

PROYECTOS DE DESARROLLO EN LOS ANDES: LA MUJER INVISIBLE¹

Maruja Barrig

Como consultora de proyectos de Desarrollo para varias Agencias de Cooperación Internacional soy testigo de los esfuerzos sinceros de muchas Organizaciones No Gubernamentales (ONG) y de las Agencias de Cooperación por lograr una equidad en las relaciones de género a través de su intervención. Pero al mismo tiempo, también he podido observar las dificultades de esta misión en algunas organizaciones que actúan en las zonas rurales andinas de Perú, Ecuador y Bolivia. He compartido con mis colegas del Norte y del Sur esta sensación de desasosiego y desaliento en el diálogo con algunos directores y funcionarios de ONG rurales, por la resistencia a lo que consideran la imposición de una moda occidental y por el abierto rechazo a mirar con nuevas perspectivas lo que es evidente hasta para el observador más desaprensivo: las enormes brechas de recursos y de poder entre hombres y mujeres en comunidades campesinas andinas.

Argumentar que esta situación obedece al sexismo de estos funcionarios es una conclusión que termina por no explicar nada. Una indagación inicial sobre información producida por feministas locales respecto de las indígenas tampoco fue muy alentadora. Las activistas que nos iniciamos en el feminismo treinta años atrás, éramos urbanas, ilustradas, de clase media y limeñas. Nuestro silencio respecto de esas campesinas andinas estaba lleno de significantes. Lima, miró siempre hacia el mar y no hacia sus espaldas, las altas montañas de los Andes y la vasta región amazónica.

Tratar de entender las causas del rechazo de los operadores de proyectos rurales al concepto de género me abrió la curiosidad hacia los discursos y las imágenes que ambos, ellos y las feministas costeñas, habíamos construido sobre las mujeres indígenas. Los primeros exaltando la pureza de lo autóctono y nosotras, soslayando el tema, tributarias de una herencia criolla, inhábiles para aproximarnos a los códigos de lo andino y sin siquiera conocer el quechua o el aymará, lenguas originarias de los Andes. Las representaciones que se habían construido sobre los y las indígenas eran

¹ Este artículo fue escrito para un volumen de homenaje a Irene Tinker, académica y activista norteamericana por los derechos de las mujeres. Con el nombre de *What is Justice? Indigenous Women in Andean Development Projects* fue publicado en "Women and Gender Equity in Development Theory and Practice. Institutions, Resources and Mobilization", Jane S. Jaquette y Gale Summerfield, editoras. Duke University Press. Durham 2006.

opuestas si quienes hablaban de ellos eran los escritores criollos del siglo XIX o los intelectuales indigenistas del siglo XX.

La propuesta de un estudio sobre las representaciones sociales respecto de las indígenas obtuvo en 1999 una beca de investigación del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales y la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional (CLACSO – ASDI)². Gracias a ella, además de un análisis de ensayos sobre el “Problema del Indio”, crónicas coloniales e historias de ficción, puede entrevistar a una decena de líderes feministas del período de 1970 y a 18 funcionarios, hombres y mujeres, que integraban los equipos de cuatro Organizaciones No Gubernamentales asentadas en el Cuzco. El Cuzco es emblemático. Sede del Imperio Incaico hasta la llegada de los españoles en el siglo XVI, la mayoría de sus habitantes exhibe un exacerbado regionalismo y un mal disimulado orgullo por sentirse los directos herederos de los Incas.

Algunas de las opiniones de directores y funcionarios de esas ONG cuzqueñas, entrevistados en el año 2000 se recogen en el presente ensayo. En los dos años siguientes, traté de ir perfilando mejor las hipótesis alrededor de la simple pregunta inicial: ¿por qué el rechazo a considerar un análisis de género en las zonas campesinas en los Andes? Dos consultorías en asesoría y evaluación institucional a diversas ONG me llevaron nuevamente a Cuzco y también a los departamentos de Ayacucho y Huancavelica en el Sur Andino entre Julio del 2001 y Marzo del 2002. Ambas han sido ocasiones, quizá poco rigurosas desde el punto de vista académico, para seguir profundizando en el tema en diálogo con los equipos de las organizaciones y, con la ayuda de traductores, a las mujeres campesinas que integran su grupo objetivo. No obstante, se debe subrayar que este ensayo, al igual que el estudio aludido líneas arriba, se detiene en los discursos de los operadores de proyectos rurales y en los estudios etnográficos que actúan como intérpretes o mediadores de las campesinas andinas pues no es sobre ellas que trata el ensayo sino sobre lo que otros elaboran acerca de ellas. Miradas actualizadas que abran paso a la voz y protagonismo de las campesinas andinas son parte de una agenda y una deuda pendientes.

Este texto pretende identificar tres campos de tensión en la práctica del Desarrollo en zonas rurales andinas cuando la propuesta incluye una perspectiva de género.

² Algunas de las ideas que se discuten en este texto son una versión actualizada de la Segunda Parte del libro “El Mundo al Revés: Imágenes de la Mujer Indígena” publicado en Octubre de 2001 por CLACSO-ASDI, Buenos Aires.

Posiblemente la división sea arbitraria pues pueden emerger sobreposiciones en ellos, pero se presentan así como una guía de orientación. La primera se refiere a las representaciones sociales sobre lo andino y el rechazo autárquico a lo foráneo. La segunda tensión es el omnipresente debate entre derechos colectivos y derechos individuales. Y por último, las políticas institucionales de las agencias de cooperación internacional y su contrapunto con los donatarios, las ONG del Sur.

Incluso los estudios etnográficos más neutrales al género reconocen las brechas entre los valores y la cosmovisión andina y su expresión en algunas prácticas concretas en el campo. Las imágenes construidas por personas dentro y fuera de la comunidad campesina parecen corresponder a las representaciones sociales, categorías que clasifican las circunstancias, los fenómenos y hasta a las personas con las que nos vinculamos, y que condensan un conjunto de significados y de sistemas de referencia, que pueden convertirse en sentido común. Obviamente, una representación social transmite la posición del sujeto y de sus experiencias y pertenencias sociales específicas y, por tanto, un mismo objeto puede ser representado de manera diametralmente opuesta según los sujetos. Mientras algunos criollos de la Costa pueden denostar las tradiciones de los campesinos andinos pues las consideran una traba a la modernización, para algunos operadores de proyectos rurales, ciertas comunidades deben mantener su pureza, incontaminada de los usos urbanos.

La representación es tan poderosa que es posible rastrear sus orígenes desde las primeras crónicas coloniales y seguir el hilo hasta las observaciones de los funcionarios de ONG, quienes se sienten respaldados por algunos estudios etnográficos importantes. En conjunto el mensaje es único: la colonia del siglo XVI y el capitalismo de los siglos XIX y XX alteraron y destruyeron la perfección de un mundo armónico. Todo aquello que puede manchar la idealización suele atribuirse a la contaminación de costumbres ajenas a la comunidad, producto de sucesivas invasiones simbólicas y reales. A esta visión estática de cultura le corresponde el rechazo a la perspectiva de género, en tanto concepto occidental que no encajaría en la representación de la complementariedad e igualdad sexual de la pareja andina. Y, cuando esta representación devela sus grietas, se intenta demostrar que instituciones modernas, circuitos de comunicación y comercialización en el ámbito campesino son los factores que generan la desigualdad de las mujeres.

Una de las hipótesis en este ensayo es que dichas desigualdades eran preexistentes a los proyectos modernizadores en el mundo rural andino. Sea desde el ámbito no

gubernamental como el público, el impacto de los cambios que se impulsan en las comunidades campesinas sólo evidencian la inequidad en la distribución de los derechos y símbolos de poder entre hombres y mujeres: alfabetización, acceso a cargos públicos, bilingüismo en el español y el idioma nativo, libertad en la movilidad física y social. Interpretar que las campesinas andinas, monolingües en un idioma nativo, censuradas si usan ropa occidental, mayoritariamente analfabetas y recluidas en su comunidad pues fuera de ellas pueden ser “objeto de engaños”, son un bastión de resistencia cultural, es ocultar su falta de opciones y confundir la realidad.

Es doloroso reconocer, no obstante, que el proceso de adquisición de derechos para los indígenas peruanos parte de un escape de sí mismos, pues ser un campesino andino de comunidades de altura es colocarse en uno de los escalones más bajos de la estratificación social. Así, la ciudadanía de los indígenas se ha construido a costa de su identidad, pues han tenido que transformarse en *cholos*, negando su lengua, vestimenta, costumbres y afirmando otra identidad, generalmente encubierta como mestiza, porque en el Perú la ciudadanía no se ha construido reconociendo las diferencias culturales, sino homogeneizando forzosamente dichas diferencias (López, 1997: 442).

El campo de los derechos colectivos, negados en nombre de la integración, nos conduce a una segunda tensión si nos aproximamos a las mujeres. En las comunidades campesinas del Perú, el derecho consuetudinario se aplica con aval de la Constitución del Estado y, pese a que se reconoce que sus límites son los “derechos fundamentales” de las personas, los avances en normas legales de protección a las mujeres, no parecen ahí tener mayor validez. Como se mencionará más adelante, ciertas tradiciones culturales y el derecho consuetudinario actúan como una coartada para dejar intocadas una larga lista de prácticas patriarcales que recortan la libertad de las campesinas andinas. Ante la evidencia, las organizaciones de desarrollo se escudan en el “respeto a la cultura”.

