza, el estar libre de “contaminación”, en opinión de una promotora de campo, afecta directamente a las mujeres: “Las mujeres de la parte alta dicen que sin un hombre no pueden sobrevivir, por el tipo de labores que tienen que asumir y la forma como están distribuidas las actividades; la mujer sola, sea por viudez o por abandono, tiene más dificultades porque el mismo entorno es más agresivo, hay un control sobre ella más fuerte; su libertad respecto a su sexualidad, es uno de los puntos que es evidente: mujer sola se presta a muchos comentarios”.

En efecto, lo que pareciera estar en la base de la preservación de las comunidades respecto de la intromisión externa, antes que la introducción del mercado o de nuevas técnicas agrícolas (pues como se verá más adelante las ONGs suelen tener un discurso y una línea institucional “modernizante”), son las representaciones de equilibrio entre ambos sexos, o mejor aún, del mantenimiento de las jerarquías entre ellos y el discurso subyacente del predominio del varón. A pesar de que recurrentemente las personas de estas instituciones de desarrollo que fueron entrevistadas mostraron su preocupación por la mujer campesina y las “cuestiones de género”, los núcleos duros de su discurso afloran cuando se refieren a la apacible vida en las más altas montañas. Al respecto, es ilustrativa la reflexión de un técnico de campo cuzqueño: “Hay comunidades de cabecera de cuenca donde se mantiene lo tradicional; son más naturales, ahí todavía es lo puro. Una pareja de comunidades de cabecera de cuenca, es más inocente, más ingenua y más honesta, más responsable, porque todavía no han entrado en contacto con la gente de la población urbana. Porque esa gente sólo va a la ciudad en ocasiones, pero no va la pareja, sólo va el varón, porque la esposa es de casa, la esposa no debe salir. Si sale es por un caso especial. Las mujeres dicen “Ay qué miedo, cómo será, estoy feliz acá”. Entonces es una pareja que está todavía con las costumbres propias de estas comunidades, ellos viven felices como están; y el esposo es el mensajero, el que va a la ciudad y el que se comunica”.

¿Qué es lo natural y lo tradicional en opinión de este funcionario de ONG? La honestidad, la ingenuidad, la inocencia y la responsabilidad, condiciones todas posibles en las comunidades de altura, pues no tienen contacto con la población urbana. Pero para que estas virtudes encajen en el rompecabezas de la representación, la mujer debe permanecer enclaustrada, y es feliz porque tiene un mensajero, alguien que habla por ella –seguramente una monolingüe quechua–, según las costumbres propias de las comunidades. Esa mujer tiene miedo de salir. ¿Cómo podría lidiar con ajenos a su comunidad y a su familia, entrar en transacciones para la venta del ganado, si no maneja los códigos para ello? No perturbar esa armonía es el mensaje, están felices como están. Las promotoras de campo entrevistadas son particularmente sensibles a las dificultades impuestas por las parejas y por la comunidad que intentan evitar la salida de las mujeres de sus hogares para los cursos de capacitación que ellas ofrecen: las mujeres están “mal vistas” si dejan por unas horas su casa y a sus hijos para otras actividades que no sean las tareas acostumbradas. Las razones de esa objeción podrían encontrarse en el resumen que un técnico agrícola, promotor de desarrollo, graficó: “Las comuneras migran y cuando vuelven son personas rebeldes, desde la vestimenta ya es distinta, tienen otro tipo de enfoque, otro tipo de desarrollo. Entonces, el empoderamiento del hombre, empieza a caer”.

