

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTÓBAL  
DE HUAMANGA**

**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**

**ESCUELA PROFESIONAL DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL**



**Mujer, poder y guerra: Las artes de la política de género  
en comunidades andinas posguerra de Ayacucho**

TESIS PARA OPTAR EL TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADA EN  
ANTROPOLOGÍA SOCIAL

**Presentada por:**

Bach. Quispe Chavez, Olinda Maribel

**Asesor:**

Mg. Aronés Palomino, Mariano

**Ayacucho - Perú**

2023

*A ellos, quienes no sólo me dieron la  
vida, sino también me enseñaron de  
los caminos de ella.*

## **RESUMEN**

La investigación estudia el ejercicio de poder de las mujeres en comunidades andinas, con estructuras tradicionales y patriarcales. Por su carácter cualitativo, el estudio se sostiene en el trabajo de campo etnográfico y autoetnográfico, como metodologías antropológicas, buscan producir interpretativamente “descripciones densas” y estéticas, al mismo tiempo. Enfocándose en la cotidianeidad de mujeres campesinas en un contexto de guerra y posguerra, en especial, en la trayectoria de 3 comuneras exrevolucionarias. Mujeres con participación política en la revolución, buscando igualdad social y respeto; pero que terminaron subvirtiendo la tradición de la moral familiar y, en consecuencia, sancionadas por sus pares en la comunidad. Finalmente, argumenta, que dentro del sistema tradicional y patriarcal hay mujeres que ejercen poder, tanto en el ámbito privado como público, mujeres que ejercen un poder sutil, un poder de coerción, antes que desafiante al poder del sistema patriarcal; a partir de: el arte de “tantear”, la facultad de custodiar el sistema patriarcal y el efectivo arte de apelar a la maternidad. Entonces, estas mujeres con un poder sutil, son quienes terminan vigilando y sancionando cualquier subversión al sistema tradicional.

**Palabras clave:** Mujer, Poder de coerción sutil, El arte de “tantear”, Revolución del respeto, Maternidad, La moral familiar, Comunidad posguerra.

## **ABSTRACT**

The research studies the exercise of power by women in Andean communities, with traditional and patriarchal structures. Due to its qualitative nature, the study is based on ethnographic and autoethnographic fieldwork, as anthropological methodologies, they seek to interpretively produce “dense descriptions” and aesthetics, at the same time. Focusing on the daily life of peasant women in a war and post-war context, especially on the trajectory of 3 ex-revolutionary community members. Women with political participation in the revolution, seeking social equality and respect; but they ended up subverting the tradition of family morality and, consequently, being sanctioned by their peers in the community. Finally, she argues that within the traditional and patriarchal system there are women who exercise power, both in the private and public spheres, women who exercise subtle power, a power of coercion, rather than challenging the power of the patriarchal system; from: the art of “testing”, the power to guard the patriarchal system and the effective art of appealing to motherhood. So, these women with subtle power are the ones who end up monitoring and sanctioning any subversion of the traditional system.

**Keywords:** Women, Power of subtle coercion, The art of “probing”, The revolution of respect, Maternity, family and morality, Post-war communities.

## **AGRADECIMIENTOS**

A los docentes de la Escuela de Formación Profesional de Antropología Social de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, quienes contribuyeron con sus enseñanzas durante mi formación profesional, como antropóloga. Un agradecimiento especial a Mariano Aronés Palomino, por sus acertadas y enriquecedoras contribuciones como asesor de la tesis. Además, de quien aprendí la aventura del trabajo de campo etnográfico, allá por el 2014, cuando por primera vez acompañé en un estudio sobre: conflictos comunales en un contexto de intervención minera, entre las comunidades de Coracora y Puquio - Ayacucho. Donde, más allá del trato de investigador - asistente, fue el de un mentor en la enseñanza del quehacer del antropólogo en campo. También, los agradecimientos a Ponciano Del Pino, por enseñarme que una investigación es interdisciplinaria, al mismo tiempo, un trabajo artístico y creativo, tanto en la etapa de trabajo de campo, así como en el proceso de la escritura. Por consiguiente, puedo afirmar con certeza, que tuve la oportunidad de aprender de dos grandes investigadores de mucha trayectoria. En especial durante esas extendidas horas de reflexiones generosas en campo, conforme nos topábamos con temas interesantes en el quehacer etnográfico. A propósito de ello, vale mencionar, que aquellas reflexiones fructíferas empujaron a convencerme trabajar el presente proyecto de investigación.

En la etapa de revisión mis agradecimientos especiales a los jurados de la tesis, en especial a Mario Maldonado y Roberto Córdova, a quienes debo sus certeras y valiosas reacciones, correcciones y recomendaciones en diversos aspectos de la tesis, tanto de forma

y fondo; además, sin las predisposiciones y paciencia con las que me ayudaron no hubiera sido posible la culminación del proceso de revisión. Sin embargo, debo poner en claro, que las limitaciones del estudio son enteramente responsabilidad de la autora.

Por último, y no por ello menos, debo agradecimientos infinitos a las diferentes autoridades y líderes de las comunidades del centro poblado de Qarhuapampa, por la buena apertura y colaboración desde nuestra llegada y durante el proceso del trabajo de campo. Así mismo, a mis amigas y amigos con quienes construimos amistades muy próximas en las diferentes comunidades, a quienes conocí en tiempos y acontecimientos distintos durante el trabajo de campo. Por mencionar algunos de ellos: mis compadres, Pamela y Roy, quienes nos cobijaron entrañablemente en su hogar durante nuestra estadía en Qarhuapampa. Así mismo, en Acco, a la Familia de Don Hipólito Vicaña, Mama Lidia Huaraca e hijos, Marlene y Rubén. Con quienes también construimos una amistad casi familiar mientras viví en su hogar.

Estaré siempre agradecida con amigas y amigos como: Salisa, Paula Herreras, Paulina Gómez, Félix Pérez, Elena Cárdenas, Vicenta Loayza, Alejandra Arone, Alejandra Ramos, Alicia Condori y esposo, Julia Condori, Marina Torre, Romalda Ramos, Dolores Gavilán, Jesusa, Sonia Chávez, Nemesio Romero, Teófila Quispe, Tomás y Simeón Romero, Alejandro Condori, Victoria Cabezas y esposo, Mama Marcelina, Teresa Ávila, Rómulo Llanccce y esposa Victoria, Martha, Víctor Berrocal, Ramón Gonzales, Mary Quispe, Julia Yupanqui, Alicia Quispe y Maxi Cuba. Quienes siempre estuvieron dispuestos(as) a compartirme sus valiosos tiempos y abrirme sus hogares, así como sus testimonios, conocimientos, relatos y sus reflexiones; que, sin ello no hubiera sido posible la culminación del presente trabajo de investigación. Por ello, mis agradecimientos sinceros con cada uno de ellos y ellas, así como a muchos que no he podido nombrar en esta lista.

## ÍNDICE

RESUMEN.....	iii
ÍNDICE.....	7
ÍNDICE DE IMÁGENES Y ILUSTRACIONES .....	10
INTRODUCCIÓN.....	11
CAPÍTULO I: PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN.....	20
1.1. Realidad problemática.....	20
1.1.1. Pregunta General.....	25
1.1.2. Preguntas específicas .....	25
1.2. Justificación e importancia de la investigación.....	26
1.3. Objetivos de la investigación .....	27
1.3.1. Objetivo general .....	27
1.3.2. Objetivo específico.....	27
1.4. Delimitación de la investigación .....	27
1.4.1. Delimitación Espacial .....	27
1.4.2. Delimitación social.....	27
1.4.3. Delimitación temporal.....	28
1.4.4. Delimitación temática .....	28
CAPÍTULO II: MARCO TEÓRICO.....	29
2.1. Antecedentes del estudio .....	29
2.2. Desarrollo de la temática correspondiente al tema investigado .....	32
2.3. Definición conceptual de la terminología empleada .....	36
CAPÍTULO III: MARCO METODOLÓGICO .....	38
3.1. Tipo y diseño de investigación.....	38
3.1.1. Entre aciertos y desaciertos: No existe el trabajo de campo ideal ...	38
3.1.2. Ser mujer, joven y antropóloga en la comunidad.....	39

3.1.3.	Nunca fui una “amenaza seria” en la comunidad por ser mujer .....	41
3.1.4.	Cuando una ha entrado tanto a la vida de la gente .....	43
3.1.5.	El encuentro con los sujetos de estudio.....	45
3.2.	Población y muestra .....	49
3.3.	Hipótesis.....	50
3.4.	Variables y su operacionalización.....	50
3.5.	Métodos y técnicas de investigación.....	51
3.6.	La escritura.....	57
CAPÍTULO IV: ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE LOS RESULTADOS .....		60
4.1.	Contexto social, cultural, económico y político: el devenir en la historia de las comunidades de Qarhuapampa .....	60
4.1.1.	¿Dónde está el centro poblado de Qarhuapampa? .....	60
4.1.2.	Qarhuapampa “Cuna de la pacificación” .....	62
4.1.3.	Viviendo la vida en Qarhuapampa.....	66
4.1.4.	¿Cómo y cuándo llegan los compañeros a estas comunidades? .....	72
4.2.	Espacios de ejercicios de poder y relaciones de género.....	75
4.2.1.	Mujer y poder: Las artes de la política femenina.....	75
4.2.1.1.	El poder en el arte de saber tantear .....	76
4.2.1.1.1.	El poder del control: mujeres vigilando la palabra del varón.....	82
4.2.1.2.	El efectivo acto de apelar a la maternidad .....	86
4.2.1.3.	Desentrañando lo privado: mujeres y el espacio privado ..	88
4.2.1.4.	Mujer cotidianidad y política.....	91
4.2.2.	Más allá del camino revolucionario y la tradición de la moral familiar: mujeres de sendero luminoso .....	94
4.2.2.1.	Experiencias iluminativas de las mujeres de Sendero .....	96
4.2.2.1.1.	Mujeres campesinas y la seducción por la justicia social.....	99
4.2.2.1.2.	La revolución del respeto y la transgresión al orden de la moral familiar y comunal .....	102
4.2.2.2.	El respeto a la compañera .....	105
4.2.2.3.	Qué difícil es educar el cuerpo: cuerpo y sexualidad en la guerrilla.....	106
4.2.3.	La ideología de la moral familiar como contracampaña a la ideología senderista.....	112
4.2.3.1.	Una lectura consiente de la ideología senderista .....	113

4.2.3.2.	Los límites morales de la política: “están matando a sus propios padres” .....	115
4.2.3.3.	“Mujeres que han caído en perdición”: el pánico moral en torno a la sexualidad de las mujeres en la guerrilla ....	117
4.2.4.	De compañeras revolucionarias a comuneras: el duro precio de volver al vientre del orden familiar y tradicional.....	122
4.2.4.1.	El duro precio de volver al vientre de la moral familiar ..	123
4.2.4.1.1.	Identidades y políticas del terruqueo en el cuerpo de las mujeres exmilitantes .....	129
4.2.4.1.2.	Complicidad de las violaciones sexuales como sanción al cuerpo exmilitante.....	131
4.2.4.1.3.	Mujeres no dignas de tener marido .....	134
4.2.4.2.	A modo de cierre del capítulo .....	137
CAPÍTULO V: CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES .....		142
5.1.	Conclusiones generales .....	142
5.2.	Algunas recomendaciones.....	146
ANEXO .....		153
	Matriz metodológica de la investigación Título: “Mujer, poder y guerra: las artes de la política de género en comunidades andinas posguerra de Ayacucho” .....	153
	Guía de observación .....	154
	Guía de entrevista .....	157
	Guía de entrevista .....	158
	Galería fotografías del trabajo de campo etnográfico del C. P. Qarhuapampa .....	159

## ÍNDICE DE IMÁGENES Y ILUSTRACIONES

<i>Cuadro 1: entrevistas semiestructurada Tabla 1s.....</i>	<i>54</i>
<i>Tabla 2: entrevistas informales .....</i>	<i>55</i>
<i>Tabla 4: notas de observación y notas etnográficas de campo.....</i>	<i>57</i>
<i>Tabla 5: historias de vida.....</i>	<i>57</i>
<i>Figura 1: mapa del centro poblado de Qarhuapampa.....</i>	<i>60</i>
<i>Figura 2: Mapa satelital del centro poblado de Qarhuapampa .....</i>	<i>61</i>
<i>Figura 3: Vista panorámica del centro urbano de Qarhuapampa,(2017).....</i>	<i>61</i>
<i>Figura 4: Paisaje geográfico en base actividad económica y productiva de las comunidades Sallqas y Qechuas de Qarhuapampa .....</i>	<i>67</i>

## INTRODUCCIÓN

Como se señala en el planteamiento del problema de la tesis, la decisión de trabajar el lugar de la mujer en las relaciones de poder y género en comunidades con estructuras tradicionales, tiene que ver con una experiencia personal. Que surgió durante el desarrollo de anteriores trabajos de campo, en estas mismas comunidades altoandinas de Tambo - La Mar, en Ayacucho. Estudios, como: “Etnicidad e identidad a propósito del censo étnico de octubre del 2017”<sup>1</sup>, así como, “Guerra y cotidianidad”<sup>2</sup>, estudios que no tenían que ver específicamente con el tema de género, pero que terminaron incubando y contextualizando al presente estudio.

Al llegar a estas comunidades, lo hice acompañado de otro antropólogo varón, con quien trabajamos en colaboración por algunos meses, y luego en su reemplazo, vino otro antropólogo. Desde un inicio, conforme fui ganando confianza de la gente, también mi posición de mujer joven, siempre estuvo sujeta a observación y sospecha, que prejuzga tanto por parte de hombres como de mis pares, al estar siempre acompañado de un colega varón. Para la gente del lugar, esa relación laboral que para mí era estrictamente laboral, no podía serlo; en todo caso tenía que mezclarse con una relación de pareja y sexual.

Entonces, terminaba siendo vista como la “compañía femenina” de mis colegas varones, porque ellos sí, eran vistos como profesionales. A menudo, solía escuchar comentarios de

---

<sup>1</sup> Estudio realizado y financiado por la Universidad Peruana Cayetano Heredia de Lima, en las comunidades altoandinas de Tambo- La Mar - Ayacucho. Proyecto que duró, desde octubre del 2017 hasta diciembre del mismo año.

<sup>2</sup> Otro estudio financiado por la Universidad de Oslo, Noruega. Que duró desde enero del 2018 hasta marzo del 2019.

doble sentido, tanto de hombres como de mujeres; incluso de algunas amigas con quienes construimos amistades muy cercanas, por ejemplo, frente a la curiosidad de querer comprobar que había una relación de pareja con mi colega, Jesuca se sorprendió de mi respuesta: “En serio, ¿no es tu pareja? Si paran de arriba abajo juntos y viven juntos, ¿cómo no va a pasar nada?”.

Conforme fue pasando el tiempo, consciente o inconscientemente me fui sumergiendo a esa dinámica comunal desde el círculo de mis pares. Situación que empezaba a cuestionar mis propias lógicas y comprensiones sobre estos temas de las relaciones de género en un contexto tradicional y patriarcal, no solo en un contexto comunal; sino en la sociedad en general. Las percepciones culturales y dicotómicas, por un lado, el siempre “omnipotente” poder masculino, y por el otro, el lugar “siempre” vulnerable de la mujer, orillada al espacio “menos” importante y doméstico como aparentemente se suele pensar.

En ese sentido, uno de los ejemplos cotidianos entre las familias que puede explicar los momentos cuestionadores del lugar de las mujeres desde la perspectiva de las mismas es, cuando en una ocasión, estábamos sentadas aun lado de la plaza del pueblo, como se dice “haciendo hora” por la tarde. Cuando un patrullero policial de Tambo llegó y se estacionó frente a la casa de Alicia, en seguida entraron los efectivos y salieron llevándose a su marido. Alguien del grupo donde estábamos dijo que, Alicia le habría denunciado por violencia familiar a su marido. De inmediato, Dina, vecina de la pareja, reacciona: “¿cómo es posible que esa mujer haya denunciado a su esposo!, si ella es quien no le atiende bien, a veces cuando se molesta no cocina, ni lava, yo le he visto cocinar al pobre, después de volver cansado de la chacra”. De pronto, Mama Alejandra estalla: “¡Carajo! No puede manejar a su mujer, es culpa del hombre por ser blandito, no supo manejarla desde un inicio a su mujer, ¡Carajo! yo siendo varón, le saco su mierda, si me prestara una semanita se lo enderezo a su

mujer, para que aprenda a respetar a un hombre. ¡A ese pues le faltan huevos!”. Al parecer todas del grupo estaban de acuerdo con Alejandra, y seguían hablando sobre la “mala” esposa que era Alicia.

En lo primero que pensé fue, cuán subsumidos estábamos las mujeres bajo el sistema patriarcal, que perdimos todo tipo de solidaridad entre las mujeres. A tal punto, de aprobar la violencia con nosotras mismas y defender el lugar del varón, hasta algo enfermizo me pareció de parte de las mismas mujeres, el cuestionamiento al hombre la falta de agresividad con la mujer para ejercer autoridad y “respeto”, sino “no es varón”, “le faltan huevos”.

De inmediato, pensando recordé la hegemonía cultural Gramsciana (2004), quien sostiene que las normas culturales son impuestas por la clase dominante y que los dominados perciben como algo natural e inevitable, en Alvarez (2016). Eso podría explicar la actitud de estas mujeres, pensé en mí. Pero también, empezaba a sospechar y cuestionarme, que si realmente fuera así. Intuía que el funcionamiento cotidiano del engranaje del sistema patriarcal era aún más complejo visto desde ese mundo íntimo, cotidiano y sutilmente camuflado de las mujeres. Entonces, las dudas ponían en cuestión, ¿En qué medida la criatura desvalida siempre son ellas?

Interpelaciones cotidianas como estas, me hicieron ser conscientes de la influencia de mis prelecturas, y al mismo tiempo me abrieron un panorama imbricadamente complejo en cuanto a las relaciones de género en estas comunidades y en la sociedad. Como acierta, Guber (2005), que el “bagaje teórico y de sentido común del investigador no queda a las puertas del campo, sino que lo acompaña, pudiendo guiar, obstaculizar, distorsionar o abrir su mirada” (p. 49).