Finalmente, un tercer espacio de tensión se vincula con las políticas institucionales de las agencias de cooperación internacional, principalmente privadas, y las agendas de las ONG del Sur. Existen mandados explícitos en los organismos internacionales para que sus contrapartes se orienten a una mayor equidad de género como una de las garantías de un desarrollo sostenible. Pero al mismo tiempo, se expresa una resistencia abierta o disimulada en las organizaciones donatarias a lo que se considera una imposición de las agendas de las agencias de cooperación; éstas

simultánea y contradictoriamente, enuncian un discurso de respeto a las prácticas culturales en sus ámbitos de intervención, aunque dentro de ellas se inscriban los arreglos en las relaciones sociales de género que se pretenden modificar.

La Representación Social: entre el sentido común y la realidad

Esta primera sección propone una indagación respecto de la construcción de las representaciones sociales sobre el mundo andino en un porcentaje importante de la población peruana, que incluye a los funcionarios de Organizaciones No Gubernamentales en zonas rurales, así como una lectura de estudios etnográficos que subrayan las distorsiones causadas por la intromisión de prácticas culturales ajenas a las comunidades campesinas, que romperían un equilibrio armónico dentro de la comunidad, la familia y la pareja campesina. Finalmente, otras investigaciones, desde diversas perspectivas, entran en diálogo y debate sobre dichas representaciones.

El Pasado (Re) inventado

El Imperio Incaico fue para la mayoría de los peruanos, el período de mayor esplendor y gloria nacionales. Recreada en la memoria colectiva como una época de oro, de armonía, justicia y abundancia que contrasta fuertemente con la pobreza y postración actuales del país, este ciclo se liquidó con violencia por la conquista española. Algunas investigaciones sugieren que entre estudiantes y profesores tanto universitarios como escolares, está enraizada la representación de un Imperio benévolo, legitimado por su preocupación por el bienestar de sus súbditos (Portocarrero, 1989; Oboler, 1996). Sin duda, una de las fuentes más importantes que surtió las imágenes de esta representación fue el libro *Los Comentarios Reales de las Incas*, escrito en el siglo XVII por Garcilaso de la Vega, un cuzqueño hijo de un capitán español y de una princesa Inca.

La publicación en Europa de *Los Comentarios Reales* en 1607, ofreció una historia alterada y novelesca del imperio incaico, en la cual desaparecieron tanto las fuertes e importantes tradiciones locales pre-incas como las revueltas contra el Imperio alentadas desde las minorías regionales sometidas. Estos desarrollos previos a los Incas fueron anulados en el relato de Garcilaso, quien los presentó como quienes introdujeron los dioses, la agricultura y un sistema de organización social y política que

no habría sofocado a los pueblos que iban conquistando, sino que los convencía- bondadosamente- de plegarse a sus mandatos. Un siglo después de su publicación, el libro se convirtió en el referente de las aristocracias nativas para la restauración de sus derechos y preparó el camino de las revueltas indígenas contra el Virreinato español (Rowe, 1976: 25-35; Burga, 1988: 299; Spalding, 1974: 187-189).

Pocos años después de la publicación de *Los Comentarios Reales*, hacia 1612, el cronista indígena Felipe Guamán Poma de Ayala escribe al rey de España una carta que pretende develarle la verdad, oculta por sus representantes en estas tierras, acerca de los abusos y humillaciones a las que se sometía a los nativos. Su extenso relato contiene, entre otras, sus preocupaciones porque "*los indios se acaben*". El cronista ha viajado por el Perú y contemplado con preocupación las mezclas raciales entre indias, españoles y los esclavos africanos, teniendo las "*peores indias putas de este reino*" la culpa mayor por este acelerado mestizaje (Barrig, 2001).

Para Guamán Poma, la multiplicación de mestizos y mulatos ponía en riesgo la posibilidad de restauración pre – hispánica, que les devolviera a los nativos peruanos el dominio de su territorio. Propone entonces que cada grupo racial viva en su propio país y reine en él: "*los españoles en España, los africanos en Guinea, los peruanos en el Perú*". Pero rendido ante la evidencia del mestizaje de varios colores y, ante la urgencia de una solución transitoria, Guamán Poma sugiere que los blancos, mestizos, negros y mulatos permanezcan en las ciudades, y que sólo los indígenas vivan en el campo, como una manera de mantener la pureza de lo nativo (Guamán Poma de Ayala, 1980; Ossio, 1973: 173; Vargas Llosa, 1996: 245). El mestizaje constituyó un desorden para Guamán Poma y decenas de sus imprevisibles seguidores, quizá porque mientras el orden implica una restricción, una selección limitada de elementos, el desorden, al ser ilimitado, destruye la configuración simbólica de una sociedad. Como asegura Douglas, la contaminación sexual aparece como un temor ante la imposibilidad de mantener rectas las líneas internas del sistema (Douglas, 1991: 106; 164-165).

El ideal de un hombre andino, inalterable en el tiempo y con una totalidad armónica de rasgos comunes expresaría la historia deseada, pero no la realidad de un mundo demasiado fragmentado, como asegura Flores Galindo. Fue esta fragmentación real del país lo que abrió paso a la utopía andina: la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del Inca como una solución a los problemas de identidad. En este registro inscribe Flores Galindo su interpretación sobre el hallazgo, entre 1953 y 1972, y en

diversos poblados rurales de los andes peruanos, quince versiones de la historia del Inca (Inca rey), en alusión a Tupac Amaru I decapitado por el Virrey Toledo en 1572: según esas historias, la cabeza enterrada del inca está reconstituyéndose, articulándose con su cuerpo. Cuando este proceso termine, el Inca emergerá para acabar con esta época de confusión (Flores Galindo, 1987:18).

A estas viejas propuestas interpretativas, se le sumaron las corrientes políticas e intelectuales de los indigenistas de inicios del siglo XX, que reaccionaron a favor de la población nativa en los Andes, sometida a una virtual esclavitud en el régimen de haciendas. Estos intelectuales presentaron un indio abstracto, desocializado e intemporal y, pese a ser mestizos ellos mismos, colocaron al costado de esa (bondadosa) figura, la tenebrosa y amenazante representación de los mestizos. Los narradores indigenistas dividieron las aguas entre los indios y quienes no lo eran, asignándole a los primeros todos los rasgos positivos y a los blancos y mestizos, los negativos. En algunos de los cuentos y novelas indigenistas existiría una suerte de racismo pues las cualidades morales de los personajes se distribuyen según su pertenencia étnica (Flores Galindo, 1992: 18-19; Vargas Llosa, 1996: 271-273).

Implícito en varios de los escritos de los intelectuales pro-indígenas de 1920 y 1930 se mantiene el anhelo de una restauración de los derechos expropiados a los herederos del Imperio Incaico, y el mantenimiento de la pureza de la raza indígena a través de la castidad y resistencia de las mujeres a hombres que no sean de su propio grupo étnico pues, como asegura un novelista indigenista: “La india impura se refugia en la ciudad, carne de prostíbulo, un día se pudrirá en el hospital” (Valcárcel [1927] s/f: 84-85).

¿Por qué remontarnos a tradiciones orales y textos escritos tantos siglos atrás para aproximarnos a las visiones del mundo indígena desde los operadores de proyectos rurales contemporáneos? Básicamente en la búsqueda de lo que Jean Claude Abric denomina el elemento fundante de una representación, la cual se va construyendo alrededor de un núcleo figurativo, estable, concreto y simple que corresponde al sistema de valores del individuo, y que adquiere para él status de evidencia: el objeto representado se convierte en la realidad misma. La representación social reestructura la realidad y es una forma de visión global y unitaria de un objeto pero también de un sujeto, pues éste integra en la representación sus experiencias previas y su sistema de valores; el objeto representado tiene que ser consistente con dichos valores (Abric, 1994: 12-22; Jodelet 1988: 472-475).

Son dos conjuntos de ideas complementarias las que se movilizan en las representaciones sobre lo andino: a la preservación de un territorio físico y simbólico le corresponde un edén como el dibujado por Garcilaso de la Vega, incuestionada visión que se repite en los textos escolares peruanos, respecto de la organización social en los Andes. Y todo aquello que emerge en la realidad y que puede ser calificado como negativo es considerado un efecto de la contaminación externa. En otras palabras, un rechazo de lo foráneo a los Andes se justifica y se sostiene sobre una sobrevaloración de los rasgos positivos de aquello que se pretende preservar: la representación cierra su círculo. Y, como se verá más adelante, no acepta confrontaciones con otras realidades.

La Contaminación Externa

Varias investigaciones y estudios etnográficos se ajustan a la interpretación de líneas arriba y han mantenido avivada la llama de la representación, como el fundacional y difundido trabajo de Isbell sobre la igualdad y complementariedad sexual en los Andes. Para la investigadora, quien realizó su trabajo de campo en la comunidad de Chuschi (Ayacucho) a fines de la década de 1960, en la base a la cosmovisión andina, de dualidad simétrica, está el principio de la “otra mitad esencial” para formar un todo que se encarna en la pareja. Isbell se preocupa pues a medida que la industrialización y modernización penetran en los Andes, este principio de igualdad sexual se desgasta y asegura que: “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). Algunos años más tarde, Isbell (1997) revisó sus categóricas conclusiones, pero su propuesta inicial que subraya la equivalencia entre complementariedad e igualdad sexual en los campesinos andinos, y la erosión de la misma como producto de la integración de las comunidades a los circuitos urbanos, se mantuvo como un referente interpretativo para posteriores estudios.