El tema de la complementariedad en las tareas y del igualitarismo de la pareja andina campesina ha merecido varias observaciones. Los estudios realizados, entre otras, por Bourque & Warren en Cajatambo (1981) y Deere en Cajamarca (1992), sugieren que las mujeres no tienen acceso a los recursos, las tareas claves y las instituciones sociales representativas de la comunidad, dependen en eso de los hombres. Dado que esta restricción está ligada a los valores sociales que devalúan a las mujeres como inferiores, incapaces y con limitados conocimientos, el control que ellas puedan ejercer sobre la producción está vinculado a su importancia. Por ejemplo, la responsabilidad y participación femeninas en las actividades agrícolas aumenta, en la medida que éstas no reditúen económicamente y que su peso disminuya de cara a otras actividades económicas, como el comercio. En el caso de Cajatambo, si la agricultura deja de ser de subsistencia y se integra a la economía de la costa, las mujeres de comunidades agrícolas están en desventaja por su limitado acceso al dinero en efectivo, la poca movilidad fuera de la comunidad, y el escaso conocimiento de los códigos urbanos y del español como idioma de transacción comercial. Otros serán entonces quienes hablen por ellas, los hombres, sus mensajeros.

Esta violencia que nos es ajena

“What does seem to be true is that domestic violence is more common where mestizo influence is greatest”.

Carol Andreas, “When Women Rebel.
The Raise of Popular Feminism in Peru”

Uno de los temas más sensibles para quienes defienden la autarquía y bondad natural de las estructuras sociales tradicionales de la población indígena

es la violencia contra la mujer. El análisis de expedientes de divorcios y nulidades en Lima y Arequipa en los siglos XVII y XVIII encuentra que el fenómeno más notable, difundido y documentado en las demandas es la violencia doméstica. Esta también tenía lugar en sitios públicos y, aunque no era normal, era socialmente aceptada, y consustancial al status y las prerrogativas del marido. La violencia estaba generalizada y era omnipresente en la vida de la pareja, sea cual fuera su nivel social o pertenencia étnica (Lavallé, 1999: 32; 87). Los archivos de litigios de zonas rurales del Cuzco entre los siglos XVII y XVIII sugieren que entre los indígenas la violencia contra la persona marcaba directamente la vida cotidiana. Los documentos muestran que la violencia en la familia y las disputas causadas por motivaciones sexuales fueron las principales causas de asesinatos en Quispicanchis, Canas y Canchis a fines del periodo colonial, aún más que los litigios por tierras, impuestos o robos (Stavig, 1996: 14).

Entre los criollos del litoral, la expresión “*Amor serrano: más me pegas, más te quierõ*” es un sentido común, enquistado hace décadas para aludir a las disputas conyugales entre los pobladores de los Andes, que terminaban en públicos golpes hacia la mujer, mientras el recato de la vida urbana posiblemente iba encerrando la violencia familiar dentro de las paredes de las casas citadinas. Lo cierto es que la representación del indígena feroz y violento encajó bien en la imagen de un hombre de mano suelta hacia los débiles, en este caso las mujeres, quienes mediante este juego de figuras opuestas y complementarias reclamarían dicha ofensa como un derecho. Así, a inicios de la década de 1920, un abogado cuzqueño publicó la siguiente descripción sobre las relaciones conyugales de los indios: “[...] aun su erotismo tiene manifestaciones brutales, sus caricias a la amada son pellizcos i puntapiés, a la mujer le hace sentir su dominio golpeándola inmotivadamente i por puro capricho”. Estas manifestaciones, en opinión de Aguilar, suelen desencadenarse como producto de la intoxicación alcohólica: “En medio de su embriaguez siempre encuentra pretextos para maltratar a la mujer i aunque no los encontrara, no por eso deja de pegarla, porque cree que ello es complemento necesario de su borrachera, algo así como una obligación marital o un signo ostensible de su varonía”. Pero el complemento de esta violenta actitud no crea resistencias; por el contrario, las mujeres ofrecen el motivo para que ésta se produzca: “Por su parte, la mujer cree también lo mismo y no deja de dar motivo o de recordarle al marido el cumplimiento de esa OBLIGACION” (en mayúsculas en el original). “Tan generalizada es esta práctica entre los indios, que ha dado origen hasta a un refrán: MAIPIN MUNACUY, CHAIPIN MACCACUY” (Te pego donde quiera) [...] “I no sólo tiene por obligatorio el maltrato la mujer, sino que se vanagloria de “estar acostumbrada a que se la pegue”. Así lo dice en sus frecuentes riñas con otras mujeres o al comparecer ante las autoridades a contestar los cargos que le hacen sobre sus pendencias”. Pero esta situación, bárbara y salvaje, no amerita ni requiere una intervención externa, porque: “Las peleas entre marido i mujer deben terminar de por sí, nadie debe amainarlas. La mujer grita, chilla, pide auxilio, dice que la va a matar, pero cuando alguno se interpone entre ella i su agresor a hacerle soltar de sus greñas, se revuelve airada para increparle su entremetimiento: ALLINTA MACCACUAN, CHAIPACMI CCOSAY CAPUAN” [Bien me pega, para eso es mi marido] (Aguilar 1922: 67-68).