Fue así como se cristalizaba mi curiosidad por estudiar el tema. De cómo y en qué espacios cotidianos se visibiliza el ejercicio del poder sutil de las mujeres en estas comunidades rurales y tradicionalmente patriarcales. Pero también, comunidades con un pasado marcado por la guerra.

Cuando se refiere a la experiencia de la guerra suscitada en nuestro país de 1980 al 2000, el presente trabajo de investigación se ocupa solo de los primeros periodos de la guerra<sup>3</sup>, donde se aprecia la mayor presencia de militancia senderista en estas zonas de estudio. En especial, de mujeres comuneras revolucionarias con participación política en las filas insurgentes senderistas. Mujeres “escandalosamente libres”, ejerciendo poder en la escena pública, subvertiendo el lugar tradicional de las mujeres, no vistas hasta entonces entre estas comunidades. Convirtiéndose libremente en la oposición de ese poder camuflado de influir que suelen manejar algunas mujeres poderosas en las comunidades, sin contradecir a la lógica del sistema patriarcal. De allí, la importancia para el estudio, la experiencia de estas mujeres subversivas, que terminan matizando y complejizando el ejercicio de poder de las mujeres en estas comunidades en el devenir del tiempo.

Entonces, el valor del estudio está en buscar complejizar y repensar nuestras comprensiones acerca de las relaciones de género y poder, contextualizando en comunidades tradicionales andinas de posguerra. Pero, no por ello es un estudio completamente ajeno al contexto social y político más amplia del país. Al contrario, se sabe que, en un contexto actual, donde las comunidades campesinas viven una ruralidad con características de

---

<sup>3</sup> Vale resaltar que, para el presente estudio, se toma los primeros procesos de experiencias de militancias de estas mujeres de Sendero. El primer periodo, corto y fugaz de Sendero como una “Buena alternativa” a los ojos de la comunidad, tal como señalan estas mujeres comuneras que militaron en Sendero: “Todos hemos estado con el partido en la comunidad”. El tiempo que duró, la época de “oro” de Sendero en estas comunidades de zonas liberadas, donde para la gente, el partido significaba una “esperanza”, como cuando señalan que “estaba bien”. Según la investigación, se estima de 1 año y unos meses aproximadamente, desde mediados de 1982 hasta casi a fines de 1983.

interacción continua con los grandes centros urbanos. Por ello, el tratar las cuestiones de género, como un tema en la coyuntura actual de nuestra sociedad, sigue siendo de gran importancia. A propósito de frecuentes incidencias de violencia contra la mujer y la taza alarmante de feminicidios que registra el país. Por ejemplo, el INEI dio a conocer, a nivel nacional en el periodo 2015 – 2019, un total de 619 casos de feminicidios, equivalente a tres feminicidios cada diez días<sup>4</sup> y esta cifra ha ido ascendiendo para los años posteriores.

Fuimos testigos de cómo a partir de este fenómeno surgieron el afloramiento de movimientos y colectivos feministas, como: “Ni una menos” que van legitimando las multitudinarias marchas y manifestaciones en las calles, como en las redes sociales. Defendiendo la lucha por la equidad de género. Por otro lado, y como respuestas a estas manifestaciones feministas, pero también, respondiendo a las políticas públicas estatales de implementación en temas de género, surgen colectividades como: “Con mis hijos no te metas”, manifestaciones desde los sectores tradicionales de las familias del país, en “protección” al menor y los valores familiares, rechazando la ideología de género en la currícula educativa.

Entonces, las manifestaciones de ambos colectivos son muestras de una sociedad, donde aún hace falta herramientas certeras para abordar estos fenómenos sociales. En esa lógica, este trabajo invita a repensar hondamente esta “Cultura de género” Stern (1999). Tan enraizada en nuestras prácticas de relaciones culturales, sociales y políticas, antes de caer en lógicas dicotómicas apresuradas de, hombres “dominadores” y mujeres “desvalidas”. Hay una necesidad de profundizar el tema del ejercicio de las relaciones de género y poder, desde la cotidianeidad, para apostar a debates académicos eficaces. Además, contribuir en la

---

<sup>4</sup> <http://m.inei.gob.pe>. Ver el boletín virtual Feminicidio Capítulo 2, en <https://www.inei.gob.pe>

mejora de las políticas públicas concernientes en temas de género, masculinidad, feminidad y familia.

En ese sentido, sabiendo que estas comunidades de Qarhuapampa presentan estructuras altamente tradicionales y patriarcales; además, comunidades azotadas por el conflicto armado interno (1980-2000). La presente investigación persigue las siguientes interrogantes: ¿Cómo y en qué espacios se visibiliza el ejercicio de poder de las mujeres en la comunidad, antes, durante y después de la guerra? ¿Cómo fue la cotidianidad de la vida conyugal, familiar y comunal de las mujeres en la comunidad en un contexto de guerra y posguerra? ¿Cómo fueron las trayectorias de vida de las mujeres exmilitantes de la comunidad antes y durante la guerra? y ¿Actualmente cuál es el lugar de estas mujeres campesinas exmilitantes en la comunidad?

Se postula la siguiente hipótesis, dentro del sistema tradicional y patriarcal, hay mujeres que ejercen mucho poder. Aquellas mujeres que desarrollan mecanismos de ejercicios de un poder sutil, como el poder de coerción, antes que desafiante al poder del sistema patriarcal, y lo ejercen tanto en el ámbito privado como público. Además, terminan capitalizando como “suyos” los espacios íntimos y los espacios de la tras escena, en el espacio público. Así las mujeres poseen mayor ventaja para fisurar al sistema patriarcal sin la intención de contestarla abiertamente; primero, desde el arte de “tantear” y maquinarse, segundo, poseen la facultad de custodiar sutilmente el sistema patriarcal y la palabra de los hombres en la escena pública, y finalmente, el efectivo arte de apelar a la maternidad como un valor moral dentro de un sistema tradicional. Por esto mismo, las mujeres exmilitantes, después de una revolución fallida de la lucha por la “igualdad social” y la revolución del “respeto”, encarnan el doloroso castigo de no poder volver al vientre familiar y comunal de un sistema tradicional y patriarcal pernicioso, que no perdona ni olvida contra quienes se

atreven a desafiar su orden. Porque a diferencia de los hombres que militaron en SL, retornar no supuso mayores complicaciones, podían reconocer su militancia, arrepentirse y volver al orden comunal. Eso mismo no era posible para las mujeres, porque su militancia se evaluaba no solo políticamente, sino culturalmente; más específicamente por esta “cultura del género”. Terminaron sometidas al castigo de la moral por haber subvertido el orden y llevado a la “perdición” sexual de las mujeres. En este caso para estas mujeres el estigma del “terruqueo”<sup>5</sup>, es sinónimo de puta, y por ello son orilladas a una situación de vulnerabilidad constante, aún más, por sus propias congéneres; quienes hasta la actualidad custodian y sancionando a la mínima amenaza al orden del sistema tradicional.

Como una investigación cualitativa, se basa principalmente en el trabajo de campo etnográfico, como metodología antropológica. Desde el acercamiento en la observación participante, hasta sumergirnos en esa trama subjetiva de los conocimientos y construcciones conceptuales de los pobladores, es decir, se acerca hacia una “descripción densa” para “pensar los pensamientos”, en términos de Geertz (2003). Ese nivel de comprensión interpretativa, permitió movernos retrospectivamente en un arco temporal, entre el pasado reciente y la actualidad. Además, Concentrándonos de cómo fueron las relaciones de género y poder, en las comunidades, en un antes, durante y después de la guerra, sin perdernos en el tiempo, en esa compleja e imbricada vida comunal. Así como, a través de los testimonios, relatos, narrativas míticas, simbolizaciones y trayectorias de vidas de las mujeres, (en especial de las 3 campesinas, exmilitantes de la comunidad).

Vale la pena señalar que, otra de la metodología cualitativa que se suma a la etnografía, es la autoetnografía. Porque las autorreflexiones personales de la investigadora,

---

<sup>5</sup> “Consiste en acusar a alguien de terruco o lo que es lo mismo: demonizar a aquellos que tienen ideas afines a la izquierda o progresistas, o a cualquier que cuestione de alguna manera el statu quo, insinuando que simpatizan con grupos armados que operan en el Perú, como Sendero Luminoso” Pighi Pierina en BBC News Mundo, 31 de mayo del 2021, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-57277852>.

guiaron la investigación, así como, el diálogo constante con los participantes directos de la investigación. Las narrativas personales de la autoetnografía, como metodología proponen:

Entender la experiencia propia..., y cómo ésta se intersecta con un contexto cultural ligado a los otros participantes, como co-investigadores. Al tiempo que, invitan a los lectores a entrar al mundo del autor, y a utilizar lo que ahí aprenden, para reflexionar, entender y hacer frente a sus propias vidas (Ellis, 2004 en Ellis, Adams et al., 2019).

Con esto, se apunta a la intención ambiciosa, de no perder esa experiencia colorida, subjetiva y hasta personal, pero al mismo tiempo se pretende a una investigación rigurosa. Sumamos también las fuentes documentales, como los Libros de Actas Comunales, que al momento de contrastar informaciones para el análisis y construcción de información, no sólo cotejan la información etnográfica, sino las enriquecen aún más.

El hacer esta investigación, sobre todo lograr vincularme con mujeres comuneras, y con algunas hasta construir relaciones más próximas e íntimas, llevó mucho tiempo<sup>6</sup>. Vínculos que me permitieron hablar de temas tan profundos, tan íntimos que no se suele hablar. Mi condición de mujer quehuahablante e hija de “chacra runa” como ellos, sumó mucho al establecer estos vínculos cálidos que también terminaron ensimismándome como parte de la población. Desde un inicio llegar a estas mujeres excombatientes en la comunidad, estuvo envuelta entre curiosidades, sorpresas y vínculos de amistades muy próximos que provocaron develamientos de mis subjetividades prejuiciosas con respecto a este otro actor de la guerra, que es Sendero.

Finalmente, la tesis consta de 5 capítulos. El primer capítulo, da cuenta del problema de investigación, la justificación, objetivos y la delimitación de la investigación. Mientras que, el segundo capítulo, explora la perspectiva teórica en cual está enmarcado el estudio.

---

<sup>6</sup> Desde octubre del 2017, hasta febrero del 2019.

El tercer capítulo, apertura la entrada metodológica del trabajo de campo etnográfico interpretativo y reflexivo, resaltando la relación cercana de la investigadora con los informantes. En tanto, el cuarto capítulo, abre el conjunto de análisis e interpretación de los resultados, dentro de ello y como primer punto, contextualiza y sitúa en el tiempo y espacio de la investigación. En adelante, los cuatro puntos desarrollan el contenido elemental del estudio.

En el segmento (4.2.1), entra de lleno a la reflexión central del trabajo de investigación, sobre aquel poder de coerción sutil de las mujeres, antes que contestataria al sistema patriarcal y los espacios donde los ejercen. El punto (4.2.3), trata la experiencia revolucionaria localista de las mujeres campesinas senderistas, comprender su militancia, sus motivaciones de enrolamiento y como termina persiguiendo la revolución por la “Igualdad social” y la ansiada revolución del “respeto”. El punto (4.2.4), expone del colapso de este sueño fugaz de un proyecto revolucionario local, frente a una población tradicional, que termina fulminando con la ideología de la moral familiar, a partir de dos relatos, como arma de contracampaña a la ideología subversiva senderista. Y en el apartado (4.2.5), se cierra el análisis del contenido, con la reflexión del duro proceso de volver a la comunidad después de haber militado en SL, en una comunidad de posguerra, tradicional y patriarcal que no perdona, ni olvida; donde, sus pares terminan ejerciendo sanciones estigmatizadoras al cuerpo subversivo que desafía al orden del sistema patriarcal. Y finalmente, la tesis cierra con las reflexiones y conclusiones en el Capítulo V.

## **CAPÍTULO I: PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN**

### **1.1. Realidad problemática**

Quiero comenzar describiendo mi propia experiencia al visitar y trabajar desde octubre de 2017 hasta febrero de 2019, en las comunidades altoandinas de Tambo – La Mar – Ayacucho. Entre las comunidades del centro poblado de Qarhuapampa, para situar este estudio. Vale resaltar que mi llegada a estas comunidades obedecía a otros estudios del cual fui parte, como: “Etnicidad e identidad, a propósito del censo étnico de octubre del 2017”, así como, otro estudio sobre: “Guerra y cotidianidad”. En cuyos proyectos de investigación nuestra intención no era precisamente abordar el tema de género y mucho menos hablar con la gente, sobre temas de género. Sin embargo, mi experiencia personal catalizó el interés en pensar la necesidad de trabajar el tema del lugar de la mujer en las relaciones de género en comunidades posguerra, entendidas también, con estructuras tradicionalmente patriarcales.

Al llegar a estas comunidades, lo hice acompañado de otro antropólogo, varón, con quien trabajamos en colaboración por algunos meses, y luego en su reemplazo, vino otro antropólogo. Desde un inicio, mi posición de mujer joven y soltera, siempre estuvo sujeta a observación, sospecha, y a ciertos murmuramientos que prejuizgaba mi lugar; tanto por parte de hombres, como de mujeres al estar siempre acompañado de un colega varón. Para la gente del lugar, esa relación laboral que para mí era estrictamente laboral, no podía serlo; en todo

caso tenía que mezclarse con una relación de pareja y sexual. Escuchaba comentarios de doble sentido, en especial de mujeres del lugar con quienes construimos amistades muy cercanas. Por ejemplo, frente a la curiosidad de querer comprobar que había una relación de pareja con mi colega, Jesuca se sorprendió de mi respuesta: “En serio, ¿no es tu pareja? Si paran de arriba abajo juntos y viven juntos, ¿cómo no va a pasar nada?”.

O cuando Sonia, una amiga, luego de encontrarnos en la última fiesta del aniversario del pueblo, el mes de noviembre (2018), me decía: “¿Dónde has dormido?, me dijeron que estabas tomando con los de Paria (una comunidad de altura), esa gente es de cuidado, aysarusunkimanmi chaychayman, chaynam waqkunaqa (te pueden jalar por ahí, así son ellos)”, en alusión a la posibilidad de ser violada. “Cuando me dijeron que estabas tomando con ellos, me preocupé, vine a buscarte, pero ya te habías ido. No te juntes con ellos”.

De comentarios similares y hasta consejos, entendía que no se dan en el vacío, responden a situaciones concretas, a construcciones sociales sobre el lugar que tienen las mujeres en estas comunidades caracterizadas por específicas relaciones de género y poder. Son percepciones culturales donde se reflejan, por un lado, la vulnerabilidad de la mujer, y por otro, el siempre omnipotente poder viril masculino, con la licencia de tomar a cualquier mujer. Aun cuando estas narrativas parecieran simples egos masculinos de virilidad, son sin duda estereotipos culturales, sentidos comunes, inscritos en las percepciones y valoraciones tanto de hombres y mujeres, que terminan coloreando los tipos de relaciones de género en la vida cotidiana.

Mi llegada a estas comunidades y mi posterior involucramiento en amistades cercanas con mujeres y familias, me hizo ser consciente que, antes que antropóloga e investigadora había entrado, como una mujer joven tan cercana a ellos. Porque finalmente era otra ayacuchana más, como cualquiera de ellos. Así había ingresado a una densa trama

de las relaciones de género dentro de un sistema tradicional como en cualquier comunidad rural andina.

Como acierta, Guber (2005) al señala “el bagaje teórico y de sentido común del investigador no queda a las puertas del campo, sino que lo acompaña, pudiendo guiar, obstaculizar, distorsionar o abrir su mirada” (p. 49). Por mi parte, también entraba a la comunidad con mis prelecturas sobre el panorama en temas de género; a través de los cuales inicialmente empezaba a comprender y leer la comunidad, y que al mismo tiempo no me dejaba ver más allá de mis propios sesgos.

cuando empecé hacer campo (2017), como nunca se hablaba de las problemáticas coyunturales que se suscitaban en torno al tema de género en nuestra sociedad, desde los ciudadanos ordinarios de a pie, hasta autoridades, especialistas y académicos. Además, confirmaban así las crecientes y multitudinarias manifestaciones feministas, como: “Ni una menos” frente al creciente número de feminicidios en nuestro país. Los movimientos feministas se habían apropiado de las calles y de las redes sociales, a la voz de “nos están matando” y legitimado su lucha, al menos en la gran parte de la sociedad. Y el panorama avizoraba la muerte del patriarcado a la voz de “equidad de género”.

Por su parte, las diferentes autoridades y mandatarios del gobierno no podían estar a espaldas a estos acontecimientos. Entonces, se tenía que reconocer y formular leyes como: la ley de equidad de género en la participación de las mujeres en cargos públicos, así como la implementación del enfoque de género en las políticas públicas desde el gobierno central. Hasta en las lejanas municipalidades y las juntas directivas de pequeñas organizaciones comunales, era un requisito la paridad y la alternancia de la cuota de género. En ese ambiente, pareciera que, como nunca se reivindicaba los derechos de la mujer. Entonces, el

tema de género se había convertido en algo como, “lo políticamente correcto” en la gestión pública y privada.

A todo esto, otro de los temas más mediáticos y polémicos, fue el enfoque de género en la currícula educativa nacional. Que desató respuestas de indignación colectiva como: “con mis hijos no te metas”, multitudinarias voces de poblaciones conservadoras, religiosas y tradicionales del país. También tomaron las calles y las redes, rechazando la “ideología de género” en las políticas educativas, y en defensa a la amenaza de la tradición y la moral de la familia y, sobre todo, en “protección” a los niños. Entonces, como nunca se hablaba, se actuaba y escribía sobre género; pero, lo curioso es que, pese a todas esas acciones políticas, sociales y académicas a favor de reivindicar la igualdad de género, las cifras de crímenes de violaciones hacia la mujer, así como, los feminicidios, iba en aumento. Uno se quedaba con esa sensación, que pareciera que lo que se hacía, no era lo suficiente o en algo se estaba fallando.