Un segundo análisis que abunda en el contraste armonía originaria / degradación externa es el realizado por la antropóloga Florence Babb sobre los archivos del proyecto Vicos. En 1952 se inició el proyecto Vicos-Perú celebrado entre la Universidad de Cornell y el gobierno peruano para realizar investigaciones y acción

modernizadora en una zona campesina de los Andes centrales. Por espacio de diez años, hasta 1962, mediante el proyecto se introdujeron técnicas agrícolas nuevas, se eliminó la servidumbre que los campesinos mantenían en el régimen de hacienda, y se alentaron nuevos liderazgos. Con notas de los antropólogos del proyecto y acceso a las entrevistas del trabajo de campo, algunos años después Babb analizó lo ocurrido con las mujeres de Vicos, subrayando que no intentaba 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 Babb encontró en los archivos es que antes del proyecto Cornell, los hombres en Vicos eran titulares de tierras y animales en mayor extensión que las mujeres; los varones 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 esta situación de partida, que Babb califica como un “patrón general de respeto mutuo”, la única excepción es con el alcohol- ¿nuevamente un factor externo?- pues por él los hombres se vuelven “sexualmente agresivos”. Si bien las mujeres no se encontraban en total igualdad que los hombres, el status público de la mujer era menos importante que su posición en el hogar, donde estaban 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 hombres, éstos entrenados en nuevas técnicas agrícolas de las que son excluidas las mujeres, monetización del trabajo, pérdida del papel socializador de la mujer con los niños por la presencia de la escuela, y resistencia a estos cambios desde las mujeres, son algunas de las consecuencias que la antropóloga encuentra por la modernización introducida en el proyecto: la economía capitalista habría devaluado 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, están entre las conclusiones centrales de la monografía comentada (Babb, 1999: 114). Cuando aparecen los casos de violencia contra la mujer, una pieza que no encaja en el rompecabezas de la representación, ésta se atribuye a factores externos. La violencia sexual habría sido ejercida por mestizos o por hombres viscosinos con mayores contactos fuera de la comunidad, asegura Babb. Más aún, 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 sexual, 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).

Para ésta y otras investigadoras, 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). Según estas interpretaciones, primero los conquistadores españoles y luego, los mestizos: los portadores de la violencia serían personajes foráneos al campesinado andino que han pervertido las costumbres de respeto mutuo en la pareja.

Con una menor divulgación que la propuesta teórica de Isbell y la lectura analítica de Babb sobre los archivos del proyecto Vicos, la monografía de Carol Andreas sobre la vida en los Andes es una tercera lectura que complementa esta visión idealizada y autárquica del mundo andino. Para Andreas, *“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”* (Andreas 1985:173). La violencia sexual y física contra la mujer andina no puede ser negada pero la investigadora encuentra dos causas de estas manifestaciones ajenas al diseño idílico que traza: la influencia mestiza y las fuerzas del mercado. Por un lado, asegura que: *“What does seem to be true is that domestic violence is more common where mestizo influence is greatest. Rape, especially, is identified with Spanish-style machismo [...] male violence toward women is a product of colonial and present government policy, for its gives men effective power over women by making women economically dependent [...] Loss of self-esteem among women is produced largely by their weak position in the money economy”* (Andreas, 1985: 65-67).

La modernización separa a los hombres de las mujeres, y el Estado y el mercado incluso afectan su salud pues: *“The diet of Indians has changed with the introduction of a money economy and government subsidies making available manufactured products such as soda pop, noodles and refined sugar [...] even as the consumption of refined and processed products has weakened campesinas physically, their daily work has*

become harder" (Andreas 1985: 64). Sin presentar ninguna evidencia que sustente el efecto en la salud de los fideos y el azúcar, otro producto- igualmente ajeno a la producción doméstica campesina- tiene para Andreas un impacto devastador entre los pobladores de las comunidades: la cerveza. "[men] have taken to drinking more bottled beer than homemade chicha [...] the beer the men drink regularly comes from the city; it must be bought with money, and it makes them lethargic and sometimes violent (Andreas 1985: 65).

Los anteriores podrían ser resúmenes apresurados que no hacen justicia a análisis y trabajos de campo sobre la vida en los Andes, pero lo que pretendo rescatar son las impresiones que ellos producen. Los enfoques dicotómicos se inscriben en esta tradición que intenta preservar un autárquico mundo idealizado ante la degradación de la modernización, la industrialización y el mercado. No obstante, como trataré de sugerir más adelante, éstas son aproximaciones que no se interrogan sobre porqué esta supuesta contaminación externa tiene un impacto diferente en hombres y en mujeres.

Pese a que los funcionarios de las instituciones de desarrollo, que fueron entrevistados en el Cuzco en el año 2000, 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 una reflexión de un técnico de campo cuzqueño: *Hay comunidades de cabecera de cuenca [se refiere a comunidades campesinas ubicadas por encima de los 3,500 metros sobre el nivel del mar] 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. 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. La mujer debe permanecer enclaustrada y es feliz porque tiene un mensajero,

alguien que habla por ella- seguramente una monolingüe quechua-, como son las costumbres “propias” de las comunidades. Esa mujer tiene miedo de salir, cómo podría lidiar con ajenos a su comunidad y a su familia, o entrar en transacciones para la venta del ganado que son en español, si no maneja los códigos para ello. No perturbar esa armonía es el mensaje; están felices como están.

Los Símbolos del Poder

Sobre la base de 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: 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 Imperio (Silverblatt 1990: xxiii-xxiv). El análisis de la investigadora sugeriría 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 estos aportes, indispensables para la continuidad de la vida y posteriormente para el cumplimiento de las obligaciones hacia las autoridades imperiales, determinarían la noción de complementariedad de la pareja.

Al establecerse el régimen colonial español en el siglo XVI, el pago de tributos y servicios fue obligatorio ya no para la unidad doméstica sino sólo para los varones-comunes, no de la nobleza indígena- de 18 a 50 años de edad, quedando las mujeres exentas de esa obligación. Este nuevo sistema de recaudación, en opinión de Silverblatt, habría quebrado una de las concepciones básicas sobre las que se asentó el Imperio Incaico, tornando vulnerables a las mujeres pues los hombres solían escapar de las faenas forzadas en el campo y en las minas, abandonando sus comunidades y dejando a las mujeres como jefas de familia, quienes debían cumplir ellas solas con la responsabilidad tributaria ante la corona española. Guamán Poma advierte que los campesinos huyen a las ciudades, cortan sus cabellos a la usanza española y se camuflan con ropas occidentales para aparentar ser “mestizos” y evadir así la práctica esclavitud a la que estaban sometidos los nativos. De acuerdo con

Silverblatt, las instituciones europeas habrían erosionado los valores andinos y arrinconado a las mujeres a una fuerte explotación de su trabajo (Silverblatt, 1990: 101).

Esta es una más de las lecturas sobre cómo los criterios occidentales de organización al quebrar una unidad dual, perjudicarían la reproducción de la familia, erosionarían las solidaridades comunales y devaluarían a las mujeres andinas. Aceptando que estos enclaves morales existían, y si la concepción de la igualdad y complementariedad entre varones y mujeres iba más allá que un sistema dúctil para permitir la reproducción económica familiar, podríamos preguntarnos ¿Por qué los hombres abandonaban su pareja y su *ayllu*? ¿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 responsabilidades?

En los tiempos que corren se podrían argumentar algunas hipótesis que quizá no difieran en exceso de las razones de esa fuga de los varones de las comunidades campesinas de la época colonial. Existen ventajas comparativas de los hombres respecto de las mujeres dentro de una comunidad como sugirió Olivia Harris a propósito de sus investigaciones de la pareja andina: ésta es una unidad que opera como un principio organizativo-normativo de la vida en comunidad que apela a la esposa y al esposo, pero que deja fuera de aquél, las relaciones que establecen los hombres y mujeres en tanto grupos sociales. Una mirada no sobre las categorías de cada grupo sino sobre las relaciones entre ellas, revela las asimetrías de género; son los varones quienes detentan el poder y autoridad comunal. Existiría pues una contradicción estructural entre la representación de las parejas como igualitarias y la jerarquización entre hombres y mujeres en otros espacios sociales (Harris, 1985; Anderson, 1990:86).

Como se mencionó en la introducción de este ensayo, la ciudadanía en el Perú se ha ido construyendo a costa de la identidad de los diversos grupos étnicos que lo pueblan. De alguna manera es también una huida de sí mismos la que realizan hombres y mujeres que deben adoptar costumbres, vestimentas y el idioma español para ejercer sus derechos básicos. En términos de Taylor, las poblaciones nativas sufren de un falso reconocimiento, pues el pensamiento hegemónico social y político les muestra un cuadro degradante de sí mismos que se interioriza y se convierte en un instrumento de opresión. Pero al lado de esta comprobación o quizá como consecuencia de ella, dentro de las comunidades campesinas altoandinas quien más

poder detenta, es “menos indio” pues accede a códigos urbanos, a una mayor movilidad física y social (Taylor, 2001; de la Cadena, 1992).