Esta representación es tan persistente que, más de setenta años después, el río subterráneo de los argumentos de Luis Aguilar confluye y se amalgama con las prescripciones del historiador peruano Juan José Vega, quien en una de sus columnas dominicales en un diario local reflexiona: “¿Qué es el “amor serrano”? Es el que también se expresa y demuestra con golpes ocasionales o con golpizas, en juegos y de a verdad, según los casos [...] La verdad es que coexistiendo en el Perú diversas tradiciones culturales (la violencia forma parte también de la cultura), se requiere luchar contra las partes negativas de aquellos legados, pero con cuidado y hasta diríamos con flexibilidad, a fin de alcanzar éxitos mayores; pues la mayoría de los inculpados no tiene idea de que obra mal. Se debe pues proceder, en lo posible, sin introducir policías y jueces en problemas de parejas, salvo en casos extremos. Se debe considerar –creemos– que casi en el ciento por ciento de aquellas lamentables situaciones, el que agrede es un explotado, que es víctima de lo que comúnmente se denomina “una transferencia psicológica”; cuando pega a su mujer, muchas veces a quien en el fondo agrede es a quienes a diario lo humillan, lo veján [...] La verdad es que el Perú no es Europa y que la cancelación de las formas negativas de las tradiciones regionales (tantas hay) debe ser adecuadamente planeada y sustancialmente en la órbita de la educación” (Diario La República, Lima, 14 de marzo de 1998). Dos conjuntos de ideas se movilizan entonces: la costumbre tradicional, que debe ser respetada en tanto derecho cultural y que repele la interferencia ajena, y la inocencia del agresor. Así, los rasgos “menos buenos” del mundo andino obedecerían a una transferencia psicológica de un campesino humillado, por un sistema capitalista y por un Estado que lo explota, y que exacerba la violencia; el hombre, por tanto, es inimputable.

Para otras observadoras del mundo andino, la violencia contra la mujer es ajena a las tradiciones, se origina fuera de ellas, y tiene su fuente en la degradación de las costumbres prehispánicas como consecuencia de la introducción violenta de usos europeos y abusos coloniales: en la versión que Irene Silverblatt recoge de la crónica del siglo XVII de Guamán Poma de Ayala, el alcoholismo y la violencia contra la mujer eran manifestaciones del deterioro de la cultura indígena producido por factores exógenos (Silverblatt, 1990: 107). Primero los conquistadores españoles, y luego los mestizos: los portadores de la violencia son personajes foráneos al campesinado andino, que habrían pervertido las costumbres de respeto mutuo en la pareja. Carol Andreas no puede dejar de reconocer que la violencia contra la mujer es un fenómeno extendido en las altas montañas, pero en su opinión es mayor en zonas de influencia urbana, al igual que la violación, que se identifica con el “machismo estilo español”. En todo caso, la violencia sería un derivado de la política colonial y del presente gobierno –al no nombrarse éste, puede ser cualquier administración gubernamental–, pues habría dado a los hombres poder efectivo sobre las mujeres al hacerlas económicamente dependientes y sin autoestima como producto de su débil posición en el mercado (Andreas, 1985: 65-67). Dicha opinión coincide con la de Florence Babb, quien a partir de las notas de campo del proyecto Vicos concluye que la violencia sexual ha sido ejercida por mestizos o por hombres viscosinos con mayores contactos fuera de la comunidad. Sorprendida por lo que considera una “ausencia de machismo entre los

hombres de Vicos”, la investigadora concluye, en lo que se refiere a la violación, que: “A medida que los hombres de Vicos amplían su esfera de desplazamiento y van trayendo las actitudes dominantes a su comunidad, es probable que las mujeres sufran más de este tipo de violencia, antes ejercida por hombres de la clase que las oprimía, pero ahora ejercida por sus propios hombres” (Babb, 1999: 109-110).