Por otro lado, en el trabajo de campo, a menudo presenciaba en la comunidad experiencias donde las mujeres tenían hasta más ventaja por ser mujer que el propio hombre, dentro de un sistema tradicionalmente patriarcal. Algunas mujeres en la comunidad parecían con mucha autoridad, terminaban vigilando y sancionando, no sólo a sus pares, sino también a los hombres. Como cuando, en una tarde estábamos sentadas aun lado de la plaza del pueblo, como se dice “haciendo hora”. Cuando un patrullero policial de Tambo llegó y se estacionó por la casa de Alicia, en seguida entraron y salieron llevándose detenido a su esposo. Alguien dijo que Alicia le habría denunciado a su marido, por violencia familiar. Entonces, Dina, vecina de la pareja, empieza a reaccionar, “¡cómo es posible que esa haya denunciado a su esposo!, si ella es quien ni le atiende bien, a veces cuando se molesta, ni cocina, ni le lava su ropa”. De pronto mama Alejandra, estalla: “¡Carajo, no puede manejar

a su mujer!, es culpa del hombre por ser blandito, no supo manejarla desde un inicio. ¡Carajo! yo siendo varón le saco su mierda, si me prestara una semanita, se lo enderezco a su mujer, para que aprenda a respetarle. ¡A ese pues le faltan huevos!” Al parecer todas las mujeres del grupo estaban de acuerdo con Alejandra.

En lo primeo que pensé fue, qué tan subsumidos estábamos las mujeres bajo el sistema patriarcal, que perdimos todo tipo de solidaridad entre las mujeres, a tal punto de aprobar la violencia con nosotras mismas y defender el lugar de varón. Hasta algo enfermizo me pareció de parte de las mismas mujeres el cuestionamiento al hombre, la falta de agresividad con la mujer para ejercer autoridad y respeto, sino “no es varón”, le “faltan huevos”. De inmediato se me vino a la cabeza, la hegemonía cultural Gramscisana, quien sostenía que las normas culturales son impuestas por la clase dominante y que los dominados perciben como algo natural e inevitable, citado por Alvarez (2016). Eso podría explicar, dije en mí, pero también, empezaba a sospechar que si ¿realmente era así?

A medida que iba pensando al respecto, intuía que en ese espacio femenino algo más complejo sucedía, porque se podía observar un poder sutil de algunas mujeres al interior de esta estructura del poder patriarcal, donde los hombres aparentemente ejercen un control “total” sobre las mujeres. Se evidenciaba abrirse espacios complejos, donde se fisuran esta estructura de poder “absoluto” a través de un conjunto de mecanismos de agencias y negociación cotidiana; mecanismos que operan, tanto en el ámbito de lo privado, pero que también trascienden con cierta sutileza al terreno público.

Además, el estudiar la vida cotidiana en una comunidad, como Qarhuapampa que se construyó en un escenario de guerra, me llevaría inevitablemente a escuchar historias sobre la guerra. Y en ella, recurrentemente el papel crucial de la mujer, desde esa sutileza de influir en las decisiones políticas, desde el espacio privado, sin confrontar el poder tradicional del

hombre; contrariamente, también se abría iluminativamente ante mis ojos, aquellas mujeres que encararon abiertamente el orden del sistema tradicional, y se paseaban derrochando poder en los espacios públicos que tradicionalmente eran masculinas, aquellas eran, las compañeras que militaban en Sendero. A lo que entendí, como una experiencia que invita a complejizar comparativamente aún más el ejercicio del poder femenino al interior de la estructura tradicional en estas comunidades posguerra. En ese sentido, esta investigación persigue estudiar el ejercicio de poder de las mujeres en la vida cotidiana, en sociedades con estructuras tradicionalmente patriarcales y con un pasado dónde la cotidianeidad estuvo coloreada por la guerra, y actualmente viven como comunidades de posguerra. En tal sentido, partimos de preguntas como:

#### **1.1.1. Pregunta General**

- ¿Cómo y en qué espacios se expresa el ejercicio de poder y las relaciones de género de las mujeres en las comunidades del centro poblado de Qarhuapampa, como comunidades atravesadas por la guerra?

#### **1.1.2. Preguntas específicas**

- ¿Cómo fue la cotidianeidad de la vida conyugal, familiar y comunal de las mujeres en el centro poblado de Qarhuapampa, en un contexto de guerra y posguerra?
- ¿Cuáles fueron las trayectorias de vida de las mujeres exmilitantes de estas comunidades?
- ¿Actualmente cuál es el lugar de las mujeres campesinas exmilitantes en comunidades de posguerra?

## 1.2. Justificación e importancia de la investigación

Si bien, el presente estudio busca problematizar y repensar las relaciones de género y poder a partir de comunidades tradicionales andinas, sin embargo, eso no limita los aportes y alcances del estudio a un contexto más general de la sociedad. Ya que, tratar entender cuestiones de género, en una coyuntura de una alta incidencia de violencias contra la mujer, como los feminicidios que registran el país, sigue siendo crucial. Tal como han legitimado multitudinarias manifestaciones de movimientos sociales, organizaciones y colectivos como: “Ni una menos”. Pero también, es entender del porqué de las reacciones masivas de colectivos como: “Con mis hijos no te metas”, como respuestas, desde un sector tradicional de las familias del país. Sin duda, estas manifestaciones son muestra de la necesidad y la importancia de seguir profundizando estudios de género, a partir de nuevas investigaciones, desde enfoques y perspectivas diversas; para contribuir a nuestras comprensiones sobre los temas de género y poder y en un sistema tradicional.

En esa lógica, el presente trabajo invita a repensar hondamente esta “cultura de género”, tan enraizada en nuestras prácticas cotidianas de relaciones culturales, sociales y políticas. Antes de caer en el entendimiento apresurados de “hombres dominadores y victimarios” y “mujeres dominadas y víctimas”, por ello, hay una necesidad de profundizar y complejizar el tema del ejercicio de las relaciones de género y poder en la vida cotidiana, no solamente entre las comunidades, sino en la sociedad en general. En ese sentido, la investigación al acudir a la etnografía como metodología, nos da luces, nos sumerge a esa complejidad cotidiana; así mismo, nos acerca a una perspectiva reflexiva, frente a la coyuntura cultural, social y político; con la finalidad de contribuir en estos tres espacios, y mejorar las políticas públicas existentes que tratan temas de género y familia, que siguen siendo cuestiones a tratar desde las ciencias sociales.

### **1.3. Objetivos de la investigación**

#### **1.3.1. Objetivo general**

- Explicar los espacios de ejercicio de poder y relaciones de género de las mujeres en las comunidades del centro poblado de Qarhuapampa, como comunidades atravesadas por la guerra.

#### **1.3.2. Objetivo específico**

- Estudiar la cotidianeidad de la vida conyugal, familiar y comunal de las mujeres en el centro poblado de Qarhuapampa, en un contexto de guerra y posguerra.
- Seguir las trayectorias de vida de las mujeres exmilitantes de las comunidades.
- Explicar Cuál es Actualmente el lugar de las mujeres campesinas exmilitantes en comunidades de posguerra.

### **1.4. Delimitación de la investigación**

#### **1.4.1. Delimitación Espacial**

El estudio: “Mujer, Poder y Guerra: las Artes de la Política de Género en Comunidades Andinas Posguerra de Ayacucho”, se desarrolla principalmente en las comunidades campesinas del centro poblado de Qarhuapampa y Acco, del distrito de Tambo, provincia de La Mar del departamento de Ayacucho.

#### **1.4.2. Delimitación social**

Como unidad de análisis, priorizamos para el presente estudio, la trayectoria de 3 mujeres campesinas exmilitantes del centro poblado de Qarhuapampa. Pero también,

como en contraste, se trabaja con algunas mujeres, para especificar, 3 mujeres referentes y lideres en comunidad, sin un pasado de militancia en Sendero.

#### **1.4.3. Delimitación temporal**

El estudio se enmarca en un arco temporal, desde el presente (2017-2019), así como el pasado reciente del contexto de la guerra (1980 al 2000). Pero, prestando más atención a los primeros años del conflicto armado interno que experimentó estas comunidades desplazadas por la guerra. Enfocándose principalmente los primeros años de la llegada de los compañeros a las comunidades, donde tuvieron buena aceptación política en estas zonas de Tambo (fines de 1981 y 1983).

#### **1.4.4. Delimitación temática**

La investigación persigue repensar el ejercicio de las relaciones de género, y en ella el ejercicio del poder de las mujeres en la vida cotidiana en comunidades de guerra y posguerra. Además, estudiar qué significó en estas comunidades la participación política y partidaria de las mujeres campesinas en la revolución insurgente de Sendero.

## CAPÍTULO II: MARCO TEÓRICO

### 2.1. Antecedentes del estudio

Lo que se viene trabajando hasta hoy en términos de *género y guerra*<sup>7</sup> no es mucho. Los recientes trabajos al respecto, se han centrado en las mujeres de la élite senderista, de la talla de Augusta La Torre, Elena Yparraguirre, Edith Lagos y otras que fueron figuras dirigenciales en la cúpula del Partido Comunista del Perú- Sendero Luminoso (PCP-SL). En ese sentido, el trabajo que se pretende desarrollar en la presente tesis, es ampliar la mirada hacia las mujeres rurales, mujeres campesinas y quechuahablantes participando en las filas Senderistas.

Quien, invita a una lectura del enrostramiento de las mujeres senderistas durante los primeros años del conflicto armado interno en el país, frente a la necesidad de saber quiénes eran estas mujeres senderistas es, Caro (2006). El autor argumenta a partir de la prensa nacional de aquellos años, como mujeres corporizadas en dos figuras femeninas, como: la de, Edith Lagos, quien era la “Diana” la poeta que se volvió en una suerte de figura emblemática y trágica que ha perdurado en el tiempo y en nuestros imaginarios sociales. Por su parte, Carlota Tello, descrita como: la mujer cruel y avezada, la guerrillera masculinizada,

---

<sup>7</sup> Nos referimos a la violencia socio política en nuestro país, desde los 80s al 2000. Y en ella la participación de mujeres, en especial en las filas del Partido Comunista del Perú- Sendero Luminoso (PSP-SL).

la mala de la historia y que su recuerdo fue desapareciendo al mismo tiempo que se fue desterrando de la memoria colectiva.

Es interesante, las representaciones mediáticas que inicialmente se elaboraron de estas jóvenes senderistas en un país que se daba inicio la Lucha Armada de Sendero. Donde, ambas terminan siendo mujeres extraordinarias, fuera del orden común, es decir, mujeres fuera de los cánones tradicionales de una sociedad patriarcal. Pensándolo bien, se puede aseverar que, es desde los medios de comunicación desde donde también hemos construido nuestros propios imaginarios, con los cuales hemos entendido y representado a Sendero, así como, el desarrollo de la misma guerra (1980-2000).

Continuando con la exposición de los debates en torno a estas mujeres en Sendero, como advertimos, las mujeres de la cúpula dirigenal, tenemos el estudio de Zapata (2018), quien trabaja a través de largas entrevistas realizadas a Elena Yparraquirre en la cárcel de Chorrillos, entre 2009 a 2011, Zapata desarrolla tres temas básicos; primero, su procedencia y motivaciones, nos relata esta visión más desde Lima, desde una mirada de una mujer de clase media, así como, desde su militancia antes que su condición de mujer-madre. Por otro lado, también el autor referido, resalta el peso de las mujeres en el equipo de dirección política y la ubicación física del comité en Lima; así termina describiéndola desde la cúpula senderista, como la número 3 del Partido. Finalmente, y como tercer punto, Zapata señala que, la derrota senderista estaba atravesada por pugnas entre aparatos internos de la organización, la ruptura de la trilogía del comité permanente, justamente a la muerte de Augusta, la segunda de la trilogía.

Por su parte, Anouk (2018), pone el foco de atención para el estudio, alrededor del personaje de Augusta La Torre y su relación con el Movimiento Femenino Popular (MFP), como fundadora. La autora, busca entender “cómo esta organización, en función del orden

social y económico existente, se forjó una identidad política para una transformación de la sociedad y del Estado, y trabajó la articulación entre varias relaciones sociales de poder, queriendo dar a las mujeres a través del MFP herramientas políticas para “emanciparse” junto con y dentro de las clases sociales más oprimidas” (Anouk, 2018). Además, la autora menciona que “el MFP desde los 70s logró juntar a muchas mujeres, andinas, indígenas, afroperuanas, obreras, jefas de hogar, barriales, estudiantes, maestras y principalmente campesinas y que adhirieron al proyecto maoísta de proyecto de desarrollo de una economía de subsistencia para su autonomía económica y empoderamiento” (Anouk, 2018, p. 77).

Por último, Anouk (2018), afirma algo interesante, que en el Perú hay un cierto feminismo revolucionario en el papel de estas mujeres senderistas. Además, cuestiona la intención académica de las investigaciones de género de restar el papel protagónico del legado político de las mujeres de Sendero Luminoso. Y éste último, es uno de los puntos de interés para la presente investigación, las motivaciones y el significado de su militancia política partidaria de las mujeres rurales en Sendero.

Otro estudio interesante, que tiene por objetivo explorar comparativamente arreglos de género dentro de proyectos insurgentes en El Salvador, Colombia y Perú, es de Dietrich (2018). Desde un enfoque de análisis en el nivel institucional, que permite caracterizar las feminidades y masculinidades subversivas que se movilizan para la lucha armada. En ese sentido, Dietrich (2018), señala que el “género” constituye un elemento importante en la construcción de utilidad para la lucha armada. Por ello, la organización insurgente moldea un “régimen de género propio y distinto al orden de género más amplio, que opera al nivel de la sociedad”, donde “la militancia es una agencia y un «blindaje» temporal que «protege» a estas mujeres. Pero el estatus de “compañera militante” duró mientras estaban en el Partido, por ello, la autora, en el retorno a la “normalidad” evidencia arreglos aún más

severos, “donde estas mujeres se enfrentan a presiones para acomodarse a roles tradicionales o ser caracterizadas como desviadas y una amenaza para el sistema prevaleciente” (Dietrich, 2018).

A acerca del retorno a la sociedad de mujeres militantes en acciones armadas. Otro trabajo atractivo que explora es de, Boutron (2018), quien trabaja a base de entrevistas y los testimonios de la CVR de mujeres combatientes tanto de las filas de PCP-SL, así como del MRTA. Por ello la autora señala, que las condiciones duras de reinserción de las mujeres combatientes, cuya participación significó un cuestionamiento de los valores tradicionales de la sociedad peruana, por ello, ellas pasan por la “doble culpa”, por haber “traicionado a su país y a su sexo”. Entonces, para ellas es como “retomar las riendas de la jerarquía de las relaciones sociales desafiadas momentáneamente por la rebelión” (Boutron, 2018).

Para poder entender a nivel local y cotidiano de las motivaciones, y el qué vieron estas mujeres comuneras en la revolución de Sendero. Nos apoyaremos en la propuesta de Schlotterberck (2018), la autora estudia el contexto de Chile de Allende, dando el realce a las experiencias cotidianas de los revolucionarios más locales. Estudia en las organizaciones de sindicatos de obreros, textiles, metalúrgicos, juntas vecinales y organizaciones estudiantiles, que trabajaron identificando sus propias necesidades y dinámicas más locales que del partido revolucionario oficialista en la capital. Es decir, hicieron sus propias revoluciones cotidianas y muy locales. Tal como fue la experiencia de estas mujeres campesinas revolucionarias en Sendero.

## **2.2. Desarrollo de la temática correspondiente al tema investigado**

Uno de los temas que merece una discusión teórica, en el presente trabajo, es la relación de poder en las relaciones de género, con énfasis en la actoría de las mujeres entre

las comunidades rurales, con una tradición de estructuras patriarcales. En ese sentido, a continuación, problematizamos, cómo finalmente las mujeres terminan naturalizando consciente o inconscientemente estos estereotipos del poder omnímodo de los varones sobre las mujeres. Por ejemplo, en un caso de abandono conyugal, no se sanciona la acción del hombre, quien abandona a la esposa e hijos; por el contrario, es legítimo el acto del hombre, las mujeres mismas señalan: “qariqa sevinapaqmi” (al varón se tiene que servirle). Entonces, se asume licencia social de, abandonar a mujeres, cuando éstas no cumplen “con sus obligaciones de mujer”.

Por ello, de esa relación de subordinación, participan de manera activa tanto varones como mujeres. Igualmente, refiere Gramsci (2004), aunque el autor no necesariamente trata la dominación intergénero, sino discute el tema de las jerarquías de poder y dominación en la Italia rural de principios del siglo XX, proponiendo el concepto de “hegemonía cultural”. La propuesta gramsciana, da cuenta con la noción de “hegemonía”, la dimensión de la legitimidad en las relaciones de poder sostenidas a través de la ideología, la moral y la cultura. Es decir, a diferencia del concepto de dominación, que es construido y ejercido a través de la coerción y la fuerza o un ejercicio de poder represivo, la “hegemonía” se estructura sobre la base de una cierta legitimidad consensuada, en el cual participan los propios subordinados, (Álvarez, 2016).

En la tradición patriarcal, entendida como una estructura social y tradicional, las mujeres forman parte de este engranaje de poder, legitiman esta estructura al reproducir esas mismas percepciones, valoraciones y prácticas sobre el lugar que ocupan en esta relación. Para graficar la hegemonía en términos gramscinianos, en las comunidades son las mismas mujeres que cotidianamente vigilan y sancionan el mínimo incumplimiento del legítimo

lugar tanto de la mujer, y del varón, como parte del sistema tradicional consensuado en la tradición cultural.

Entonces, nos preguntamos ¿habremos explicado del todo este fenómeno en torno a las complejas relaciones de género entre las comunidades, y en ella, el papel de las mujeres? Luego de mi experiencia en campo de haber entrado en ese universo de género entre mujeres, mujeres con mucha autoridad y poder en la comunidad, me quedan dudas. Entonces queda la necesidad de hurgar un poco más y apoyarnos en otras explicaciones teóricas para entender el ejercicio de poder de las mujeres en ruralidades tradicionales.

Como es evidente, las relaciones de género pasan por un tema del ejercicio de relaciones de poder complejo. En términos Foucaultianos (1991), para entender el poder, no basta analizar el poder en sí, por ello sugiere el autor, ir más lejos, “hacia una nueva economía de las relaciones de poder” (Foucault, 1991), una vía más empírica. Que, va más allá de las simples dicotomías como usualmente se entendía por el ejercicio de poder, como, por ejemplo, “oposición al poder de los hombres sobre las mujeres, de los padres sobre los hijos, de la psiquiatría sobre el enfermo mental, de la medicina sobre la población, de la administración sobre las formas de vida de la gente” (Foucault, 1991).