El poder de los hombres como un grupo social al interior de las comunidades campesinas andinas es un reflejo de estos cambios exteriores de identidad. Es visible en su práctico monopolio respecto de los símbolos de la modernización: el manejo del idioma español, el uso sin censura de ropas occidentales, el liderazgo en los cargos públicos. Las inequidades con las mujeres son tan evidentes que para mantener la vigencia de la representación social se ha llegado a argumentar que son los cargos civiles “modernos” los que han introducido un machismo occidental, que rompe el equilibrio preexistente entre hombres y mujeres en las zonas rurales andinas, relegando a las mujeres (Lapiedra, 1985:54; Andreas, 1985: 58).

No obstante, existen numerosas investigaciones y estudios etnográficos que dan cuenta de las asimetrías intra-comunidad. En las asambleas campesinas, los dirigentes varones eligen el español- idioma que suelen no conocer ni dominar las mujeres- para discutir los temas “importantes” y dejan el quechua para las cuestiones privadas o domésticas. El analfabetismo femenino en comunidades de altura puede superar el 50% de la población: las mujeres, en su lengua, aseguran que “son ciegas” y que “son mudas” pues no saben leer ni hablar español, y por tanto no pueden dirigirse a extraños de la comunidad ni aspirar a un cargo público. Un campesino boliviano aludió al comportamiento de su pareja, monolingüe aymará, cuando sale de su comunidad a un centro poblado, como la de “un perro”, que nada sabe (de la Cadena 1992; 1997a; Harvey 1989: 20-28; Ruiz Bravo et al. 1998; Canessa 1997: 242-243). La situación de postración de las mujeres preexistía a una mayor presencia del Estado, a nuevas formas de organización campesina y a la apertura de vías de comunicación que facilitan el comercio. Y lo que todo esto produjo no generó las diferencias entre hombres y mujeres sino que simplemente las exacerbó

Las promotoras de campo de ONG cuzqueñas entrevistadas, refieren las constantes burlas de los hombres hacia las mujeres cuando éstas desean intervenir en público en una asamblea comunal. Y hasta un técnico de una de las instituciones de desarrollo que visité, prácticamente las desautorizó, al comentar que en las asambleas comunales: *Existe una brecha en la participación, teniendo en cuenta que son cientos de años donde la diferencia de niveles educativos ha sido bien marcada. Hay más analfabetismo de la mujer que del hombre por diferentes razones y entonces, a pesar de las pretensiones de las ONG o las exigencias de las [Agencias de Cooperación]*

financieras, esto se sigue manteniendo. En una asamblea, a pesar del discurso que dice que la mujer intervenga, yo pienso que ellas no tienen los suficientes elementos o capacidad para poder intervenir o discutir.

La ropa es sin duda, otro importante marcador social y por tanto, en el caso de indígenas migrantes a centros urbanos, una inequívoca identificación de su pertenencia a un grupo devaluado como inferior y atrasado. Así como el manejo del idioma español se convierte en una herramienta que acrecienta el poder de quien lo detecta, otros signos de vida urbana, como la vestimenta occidental pueden representar también para las mujeres andinas peruanas un camino de ascenso social³ y de reconocimiento (de la Cadena, 1997a: 25).

En el Perú, la pollera se convierte en un signo de retraso frente a mejores posiciones sociales, en la medida que está identificada con lo “indio” y por lo tanto, con lo “inferior”. Corroborando lo registrado por Penélope Harvey en la década de 1980 en su trabajo de campo en una comunidad de altura en Cuzco, las funcionarias de ONG entrevistadas mencionaron la constante censura social a las que se enfrentan las comuneras que dejan sus trajes tradicionales. Las marcas identitarias como la vestimenta en el caso de las mujeres, se articulan y fortalecen el requerimiento de los diversos movimientos indígenas, y de algunos de sus voceros intelectuales, pues se convierten en un emblema de la resistencia indígena andina al urbano, nacional y mestizo Estado-Nación (Radcliffe, 1998). Desde la perspectiva de las comunidades indígenas, la transformación de las mujeres en sujetos mestizos es un proceso más ambiguo y amenazante que el de los hombres. En el Ecuador, mientras que los hombres de las alturas andinas pueden adoptar marcadores culturales como *blue jeans* o pelo corto sin amenazar su identidad indígena, las mujeres no pueden apartarse de las demarcadas categorías de lo “Indio” y lo “blanco” pues estarían trastornando las relaciones de género, siendo acusadas de un comportamiento sexual no conformista (Radcliffe, 1998:10). Un técnico de una ONG de desarrollo en Cuzco graficó, a su manera, esta situación: *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.*

³ En una entrevista en Marzo del 2002, al preguntar respecto de la oposición entre la ropa tradicional y la occidental a un grupo de dirigentas de una Federación Campesina en Huancavelica, una campesina me respondió que si dejaba su pollera, en su comunidad la llamarían “pituca”, peruanismo con que se designa a las personas de clases sociales altas, y la criticarían.

Como se ha ya mencionado, según el sujeto, las representaciones sociales incorporan varias lecturas de un mismo objeto: mientras algunas investigadoras atribuyen la auto-inhibición de las mujeres andinas para apropiarse de códigos urbanos al muro invisible de la burla, el sarcasmo y la sanción social- rigores que no recaen sobre los hombres indígenas-, otras estudiosas del mundo andino proponen una lectura diversa de este proceso. Así, para Florence Babb existiría un gesto heroico, de resistencia cultural en las mujeres “de pollera” pues en su opinión, a propósito del proyecto Vicos, la estrecha relación entre la forma de vestir con el uso del lenguaje en el Perú puede explicar en parte porqué las “viscosinas quechuahablantes mantienen el vestido tradicional mientras los hombres hispanohablantes están adoptando vestimenta mestiza pues, al ser la lengua y el vestido indicadores claves de las clases sociales en el Perú, la resistencia de las mujeres a hablar castellano y a usar ropa mestiza puede verse como un rechazo a aceptar la cultura de la clase dominante” (Babb, 1999: 112).

La conclusión a la que llegó el investigador Sinesio López, mencionada en la introducción de este ensayo, se ratifica con la información presentada: desde su constitución en República, el Perú ha ofrecido a sus habitantes el espejismo del mestizaje y de la integración neutralizando, por ejemplo, las identidades de los grupos quechuas y aymarás al punto que, como concluyen algunos estudios recientes, resulta difícil definir lo y al indígena andino. Pero éste no sería el caso de las mujeres, quienes parecerían estar ancladas, a pesar de ellas mismas, en una sola identidad. La situación de las comuneras andinas evidencia cómo un recorte de su libertad y del ejercicio de sus derechos restringe sus capacidades. Las limitaciones de movimiento de las campesinas de los Andes han derivado en una restricción de sus portafolios culturales. Éstos se adquieren y enriquecen cuando las personas transitan de un contexto a otro acumulando nuevas prácticas y conocimientos, que les permiten desenvolverse en diversos escenarios, lo cual se incrementa con la comunicación e interacción con otros (Wolf, 1996: 96). Esta densidad de las vivencias cotidianas, producto de las migraciones reales o simbólicas, los tránsitos entre escenarios y la capacidad, por tanto, de elegir entre una pluralidad de identidades, les es negada a las campesinas andinas.

En el Nombre de la Cultura

Mientras en la sección anterior pretendimos un diálogo con las representaciones sociales, en tanto sentidos comunes moldeados a través de décadas, en esta sección

intentaremos una aproximación a los juicios de investigadores y activistas del Desarrollo respecto de las prácticas culturales entre hombres y mujeres andinas, que entran en contradicción con los estándares internacionales de los Derechos Humanos y la legislación nacional de protección a los derechos de las mujeres. En la base de este conflicto, además, está la noción de la inexistencia del concepto del individuo en las comunidades andinas campesinas y la primacía de la supervivencia económica y social de la organización comunal.

Los estudios sobre la ideología de los pueblos andinos pre-hispánicos, entre ellos las de la historiadora María Rostworowski, 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, reproduce la imagen como un duplicado, pero de caracteres y atributos opuestos que sin embargo, se complementan (Rostworowski, 1988).

A partir de este sistema de organización campesina, numerosos análisis sobre las relaciones entre hombres y mujeres andinas han concluido en la existencia de la complementariedad en las funciones desempeñadas por ambos sexos para la reproducción familiar, derivando de la confluencia en la producción agropecuaria un principio de igualdad que negaría en los Andes el persistente desequilibrio de poder entre varones y mujeres existentes en el mundo “no-andino”. Pese a reconocer la vigencia de esta representación, algunas aproximaciones antropológicas no descartan la existencia de competencia y hasta rivalidad en las parejas (Ortiz, 2001: 162).

Existiría una presión social al interior de las comunidades para que cada persona constituya una pareja estable y procreadora, a partir de la cual se organizan un conjunto de actividades productivas y de intercambio que garantizarían la continuidad de la familia y de la comunidad campesina. Algunos análisis llegan incluso a establecer un contrapunto entre el individualismo “occidental” y la solidaridad y la fraternidad “andina”, esta última encarnada en la complementariedad de los opuestos y la igualdad de los intercambios (PRATEC, 2001:109).