Como asegura Olivia Harris, en la medida que el modelo *chachawarmi* se centra en la unidad y la inseparable complementariedad de la pareja, los rasgos antagónicos del matrimonio, sus aspectos conflictivos, no están incluidos en la representación, y cuando se presentan, asumen los rasgos de un acto preventivo para que la mujer recuerde que debe cumplir con sus tareas. Son los propios campesinos quienes identifican esta nociva influencia de factores extraños que perturban la relación de la pareja, como lo sugieren algunos de los testimonios recogidos por una ONG cuzqueña en sus talleres sobre identidad cultural a los que convocan a hombres y mujeres de comunidades de altura en el Cuzco. Como lo señaló una de las promotoras a cargo de la sistematización de esta experiencia, los campesinos: “En la dominación española es donde identifican todo lo negativo, la violencia, el alcoholismo, el abigeato; la dominación de hombres a mujeres. Ellos lo que tienen claro es que en el Incanato sí había dominación del hombre a la mujer, pero no así como en la época española y que se ha mantenido con lo que se conoce como: “cuánto más me pegas más te quiero”. Pero esto no se identifica como parte de la cultura, es algo que fue impuesto, que fue traído y que se adoptó de alguna manera, y se mantiene. Ellos analizan que la violencia no es la vía más adecuada, más correcta en un desarrollo de la comunidad pero lo que pasa es que les domina la costumbre”.

Desencaminada de la representación, la violencia contra la mujer se mantiene como un patrón de comportamiento permitido, legitimado por las costumbres hasta nuestros días. Los hombres perciben a las mujeres como susceptibles de “portarse mal”, de hablar y reírse con cualquier hombre, lo que ofende el honor del marido y justifica el maltrato, según encontró Pinzás (1998) en un estudio de casos en seis comunidades rurales del Cuzco. En diversas zonas rurales andinas, como lo sugieren las investigaciones de Bourque & Warren (1981) en el Perú, los golpes de los hombres a sus esposas son frecuentes, pero ellas no los abandonan porque sus alternativas fuera del matrimonio son pocas dentro de una comunidad rural (tendrían que abandonar su comunidad); si buscan refugio con sus padres, éstos tratan de mandarlas de vuelta a casa por la carga económica que significaría mantenerla a ella –y a sus nietos–, y por la presión social que considera que una mujer debe aceptar con resignación el maltrato del esposo. A la expectativa social sobre la aquiescencia de la esposa a lo que parece ser su destino, se le agrega un componente más en este callejón sin salida en que se convierte la comunidad para las mujeres golpeadas: la autosuficiencia comunal en el tratamiento de estos casos. En las comunidades del Cuzco, la intervención externa para defender a la mujer de la violencia de sus parejas es percibida como una *intromisión* (Pinzás, 1998: 48). Esta intromisión, permitida sólo a allegados de la pareja –hermanos, padrinos y/o la autoridad comunal–, tiene también sus riesgos, como

lo comprueba una investigación de Ruiz Bravo y otros (1998) en ocho comunidades de Puno, pues si la agredida acude a terceros, dado que la violencia intrafamiliar tiene un espacio legitimado en el tejido social, la mujer que sufre violencia extrema se coloca en la situación de probar que “no hubo falta”, es decir, que la violencia “no fue legítima”.