En ese sentido, Foucault (1991), nos desdibuja el poder tal como se entendía hasta entonces, señala que, el poder actúa más que, por represión por normalización, por lo cual no se limita a la exclusión, ni a la prohibición, ni se expresa ni esta prioritariamente en la Ley. Es más, “el poder produce positivamente sujetos, discursos, saberes, verdades, realidades que penetran todos los nexos sociales” (Foucault, 1984). Entonces, las relaciones de género dentro de esta complejización foucaultiana de las relaciones de poder, nos invita de manera retador, al mismo tiempo, tentadora, ir más allá de nuestras comprensiones dicotómicas de género, como el varón omnímodo y la mujer víctima de ese poder total del

hombre. Y más bien, dirigir nuestra atención a esas “producciones positivas del poder”, como los discursos, los saberes, verdades en la trama de la vida cotidiana de las comunidades.

Otro estudio ambicioso, que va aún más lejos, pero en esta misma línea de análisis de poder, es el de James C. Scott (1990), en su libro, *Los Dominados y el Arte de la Resistencia, Discursos Ocultos*, donde explora el propósito hegemónico que opera detrás de estos ejercicios de poder y sumisión. Es así, que nos sumerge a ese mundo de respuestas de los dominados, elaborados de manera compleja y artísticamente poderosa. Para Scott, estas respuestas están arropados de sutilezas, astucias, disfraces, talentos para engañar, que provienen de su misma posición vulnerable en la cual rara vez se da la contradicción directa y abierta. Por ello, enfatiza “en mostrar cómo el proceso de dominación produce una conducta pública hegemónica y un discurso tras bambalinas, que consiste en lo que no se puede decir directamente al poder” (Scott, 1990, p. 21)

Además, el autor sugiere, “interpretemos los rumores, el chisme, los cuentos populares, las canciones, los gestos, los chistes y el teatro como vehículos que sirven, entre otras cosas, para que los desvalidos insinúen sus críticas al poder al tiempo que se protegen en el anonimato o tras explicaciones inocentes de su conducta” (Scott, 1990). Estos conjuntos de mecanismos para disfrazar la insubordinación ideológica, el autor lo llama “la infrapolítica de los desvalidos”.

Por otro lado, Stern (1999), en su libro, *La Historia Secreta del Género*, discute estas construcciones de imágenes y estereotipos sobre las mujeres para el México del siglo XVIII. Lo valioso de este libro es que, nos muestra cómo los estereotipos tienen un poder y eficacia en sostener en el tiempo estas valoraciones y jerarquías en las relaciones de género. Lo que el autor evidencia también, son los diferentes escenarios y espacios de negociación activa

de la que participan las mujeres en estas relaciones de poder. Tanto en el ámbito de lo privado como de lo público, encuentra espacios y fisuras que son aprovechadas para negociar y palanquear ese poder que pareciera omnímodo. Aun cuando los espacios de poder y control parecieran tan cerrados, como se expresan en los discursos que circulan con tanta legitimidad, en eso que Stern (1999), llama “*cultura de género*”. Una cultura, donde también hay espacio para las negociaciones, contestaciones, fricciones, en diferentes ámbitos de la vida comunal.

Entonces, eso que aparentemente parece tan evidente, de un poder patriarcal total y legítimo, sin embargo, no es del todo cierto. Existe esa relación compleja de relaciones de poder al interior de esta estructura Patriarcal. Donde las respuestas de poder sutil y efectiva de las mujeres, terminan negociando, y en ocasiones fisurando, esa estructura de poder tradicional aparentemente de dominio masculino.

Por lo tanto, lo que nos interesa es desarrollar ¿cuánto poder tienen las mujeres? ¿Cómo funcionan? Y en ¿qué espacios funcionan? en una relación de esta “cultura de género” en las comunidades andinas de Ayacucho. En un arco temporal de un post, durante y antes de la guerra. Pero también, poder precisar cuándo y qué pasa cuando estas negociaciones sutiles llegan a su límite y se expresan más públicamente, al salir de esos cánones tradicionales. Tal, como en el caso de estas mujeres exmilitantes de la comunidad en contextos de guerra.

### **2.3. Definición conceptual de la terminología empleada**

**Género:** Por género se entiende como una construcción cultural y social, donde las diferencias sexuales son siempre elaboradas simbólicamente y están cargados de significados, que trascienden a los hechos de la biología humana (Stolke, 2004).

**Cultura:** Es un “sistema de concepciones expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales la gente se comunica, perpetua y desarrolla su conocimiento sobre las actitudes hacia la vida. Desde una mirada semiótico, y Creyendo (sic) inocente que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por tanto (sic) una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (Geertz, 1973).

**Cultura de Género:** Es la concepción acerca de lo que es ser hombre y mujer dentro de un código de una cultura, donde lo legítimo o lo ilegítimo es concebida consensualmente (Stern, 1999).

**Patriarcalismo:** Se refiere a un sistema de relaciones económico, político, social y valores culturales, donde el ejercicio del poder superior descansa sobre patrones paternales y políticas de dominación de género masculino (Stern, 1999).

**Poder:** “El poder no se posee, funciona; no es una propiedad, ni una cosa, por lo cual no se puede aprehender ni conquistar; no se conquista, sino es una estrategia. Tampoco es unívoco, ni es siempre igual ni se ejerce siempre de la misma manera, ni tiene continuidad; el poder es una red imbricada de relaciones estratégicas complejas, las cuales hay que seguir al detalle” (Foucault, 1984, p. 36)

**Relaciones de poder:** Una serie de redes de interacción, donde el ejercicio del poder se visibiliza, se concretiza, estas pueden ser legitimadas por los acuerdos sociales, o encubiertos, de formas muy sutiles y efectivas. Además, el poder designa relaciones entre los sujetos (Foucault, 1984).

**Guerra:** Nos referimos en este contexto, a la insurgencia armada ocurrido durante los años 80s al 2000 en nuestro país.

## CAPÍTULO III: MARCO METODOLÓGICO

### 3.1. Tipo y diseño de investigación

#### 3.1.1. Entre aciertos y desaciertos: No existe el trabajo de campo ideal

“El trabajo de campo... es cotidiano lleno de placeres e incomodidades, de explosiones de risa y de rabia, con errores y uno que otro acierto” (Guber, 2005).

Cuando hablamos del trabajo de campo etnográfico entre la comunidad Antropológica, es casi imposible pasar por alto a quien asentó las bases de la metodología y las técnicas de la investigación cualitativa de forma explícita y sistemática. Nos referimos a Malinowski, quien muestra así, en la introducción al primer capítulo de su monumental libro *“Los argonautas del Pacífico Occidental”* (1922). Para ello, realizó sus estudios entre los melanesios de las islas Trobriand, durante los años de 1915 hasta octubre de 1918, con salidas y vueltas al trabajo de campo. Pero, lo más interesante aun, vendría después de 66 años, luego de la publicación de su famoso libro, cuando su diario de campo fuera publicado, “quedó delatado el hombre científico, como un hombre sumergido en sus subjetividades, fracasos y sus actitudes muy prejuiciosas hacia los indígenas” (Guber, 2005).

Al igual que muchos antropólogos, pienso que ese es el momento donde empieza el trabajo de campo etnográfico como tal, en el quehacer de la antropología. Además, entre la

comunidad antropológica posterior a la incidencia del diario, como bien señala, Guber (2005) “se le cede un espacio en la escritura del producto etnográfico, a la existencia de esta otra cara oscura y solitaria del trabajo de campo” (p.14).

En ese sentido, mi experiencia en el trabajo de campo, también se identifica entre mis propios “síndromes Malinowskianos”, llenos de subjetividades y percepciones en esa relación próxima y cotidiana que me tocó vivir y lidiar como podía. En mi condición de mujer y en un mundo de mujeres, dentro de una estructura patriarcal y, por otro lado, mis lecturas de una coyuntura política y social de efervescencia de luchas y movimientos feministas, que atravesaba el país, tal como pasaré a narrarla entre los párrafos siguientes.

### **3.1.2. Ser mujer, joven y antropóloga en la comunidad**

En mi experiencia de trabajo etnográfico entre las comunidades, quizá una de las cosas más incómodas y recurrentes, fue mi lugar en la comunidad. Lugar que siempre estuvo adjetivada por mi condición de mujer, antes que antropóloga. Mi llegada en compañía de colegas varones, donde ellos eran los profesionales y yo terminaba como la “compañía” femenina. Un evento que siempre recuerdo, allá por el 2013, cuando participé de un trabajo etnográfico, para un estudio sobre: “Salud Intercultural”, en una comunidad Chopcca de la Región Huancavelica. Cuando, a la hora de pedir alojamiento, el presidente comunal de ese entonces, que también era el pastor de la Iglesia Evangélica Pentecostés, lo primero que nos preguntó fue el parentesco entre mi colega y yo. Le dijimos que éramos colegas y compañero de trabajo, es cuándo su reacción nos asombró: “Aquí en la comunidad la gente es decente, hijos de Dios, y no pueden ensuciar la comunidad, menos mi hogar cristiano con actos de fornicación ni adulterio”. Siguió hablando ante nuestro asombro e incomodidad, “Así vienen los profesionales, los profesores, estando casados se involucran entre profesores o traen a

sus queridas” señalándome con la vista. “Eso contamina de pecado al pueblo de Dios, de aquí les echamos, sea quien sea, no somos alcahuetes”.

Luego, pasar por experiencias similares, ya era como parte del oficio del trabajo de campo. Por esa razón, a mi llegada a Qarhuapampa ya no me sorprendía mucho las reacciones, insinuaciones, y bromas de doble sentido, sobre mi situación en la comunidad, dónde me relacionaban como pareja sentimental de mis compañeros de trabajo. Pero de alguna forma, una no deja de incomodarse ante situaciones similares y más aún si son recurrentes. Muy al margen de mi incomodidad, ya lo había “procesado” como una conducta producto de una “cultura de género” como parte de una estructura patriarcal, que se manifiesta, aún más, fuertemente en las zonas rurales de nuestro país. Además, mi estadía en Qarhuapampa, era prolongado a diferencia de mis experiencias anteriores de trabajos de campo que eran por algunos meses.

Cuando una mañana bajábamos con mi colega de Qarhuapampa hacia Tambo, mama Aurora, una mujer mayor de la comunidad, me abordó preocupada respecto a mi situación como mujer joven y casi a secretas llamándome hacia ella. Pensaba que mi estadía en la comunidad era de una amante de un ingeniero, que me habría llevado al lugar con engaños. Una situación de vulnerabilidad que la alertaba y preocupaba: “Así, estos ingenieros te traen a tierras alejadas con engaños para hacerte sufrir, estos tienen esposas, ¡Regrésate a tu pueblo Señorita! ¡Kutikuy!”.

Al margen que pueda sonar gracioso, la preocupación de mama Aurora, y de hecho, no aguantamos la risa con mi colega. Pero luego me quedé pensando en esa actitud sincera, de protección y afecto, con que se me acercó mama Aurora para advertirme del “peligro”. Como vuelvo a señalar, me hizo ser más consiente que mi lugar, antes que investigadora,

era de una mujer joven como cualquiera otra del lugar<sup>8</sup>. Y mi compañero el profesional, y como suelen señalar en las comunidades, a fin de cuentas, él era un hombre, y yo una mujer. Entonces me di cuenta que al entrar en la cotidianeidad de las familias, también había entrado como otra mujer más a esa “cultura de género” tradicional. Entonces, en adelante, era un tema que me iba inquietando continuamente.

Además, mi lugar proyectaba una imagen de cercanía a la comunidad, no me veían tan lejana, no era aquella antropóloga “gringa” en una comunidad andina. Tampoco, me sentía tan ajena a la comunidad y a los pobladores, como para concebirles en otredades distantes, ya que, hablaba quechua, era profesional como muchos hijos e hijas de los Qarhuapampinos que salen a las ciudades próximas o hacia la capital para estudiar una carrera<sup>9</sup>. Provenía de una de las vecinas provincias, además supe que, desde siempre los qarhuapampinos y qarhuapampinas estaban conectados, con la vecina provincia de Huanta. y finalmente, éramos ayacuchanos.

### **3.1.3. Nunca fui una “amenaza seria” en la comunidad por ser mujer**

Sabemos bien, los que hacemos trabajo de campo etnográfico prolongados, que nuestra presencia en las comunidades rurales siempre ha estado rodeada de sospechas. Pues razones damos, porque nuestra forma de trabajo en las comunidades es similar al de un espía, alguien que finalmente les observa en el día a día, esforzándose en entrar en sus intimidades, haciendo hasta preguntas “tontas” y “obvias” y escribiendo, quién sabe qué, para qué o mejor dicho, para quién.

---

<sup>8</sup> Razón por la cual, habíamos generado rápidamente un acercamiento cercano con las mujeres de estas comunidades. Así mismos también por el afecto cierta solidaridad que se nota en la preocupación y advertencia de mi situación que percibían.

<sup>9</sup> Inclusive, meses después conocí a dos colegas antropólogos y una antropóloga de estas comunidades egresados de la UNSCH, al igual que yo.

Precisamente por nuestro trabajo peculiar en campo, los antropólogos, en comparación a los otros profesionales en la comunidad, de quienes los espacios laborales y sus funciones eran concretos y definidos, como, por ejemplo, los enfermeros(as) y obstetras en la Posta de Salud, profesores en la escuela o en el caso de los ingenieros en algún proyecto u obra concreta. Lo curioso con nosotros(as), los(as) antropólogos(as), es que no es así, estábamos merodeando entre las esquinas, calles, plazas, tiendas, fiestas, estadios, ferias, asambleas, cultos evangélicos, entierros, las chacras y dentro de los hogares. Entonces, no pasábamos desapercibido, menos estábamos al margen de dudas y sospechas.

Sabemos que las relaciones entre las comunidades, el Estado, las instituciones y empresas, históricamente estaban marcadas por relaciones tramposas. De allí la duda y las sospechas de las comunidades a todo lo foráneo. Como bien lo señalan, Santos y Barclay (2020), que “Estas lecturas de sospechas y miedos comunales, vienen de la conciencia de sus lugares, siempre a la defensiva y vigilantes dentro de un sistema globalizado y con características y poderes predatorias”<sup>10</sup>.

Por ello, inicialmente en Qarhuapampa, para muchos fuimos<sup>11</sup> desde estafadores que venían en nombre de algún banco de préstamos, de quienes habían sido anteriormente víctimas algunos vecinos. Así como, para otras personas, éramos de servicio de inteligencia y hasta nos acusaron de ser soplos<sup>12</sup>. Porque Tambo y en especial estas zonas altoandinas conducen una de las rutas de los “mochileros”<sup>13</sup> desde la selva del VRAEM, y mucha gente

---

<sup>10</sup> Término usado por los autores Santos y Barclay (2020), para entender los temores de los indígenas amazónicos, de una situación de un presente de depredación generalizada como la violencia capitalista. Donde el Estado y las Empresas extractivas se han aliado no solo para saquear de sus fuerzas de vida, sino para exterminarlos.

<sup>11</sup> Se redacta en segunda persona plural, porque durante mi estadía en campo, estaba en algunas ocasiones, como en este caso con un colega antropólogo trabajando en otro proyecto como señalé anteriormente.

<sup>12</sup> Entre las comunidades en contacto con la selva, en este caso con la selva del VRAEM, es parte del servicio de inteligencia antidrogas o simplemente una persona que viene a espiar o delatar a quienes trabajan en el negocio de la droga, también les llaman “sapos”.

<sup>13</sup> Llamados así a quienes trasladan la droga de la selva del VRAEM, en mochilas.

de estas comunidades de una u otra forma están involucradas en esta economía, desde solo silenciar la ruta, así como, participar y ser intermediarios en el traslado de la cocaína por la zona. Nosotros también estábamos moviéndonos por las mismas rutas, visitando familias y explorando la geografía de la puna, entonces era de entenderse las incomodidades de la población.

Por la proximidad que me gané, como señalé líneas arriba, en la comunidad proyectaba cierta “confianza” además de mi talla pequeña, siempre era vista como “menos sospechosa”, “menos peligrosa”. Por lo que, no significaba una “amenaza seria” para la comunidad, ello fue una de las razones, porque me permitieron entrar con mucha facilidad a la intimidad de sus hogares y en especial a la intimidad del mundo de las mujeres. En cierta forma, puedo afirmar que mi condición de mujer era una ventaja, sobre todo, para un estudio sobre mujeres y las relaciones de género y poder en la comunidad, por ello puedo decir que la atiné en ese sentido.

#### **3.1.4. Cuando una ha entrado tanto a la vida de la gente**

Si bien, entre la comunidad antropológica el trabajo de campo etnográfico mientras más tiempo se está en campo, es mucho mejor, y claro, te permite entrar a la densidad de los temas, conceptos, conocimientos y pensamientos. Además, que legitima el lugar de la enunciación del “estar allí” y da rigurosidad al estudio. Pero como se suele repetir un dicho popular, que se ajusta a nuestra experiencia, “los muertos y las visitas al tercer día apestan”, nosotros al pasar los 2 años, seguíamos aún en la comunidad, y más de uno ya nos respiraba incómodo.

Una tarde, en casa de Don Félix, una de las primeras autoridades y líderes del Centro poblado, con quien nos conocimos al llegar a estas comunidades. Siempre solíamos

conversar en su tienda algunas tardes, como “haciendo hora”, pero, al pasar los años, una tarde con cierta sinceridad me dijo:

Señorita Olinda, haber dígame la verdad, en nombre de nuestra amistad, realmente ¿en qué están trabajando? Siempre hemos tenido visitas, así como ustedes<sup>14</sup>, antropólogos y nos han preguntado sobre esos años de la violencia. Pero, a más, están por algunos meses, preguntando a la gente, pero ¿ustedes? ¡Algo raro ya! Yo ya no me lo creo ese cuento del libro. En algo más están andando estos amigos... sonrío con cierta malicia (Félix, conversación informal, Qarhuapampa, 2019).