El esquema de dos que forman una unidad es elaborado por un directivo de una Organización No Gubernamental cuzqueña (ONG) 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, la pareja integra y hace una unidad. Se reconoce a la pareja como integrante de la comunidad y no al individuo. Esta es una de las razones que se argumentan, desde algunas ONG que operan en los Andes, a la participación fundamentalmente masculina en las decisiones comunales y el registro comunal de la titularidad de las tierras: la pareja es la unidad, representada por el varón.

Según esa apreciación, en la medida que la persona está subordinada a lo social, las decisiones colectivas priman sobre las voluntades individuales. Una serie de estudios sobre las dinámicas de las familias campesinas andinas dan cuenta de la gravitación de los padres en las opciones matrimoniales de los hijos. Aquello que comúnmente se conoce como “matrimonios arreglados” son parte de racionalidades económicas de los comuneros que fuerzan en sus hijos, pero fundamentalmente en sus hijas, la aceptación de una pareja⁴. Ampliar las opciones de reciprocidad entre familias en las faenas agrícolas, fusionar pequeñas parcelas de terreno, elevar el status social de las familias están en la base de las decisiones paternas. Pese a que esta tradición está disminuyendo, se mantiene aún en las comunidades andinas de cabecera de cuenca, frustrando las aspiraciones de progreso de las jóvenes o, en ocasiones, empujando la fuga de las mujeres fuera de su comunidad (de la Cadena 1997b; Denegri, 2000; Pinzás 2001; Valderrama y Escalante, 1997).

Al lado del “matrimonio arreglado” subsiste también, en el Sur Andino, la práctica del rapto de la novia. En esta tradición los contornos son aún más imprecisos respecto de las iniciativas masculinas- y anuencias femeninas- a una unión sin la licencia de los padres. Estudios etnográficos realizados en comunidades de altura en el Cuzco señalan que en algunas ocasiones las mujeres son forzadas a ser “robadas”, sobre todo si son muy jóvenes, y quedarían en una posición de desventaja social si expresan su desacuerdo (Pinzás, 2001). Para otros investigadores, el rapto pertenece

⁴ En Julio del 2001, en una entrevista grupal con campesinas de la comunidad de Patacancha en Cuzco (4,000 metros sobre el nivel del mar), pese a que sus edades fluctuaban entre los 22 y los 50 años de edad, todas ellas confirmaron que sus padres habían elegido a sus esposos. Y si los hombres elegidos no les gustaban, *tenían que aceptar nomás*. Estas comuneras eran un grupo objetivo de una ONG que tenía entre sus principios el “empoderamiento de la mujer y la transversalización de la perspectiva de género”. Preguntados sus funcionarios sobre esta contradicción entre sus principios y la realidad sobre la que operaban, respondieron que ésta era una práctica cultural sobre la cual no tenían injerencia.

a un ritual o a una batalla ceremonial, que puede ser parte del *rimanakuy*, la pedida de mano donde las dos familias discuten sobre cuestiones prácticas: “En algunas ocasiones el rapto precede o inicia el proceso de *rimanakuy*. Esto ocurre, por ejemplo, entre dos pueblos rivales pero que suelen intercambiar mujeres: el novio y los suyos “atacan” a los familiares de la novia [...] Los vencedores, luego de robar a sus enamoradas (o de haberse conseguido una en el fragor de la contienda) irán con sus padres a la casa de la “agraviada” [entre comillas en el original] (y de sus familiares “vencidos”) para empezar las visitas y conversaciones propias del *rimanakuy*” (Ortiz, 2001:153).

Una ONG del Sur Andino, cuya misión institucional declarada es la defensa de los Derechos Humanos, inició a fines de los años 1990 una experiencia piloto de constitución de núcleos rurales de administración de justicia, gestionados por las comunidades. Basó su propuesta en que existía “una tabla de valores diferente” entre el derecho estatal y el derecho consuetudinario, lo cual habría llevado a una “criminalización de las prácticas culturales”. En la defensa de dichas prácticas y sin identificar un conflicto entre su objetivo de proteger los Derechos Humanos y soslayar los derechos de las mujeres, señalan en la justificación de su experiencia que: “Una de las prácticas que mayor conflicto genera es el matrimonio a prueba o “servinakuy”, la edad de matrimonio de una mujer en el campo frisa entre los 14 y 18 años; la forma común para ello es “raptar a la mujer” **obviamente** [énfasis mío] con la participación disimulada de la familia; pero estas conductas en el derecho formal, configuran los ilícitos penales tipificados y sancionados en el Código Penal vigente como ‘estupro, seducción, secuestro, violación de la libertad sexual’” (IPAZ, 2001:19). Así, esta ONG apelaba a la preservación de la tradición cultural pese a sus contenidos opuestos a las normas nacionales e internacionales en materia de protección a los derechos de las mujeres.

Si en zonas rurales altoandinas, como aseguran, no existe el individuo, se anula la posibilidad de un debate sobre estas contradicciones. El director de una ONG cuzqueña, respetuoso de las tradiciones locales, insistió en la imposibilidad de aplicar criterios occidentales en las normas del derecho consuetudinario: *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.* Como advierte Adam Przeworski en su análisis sobre la relación entre la nueva Constitución

de Sudáfrica y el derecho consuetudinario, el punto de mayor fricción entre ambos conjuntos de normas está relacionado con el patriarcado. La lista de prácticas culturales que enmascaran una real coerción a las mujeres- raptos, matrimonios arreglados, esponsales de infantes, etc.- nos enfrenta a la tensión entre los derechos individuales consagrados en la Constitución del Estado, y los derechos culturales que se atrincheran contra ellos (Przeworski, 1998:132).

Una tercera manifestación de esta tensión 'práctica cultural / universalidad de los Derechos Humanos' está relacionada con la violencia contra la mujer. La violencia contra la mujer es universal, pero su tratamiento y análisis ofrecen marcadas variaciones según zonas y regiones. Este es uno de los temas más sensibles para quienes defienden la autarquía y bondad natural de las estructuras sociales tradicionales de la población indígena, aunque sea un conflicto de larga data. El análisis de expedientes de divorcios y nulidades en dos regiones peruanas en los siglos XVII y XVIII encuentra que el fenómeno más notable, difundido y documentado en las demandas es la violencia doméstica, sea cual fuera el nivel social o pertenencia étnica de los litigantes. 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: la violencia en la familia y las disputas causadas por motivaciones sexuales fueron las principales causas de asesinatos en las provincias cuzqueñas de Quispicanchis, y Canas y Canchis a fines del periodo colonial, aún más que los litigios por tierras, impuestos o robos (Lavallé, 1999: 32; 87; Stavig, 1996:14). Desde la promulgación de la Ley contra la Violencia Intrafamiliar en el Perú en 1993, algunos de los balances realizados por organismos de Derechos Humanos y organizaciones feministas en zonas rurales andinas recogen que el conflicto familiar se expresa principalmente en la violencia contra la mujer, la misma que fue identificada por el 80% de la población rural como uno de los principales problemas de justicia (Fernández y Trigoso, 2001).

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, encontró un estudio de casos en seis comunidades rurales del Cuzco (Pinzás, 2001). En diversas zonas rurales andinas los golpes de los hombres a sus esposas además de 'preventivos' son frecuentes, pero ellas no los abandonan porque son pocas sus alternativas fuera del matrimonio y dentro de una comunidad rural (tendrían que abandonar la comunidad) y

cuando buscan refugio en la casa de los padres, ellos tratan de mandarlas de vuelta, por la carga económica que significa mantener a una hija – y a sus nietos- y por la presión social, pues se considera que una mujer debe aceptar con resignación el maltrato del esposo (Bourque y Warren, 1981). Los antropólogos Valderrama y Escalante recogieron esta amonestación de una madre, comunera andina, a su hija que tiene problemas con el esposo [traducción del quechua al español, por los autores]: *Tú le trajiste/ Y ahora no puedes decirme/ que no puedes vivir con él./ No mi señora/ a una mujer casada/ en mi casa no la puedo tener./ Vete, vete mi señora./ Tras tu marido tienes que estar [..]* (Valderrama y Escalante, 1997:169).

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, que es 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. Esta intromisión, permitida sólo a allegados de la pareja- como los hermanos y/o padrinos y/o la autoridad comunal-, tiene también sus riesgos, como lo comprobó una investigación de Ruiz Bravo 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 la sufre se coloca en la situación de probar que “ella no cometió falta”, es decir que la violencia “no fue legítima”. (Pinzás, 2001; Ruiz Bravo et al.1998)⁵.

Los circuitos para el tratamiento diferenciado de la violencia contra la mujer en el Perú surgen, para algunas analistas, del carácter urbano de la Ley contra la Violencia pues los pasos y espacios creados para su atención parecen diseñados para las ciudades y no para comunidades alejadas de centros oficiales de denuncia y protección. A esta limitación en la aplicación de la Ley se le agrega una barrera aún mayor que es el artículo 149 de la Constitución del Estado de 1993 que reconoce: “Las autoridades de

⁵ En este contexto, las acciones de difusión de la Ley contra la Violencia pueden ser observadas con suspicacia y hasta rechazo por los varones de una comunidad campesina. Una ONG que accionaba en comunidades de altura de Ayacucho realizó talleres de capacitación a las comuneras sobre dicha Ley lo cual, en opinión de los hombres campesinos, originó conflictos en sus comunidades: *Hemos tenido problemas. Un grupo de mujeres dijeron que ya sabían sus derechos; las mujeres querían separarse y no les gustaba [énfasis mío] que les pegaran. Nosotros [dirigentes comuneros] planteamos [a la ONG] trabajar en forma armónica. Porque a las esposas ya no se les podía ni tocar. Cuando las señoras ya conocen sus derechos ya se creen totalmente intocables* (Entrevista realizada por la autora, en la Comunidad Campesina de Ccarhuahurán- 4,200 m.s.n.m.- Huanta, Ayacucho. Marzo, 2002).