Estos mismos elementos que componen la representación acerca de la violencia contra la mujer se duplican en el pensamiento de Nina Pacari, una indígena ecuatoriana líder del movimiento indio de su país, quien es además abogada, y que llegó en la década de 1990 a ser congresista en el Parlamento Nacional, representando los intereses de su movimiento. Sus argumentos, como se podrá observar, condensan lo reseñado líneas más arriba respecto a los criterios de análisis de la violencia intrafamiliar entre los pueblos andinos. Al referirse a la violencia conyugal, a Pacari no le queda otra alternativa que aceptar que ésta existe, pero aduce que debe ser ponderada en el contexto de exclusión y discriminación de los indios en su país: “En la sociedad indígena también existen problemas, pero no por ello deben identificar de manera aislada e incompleta el problema del maltrato, por ejemplo”. Agrega que ya hace tiempo escucha a los analistas repetir que el problema del maltrato doméstico es reiterado en las comunidades campesinas y asumido por las mujeres, y que eso la induce a una pregunta: “¿Estas personas [los analistas] habrán realmente conversado con la mujer indígena para preguntarle sobre la razón del maltrato?”, interrogante que abre la posibilidad que, en efecto, existirían razones subyacentes que justifiquen la violencia. No obstante, insiste Nina Pacari, ella no pretende negar que este tipo de problemas se presenten en la sociedad indígena, “como en toda sociedad”, pero los mismos deben ser analizados en el marco general del mundo andino y los códigos culturales que permitan su solución según las reglas de esa cultura: “De ahí que al citar el problema del maltrato fuera del contexto global en que se soluciona al interior de las comunidades o del mundo familiar indígena, podemos desvirtuar el rol de la mujer y muchas veces podemos llegar a confundirnos o a confundirlas”. La confusión a la que alude la líder indígena podría relacionarse nuevamente con la intromisión de criterios ajenos a la comunidad andina, que con la simple mención del derecho a vivir sin violencia “desvirtuaría el rol de la mujer”. Algo semejante puede ocurrir con la indeseable interferencia externa para solucionar estas graves desavenencias entre cónyuges, como las instancias estatales creadas en Ecuador para sancionar los delitos de violencia intrafamiliar [las comisarias de la Mujer o las Intendencias] “pero ahí nos enfrentamos a otro tipo de conflictos, que es el choque cultural, el choque lingüístico, la no comprensión de nuestras concepciones y realidades [como “nuestras” se refiere a las indígenas, no a las leyes ecuatorianas que como abogada debe conocer] así como la atención racista y discriminatoria que termina en maltrato” (Pacari, 1998: 63-65).

En la medida que ponen al descubierto las grietas en la armonía idílica de la pareja andina, los esfuerzos del movimiento de mujeres de aprobar una norma legal que proteja a la mujer de la violencia, por ejemplo, suelen ser observados con desconfianza, pues pueden constituir un atentado mayor contra la indígena aymará o quechua al imponer una moda occidental y feminista ajena a la cultura andina, exponerla a la discriminación racial del policía que re-

ciba su denuncia, y fomentar la confusión de la mujer y la hipotética disolución de la pareja. Estas mujeres, las indígenas, son de otra fibra, condensan excelsas virtudes que las aproximan al ideal masculino de la feminidad, como ya lo esbozaba el importante indigenista peruano Luis Valcárcel en la década de 1920: “Es poco probable que haya otra mujer sobre la tierra que posea las virtudes hogareñas y sociales de la mujer andina [describe sus trabajos] solícita, cuidadosa, tierna, jamás pronuncia una palabra de disgusto. Resígnase a su suerte y cuando el marido ebrio la golpea comprende que pronto cambiará golpes por caricias” (Valcárcel [1927] s/f: 39-40).