Aunque le expliqué que, durante nuestra estadía hicimos varios estudios de proyectos pequeños, aparte del proyecto del libro, sobre guerra y cotidianidad, habíamos hecho estudios cortos, sobre los “Acompañamientos familiares del programa Cuna Más”, así como, el proyecto con el que llegamos a Qarhuapampa el “Censo étnico”. Aun así, Félix no parecía convencido.

Quizá de alguna forma, sus sospechas no estaban en el vacío, porque nosotros también sentimos que habíamos entrado en los “secretos” de la comunidad y de las mismas familias. Es decir, por debajo de las historias oficiales de la comunidad, historias silenciadas en complicidad comunal, que eran muy “amenazantes” y espinosos develarlas. Porque, vale señalar que, Qarhuapampa es una comunidad construida en medio de la guerra, y como tal, sostenida en tensionantes trabajos políticos en su momento. Prueba de ello, se revelaban conflictos y juicios por ejecuciones extrajudiciales, que involucraban no solo a autoridades de los años de la guerra, sino una complicidad silenciada por la misma población.

Por otro lado, en mi experiencia personal, si bien acabo de mostrar las ventajas como investigadora mujer en mi inserción al espacio más íntimo de la familia, y sobre todo ingresar al mundo de las mujeres en la comunidad. Pues bien, inmiscuirme demasiado en las

---

<sup>14</sup> Refiriéndose a mis y a colegas de trabajo durante nuestra estadía en campo, para los dos proyectos en el que participamos, como señalé en la introducción.

intimidades y en las vidas de las mujeres, me pasaría factura. Como mi involucramiento fue con casi todas las mujeres de la comunidad, claro, con unas más que con otras, esto con el tiempo dio lugar a chismes y celos de mis propias amigas.

Recuerdo que, en muchas ocasiones otras mujeres se me acercaban solo para sacarme alguna información de mujeres o simplemente para averiguar si tal o cual persona hablaban mal de ellas. Como conocía demasiada información íntima y personal de muchas mujeres, sabía que también siempre debía andar con cuidado. Aun así, me habían involucrado en más de un chisme, tal como me había acusado mi amiga Satu, de haber llevado chismes a Norma, su vecina y su rival, aunque pudimos aclarar el incidente. Me di cuenta que por más cuidadosa que fuera no se puede sostener relaciones imparciales en largos periodos de convivencia cotidiana en una comunidad.

### **3.1.5. El encuentro con los sujetos de estudio.**

Como señalaba en el planteamiento del problema de la tesis, de cómo llegué a trabajar el tema de género en estas comunidades, conducida por mis motivaciones y percepciones personales en estos temas de género y mujer, mientras realizaba otros estudios en la zona. Por ello, en esta parte más bien quisiera dedicarme de cómo llegué a contactarme con mis colaboradoras, las mujeres y en especial a las mujeres exmilitantes de la comunidad.

Cuando llegué a las comunidades del centro poblado de Qarhuapampa, me sorprendí de los relatos que escuchaba sobre la militancia dirigencial de Mujeres quechuahablantes en el Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso. Sentía curiosidad de saber algo más de ellas, mujeres campesinas viviendo su militancia política a diario y dirigiendo a mujeres y varones de estas comunidades tradicionales, que en un tiempo “normal” correspondía sólo

a los varones. “Cholas bravas, ya no les podías ni tocar, no les temblaba la mano para darte cuello” “ellas si eran las verdaderas terrucas”, como recordaba un comunero.

Lo que llamó mi atención fueron las respuestas de la gente, al tratar de conocerlas más ¿Quiénes eran esas mujeres? ¿De qué comunidades eran? las respuestas estaban eximidos de todo vínculo familiar y comunal, “ya no están, han muerto, y los que viven ya no están en la comunidad, ya nadie sabe de ellas” Y por ello tuve una percepción lejana, por mucho tiempo sobre estas mujeres “extraordinarias” de los relatos de aquellos años de la guerra y que hoy habían “desaparecido” completamente.

Desde que nos conocimos con Sabina, en la tienda de su hija Ana, parecía una mujer de mucho respeto entre las mujeres de la comunidad. Siempre la saludaban con respeto, “tía buenos días”, “mama Sabina buenas tardes”, y ella contesta, “buenos días hija”, “buenas tardes hijita”. Además, siempre amable con la gente. Cuando supo de mí, por su hija Ana, de inmediato me invitó a su casa, decía: “Pobrecita, ella está en tierras ajenas, siempre hay que ser solidarios con nuestros prójimos, así dice el señor en su palabra (citando la biblia). Quién sabe, de repente en un pueblo ajeno, está sin comer, aunque sea de nuestra pobreza se comparte”. Gesto que agradecí y palabras que escuchamos todas las que estuvimos en la tienda, como sermón bíblico.

Semanas después, en una de las visitas que hicimos a Julián en Rosaspata, otra autoridad de la población vecina, de aquella conversación sale el nombre de Sabina, una exmilitante de Balcón, que aún vivía en Qarhuapampa y era su sobrina. Y por mi interés de conocerla, los días siguientes pregunté por Sabina de la comunidad de Balcón a Pamela, la joven madre, quien nos alquilaba los cuartos en Qarhuapampa. Ella con una expresión sonriente me dice: “¡Si la conoces! es la mamá de Ana, tu amiga, no hay otra Sabina Domínguez aquí”. No sé si por la sorpresa, dudé que se tratara de la misma persona, en mí,

dije, debe ser otra persona con el mismo nombre. Al día siguiente cuando fui a la tienda de Ana, no pude con la intriga y pregunté sobre su mamá, de dónde era y qué parentesco tenía su madre con el señor Julián de Rosaspata, y entre otras cosas sobre Sabina. Es cuando Ana terminó confirmando todo.

Los días posteriores entré en un conflicto personal, con respecto a mi relación con Sabina, no podía concebir la idea de que fuera la misma persona, la Sabina que conozco, esa mujer afectuosa, dulce, alegre, muy recta y muy solidaria. La mujer con la que nos habíamos hecho tan amigas las últimas semanas ¿Cómo podría ser la misma persona? No podía entender, cómo podría ser al mismo tiempo, aquella mujer “cruel”, “sin sentimientos maternos y sanguinaria”, como solían describir a las mujeres senderistas en el pueblo.

Mi encuentro con Sabina significaba, la metáfora de lo que somos a cuatro décadas de la guerra, donde aún nos cuesta procesar ese “objeto opaco y elusivo” que es Sendero, como señala Degregori (2010)<sup>15</sup>. El volver a verlos, aún más convivir con ellos, cuesta. Nos aterra descubrirnos en ellos, saber que son tan humanos como nosotros, con sentimientos, dificultades, carencias y esperanzas como cualquiera de nosotros. Y que, no se esfumaron en el tiempo, al contrario, están tan presentes como nosotros. También, entendí que, en cierta forma, como muchos, había caído presa de mis propios fantasmas respecto a este otro actor de la guerra.

En el caso de Victoria y Vitaliana, el descubrimiento de su militancia en Sendero, fue de a poco. Mi relación con Victoria, es aún más cercana, diría, hasta familiar, porque terminé amadrinando a la nieta. Cuando llegamos, por primera vez, a Qarhuapampa alquilamos unos cuartos a una joven pareja, para instalarnos mientras realizábamos el trabajo

---

<sup>15</sup> En, Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999. Degregori (2010).

de campo. Con esta familia nos hicimos muy buenos amigos, en especial con la matriarca de la familia, Victoria, siempre venía de visita a la casa de la hija, y en ocasiones se quedaba a dormir conmigo, así nos hicimos más cercanas, mucho antes de realizar la tesis.

Como es de esperar, ninguna de ellas y en ningún momento señala abiertamente su militancia senderista. Sin embargo, relatan de manera implícita, en tercera persona o que la llevaron con “engaños”. Como señalamos, tiene que ver con el contexto de una comunidad con una identidad de “cuna de pacificadores”, en una sociedad que aún no estamos preparados para hacer espacio a Sendero, nos cuesta digerirlos.

Como una investigación de carácter cualitativa, se sostiene principalmente en el trabajo de campo etnográfico, como metodología antropológica. Desde el acercamiento en la observación participante, hasta sumergirnos en esa trama subjetiva de los conocimientos y construcciones conceptuales de los pobladores, es decir, se acerca hacia una “descripción densa” para “pensar los pensamientos” en términos de Geertz (2003). Ese nivel de comprensión interpretativa, permitió moverme retrospectivamente en un arco temporal, entre el pasado reciente y la actualidad. Concentrándonos de cómo fueron en estas comunidades las relaciones de género y poder, en un antes, durante y después de la guerra, sin perdernos en esa compleja e imbricada vida comunal. A través de los testimonios, relatos, narrativas míticas, simbolizaciones y trayectorias de vidas de las mujeres, (en especial de las 3 campesinas, exmilitantes de la comunidad).

Vale la pena señalar que, otra de la metodología cualitativa que se suma a la etnografía, es la autoetnografía. Porque las autorreflexiones personales de la investigadora, guiaron la investigación, así como, el diálogo constante con los participantes directos de la investigación. Entonces las narrativas personales de la autoetnografía, como metodología proponen:

Entender la experiencia propia..., y cómo ésta se intersecta con un contexto cultural ligado a los otros participantes, como co-investigadores. Al tiempo que, invitan a los lectores a entrar al mundo del autor, y a utilizar lo que ahí aprenden, para reflexionar, entender y hacer frente a sus propias vidas (Ellis, 2004 en Ellis, Adams et al., 2019).

Con esto, se apunta a la intención ambiciosa, de no perder esa experiencia colorida, subjetiva y hasta personal, pero al mismo tiempo una investigación rigurosa.

### **3.2. Población y muestra**

Inicialmente pensaba trabajar con mujeres que manejaban ese poder sutil dentro del sistema tradicional, cosa que de por sí, ya era compleja e interesante. Sin embargo, la manifestación en el escenario, de campesinas exmilitantes, aportaban al estudio una lectura comparativamente compleja del ejercicio de poder en las relaciones de género de las mujeres comuneras. Porque, estas últimas a diferencia de las primeras, son mujeres que palanquearon abiertamente el sistema tradicional familiar y comunal, así subvirtieron el lugar de sus congéneres, en un contexto de la revolución de Sendero.

Por ello, se decide incidir a trabajar con 6 mujeres campesinas; de los cuales, 3 mujeres líderes y empoderadas dentro del sistema patriarcal y tradicional, además, sin un vínculo visible con un pasado de militancia senderista. Estas mujeres son: mama María y Paulina, mujeres de la tercera edad, ambas esposas de autoridades líderes de la zona, durante la lucha contra Sendero. Y Elena, en la misma línea, pero contemporánea a las otras tres mujeres en Sendero. Por otro lado, están las otras 3 mujeres exmilitantes: Sabina de unos 56 años, una excombatiente, fue pareja de uno de los mandos de la compañía a la que pertenecía. Victoria, contemporánea de Sabina, y conformó más de una compañía en la selva del VRAEM. Finalmente, Vitaliana, una mando local, con una militancia larga en la guerrilla. Si bien, estas 6 mujeres vienen a ser la muestra de nuestra población para la presente investigación, es decir, nuestras protagonistas principales, sin embargo, vale la pena señalar

que se trabajó con otras mujeres de los centros poblados de Qarhuapampa y Acco, que son aproximadamente 80 participantes, prueba de ello es que aparecen en la tesis. Y por supuesto, también se entrevistó a algunos hombres de estas comunidades, con la finalidad de enriquecer y profundizar el estudio.

### 3.3. Hipótesis

Dentro del sistema tradicional y patriarcal, hay mujeres que ejercen mucho poder, aquellas mujeres que desarrollan mecanismos de ejercicios de un poder sutil, como el poder de coerción, antes que desafiante al poder del sistema patriarcal, y lo ejercen tanto en el ámbito privado como público; además, terminan capitalizando como “suyos” los espacios íntimos y los espacios de la tras escena. Así las mujeres poseen mayor ventaja para fisurar al sistema patriarcal sin la intención de contestarla abiertamente; primero, desde el arte de “tantear” y maquinar; segundo, poseen la facultad de custodiar sutilmente el sistema patriarcal y la palabra de los hombres en la escena pública, y finalmente, el efectivo arte de apelar a la maternidad, como un valor moral dentro de un sistema tradicional. En ese sentido, las mujeres exmilitantes, después de la revolución fallida, encarnan el doloroso castigo de no poder volver al vientre familiar y comunal de un sistema tradicional y patriarcal pernicioso, que no perdona ni olvida contra quienes se atreven a desafiar su orden. Terminan siendo mujeres sometidas al castigo de la moral, por sus propias congéneres, quienes hasta la actualidad custodian y sancionando la mínima amenaza al orden del sistema tradicional.

### 3.4. Variables y su operacionalización

Variables	Dimensiones	Indicadores
Ejercicio de Poder	<p>Poder sutil de las mujeres.</p> <p>Poder visible de las mujeres.</p>	<p>Mujeres y espacios “menos importantes” (espacios íntimos, conyugal).</p> <p>Mujeres y espacios públicos</p> <p>Espacios “informales” (esquinas de chismes y teatralizaciones).</p> <p>Vida cotidiana de mujeres en un contexto de Guerra.</p> <p>La vida cotidiana de mujeres en la guerrilla.</p>

	El espacio privado. El espacio público.	Vida cotidiana de mujeres en un contexto posguerra. Vida cotidiana de mujeres exsunderistas en comunidades posguerra.
Relaciones de género	El espacio privado. El espacio público.	Espacios íntimos, conyugales Espacio comunal Sistema tradicional. La familia (relaciones parentales, vida conyugal) La tradición Tradiciones morales en las relaciones de género. Comunidades posguerra.

### 3.5. Métodos y técnicas de investigación

Llegué a estas zonas de Qarhuapampa, por primera vez, hacia octubre del 2017, a realizar el trabajo de campo del estudio: “Etnicidad e identidad a propósito del censo étnico del 2017”. Las visitas a Qarhuapampa, se hicieron en 3 oportunidades, con 15 días de estadía en campo por mes, en cuya actividad, se trabajó realizando entrevistas y grupos focales a diferentes líderes y autoridades, tanto mujeres y varones, de las diferentes comunidades del centro poblado de Qarhuapampa.

De inmediato, desde enero del 2018, participé de otro estudio sobre: “Guerra y cotidianeidad”, empezando así con las prolongadas estadías en estas comunidades. Con permanencia de 20 días en campo por mes, durante todo el año. Además, en este mismo año (2018) se realizó un estudio pequeño sobre el “Desarrollo del servicio de acompañamiento de Cuna Más”, entre los centros poblados de Qarhuapampa y Acco. Estudio que duró tres meses, de Mayo – Agosto, periodo de tiempo que fui a vivir al vecino centro poblado de Acco; durante el desarrollo de este proyecto, las visitas domiciliarias, me acercaron aún más a las familias, en especial a las mujeres.

Este mismo año (2018), desde el mes de abril en adelante, ya empezaba a trabajar paralelamente el proyecto de la presente tesis. Para lo cual, el haber conocido las

comunidades, las familias y haber construido amistades próximas con las mujeres, me facilitó mucho el trabajo en campo, incluso ya había logrado reconocer mi público objetivo en las diferentes comunidades.

El 2019 volví a las comunidades de Qarhuapampa y Acco, para terminar de recabar las informaciones que hacían falta, por tres meses (febrero - abril). Este año con permanencias de 15 días al mes, y vivía en la capital del distrito de Tambo, así me facilitaba mis visitas con personajes puntuales en las diferentes comunidades tanto de Acco como de Qarhuapampa.

Si bien, son 330 días mi permanencia en estas comunidades, durante los tres años, realizando trabajo de campo, de los cuales 225 días, me dediqué un poco más al trabajo de campo para la tesis. Quiero señalar también que, posterior a la culminación del trabajo de campo, en abril del 2019, seguía realizando mis visitas a estas comunidades, por los lazos amicales construidos, siendo mis últimas visitas a inicios de este año (2023).

Durante el trabajo de campo, los primeros meses nos instalamos en el mismo centro poblado de Qarhuapampa, a partir de allí fuimos conociendo a las familias en el centro urbano de Qarhuapampa. Luego de algunos meses y conforme fuimos tejiendo amistades, fuimos visitando a todas las comunidades del centro poblado: Tantacocha, Balcón, Unión Cristal (Qarhuacc), Huarmi wañuscca, Pallcacancha, Chillihua, Michcapampa, Churrulla, Rayanqasa, Unión Minas, Polanco, Yacutoma, Ranra y Paria. Con algunas permanencias por días en las diferentes comunidades.

Así mismo, en el vecino centro poblado de Acco, me instalé a vivir por tres meses, desde donde se hizo las visitas a las comunidades y anexos de: Pampa Hermosa, Cruz pata, Manzanayocc, Campanayocc, y las punas de Rodeo. Por lo tanto, aunque se considere a

personajes puntuales para el presente estudio; sin embargo, no se limitó con las visitas, por ello se puede afirmar que, se tiene mayor amplitud y visión de conocimiento, de la realidad de toda la zona de investigación.

Si, en la investigación señalo concentrarme en la muestra de 6 mujeres, también debo señalar que, durante el tiempo de trabajo en campo participaron otros personajes, entre varones y mujeres de las diferentes comunidades de la zona. En los cuales se realizaron: entrevistas semiestructuradas, informales, historias de vida, observaciones y notas de campo, en las diferentes comunidades de los centros poblados de Qarhuapampa y Acco.