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 [...]”. 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, determinando un alto grado de impunidad de la violencia de género (“Pluriculturalidad y Violencia Familiar” Grecia Rojas. Diario El Comercio, Lima 20 de Octubre 2000).

Dos de las cuatro organizaciones no gubernamentales cuzqueñas cuyos funcionarios y directivos, hombres y mujeres, fueron entrevistados en el año 2000 tenían entre sus líneas de intervención institucionales la difusión de los contenidos normativos de la Ley de Violencia Intrafamiliar. Pese a esta decisión, aseguran que algunas de sus acciones de prevención contra la violencia fallaron por no haber comprendido la “visión de las mujeres andinas”. Un directivo narró extensamente cómo, cansada de los maltratos de su pareja, una mujer buscó refugio en casa de una amiga y había colocado una denuncia en la comisaría con la asesoría de la ONG. 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 volver 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. Para algunos funcionarios de ONG estos distintos códigos culturales pueden ser inhibitorios 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: [a la mujer campesina golpeada] Nosotros le 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 le 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.*

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. Surgida 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 de Sendero Luminoso.

Las mujeres de las comunidades altoandinas responderían a la calificación de “colectividades bivalentes” como las definió Nancy Frasier, sufren simultáneamente de una injusta distribución económica y social, como de una devaluación cultural. Una no es consecuencia de la otra y ambas requieren de redistribución y de reconocimiento (Frasier, 1997). Como ha sido documentado en los debates académicos de los últimos años, estamos frente a la tensión entre la universalidad de los derechos básicos y el respeto y reconocimiento de derechos específicos de grupos particulares. ¿Cuáles son las fronteras de los derechos colectivos? Rodolfo Stavenhagen sugiere que deberían ser considerados como Derechos Humanos los derechos colectivos que en su ejercicio y reconocimiento promuevan los derechos individuales de sus miembros: no serían derechos culturales aquellos que violan dichos derechos individuales (Stavenhagen, 1996: 163). Pero como responde Enrique Mayer ¿quién define cuáles son los derechos colectivos que se contradicen con los individuales? ¿No corresponde esta selección (externa) a una práctica colonialista y misionera? Y sugiere que para que los derechos colectivos puedan ser reconocidos como Derechos Humanos deberían ejercerse sin coacción (Mayer, 1996:173). Sin la intención de intervenir en ese debate, incluso la alternativa planteada por Mayer plantea una frontera imprecisa en el ejercicio no coactivo de derechos colectivos, si se trata de un segmento de la población andina, la femenina, con estrecho margen de autodeterminación y decisión.

Horizontalidad / Resistencia: Las Agencias de Cooperación

La tercera tensión en la atención a la desigualdad de género en las zonas campesinas andinas emerge entre las Organizaciones No Gubernamentales de Desarrollo y las Agencias de Cooperación Internacional. Compañeros de ruta en su preocupación por el Desarrollo, la comunicación parece entorpecerse en los acuerdos de sus agendas, específicamente, en el tema de género.

En el Perú, a inicios del milenio, existían unas 500 ONG registradas en los patrones oficiales. Este número puede no ser confiable: muchas de ellas pueden estar inactivas, otras pueden haber ido surgiendo en el transcurso de los últimos años. Si bien Lima concentra un porcentaje importante de estas organizaciones, otras regiones como el Cuzco y Ayacucho cuentan también con un número significativo de ellas. Las actividades que desarrollan en las zonas rurales, son básicamente de mejoramiento de la producción agrícola y servicios básicos. A diferencia de Lima, en las otras provincias

no son frecuentes las ONG de mujeres / feministas sino las llamadas organizaciones mixtas: integradas por hombres y mujeres y que dirigen acciones básicamente a los varones y algunas líneas de trabajo- salud, nutrición, capacitación- a las mujeres. Las ONG reciben financiamiento público de algunos países, de agencias multilaterales y últimamente, han ingresado a concursos y licitaciones para co-ejecutar proyectos con el Estado. Sin embargo, sus mayores fuentes de ingresos provienen de las organizaciones internacionales privadas (Valderrama y Negrón, 2001).

El surgimiento de las organizaciones no gubernamentales, que en el país se remonta a inicios de la década de 1970, estuvo ligado a un fuerte compromiso político con los sectores populares expresado en la gravitación que en sus planes de trabajo tenía el énfasis organizativo, en coincidencia con las agendas de las agencias privadas de cooperación, fundamentalmente europeas y en especial holandesas, que mostraron un fuerte involucramiento con la superación de la pobreza, a partir del robustecimiento de la sociedad civil.

En la década de 1990, los cambios procesados en el país y en el mundo tanto en los paradigmas políticos como en la economía supusieron una recomposición de las agendas. En las agencias de cooperación el proceso avanzó hacia una ampliación de sus temas de intervención y a una paulatina autonomía en la delimitación de su agenda respecto de los intereses de sus contrapartes, lo cual entrañó el riesgo de una presión no deseada desde el Norte a los grupos organizados del Sur. El *partnership* ha sido siempre un tema espinoso en la relación Agencias de Cooperación / ONG. Pese a los intentos de horizontalidad en el vínculo y de los procesos de consulta en las definiciones de sus líneas institucionales desde ciertas agencias, lo cierto es que la autonomía esperada para facilitar el vínculo entre dos organizaciones con metas comunes se ve sesgado por la dependencia financiera de las contrapartes del Sur (Baumann, 1999).

Aunque las agencias privadas de cooperación recurren a donantes privados de sus países, sus presupuestos se integran en altos porcentajes de donaciones directas de sus gobiernos, quienes pautan el marco general de la cooperación teniendo en cuenta sus políticas exteriores. Existe así mismo, una mayor exigencia institucional en las agencias para cumplir requisitos de eficiencia en el logro de sus resultados, lo cual es trasladado a sus contrapartes en el Sur, derivando en una cadena indeseada de condicionalidades. Las condiciones para la aprobación de solicitudes de financiamiento pueden ser técnicas – contar con un sistema de Planificación,

Monitoreo y Evaluación- hasta temáticas: el medio ambiente y el género suelen ser los prioritarios, como lo sugiere un estudio de casos entre ONG de Perú, Brasil y Guatemala (Valderrama, 2001). En efecto, documentos institucionales públicos de algunas agencias de cooperación explicitan que la formulación de estrategias para la equidad de género es un requisito para la aprobación de las solicitudes de donaciones y/o que la ausencia de progresos en este campo podría determinar la supresión del apoyo a las ONG (HIVOS, 1996, 1993-1998; SNV, 1993-1998, 1998; NOVIB, 1997).

Pese a que la preocupación sobre la Mujer en el Desarrollo (WID) estuvo presente desde 1980 en muchas de las agencias de cooperación privadas, las conferencias internacionales de la década siguiente la enfatizaron en las directivas de las políticas oficiales, algunas veces con un discurso de vanguardia como el empleado por el Ministerio de Asuntos Exteriores de Holanda. El marco para la Cooperación y el Desarrollo en la década de 1990 de Holanda es explícito en la meta de lograr relaciones más equitativas para las mujeres a todo nivel y a partir de su autonomía en cuatro ámbitos: autonomía física (control de su sexualidad y reproducción), económica (igualdad en el acceso y control sobre los medios de producción), política (derecho a la participación en instancias de decisión) y sociocultural, entendida como el derecho a una identidad independiente y a la autoestima (Ministerio de Asuntos Exteriores de Holanda, 1992).

Algunas décadas atrás, el diagnóstico y el enfoque WID de la Cooperación en el Norte coincidieron con las observaciones elaboradas en el Sur respecto de la extensión de la pobreza en las mujeres y la necesidad de acciones para enfrentarla. Pero a medida que el discurso internacional se fue impregnando de un análisis más fino sobre el poder desigual entre hombres y mujeres, la subordinación de éstas y, por tanto, del género como una categoría pertinente para enmarcar la intervención externa, las coincidencias se debilitaron y la equidad de género, como perspectiva de acción, se catalogó entre algunas ONG mixtas como una intromisión de las agencias de cooperación en las agendas locales.

Esta tensión es más acentuada en las organizaciones que trabajan con poblaciones indígenas pues ahí las desigualdades de género son evaluadas como características culturales que debían ser respetadas. En general, para la aceptación de solicitudes de financiamiento, se evidencia un discurso ambiguo y por momentos contradictorio en las agencias de cooperación, que se debaten entre el respeto a la autodeterminación de las ONG y su población meta, y el requisito a los planes y proyectos de las ONG de

incluir acciones para la equidad de género. De otro lado, mientras algunas agencias de cooperación reconocen como un tema importante la preservación de la identidad de los pueblos indígenas, su lengua y cultura, acceso a la tierra y otros recursos naturales, subrayando una estrategia de interculturalidad, advierten al mismo tiempo, que con los argumentos culturales se suelen violar los derechos humanos de las mujeres y mantener su posición de subordinación. Al ser considerado un concepto estático, inmutable, la “cultura” se convertiría en un instrumento que perpetúa y legitima la desigualdad de género (HIVOS, 1993, 1995; Ministerio de Asuntos Exteriores de Holanda, 1992).