Dos de las cuatro organizaciones no gubernamentales cuzqueñas cuyos funcionarios y directivos, hombres y mujeres, fueron entrevistados para este estudio, tenían áreas de trabajo desde las cuales difundían los contenidos normativos de la Ley de Violencia Intrafamiliar vigente en el Perú desde inicios de 1990. No obstante, aseguraron que algunas de sus acciones de prevención y denuncia sobre la violencia doméstica han fallado, pues no habrían comprendido la vivencia de las mujeres andinas. Un directivo narró extensamente cómo, cansada de los maltratos de su pareja, una mujer había buscado refugio en casa de una amiga y había colocado una denuncia en la comisaría con la asesoría de la ONG, pero grande fue la sorpresa de este funcionario cuando la señora, al volver a su casa y verla “descuidada” al igual que a sus hijos y su chacra, decidió regresar con su marido: “Esto nos ha ocurrido varias veces, porque ante los conflictos fuertes se hace la denuncia y sin presión alguna, la propia esposa está pidiendo que se cancele la denuncia. Eso te demuestra que hay otro tipo de valoración en las mujeres: la relación con la tierra que es una relación muy importante; la chacra determina la vida”.

La incompreensión de esos distintos códigos culturales –pues no se mencionaron las causas económicas como origen del desaliento de la mujer golpeada que vuelve a casa– puede ser entonces inhibitoria de una acción más decidida a favor de las mujeres, como lo expresó una antropóloga cuzqueña, responsable de la línea de “promoción de género” de su institución: “Nosotros a veces les decimos: cómo es posible que la haya maltratado tanto. Pero ellas mismas dicen: “Nosotros tenemos una forma de arreglar, por mis hijos estoy con él, hace años que estamos juntos”. A sus madres las vieron ser maltratadas y les parece algo normal que también el esposo las maltrate. Para ellos es su manera de vivir y las mujeres no quisieran que se les pueda dar algún castigo al esposo. Si nosotros hacemos una denuncia, vamos a hacer el problema mucho más grande, porque como ellas dicen, se arreglan entre los dos y siempre ha sido así. No podemos transgredir lo que ellos viven”. Pareciera que la identidad étnica constituye una justificación aceptable para la reducción de la condición de la mujer de acuerdo con diferentes prácticas culturales, independientemente de las garantías constitucionales y normas legales que existan para proteger sus derechos (Coomaraswamy, 1997: 46). En el Perú, la Constitución de 1993, en su artículo 149, reconoce que: “Las autoridades de las comunidades campesinas y nativas, con el apoyo de las rondas campesinas⁶, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de las personas [...]”.

Como asegura la abogada feminista Grecia Rojas, esta disposición constitucional excluye el papel de protección del Estado en esos territorios, pues en la práctica no interviene en casos de lesión de derechos humanos de su población. La administración de justicia y la seguridad ciudadana, al ser regidas por las costumbres propias de cada comunidad, han determinado un alto grado de impunidad de la violencia de género, la misma que no es denunciada y, por tanto, tampoco recogida en las estadísticas oficiales⁷. La visibilidad del movimiento indígena en algunos países como Ecuador y Bolivia ha ido acompañada de conquistas importantes en las normas y procedimientos legales para los indígenas, en el marco de los derechos culturales reconocidos como parte integral de los Derechos Humanos en la Conferencia Internacional de DD.HH. de Viena (1993). No obstante, esta unión de los derechos culturales podría ocasionar una colisión de intereses entre éstos y los derechos individuales de las mujeres, pues el disciplinamiento de las mujeres andinas, con golpes y agresiones, no escapa de esta tensión entre lo universal y lo particular, que sin duda vertebrará uno de los mayores conflictos de interés en las próximas décadas.

Para concluir, basta una última reflexión de un directivo de una ONG cuzqueña que, a propósito de la violencia contra la mujer en las comunidades campesinas en los andes, concluye lo siguiente: “Cuando tú te reconoces como individuo, como individuo respaldado por una Constitución, y consideras el soporte de la institucionalidad del Estado, puedes hacer ejercicio de tus derechos. Pero el peso, en la comunidad campesina, lo tiene lo colectivo. Porque lo colectivo determina cada uno de los momentos de la existencia de las personas. La solución tiene mucho que ver con la presión social del colectivo, para los casos de violencia. En muchos casos la propia comunidad [campesina] se reúne, para permitir que las partes expongan sus motivos, la comunidad toma una opinión sobre eso; y si se descubre que hay una falta, la comunidad se encarga de imponer un castigo; siempre considerando que esa relación se debe restablecer, salvo situaciones extremas en que se determina una separación”.