<b>ENTREVISTAS SEMIESTRUCTURADAS / GRABADAS</b>				
<b>N°</b>	<b>Nombres</b>	<b>Lugar</b>	<b>Sexo</b>	<b>N° de entrevis.</b>
1	María Herrerías	Balcón	F	03
2	Paulina Gómez	Balcón	F	03
3	Sabina M.	Balcón	F	03
4	Elena Quispe	Ranra	F	02
5	Filomena	Tanta Qocha	F	01
6	Mirian Lope	Tanta Qocha	F	01
7	Julia Yupanqui	Tanta Qocha	F	01
8	Julia Condoi	Pallqacancha	F	01
9	Alejandro Condori	Pallqacancha	M	03
10	Alicia Condori	Unión Minas	F	01
11	Victoria C	Michkapampa	F	02
12	Julia Quispe	Balcón	F	01
13	Marina Torre	Balcón	F	01
14	Dina Gavilán	Balcón	F	01
15	Romalda Ramos	Balcón	F	01
16	Ismael C	Michkapampa	M	01
17	Rosita	Paria	F	01
18	Rafael Cuba	Balcon	M	01
19	Maximiliana	Balcon	F	01
20	Teófila Quispe	Warmi Wañusqa	F	01
21	Nelson	Rayanqasa	M	01
22	Esteban Quispe	Churrulla	M	01
23	Tomas	Unión minas	M	01
24	Timoteo Argumedo	Michkapampa	M	01
25	Marina Lope	Balcón	F	01
26	Satu Quispe	Paria	F	01

27	Agélica Huamán	Paria	F	01
28	Victor Ramos	Pampa Hermosa	M	01
29	Rómulo Llanccce	Rodeo	M	01
30	Blanca Salazar	Cruz Pata	F	01
31	Hipólito Vicaña	Campanayocc	M	01
32	Lidia	Acco	F	01
33	Marleni	Acco	F	02
34	Vilma	Manzanayocc	F	01
35	Rubén	Acco	M	01
			<b>M</b>	<b>13</b>
			<b>F</b>	<b>33</b>
<b>TOTAL DE ENTREVISTAS</b>			<b>M+F</b>	<b>46</b>

*Cuadro 1: entrevistas semiestructurada Tabla 1s.*

*Fuente: Elaborado por la investigadora*

Por la estadía prolongada en todas estas comunidades del centro poblado de Qarhuapampa y Acco, se dieron espacios para las entrevistas informales y espontaneas. Y no por ser informales, sean menos importantes, al contrario, por ser espontaneas y fuera de las grabaciones y protocolos de una entrevista formal, las y los informantes se desenvolvía con total normalidad y salían conversaciones importantísimas para el estudio.

<b>ENTREVISTAS INFORMALES</b>				
<b>N°</b>	<b>Nombres del / la entrevistado(a)</b>	<b>Procedencia</b>	<b>sexo</b>	<b>N° de veces</b>
01	Victoria	Acco	F	05
02	Blanca	Acco	F	03
03	Paulina	Qarhuapampa	F	04
04	Sonia Chávez	Qarhuapampa	S	03
05	Romalda	Qarhuapampa	F	02
06	Alejandro Condori	Pallqacancha	M	02
07	William	Acco	M	03
08	Jesusa	Paria	F	02
09	Primitiva	Unión Minas	F	01
10	Alicia Condori	Unión Cristal	F	04
11	Marleni	Acco	F	03
12	Lidia	Acco	F	04
13	Hipólito	Acco	M	02
14	Norma	Qarhuapampa	F	01
15	Elena Quispe	Ranra	F	04
16	Elena	Qarhuapampa	F	03
17	Ruben	Acco	M	01

ENTREVISTAS INFORMALES				
N°	Nombres del / la entrevistado(a)	Procedencia	sexo	N° de veces
18	Rayda	Qarhuapampa	F	03
19	Erika	Qarhuapampa	F	02
20	Victoria	Michkpampa	F	03
21	Marcelina	Qarhuapampa	F	03
22	Martha	Michkapampa	F	02
23	Rafael Cuba	Balcón	M	03
24	Timoteo Argumedo	Michkapampa	F	03
25	Victa	Rodeo	F	02
26	Isabela	Polando	F	01
27	Rosa	Paria	F	01
28	Alejandra Aroni	Churrunmarca	F	05
29	Roberto Huicho	Churrulla	M	01
30	Esteban	Churrulla	M	01
31	Teófila	Warmi Huañusqa	F	03
32	Filomena	Qarhuapampa	F	02
33	Julia Yupanki	Qarhuapampa	F	02
32	Janeth	Qarhuapampa	F	01
35	Dina Gavilán	Qarhuapampa	F	03
36	Marina Torre	Qarhuapampa	F	02
37	Teófila Chocce	Parubambilla	F	01
38	Sabina	Balcon	F	04
39	Antonia	Qarhuapampa	F	03
40	Julia Condori	Qarhuapampa	F	02
41	Vilma	Qarhuapampa	F	01
42	Alejandro Quispe	Qarhuapampa	M	02
43	Félix Pérez	Balcón	M	04
44	Jorge	Qarhuapampa	M	03
45	Torre	Qarhuapampa	M	02
46	Edmundo	Paria	M	01
47	Vanesa Quispe	Balcón	F	01
48	Vitaliana	Ahuaruchayocc- VRAEM	F	03
49	Julio Quispe	Balcón	M	03
			<b>F</b>	<b>86</b>
			<b>M</b>	<b>28</b>
<b>Total de Entrevistas Informales</b>			<b>F+M</b>	<b>114</b>

Tabla 2: *entrevistas informales*

*Fuente: Elaborado por la investigadora.*

La técnica metodológica más sustancial del estudio, fue sin duda las notas etnográficas, a partir de mi observación participante, como investigadora en el día a día, y

mi proximidad a las familias y las mujeres en las diferentes comunidades del centro poblado de Qarhuapampa y Acco. Estas experiencias cercanas me permitieron hilar y construir conocimiento a diario, no solo del tema en específico a investigar, sino del conjunto del sentido de la vida en estas comunidades. Y abrirme un panorama mucho más amplio en mis comprensiones de la vida en estas comunidades rurales.

<b>NOTAS DE TRABAJO DE CAMPO (etnografías, octubre 2018 - abril 2019)</b>	
<b>Temas explorados</b>	
1. La vida del chacra runa.	18. Viviendo el comunismo en las comunidades.
2. Mujeres y vida cotidiana.	19. La vida cotidiana en la guerrilla.
3. Infancia y educación en las comunidades de altura.	20. Desencantamiento del partido en la comunidad.
4. Ser sallqas es ser hombres y mujeres de ganado.	21. El sentido de precariedad y pérdida: desplazamientos de las comunidades altoandinas por la guerra.
5. Kaysaymamata manam waqachinachu.	22. Mujeres y las autodefensas en la guerra.
6. Ayllusapa: mujeres y el respeto en la comunidad.	23. De compañeras a comuneras: el duro precio de volver al vientre de la comunidad.
7. Las mujeres son las que tantean.	24. Las mujeres no olvidan: terruqueos y sanciones al cuerpo de la mujer senderista por sus pares.
8. La tierra y las comunidades.	25. La reconfiguración del lugar y el ejercicio del poder y género de las comuneras en una comunidad posguerra.
9. Las mujeres y la política de la tenencia de las tierras.	26. Adaptación y autoexclusión a la vida comunera de las mujeres exmilitantes.
10. “Iliuwñas gobiernopa umantapas hacendadukuna nanarachinña”: comprensión del sistema de haciendas en la zona.	27. “En el partido he aprendido a no tener vergüenza hablar y pensar, pero nadie va a decir eso”.
11. La llegada de los compañeros a la comunidad.	28. ¿A ver cómo eran las mujeres antes de todo esto? Calladitas, con miedo.
12. Allinmi chayqa kara: discursos ideológicos del Partido Comunista del Perú- Sendero Luminoso.	29. “Mi vida ha sido horrible en la comunidad, pero puedo decir que no necesito a un varón para vivir”
13. Chayllapiña sunquyocc, chayllapiña umayucc purikuraku: las y los jóvenes comuneros en la guerrilla.	30. Mujeres y los espacios privados en un contexto posguerra.
14. Relatos de contracampaña a la ideología senderistas: “Están matando a sus propios padres”	31. Mujeres y los espacios de “informalidad” en la escena pública.
15. “La perdición de las mujeres” en la guerrilla: los límites de la política senderista.	32. Mujeres y la profesionalización de las generaciones recientes.
16. Mujeres de Sendero: buscando igualdad social y buscando respeto en la revolución.	

<b>NOTAS DE TRABAJO DE CAMPO</b> (etnografías, octubre 2018 - abril 2019)	
<b>Temas explorados</b>	
17. Compañeras subvirtiendo la moral familiar de las comunidades.	33. Mujeres palanqueando la vida familiar tradicional.
<b>Total de notas etnográficas de Campo: 33</b>	

*Tabla 3: notas de observación y notas etnográficas de campo.*

*Fuente: Elaborado por la investigadora.*

Otra herramienta al cual se recurrió, fueron algunas Historias de Vidas de mujeres, para entender, aún más, la vida cotidiana, el entorno y las trayectorias de mujeres en estas comunidades andinas. Se eligió a 5 mujeres, como muestra representativa de la vida cotidiana de mujeres en estas comunidades, algunas con un pasado senderista y otras contemporáneas a ellas, que confrontaron a Sendero desde sus lugares.

<b>HISTORIAS DE VIDA</b>				
<b>N°</b>	<b>Nombre</b>	<b>Procedencia</b>	<b>Edad</b>	<b>Sexo</b>
01	María H.	Balcón	78	F
02	Sabina	Balcón	56	F
03	Victoria	Acco Lorenzayocc	57	F
04	Alejandra Aroni	Churrunmarca	76	F
05	Lidia Huaraca	Campanayocc	71	F
<b>Total de Historias de Vida</b>				<b>05 MUJERES</b>

*Tabla 4: historias de vida.*

*Fuente: Elaborado por la investigadora.*

### **3.6. La escritura**

Estas experiencias de relaciones próximas, hacen pensar en términos metodológicos, que los y las informantes, terminan siendo “Una parte importante del proceso de investigación y del producto” (Allin et al., 2019 en Tillmann et al., 2001). Este tipo de relación con estas mujeres, también pasa por una relación ética a la hora de escribir sobre ellas. Por tal razón, pedimos permiso sobre qué y cómo escribir, sobre todo, respetando la confidencialidad de cada una. Por ejemplo, para proteger sus identidades, se procedió a cambiar los nombres, así como de algunas comunidades.

Lo que no se quiere, es una escritura meramente científica tradicional, “rígida y cruda”, como enfatiza, Guber (2005). Entonces, lo que se pretende escribir en la presente investigación, y aunque suene muy pretenciosa, es querer lograr una escritura, por un lado, con una textura colorida, vívida y emocional, tanto de los participantes como de la misma investigadora. Al mismo tiempo, una escritura sin dejar de perder la rigurosidad analítica. En ese sentido, se empezó a escribir desde mis primeras reflexiones durante el trabajo de campo. Así como, una vez vaciado los datos, y la digitalización de las notas de campo, entrevistas, historias de vidas. Al mismo tiempo, se va ordenando, clasificando y organizando informaciones y datos según temas o entorno a las variables.

Además, es un estudio interpretativo (Hermenéutico)<sup>16</sup> y reflexivo, a partir de las etnografías desde una “descripción densa<sup>17</sup>” donde, se recurren al análisis e interpretación de las narrativas, relatos orales, míticos y las revelaciones de sueños (que ayudan a lograr entrar al mundo conceptual en el cual interactúan cotidianamente los sujetos). Así como desde las fuentes documentales, como los libros de actas comunales de los años de la guerra. Entonces, la experiencia interdisciplinaria de recolecciones de información enriquece y da sostén a la investigación. Pero también, termina por direccionar creativamente la estructura del texto para su redacción.

Finalmente, quisiera señalar que, la escritura en primera persona viene de la naturaleza de mi lugar de enunciación y mis experiencias personales, que dieron lugar a la

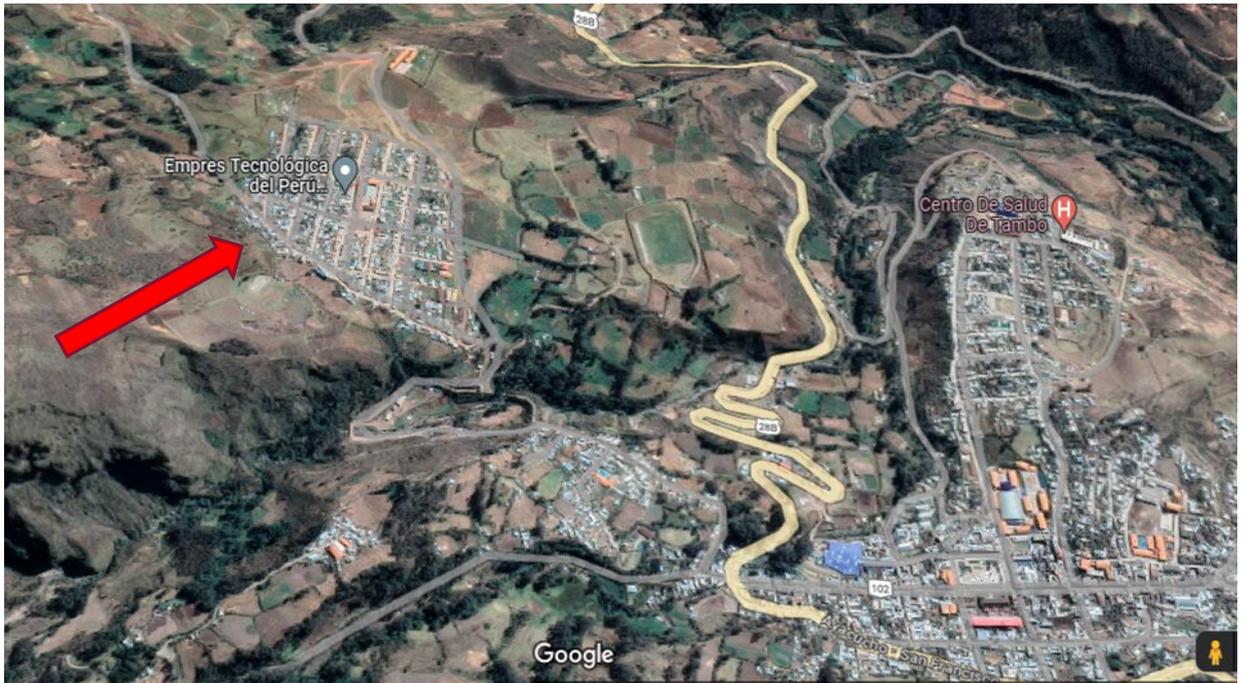
---

<sup>16</sup> En Antropología quien mejor ha trabajado con esta metodología científica del arte de la interpretación, fue Geertz, así lo señala, “esta tarea, -la comprensión de la comprensión- se suele designar actualmente con el nombre de hermenéutica, y en ese sentido lo que yo hago encaja bastante bien bajo semejante rúbrica, particularmente si se añade el término cultura” Geertz (1994).

<sup>17</sup> Geertz, cuando se refiere a ese nivel de conocimiento del etnógrafo, cuando lograr reflexionar y pensar en esa gama de códigos social, culturalmente establecidos, es decir, cuando el etnógrafo logra, “pensar los pensamientos”. En “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”, La interpretación de las culturas, Gedisa, 1989.

investigación. Otra cosa que quiero evidenciar es, a la hora de la redacción se trata de conservar categorías semánticas, conceptos o frases que usan los informantes en quechua.





*Figura 2: Mapa satelital del centro poblado de Qarhuapampa*  
*Fuente: Google maps, 2020*



*Figura 3: Vista panorámica del centro urbano de Qarhuapampa*

Qarhuapampa, es uno de los centros poblados más grandes del distrito de Tambo, de la provincia de La Mar, departamento de Ayacucho. No solo en términos geográficos, sino también poblacionalmente, contando con unos 2000 habitantes aproximadamente. Con una

altitud que varía desde los 3300 m.s.n.m. hasta los 4500 m.s.n.m. en las comunidades altoandinas del centro poblado. En cuanto a la ubicación; por el Norte: limita con los distritos de Uchuraccay y Ayna; por el Este: con los distritos de Santa Rosa y Samugari; por el Oeste: con el distrito de Huamanguilla y Huanta, finalmente; por el Sur: colinda con el distrito de San Miguel y la capital del mismo distrito de Tambo (Ciudad).

#### **4.1.2. Qarhuapampa “Cuna de la pacificación”**

Qarhuapampa se nombra por primera vez, entre las páginas del Libro de Acta Comunal<sup>18</sup>, a partir del 21 de noviembre de 1984. Como un espacio poblado espontáneamente aquellos años por los desplazamientos forzados por la guerra de comunidades enteras; tanto de las zonas alto andinas, así como, las comunidades de los valles interandinos de estas zonas. Tal como condensan la composición de Dolo Gavilán, comunera y artista del centro poblado, que canta durante la serenata del aniversario del centro poblado, cada 29 de noviembre. Cualquiera haya sido el día exacto de la ocupación, el hecho, es que antes de noviembre de 1984, Qarhuapampa no existía como comunidad.

---

<sup>18</sup> Libro de Acta Comunal de Qarhuapampa del 1984.

...Balapa puntantam vidanchikta  
iskapachimuranchi.

Pukaqasa patamanta qipayta  
qawarillatiyqa, wasichallaysi ninapi  
tukuchkan.

Qarwapampaman  
chayaykamullaranchik, kichka kichka  
pampaman

Qarhuapampaman  
chayaykamullaranchik mitu mitu  
pucyuman

Plastikuchawan qasaqakuykuspa  
mitupa qawanpi puñullaranchik

Champachawan qasqakuykuspa  
pukiopa qawanpi puñullaranchik

Kasqamá tiempo, allin wasipi  
puñullananchikpaq

Kasqamá tiempo, allin pista callipi  
purinallanchikpaq

Allin Pusta wasiyuq,  
kausallanachickpaq

Allin colegio secundariayuq

kausallananchikpaq.

...Por delante de las balas hicimos  
escapar nuestras vidas.

Al mirar hacia atrás, desde el cerro  
de Pukaqasa, mi casita está siendo  
devorada por el fuego.

Llegamos a Qarhuapampa, a una  
pampa lleno de espinos

Llegamos a Qarhuapampa a un  
puquial lleno de barro.

En carpitas de plástico, encima del  
barro hemos dormido

En carpitas de champa<sup>19</sup>, encima  
del puquial hemos dormido.

Había pues tiempo, para dormir en  
una buena casa

Había pues tiempo, para caminar  
en calles de pista

Para que vivamos con Postas de  
Salud

Para que vivamos con un colegio  
secundario.

---

<sup>19</sup> Bloque delgado de pasto y tierra sacado del suelo húmedo.