Entre algunos directivos y funcionarios varones de ONG que operan en zonas rurales andinas, la propuesta de un cambio en las relaciones de género es una intromisión de estándares occidentales en las vidas cotidianas de las mujeres del Tercer Mundo. El director de una ONG del Sur Andino afirmó que: *La Cooperación Internacional presiona con una agenda diseñada desde afuera, para otros contextos, y nos pueden obligar a violentar prácticas y relaciones estructurales en sociedades como las que se trabaja. Dentro del personal [institucional] hay resistencia al concepto de género; se acepta por temor a perder el financiamiento* (Entrevista realizada por la autora en Ayacucho, Marzo 2002). Y el directivo de una ONG en el Cuzco, fue más categórico aún: *Hay una equivocación cuando se pretenden trasladar muchas de las premisas del Occidente a condiciones concretas de nuestro país. La realidad está mostrando siempre que estas cosas rebotan*. Curiosa y contradictoriamente, decenas de planes de desarrollo de Organizaciones No Gubernamentales que operan en zonas rurales andinas tienen entre sus objetivos la modernización de técnicas agrícolas, métodos de mejoramiento del ganado, instalación de redes de agua potable, integración de los productores a los circuitos comerciales y otras prácticas orientadas a cambios estructurales en la relación campo – ciudad, y a una acelerada tecnificación “occidental” que no sólo se consideran inofensivas a la cultura andina sino necesarias.

Como ya se ha documentado en numerosas experiencias prácticas, una mayor sensibilidad acerca de la desequilibrada relación de acceso a recursos y de poder entre hombres y mujeres no surge sólo con lecturas adecuadas e impecables planes de trabajo “con el enfoque de género”. El tema apela a la vida personal y cotidiana, a la socialización y a los (pre)conceptos de las personas de carne y hueso que se involucran en la promoción del desarrollo. Se relaciona también con el perfil de los funcionarios de campo en las áreas rurales, generalmente varones, de disciplinas técnicas y nacidos y criados en zonas andinas. Así, como lo señaló el director de una

ONG del Cuzco: *Hay un problema en el equipo y la cultura institucionales. Acá todo el mundo te va a decir: "Sí, claro, la mujer, nosotros estamos preocupados". Pero la visión que tiene la gente del equipo institucional, a nivel de promoción y de directivos, es que el enfoque de género y de la relación varón-mujer, es todavía una frase, más que un mecanismo interiorizado. Hay una vertiente que es mayoritaria en la institución que es gente de núcleos familiares rurales. Esta gente participa en espacios de discusión sobre el enfoque de género, pero en su dinámica cotidiana hay roles muy definidos del hombre y la mujer. Y ese es un problema, porque significa que pueden hacerse esfuerzos en incorporar en los proyectos el tema de la mujer, fortalecer su rol y sus capacidades, pero en realidad, en su mente, en su forma de ver la vida, la mujer tiene un rol, y ése es el de cuidar a los hijos, a la familia, etc. Son patrones culturales muy difíciles de cambiar.* La confesión de un técnico de una ONG en el Cuzco, grafica esta afirmación, a propósito de las dificultades de su institución en su zona de trabajo, para realizar acciones de promoción de la mujer: *Obviamente, tenemos algunos tropiezos en la comunidad, es una actitud humana. Y también en nosotros mismos. Muchas veces, en nuestras conversaciones de patio, decimos "Pero si yo, en mi casa, no hago estas cosas ¿Cómo voy al campo con otra idea?"*

Una rápida revisión de los planes institucionales de las organizaciones de Desarrollo cuyo personal fue entrevistado en Abril del 2000 en Cuzco, sugiere que, en efecto, se ha superado la neutralidad de los programas en el discurso: se enuncian las características de postración de las campesinas, su nula o baja escolaridad, sus problemas de salud y su contribución a la producción. Pero en casi todos los casos, esas proposiciones- de transversalidad de género- se cristalizan en líneas de actividad dirigidas a la mujer a una escala "femenina", como crianza de animales menores y huertos familiares. Pese al esfuerzo en recursos económicos y humanos de las agencias de cooperación en mejorar las capacidades del personal de sus contrapartes en asesorías y capacitación en temas de género, la resistencia de algunas ONG en áreas andinas es pasiva, como lo sugieren las afirmaciones de algunos técnicos cuzqueños entrevistados: *Durante mucho tiempo, la palabra género fue un "gorro" que se puso a lo que ya hacíamos, que era el trabajo con mujeres. A eso le pusimos el gorro género, y en el discurso le agregábamos algo de lo que hay en la literatura sobre el tema.* Argumentación que podría ser confirmada con la opinión recogida de un técnico de campo: *Nosotros tratamos en todo nuestro trabajo, en los proyectos que formulamos, darles enfoque de género. Muchas veces, cuando analizamos, decimos: ¿Y en qué consiste ese enfoque de género? No es tan fácil. A veces es resaltar que la mujer también participa en los proyectos, pero la mujer siempre participa. Entonces,*

como no hay claridad en esa búsqueda de un tema como el género, es que a veces lo enunciamos solamente en el papel.

Como se mencionó al inicio de este acápite, una tensión persistente se expresa en la relación de las agencias de cooperación con las ONG: las primeras insistiendo en la horizontalidad del vínculo, las segundas resistiendo a la presión de las condiciones. Es cierto que esta condicionalidad puede aliarse con las expectativas de las mujeres de los equipos de ONG, cuyas preocupaciones sobre las relaciones de género en su trabajo de campo, no encuentran eco en las instancias de dirección. Pero esta confluencia feliz no disminuye la distorsión y sobre todo, despolitización, que implica una perspectiva de género “enunciada en el papel”.

Notas finales

Escribir estas páginas ha supuesto una cuarta y no enunciada tensión. Esta se refiere al contrapunto con nosotras mismas, las latinoamericanas que estamos simultáneamente dentro y fuera del marco de las acciones del Desarrollo. Así, podemos identificar el importante impulso de las agencias de cooperación en su contribución al conocimiento y la abogacía por los derechos de las mujeres, sin dejar de reconocer al mismo tiempo que, por acción de algunas agencias de cooperación, las organizaciones no gubernamentales que dependen de las donaciones externas para operar, corren el riesgo de reducir su autonomía para definir sus orientaciones generales.

Algo semejante al estar dentro y fuera simultáneamente es lo que sucede de cara a las comuneras andinas. Los testimonios de las campesinas del Sur Andino que durante los años 1980 resistieron en sus comunidades el fuego cruzado de la violencia política de Sendero Luminoso y de las Fuerzas Armadas traducen la energía y capacidad de un grupo humano ajeno a la pasividad. Pero antes y después del proceso de pacificación, y en la vida cotidiana, sus opciones son escasas fuera del ámbito comunal. Hay pues una contradicción casi violenta entre la necesidad de una ampliación de los horizontes de las comuneras andinas y lo que eso supone: además del acceso a recursos, una flexibilidad en algunas de sus marcas identitarias, lengua, vestimenta, costumbres. Por colocarlo en los términos de Nancy Fraser, en el caso de las campesinas indígenas se evidencian conflictos no resueltos entre la justicia redistributiva y el reconocimiento. Pero ¿qué nos hace celebrar el reconocimiento

oficial de la diversidad cultural cuando se alienta el parto vertical en las comunidades campesinas, y al mismo tiempo rechazar otras prácticas culturales como los matrimonios arreglados y la justicia comunera en los casos de violencia contra la mujer? ¿Desde qué posición “seleccionamos” qué prácticas son reconocidas como derechos colectivos y cuáles rechazar si los expertos en el mundo andino, los antropólogos, y los funcionarios de ONG nos dicen que la noción del individuo no existe en el campo andino? A pesar de las controversias actuales entre universalismo y diferencia, las normas internacionales en materia de Derechos Humanos e instrumentos vinculantes como la CEDAW representan el horizonte deseado y la referencia necesaria en el debate.

BIBLIOGRAFIA

Abric, Jean Claude. 1994. *Pratiques Sociales et Représentations*. Paris: Presses Universitaires de France.

Anderson, Jeanine. 1990. *Sistemas de género e identidad de mujeres en culturas marcadas del Perú*, en Revista Peruana de Ciencias Sociales Vol.2, No.1, enero-abril. Pp. 77-117. Lima: FOMCIENCIAS.

Andreas, Carol. 1985. *When Women Rebel. The Raise of Popular Feminism in Peru*. West Port Connecticut: Lawrence Hill & Company:.

Babb, Florence 1999 *Mujeres y Hombres en Vicos, Perú: Un caso de Desarrollo Desigual*, en Genero y Desarrollo II, Materiales de Enseñanza del Diploma de Estudios de Género Pp. 95 –116. Lima: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Católica del Perú.

Barrig Maruja. 2001. *El Mundo al Revés. Imágenes de la Mujer Indígena*. Buenos Aires: CLACSO / ASDI

Baumann, Theo.1999. *Sobre Autonomía*. La Haya: manuscrito.