¿Cuál es el extremo en una situación de violencia? Si suspendemos por un momento la magnitud del daño físico, el gesto de quien abofetea a una mujer es el mismo de quien la apuñala; ambos actos parten del supuesto aceptado de un disciplinamiento hacia ella y de una prerrogativa masculina: qué “motivos” puede exponer un hombre que ataca a una mujer. O por colocar mejor la pregunta, ¿es posible aceptar la existencia de razones que justifiquen el maltrato doméstico? Esta pieza, la violencia, hace saltar por los aires la representación de igualdad y armonía que debiera estar en la base de la reiterada complementariedad de la pareja andina, pero es la pieza de un rompecabezas que se traslada de las relaciones sociales de género a la autonomía cultural. Ahí, en los Andes, no existen individuos, en ocasiones tampoco el Estado, salvo, claro, cuando algunos notables (varones) compiten con otros por reconocimiento y autoridad personal, o cuando los juzgados se atiborran de litigios por propiedades.

Notas

1 A inicios de la década de 1980, cuando en Chile se vivía una profunda recesión y desempleo, entrevisté a una mujer jefe de familia a cargo de cinco niños en una ciudad sureña. Ella relató que su marido había quedado desempleado y que, como no pudo soportar la pena de ver a su familia con hambre, los había abandonado.

2 Información proporcionada por el Dr. Lauerano del Castillo, abogado especialista en titulación de tierras comunales.

3 En sus acciones armadas en el campo, Sendero Luminoso (SL) asesinó a decenas de campesinos indígenas, autoridades comunales, gobernadores, etc. acusados de estar al "servicio del viejo Estado". En el fundo experimental Allpachaka de la Universidad de la andina ciudad de Ayacucho, los militantes de SL degollaron 40 vacas de raza mejorada, con el argumento de que habían sido "regaladas por el imperia-lismo" a través de la colaboración de un gobierno europeo. En una cooperativa agraria de Huancavelica, uno de los más pobres departamentos del país, SL asesinó a más de un millar de alpacas, al igual que en otra sociedad comunera campesina en la sierra central, en donde también degolló ganado vacuno, en ambos casos con el argumento de que las organizaciones surgidas de la Reforma Agraria eran "parte del viejo Estado". En el campo fueron destruidos también canales de riego, maquinaria agrícola de las cooperativas, puentes que permitían el acceso de las comunidades a centros poblados, motores de energía eléctrica y todo aquello que significaba "modernización", atentando con la anhelada aspiración de progreso en el medio rural. Y que a la larga, terminó sublevando a los campesinos contra aquellos que decían representar sus intereses (Montoya, 1992: 81).

4 Las imputaciones del alcoholismo entre los indígenas han sido constantes y seguramente descalificadoras al punto de hacer exclamar a José Angel Escalante en su varias veces citado alegato "Nosotros los Indios" lo siguiente: "¿Osará alguien sostener que el indio borracho es más borracho que el inglés, el ruso, el alemán o el americano borracho? A igualdad de culturas, el indígena es el más sobrio y el más abstinentes de los pobladores del mundo" (1927, citado en Aquézolo, 1976).

5 El Perú, luego de Haití y Bolivia es el país de América Latina y el Caribe con el más alto índice de mortalidad materna, con un promedio nacional de 265 defunciones por 100 mil nacidos vivos, promedio que oscurece su elevada cifra en zonas rurales andinas. Según información de 1992, casi el 70% de niños de zonas rurales entre 3 y 4 años sufrían de desnutrición crónica.

6 Las llamadas "rondas campesinas" son grupos de pobladores rurales, hombres y mujeres, que cumplen funciones de seguridad pública para los vecinos de una comunidad. Surgidas como una iniciativa propia, originalmente para controlar casos de abigeato, en la segunda mitad de la década de 1980 jugaron un papel importante en la contención del grupo armado Sendero Luminoso en los Andes peruanos.

7 "Pluriculturalidad y Violencia Familiar" Grecia Rojas. Diario El Comercio, Lima 20 de octubre 2000.