El contenido de esta canción, es muy poderosa. Relata y decanta claramente ese difícil proceso de establecerse y establecer una comunidad en total precariedad, y en medio de la guerra. Entonces, Qarhuapampa es una comunidad de guerra, que nace y se hace en la guerra. Como señalamos, a raíz del desplazamiento de 18 comunidades tanto de las zonas altoandinas y valles, como: Tantacocha, Balcón, Unión Cristal (Qarhuacc), Huarmi wañuscca, Pallcacancha, Chillihua, Michcapampa, Churrulla, Rayanqasa, Unión Minas, Polanco, Yacutoma, Ranra, Paria Uchuraccay, Ikicha, Qatupata y Churrunmarca. Y no solamente de la jurisdicción de Tambo, sino de las comunidades vecinas de la provincia de Huanta. Actualmente son 15 pagos y comunidades que integran Qarhuapampa, (Tal como se visualiza en el Mapa 01), Cada pago o comunidad funciona con sus respectivas autoridades y organizaciones comunales.

En ese sentido, Qarhuapampa es un proyecto político complejo, que empezó con y en medio de la guerra. Producto de un difícil trabajo político de unir a más de 18 pagos y comunidades, al inicio de su asentamiento. Con comunidades con diferentes “genios”, como señala Félix Pérez, un líder de aquellos años, “antes dirigir la Central Qarhuapampa era difícil, tenías que gobernar tanto para adentro como para fuera”. Es decir, mientras se tenía que atender y sostener una comunidad en extrema precariedad, también se tenía que enfrentar una guerra contra Sendero. En ese contexto, gobernar “para adentro”, significaba esa difícil tarea de lograr la unidad en tensión y rivalidades de comunidades con diferentes conceptos de gobernabilidad. Además, con comunidades con un pasado marcadamente senderista.

En una situación como ésta, cuando pareciera no encontrar puntos de convergencia entre tantas y diferentes comunidades, es interesante pensar en una identidad que podría unir a estas comunidades dentro de Qarhuapampa. Entonces, solamente pudimos entender a la

llegada del aniversario del centro poblado, un 29 de noviembre. La noche de la víspera, en la presentación de “cuadros costumbrísticos”, se suele escuchar algunas anécdotas, relatos y cantos, como, por ejemplo, la participación de Dolo, que apreciamos líneas arriba, dando cuenta de aquellos años difíciles. Cuando de pronto, el ambiente alrededor de la plaza se tornaba, como si todos los vecinos fuesen jalados por un mismo recuerdo de un pasado marcado por la guerra. A escuchar la canción de Dolo, Muchas de las mujeres decían: “Que ya no canté así, me hace llorar, así como dice las letras de su canto, nosotros escapamos delante de las balas, dejándolo todo, solo con nuestras ropas de encima, en medio de tanta muerte. Ahora que escucho pienso que todo eso, era una pesadilla ¡Qué cosas no hemos pasado nosotros! Ahora pues, dormimos hasta saciarnos de sueño, había tiempo todavía para vivir en buena casa”.

El día central de la festividad (29 de noviembre), desde muy temprano se procede a los actos protocolares cívicos y políticos, donde se convoca a las principales autoridades de la capital del distrito. Es un espacio propicio y estratégico, y como anfitrión, el alcalde del centro poblado, Hipólito Martínez, lo sabe; quien empieza su intervención con los agradecimientos por el trabajo en conjunto con las autoridades del distrito, por el “Proyecto del asfalto de pistas y veredas del centro poblado”, así como, el “Proyecto de mejoramiento de la instalación de agua potable y alcantarillado”. Para luego colocar la demanda, ante las autoridades, y pedir, viabilizar el proceso de distritalización, “es un derecho y una deuda del Estado con nosotros, una comunidad que ha resistido y ha luchado con sus vidas por la pacificación del Perú”, con estas palabras seguido de aplausos multitudinarias de vecinas y vecinos Qarhuapampinos, termina su intervención el alcalde del centro poblado.

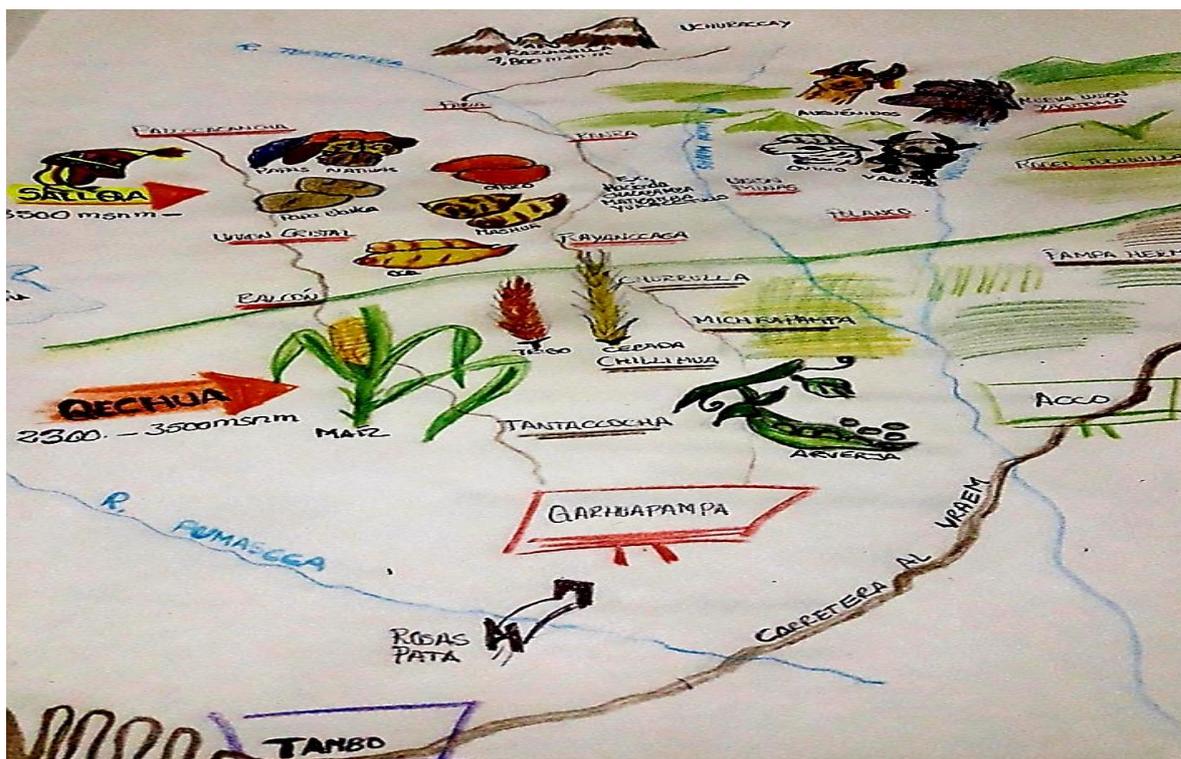
Durante los espacios de festividades afloran un “nosotros”, marcada por y en la guerra, no solo en un momento condensador de una identificación en la condición de

desplazados por la guerra, más bien en un reconocimiento de un nosotros en un relato “oficial” y festivo de identidad heroica, como “Qarhuapampa cuna de la pacificación”; un relato que dialoga con el relato de la oficialidad del país posguerra, aunque no por eso no existan los otros relatos tan latentes en estas comunidades.

#### **4.1.3. Viviendo la vida en Qarhuapampa**

Cuando se habla de Qarhuapampa, uno no se limita hablar de la pequeña urbanización, como centro poblado, a unos 15 minutos de Tambo, la capital que lleva el mismo nombre. Tampoco la vida cotidiana de los pobladores transcurre durante el año en ese centro urbano. Sino, en ese constante movimiento y manejo de diferentes altitudes y fronteras geográficas y económicas. La población también, históricamente aprovechó estas conexiones a los diferentes pisos ecológicos, así como, hacia la selva del Valle de los Ríos Apurímac, Ene y Mantaro (VRAEM). Por ende, en la actualidad sucede lo mismo, los qarhuapampinos y qarhuapampinas son una especie de población móvil durante el año, pasan la vida entre el centro poblado, sus comunidades de origen y la selva del VRAEM, así como en las conexiones de ciudades como: San Miguel, Ayacucho y Lima.

Quien mejor nos dio a comprenderla esta vida bastante móvil y compleja fue, Roberto Huicho, comunero de Churrulla. En un bosquejo que improvisó espontáneamente en el suelo, mientras nos explicaba cómo era vivir la vida en Qarhuapampa.



**Figura 4: Paisaje geográfico en base actividad económica y productiva de las comunidades Sallqas y Qechuas de Qarhuapampa**

**Fuente: Réplica elaborado a partir del esbozo de Roberto Huicho, comunero de Churrulla.**

Qarhuapampa aún dos zonas de poblaciones con identidades diversas, cultural, político, económico y geográficamente. Aunque del mismo modo, articulados en una interacción continúa entre las comunidades de las dos zonas desde tiempos remotos.

Las poblaciones Sallqas, están asentados sobre el vasto corredor del paisaje geográfico de la puna, sobre los 3500 m s.n.m., con un estilo de vida adecuada al fuerte y dominante paraje de las alturas y en el friaje abrazador de los Andes. Cuerpos forjados en – y para– estos paisajes geográficos y climáticos.

Nosotros los sallqas, ¡carajo! Somos muy hábiles y fuertes (qali-qali), siempre estamos correteando detrás de nuestros ganados. Hasta la sangre te hierve cuando eres joven, no hay frío ni heladas (amañasqam kaniku). Una está acostumbrada a levantar la mirada hasta perderla en esos extensos cerros y despejados de la puna, así eran nuestros terrenos. Recorría siempre montada a caballo, allí pastaban nuestros

ganados. Éramos hombres y mujeres de ganado, nuestros ganados nos hacía vestir y comer (uywawaqku). Desde que tenía uso de razón (ñawiy tuqyasqanmanta), andaba con queso en la mano, con la carne en la boca (queso aptakusqa, aycha simiyuqlla). Todo era abundante en nuestra comunidad, porque trabajábamos. Teníamos variedades de papas, uno comía sin medidas, hasta saciarte, porque nada te faltaba. Si una era hábil, andabas bien vestidita de la cabeza a los pies, tu sola te hacías tus ropas (puchkapuspa, awakuspa y sirakuspa), según cómo te apetecía vestirme, mientras más exagerado y recargado de colores y diseños, mucho mejor. Así éramos, mi hermana y yo, muy vanidosas al vestirnos, en festividades bajamos ¡uff! Llena de flores de seda en nuestros sombreros y cintas multicolores, en especial en carnaval... [Sonríe] (Alejandra Arone, notas de campo, marzo del 2018).

Estamos frente a una población que, por su paisaje de altura, han dominado y aprovechado en sembrar las variedades de tubérculos que estaban aclimatadas al intenso friaje de la altura. Principalmente la variedad de tubérculos como: papas, olluco, occa y mashua. Además, dominaron las técnicas del curtido al frío de alimentos, tanto de los tubérculos, para la elaboración del chuño, moray y la caya, así como el charki (carne disecada).

Diríamos, en palabras de Alejandra, como “hombres y mujeres de ganado”, aprovecharon las extensas faldas de los cerros para el pastoreo. Desde animales muy delicados y finos, como los auquénidos: alpacas, llamas<sup>20</sup>, también: vacunos, ovinos, porcinos y equinos. La idea que señala Alejandra, al decir que los animales “nos alimentan y visten” (uywawanku), refiere al vínculo próximo, entre las personas y los animales, que no solo es de un bien material del cual aprovechar: carne, leche, lana, combustible y la fuerza

---

<sup>20</sup> Uno de los eventos dramáticamente violentos, producto del desplazamiento forzado que sufrieron estas poblaciones, fue el exterminio de este tipo de ganados en estas zonas altoandinas hasta la actualidad. Los testimonios relatan, que las primeras semanas en el campamento de Qarhuapampa, se dieron las muertes masivas de las llamas, por ser animales de frío y animales delicados en su alimentación, que es a base de retoños tiernos y limpios del ichu de la puna. La causa de estas muertes masivas fue la temperatura alta de valle, además se suma la aglomeración masiva en el reducido espacio del campamento, tanto de personas y los numerosos ganados vacunos, porcinos y ovinos, que convirtieron el campamento en fangos de lodos y eses de animales que contaminaban el poco pasto del reducido espacio. Esto aceleró en pocos días el exterminio masivo de las llamas. A estas muertes, se sumaron los robos de las fuerzas armadas, así como de autodefensas de las comunidades vecinas, y los que sobraron extraviados en la puna, se los terminaron los “compañeros”. Para los hombres y mujeres de ganados, como Mama Alejandra, Este deceso significó una tragedia más, a las condiciones de pérdidas, violencias, de despojos y precariedad en todo sentido de la palabra, en el que estaban sometidos como desplazados.

de movilidad, así como el dinero. Sino un vínculo de proximidad que en la convivencia y termina por humanizar a los animales. De allí, el hablarles por sus nombres, el “adoptar” (aprachakuy) a los animales recién nacidos (uña), y cuidarlos cual una madre a su bebé. Para Rómulo LLancce de Rodeo, beber sangre de animales es de buen augurio, en especial en niños, es para generar vínculo y abundancia de ganados en un futuro (animalsapa kanampaq). Realmente, es un estilo de vida, el ser hombres y mujeres de ganado, porque la vida cotidiana está vinculada a los ganados.

Por ello, la denominación de Sallqa está fuertemente ligada a estas características de estilos de vida, propias a este paisaje geográfico de altura. De allí, a menudo se suele escuchar; sallqa mikuy (alimentos de altura), sallqa pacha (vestuario de altura) y sallqa runa (hombre de altura). Aunque con el pasar de los años, el término Sallqa fue trastocado como un calificativo ofensivo, de términos raciales. Entonces se suele definir la identidad como: “señores de altura”, comunidades altoandinas, vestuarios altoandinos, productos altoandinos, costumbres altoandinas.

Por otro lado, las poblaciones Quechuas, ubicadas desde los 3500 m s.n.m., en descenso hasta los 2300 m s.n.m., zona de valles interandinos, con paisajes geográficos accidentados. Cuenta con un clima generoso para el kawsay (alimentos), por ello las tierras se explotan al máximo en la agricultura, dejando poco espacio para la ganadería. Con diversidad de productos como: maíz, haba, trigo, cebada, granos, cereales, hortalizas y frutales propias de la zona.

En esta zona, es interesante el fuerte vínculo con el kawsay, que traducido literalmente sería, vida. Por lo tanto, tiene un sentido más profundo que un mero producto. Tiene que ver con el acto de la germinación la vida misma, la germinación de la vitalidad de la existencia del hombre, es decir, su alimento, por eso el kawsay cobra animación. Las

personas en las comunidades en general, siempre tratan con cuidado al kawsay, un grano tirado en el suelo es casi un acto sacrílego, por ello es recogido de inmediato. Porque “el kawsay no se debe hacer llorar, puede que se vaya (ripukunmanmi)”.

Llegado las celebraciones de Todos los Santos, en noviembre del 2018, en la casa de Pamela y Roy, donde vivíamos, nos unimos hacer los panes (Tanta Wawas). Para ello, habíamos escogido el trigo y tirado los desechos en el patio de la casa. Más tarde al entrar a la casa, mama Irene, abuela de Roy, de inmediato fijó sus ojos al piso y con una tremenda pena viendo al cielo y juntando las manos corrió y se agacho a recogerlos, uno por uno: ¿¡Kay kawsay mamata pitaq usuchin!/? Nos exhortó, no se hace llorar al kawsay mama, nos puede maldecir e irse”.

La existencia del kawsay más que una mera domesticación de alimentos, es un acto de favor y bendición de la tierra, la lluvia y el sol, obsequiada al hombre. Por ello, una fecha festiva y de abundancia del kawsay, es el tiempo del Puquy, los meses de enero, febrero y marzo, que coinciden con los carnavales. Donde es el tiempo del “Ilullu mikuy” (alimento tierno y verde), es el tiempo que simboliza la abundancia de comida tierna. La gente ya empieza a degustar los primeros productos tiernos de la tierra, luego de comer por meses del “huata mikuy” (alimento del año), como los alimentos secos, guardados de la cosecha anterior para el abastecimiento anual. Entones, de allí, que se suele referirse a los pobladores de estas zonas, como Qechua runas, así como a los alimentos de la zona, “qechua mikuy”.

Como señala Roberto Huicho, comunero de Churrulla claramente en su abstracción ilustrativa, de las delimitaciones geográficas de estas comunidades como Sallqas y Qechuas, está ligada al sentido más amplio de la vida en los diferentes pisos ecológicos. Entonces, así como han existido las rivalidades históricamente entre estas dos zonas, también hay una interacción de intercambios entre ambos pisos ecológicos. En especial para al acceso de

productos complementarios a la dieta alimenticia. Por ello, en el devenir de la historia de estas dos zonas, este intercambio al acceso a los productos faltantes, abrió el flujo de intercambios de relaciones, sociales, culturales y políticos, entre las comunidades sallqas y Qechuas.

Otro espacio de acceso a la diversificación de los productos, de los qarhuapampinos, sigue siendo la selva del VRAEM, intensificándose aún a raíz del desplazamiento forzado de estas comunidades. Ya no solo iban en busca de productos por temporadas, sino, la selva pasó a ser la respuesta a la ruptura de estas poblaciones con sus comunidades de origen; reemplazando así las parcelas de maíz y papa por chacras de café, cacao y especialmente la coca. Con un estilo de vida cercana a la ciudad, cobró más sentido el valor del dinero como medio para adquirir servicios y productos, por ello la actividad productiva en la selva se convierte en el generador de dinero.

Actualmente, Qarhuapampa es un escenario que corporiza nuevas luchas por el acceso a las instituciones y la satisfacción de las necesidades de salud, educación y consumo. Como aquel marcador de ciudadanía que tiñe de estatus, así como de derechos a las comunidades rurales. Entonces, apropiándonos del resumen de Roberto, de cómo es pensado y vivido la vida en Qarhuapampa actualmente, diríamos:

**Qarhuapampa:** puñunallapaq (Es solo para dormir).

**Qanay** (comunidades de origen): mikunallapaq (solo para comer).

**Yunka:** qollqepaq (para adquirir plata).

#### 4.1.4. ¿Cómo y cuándo llegan los compañeros a estas comunidades?

“En 1959, había triunfado la revolución cubana, este hecho, había incentivado rápidamente una oleada de radicalismos juvenil en toda América Latina”, señala Sandoval (2020). También señala que, “este mismo año se reabrió la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSCH), vinculando la historia de esta universidad, al origen del Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso [...] siendo así para 1962, Abimael Guzmán Reynoso, un joven profesor de filosofía, ya había llegado a la UNSCH” (Sandoval, 2020).