Borque, Susan & WARREN Kay. 1981. *Women of the Andes. Patriarchy and Social Change in Two Peruvians Towns*. Michigan: The University of Michigan Press.

Burga, Manuel. 1988 *Nacimiento de una Utopía. Muerte y Resurrección de los Incas* Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Canessa Andrew. 1997. “Género, Lenguaje y Variación en Pucallpa, Bolivia”, en *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. Arnold, Denise compiladora. La Paz: ILCA-CIASE.

Cadena, Marisol de la. 1992. *Las mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cusco*, en Ediciones de las Mujeres No.16. Pp. 25-45. Santiago: Isis Internacional.

Cadena, Marisol de la. 1997^a. *La decencia y el respeto: raza y etnicidad entre los intelectuales y las mestizas cusqueñas*. Documento de trabajo No.86. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Cadena, Marisol de la. 1997b. "Matrimonio y Etnicidad en Comunidades Andinas. Chitapampa. Cuzco", en *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. Arnold, Denise compiladora. La Paz: ILCA-CIASE.

Denegri, Francesca. 2000. *Soy Señora. Testimonio de Irene Jara*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Centro Flora Tristán, El Santo Oficio.

Douglas, Mary. 1991. *Pureza y Peligro. Un análisis de los Conceptos de Contaminación y Tabú*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Fernández, Blanca & Trigoso, María Amelia. 2001. *Las Mujeres Rurales en el Perú. Propuestas para la Equidad*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Flores Galindo, Alberto. 1992. *Dos Ensayos sobre José María Arguedas*. Lima: Cuadernos de SUR, Casa de Estudios del Socialismo (.).

Flores Galindo, Alberto. 1987 *Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Fraser, Nancy. 1997. "De la Redistribución al Reconocimiento. Dilemas en torno a la Justicia en una época postsocialista", en *Iustitia Interruptus. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Pp. 19-54. Bogotá: Universidad de los Andes-Siglo del Hombre Editores.

Garcilaso, de la Vega, Inca. 1991. *Comentarios Reales de los Incas*, Dos tomos. Lima: Edición, Índice Analítico y Glosario de Carlos Aranibar. Fondo de Cultura Económica.

Guamán Poma de Ayala, Felipe. 1980. *El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*, edición crítica de John Murra & Rolena Adorno. México: Siglo XXI Editores- Instituto de Estudios Peruanos.

Harris, Olivia. 1985. *Complementariedad y Conflicto. Una visión andina del hombre y la mujer*. Cuzco: Revista Allpanchis, Año XV, Volumen XXI, N°25. Pp. 17-42.

Harvey, Penélope. 1989. *Género, autoridad y competencia lingüística. Participación política de la mujer en los pueblos andinos*. Documento de Trabajo N° 33. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

HIVOS. 1993. *Report Women in Development- Central America*. The Hague.

_____. 1993. *Política de HIVOS 1993-1998 para América Latina*. La Haya.

_____. 1995. *Cultura y Desarrollo. La política de cultura de Hivos*. La Haya.

_____. 1996. Policy Document: *Gender, Women and Development* (Adopted by the Executive Board). The Hague.

IPAZ – Instituto para la Paz. 2000. *Núcleos Rurales de Administración de Justicia. Sistematización de Experiencias*. Ayacucho: IPAZ.

Isbell, Billie Jean. 1976. "La otra mitad esencial: un estudio de complementariedad sexual andina", en *La mujer en los Andes*, June Nash (ed.) Pp. 37-55. La Paz: Estudios Andinos. Año 5, Vol.5, No.1.

_____. 1997. "De inmaduro a duro: lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género", en *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. Arnold, Denise compiladora. La Paz: ILCA-CIASE.

Jodelet, Denise. 1988. *La Representación Social: fenómenos, concepto y teoría*, en *Psicología Social*. II Tomo, Serge Moscovici ed. Pp.:470-494. Barcelona: Ediciones Paidós

Lapiedra, Aurora. 1985. *Roles y Valores de la Mujer Andina*. Cuzco: Revista Allpanchis, Año XV, Volumen XXI, N°25. Pp. 43-63.

Lavallé, Bernard. 1999. *Amor y Oposición en los Andes Coloniales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos, Universidad Particular Ricardo Palma.

López, Sinesio. 1997. *Ciudadanos Reales e Imaginarios. Concepciones, Desarrollo y Mapa de la Ciudadanía en el Perú*. Lima: Instituto de Diálogo y Propuestas.

Mayer, Enrique. 1996. "Reflexiones sobre los Derechos Individuales y Colectivos: Los Derechos Etnicos", en *Construir la Democracia. Derechos Humanos, Ciudadanía y Sociedad en América Latina*. Jelín y Hersberg, coordinadores. Pp. 171-178. Caracas: Nueva Sociedad.

Ministerio de Asuntos Exteriores de Holanda, Departamento de Cooperación y Desarrollo. 1992. *Un Mundo de Diferencia. Un nuevo marco para La Cooperación y el desarrollo en la década del 90*. Traducción no oficial al español. San José de Costa Rica: Interpress Service.

NOVIB. 1997. *Más poder, menos pobreza. Política de NOVIB con respecto a género y desarrollo hasta el año 2000*. La Haya.

Oboler, Susana. 1996. *El Mundo es Racista y Ajeno. Orgullo y Prejuicio en la sociedad limeña contemporánea*. Documento de Trabajo N° 74. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Ortiz Rescaniere Alejandro. 2001. *La Pareja y el Mito. Estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Tercera edición. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ossio Juan. 1973 "Guamán Poma: Nueva Corónica o Carta al rey. Un intento de aproximación a las categorías de pensamiento del Mundo Andino", en *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*. Pp. 153-213. Lima: Ignacio Prado Pastor Ediciones.

Pinzás, Alicia 2001. *Jerarquías de género en el Mundo Rural*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Portocarrero, Gonzalo & Oliart, Patricia. 1989. *El Perú desde la Escuela*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

PRATEC. Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas. 2001. *Comunidad y Biodiversidad. El Ayllu y su organicidad en la crianza de la diversidad de la chacra*. Lima: PRATEC

Przeworski, Adam. 1998. *Culture and Democracy*, en World Culture Report. Pp. 127-146. Paris: UNESCO.

Radcliffe, Sarah. 1998. *Indigenous Women and the Nation-State in the Andes*. Documento presentado en el seminario "Gender, Rights and Justice in Latin America. Institute of Latin American Studies", University of London.

Rostworowski, María. 1988. *Estructuras Andinas de Poder. Ideología religiosa y Política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Ruiz Bravo, Patricia; Neyra, Eloy; Cárdenas, Nora; Velásquez, Tesania. 1998. *Prácticas y Representaciones de Género*. Informe Final de Investigación. Manuscrito. Lima: Proyecto REPROSALUD-Movimiento Manuela Ramos.

Rowe, John. 1976. "El Movimiento Nacional Inca del siglo XVIII", en *Tupac Amaru II-1780. Sociedad Colonial y Sublevaciones Populares*, Alberto Flores Galindo, comp. Pp.11-66. Lima: Retablo de Papel Ediciones.

SNV (Servicio Holandés de Cooperación al Desarrollo). 1993. *Rumbo a espacio para Mujeres. Mujeres y la Política de Desarrollo del SNV (1993-1998)*. La Haya.

_____. 1998. *Nota Estratégica sobre Igualdad de Género*. The Hague: Gender & Development Training Centre.

Silverblatt, Irene. 1990. *Luna, Sol y Brujas. Género y Clases en los Andes Coloniales*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Spalding, Karen. 1974. *De Indio a Campesino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Stavenhagen, Rodolfo. 1996. "Los Derechos Indígenas: algunos problemas conceptuales", en *Construir la Democracia. Derechos Humanos, Ciudadanía y Sociedad en América Latina*. Jelín y Hersberg, coordinadores. Pp. 151-169. Caracas: Nueva Sociedad.

Stavig, Ward. 1996. *Amor y Violencia Sexual. Valores Indígenas en la sociedad colonial*. Lima: University of South Florida –IEP. Colección Mínima 34.

Taylor Charles. 2001. *El Multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. Segunda Edición en español. México: Fondo de Cultura Económica.

Valcárcel, Luis Enrique [1927] (s/f) *Tempestad en los Andes*. Lima: Populibros Peruanos.

Valderrama, Ricardo & Escalante Carmen. 1997. "Ser Mujer: Warmi kay. La mujer en la Cultura Andina, en *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. Arnold, Denise compiladora. Pp. 153-169. La Paz: ILCA-CIASE.

Valderrama, Mariano & Negrón Federico. 2001. *El Financiamiento Externo de las ONG en el Perú*. Avances. Documento de Trabajo N°1. Lima: CEPES.

Valderrama, Mariano. 2001. *Mito y Realidad de la Ayuda Externa. América Latina al 2002*. Lima: Ayuda en Acción, ActionAid, ALOP (Asociación Latinoamericana de Organizaciones de Promoción).

Vargas Llosa, Mario. 1996. *La Utopía Arcaica. José María Arguedas y las Ficciones del Indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Wolf, Eric. 1966. "Pathways Toward a Global Anthropology" en *The Underdevelopment of Development. Essays in honor of André Gunder Frank*, Sing Chew y Robert Denemark, eds. Londres: Sage Publications.