Mientras tanto, en 1964 en el pago de Acco Lorenzayoq, comunidad Qechua, en el distrito de Tambo, Ayacucho, nace Victoria, era la tercera de 5 hermanas. Como una familia cualquiera de estas zonas de Ayacucho, se dedicaba a sembrar, maíz, haba, trigo, frejoles, arvejas y algunos frutales, propios de la zona: tuna, manzanos y guindas. Además, la familia poseía uno que otros animales entre: vacas, ovejas, chanchos, y animales menores. Victoria recuerda su infancia, como una niña feliz, creció en el cálido cariño de sus padres y hermanas mayores, recuerda las mañanas que le despertaba ese aroma de leche fresca y salvia, que acompañaban siempre con maíz recién tostado. También recuerda los días de juego con sus hermanas mientras salían a pastar sus animales, según la estación del año, subían hasta la chacra de papas, que la familia había accedido en la puna de Rodeo. Recuerda también los abrazos afectuosos de su padre al terminar el día, como cuando le cargaba en su rodilla y le hacía bailar, diciéndole: “¡mamachay! me hará comer y lavará mi ropa, tengo varias mamás, mi estómago jamás estará con hambre, ni andaré sucio”, refiriéndose cariñosamente a sus 5 hijas.

Sin embargo, Victoria mientras crecía, también, iba entendiendo de los eventos amargos de la vida familiar y comunal. Como las lágrimas de su padre cada vez que volvía de la ciudad de San Miguel (capital de la provincia de La Mar), ella sabía del juicio que

venía llevando su padre con otros comuneros de Rodeo, por defender sus tierras después de que los ingenieros de la Reforma Agraria le cedieran a la familia. Las veces que volvía borracho, se lamentaba de la desgracia de tener solo hijas, y se desquitaba: “¿para qué me sirven ustedes?, por qué no habré tenido hijos varones, si muero, ante sus propios ojos les quitaran nuestras chacras (qawakuchkaqmantachiki kitasunkichiy chacranchikunatapap), si tuviera un hijo varón, el pues, les haría respetar”. “Allí me di cuenta que, para algunas cosas, ser mujer no era tan bueno, o siendo mujer no podía hacerlo, aunque no entendí mucho a esa edad, pero recuerdo que renegaba y me resentía cuando mi padre nos hacía sentir menos”, recuerda, Victoria. En una ocasión al ver a su padre, le encara: “Qué tan difícil es caminar en esos juicios ¿Acaso es para fuerza de varón?”, a lo que su padre contesta: “No, no es para la fuerza, hay que saber hablar bien, y conocer lo que dice los papeles, umayuqpaqmi”. Entonces ella recuerda que contestó: “Entonces ponnos a la escuela, ¿qué tan difícil puede ser aprender a hablar y conocer los papeles?”. Es cuando Victoria, a la edad de 14 ó 15 años, junto a dos de sus hermanas entró a la escuelita multigrado de Acco.

Victoria señala:

Éramos regularcito, como 30 estudiantes de los cuales como 10 a 12 mujeres, en los otros salones casi lo mismo. Por esos años ya sabían de las visitas que venían, escuchábamos que eran compañeros, eran muy amigos de los profesores. Poco a poco, hacían reuniones en la escuela con los mayorcitos más que nada. En la comunidad sabíamos eso, algunos eran de Tambo, San Miguel, hijos de buenas familias, profesionales, señoritas también venían, eran bien preparadas. De las conversaciones de mis padres, oí hablar de los compañeros y como no sabía mucho, les preguntaba: quiénes eran y para qué les reúnen a los más jóvenes. Mi padre me contó que hace años atrás, habían visto visitas de los guerrilleros, jóvenes con cabellos largos, de aspecto de ciudad, decían que eran universitarios, tenían estudios. Caminaban en defensa de los chacra runas contra el abuso de los hacendados. Decían que habían venido justamente a saldar cuentas con los hacendados Carrillos de Chungui. Y que ya hablaban de comunismo. La gente de estas partes les tenía cierto cariño, siempre les daban alojamiento y comida. Cuando los hacendados se enteraron y fueron a quejarse al gobierno, asustándoles que también estos guerrilleros los sacarían del gobierno. Entonces, el gobierno asustado les había soltado a los militares para exterminarlos. Al enterarse de eso, muchas personas les escondían, cuando venía y preguntaban los guardias: ¿saben dónde están? o si ¿pasaron por aquí esos

guerrilleros?, ¡no hemos visto a nadie!, decían. Cuentan que cuando los guardias estaban por alcanzarles, se convertían en piedras, en árboles, en animales o el viento los desaparecía y aparecían ya en otro lugar..., así se habrían ido en dirección hacia Anco, Chungui y fueron masacrados por los militares y desaparecieron... pero habrían dicho que volverían muchos más.... Seguro estos compañeros son parte de ellos pues, decía mi padre (Victoria, entrevista, Acco, 2018).

En el país para “1965 irrumpen dos guerrillas de inspiración cubana: el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), y el Ejército de Liberación Nacional (ELN), que desarrollan acciones armadas en la provincia Ayacuchana de La Mar. Aunque fueron derrotados rápidamente” (Sandoval, 2020). Entonces, se dio la toma de la hacienda Chapi, y la muerte de los hacendados Carrillo, en Chungui, La Mar, un 25 de septiembre de 1965, por los guerrilleros del ELN, como señala, Béjar (2015).

En Ayacucho “para afines de los 60s y parte de los 70s, las militancias Senderista empezaron a salir de la universidad a las organizaciones sociales, de obreros, así como los magisterios. En el caso de la facultad de ciencias sociales de la universidad, empezaron con los trabajos de campo, en especial los estudiantes de Antropología, y militantes Senderistas. Osmán Morote, desde 1968 salió a las comunidades altoandinas de Huanta, para hacer un trabajo de diagnóstico político en las comunidades de Santillana y Chaca” (Sandoval, 2020), citando a Coronel (1996). Y para estas zonas de Tambo “Casanova, otro líder de Sendero, del entorno de Guzmán, también hace un trabajo de campo, para la tesis de licenciatura en antropología: “Apuntes para el estudio de latifundio en Tambo” (Sandoval, 2020).

A inicios de los 80s el centro poblado de Acco, Victoria ya visualizaba las largas estadías de los compañeros: “Aquí, todos mis vecinos ya estaban con el Partido, sobre todo, las y los jóvenes”. Entonces, con más razón en la capital del distrito de Tambo, “los estudiantes y los profesores del colegio San Martín de Porras, ya estaban dentro del Partido, por ejemplo, de la promoción del 1982, solo unos 4 ó 5 sobrevivieron de los 30 estudiantes,

todos se habían ido al partido y nunca volvieron”, señala Alfredo. Victoria cuenta que, su padre siempre las prohibía juntarse con esos jóvenes, porque tenía un mal presentimiento y decía: “No me gusta esto, terminará muy mal, acaso el gobierno va estar de manos cruzadas, van a soltar al ejército para matar a quienes están con el partido”. Pero, lo que no sabía su padre, era que Dora, la menor de Victoria, la más despierta y muy habladora, ya estaba involucrada en el Partido. “Yo siempre la escondía de mi padre, pero mi hermana ya había cambiado mucho, decía, que había abierto los ojos gracias al Partido, hasta ya pensaba unirse a la guerrilla. Mi prima Betty, ¡ya! se caminaba libre con ellos. Cuando mi padre empezó a sospechar, nos sacó de la escuela y nos llevó a la selva a trabajar la parcela que teníamos en Monterrico”.

## **4.2. Espacios de ejercicios de poder y relaciones de género**

### **4.2.1. Mujer y poder: Las artes de la política femenina**

“La mujer no puede dominar por la fuerza al hombre, pero la dominan mediante la astucia” (Textos de literatura judía de fuentes apócrifas, citada por Bring y Cashford (1991, p. 579).

Inicialmente mi comprensión de las relaciones de género en las zonas rurales estaba enmarcada en una estructura de poder tradicional y patriarcal. Una estructura, donde el poder de los hombres se caracterizaba por tener el derecho al ejercicio de poder de la autoridad y la palabra. Incluso a la posesión y el “legítimo” control sobre el cuerpo de la mujer, situación donde muestra al hombre en un lugar de supremacía, y la mujer limitada de cualquier poder, relegada al espacio privado y “menos” importante.

Conforme transcurría el tiempo y fui tejiendo amistades próximas a los hogares, familias y en especial a ese universo de las mujeres, fui enredándome entre la funcionalidad

de la densa trama de las relaciones de género y poder en el día a día de mis congéneres. De pronto, estaba frente a la participación activa y decisora de algunas mujeres que sostenían el engranaje del sistema patriarcal. Es cuando mi entendimiento inicial de una estructura patriarcal aparentemente absoluta, se fue desdibujando, al mismo tiempo con muchas interpelaciones desde mi lugar de mujer.

Nuestra intensión aquí, no es desconocer la existencia de un sistema patriarcal pernicioso, tampoco la existencia de mujeres vulnerables dentro del sistema tradicional. Más bien, es repensar la funcionalidad densa de ese sistema, en la vida cotidiana, entre las familias y en especial entre la actoría de las mujeres en las comunidades. Lejos de ser vistas como criaturas completamente desposeídas, hay mujeres arropadas de todo un arte de mecanismos sutiles de poder, desde su condición de desvalidas, terminan palanqueando y fisurando el poder político y patriarcal. Una estrategia muy persuasiva, antes que desafiante al poder “absoluto” masculino. Por lo mismo, muy eficaz.

En ese sentido, la primera parte de este segmento relata la parte más etnográfica, para luego, en la segunda parte, elaborar una explicación más reflexiva sobre la actoría política de las mujeres adultas. Tanto en la escena privada, como en su proyección en el espacio público y políticos de la vida comunal.

#### **4.2.1.1. El poder en el arte de saber tantear**

Cuando se habla del ejercicio de poder relacionado a la mujer, aparentemente, es como si ésta careciera de él. Por ello, en las relaciones de género se asume que la criatura del poder es el hombre, mientras que la mujer a falta de esa facultad, siempre está avasallada y desvalida frente al hombre. Sin embargo, la experiencia etnográfica en las zonas rurales, nos muestra una conducta femenina relacionada al ejercicio de poder, uno más sutil y eficaz

en la vida cotidiana. Como lo iremos apreciando mientras desarrollamos este apartado de la tesis.

Las primeras semanas en Qarhuapampa, fuimos contactándonos con los líderes y autoridades de la comunidad para conversar del contexto del sasachakuy tiempo (los tiempos difíciles)<sup>21</sup>. Es así que, visitamos en varias ocasiones a casa del señor Félix, para conversar, por ser uno de los líderes y autoridades destacados durante los primeros años fundacionales de Qarhuapampa, como comunidad de desplazados por la guerra. En ocasiones nos encontrábamos con mama Paulina, esposa de Félix, en ausencia del esposo, tratamos de entablar una conversación con ella, casi informal, como para conocerla. Además, era la mujer que estaba siempre al lado de Félix durante esos años de la guerra, por ello, nos interesaba conversar. Pero, Paulina siempre nos evadía, decía no saber nada de esas cosas, es más, ella decía: “Yo que voy a saber de esas cosas pues, señorita, mi esposo sabe, conversen con él, yo soy ‘ignorante’ (señalándose como iletrada), ya mi cabeza no se recuerda nada, taqraña umaypas (hasta mi cabeza está vacía)”, tocándose la cabeza, y con una ligera sonrisa en su rostro. Actitud que me pareció hasta ofensivo con ella misma, me preguntaba en mi ¿cómo puede ser posible que una mujer pudiera denigrarse tanto, así misma? Lo peor era que, tampoco parecía molestarla en absoluto, cuando en otras ocasiones su marido nos encontraba hablando, señalaba con cierta sonrisa, como subestimándola: “Ella no sabe de esas cosas, ella es ignorante, ella qué va saber pues las cosas de la comunidad, yo soy la autoridad, conversemos conmigo, señorita”.

Como mujer, siempre terminaba muy incómoda por cómo se refería a su esposa, pero cuando veía a Paulina, pareciera no importarla en lo más mínimo. Es más, a modo de darle la razón a su esposo, se retiraba a la cocina y solo salía para atender la tienda. Pero siempre

---

<sup>21</sup> La población suele referirse así, a los años del conflicto interno del Perú de 1980 al 2000.

estaba pendiente y salía de rato en rato y escuchaba disimuladamente la conversación que sosteníamos con su esposo. Entonces, deduje que no era otra cosa que el machismo imperante en estas comunidades rurales, tanto que las mujeres terminaban aceptando su subordinación casi “naturalizada” al varón.

Conforme pasaban las semanas, desarrollamos cierta cercanía con mama Paulina. Cuando su esposo iba a su chacra, ella me invitaba a su casa y preparábamos almuerzo. Entre nuestras conversaciones, llegamos a un evento de esos años de la guerra, donde ella señala: “una mañana encontramos en nuestra casa un escrito, amenazando de muerte a mí esposo, era de los puriqkuna<sup>22</sup>”. Cuenta que la pareja de inmediato dedujo por el tenor, quién pudo haber enviado esa misiva amenazante. Paulina, señala: “era un vecino resentido, teníamos un problema de chisme, y se habría quejado con los compañeros”. De inmediato su esposo indignado reaccionó: “Ahora mismo en la asamblea lo delataré, le voy hacer sacar públicamente, a ver que tenga pantalones para enfrentarme”. Es cuando ella le refuta a su marido: “¿cómo puedes pensar hacer eso? ¡No hagas eso papi! Le reconocimos a él, pero no sabemos con quienes más están, mejor es callarnos por ahora, ahora ya sabes quienes son tus enemigos, averiguaré mejor con quienes están maliciándonos”. Paulina al igual que los pobladores de Qarhuapampa, argumenta, que aquellos años fueron difíciles, “no era como para pelearse con nadie, uno no sabía realmente quienes eran tus vecinos, a lo mejor estaban con los de arriba, refiriéndose a Sendero<sup>23</sup>”. “Todavía más, si ellos sabían de sus movimientos de mi esposo como autoridad, cuando salía a la chacra o a Tambo, le podrían matar” señala Paulina.

---

<sup>22</sup> Refiriéndose a Sendero Luminoso.

<sup>23</sup> Los llamaban así, porque estos, se habían apropiado de los paisajes altoandinos de la zona al desplazarse la gente hacia la parte más baja, como Qarhuapampa. Además, suelen referirse, como: Puriqkuna (los que caminan), o compañeros.

Entonces es cuando los comentarios dieron lugar a señalar algo muy interesante sobre su rol como mujer en las decisiones del marido como autoridad. “Si fuera cualquier mujer, le hubiera dicho que sí, a lo que estaba pensando mi marido y lo habría conducido a su propia muerte, Qarikunaqa piensanchumá, warmin tantianchikqa (los hombres no piensan, somos las mujeres quienes tanteamos)”.

Cuando le pedí que me explicara mejor ésta última frase que dijo, Paulina de inmediato sustenta:

Los primeros años había que vivir con mucho cuidado aquí, había gente que todavía estaban con los de arriba, y éramos de diferentes comunidades. Te estaban viendo, más aún si eras autoridad y fallabas en algo... tenías que tener ojos y oídos hasta en la nuca. Hubo noches en las que a escondidas enviaba a mi esposo a dormir a Tambo o incluso lo enviaba a Ayacucho, cuando sospechaba situaciones de peligro. Había vecinos sospechosos que me preguntaba insistentemente por el paradero de mi esposo, les decía: yo no sé, él por su cargo de autoridad para saliendo, ni siquiera sé cuándo viene, ni cuándo sale, caminará en sus asuntos pues... si me preguntas de mis hijos, de los quehaceres de las mujeres... de mis ollas y platos o cosas de mujeres, yo te respondo. De las cosas de varones no sé nada, papá. Así les decía, [sonríe de modo sarcástica, de lo que intencionalmente señala en la última parte], qué me va decir pues Olinda, no se va a meter a discutir con una mujer, él quedaría mal. Esas cosas hace una mujer. Pues los varones no “tantean” esas cosas, entre varones seguro hasta a la muerte se hubieran conducido por ellos mismos, allí somos las mujeres las que tanteamos bien, wañuymanpas qarakuykunmankuchiki kikinkumanta, warmin yachanchik tantiaytaqa (Paulina, entrevista informal, Qarhuapampa, febrero del 2019).

Interesante lo que mama Paulina nos ilustra, sobre esos mecanismos de toma de decisiones y negociación con su esposo, sobre lo que debía o no hacer en circunstancias tan extremas de la guerra, como autoridad que dirige una comunidad. Entonces podemos afirmar que, estamos ante un poder de tantear, el poder del pensamiento, del cálculo con mucho tino que poseen las mujeres desde su experiencia cotidiana. En ese sentido, esta frase suya “los hombres no piensan, somos las mujeres quienes tanteamos”, es muy poderosa. Condensa ese poder efectivo que maquina la mujer, no sólo en la vida del espacio privado familiar,

sino que está diseñado para trascender a las cosas públicas, en situaciones muy decisivas políticamente.

A partir de esta experiencia iluminativa que Paulina me dio a conocer, pude explorar que esta experiencia es reiterativa entre las mujeres adultas de la comunidad, mujeres a las que se consideran en la comunidad como, muy respetadas y referentes de “buenas” mujeres.

En ese sentido, mostramos otra de las experiencias en el contexto de la guerra, la de María Herreras, otra vecina de Qarhuapampa.

Una tarde noche mientras cenábamos en casa de mama María, hablamos sobre la muerte de Mariano Herreras Allpacca<sup>24</sup>, quién fue sobrino legítimo de María. Me sorprendió mucho cuando le oí culpar de la muerte de su sobrino, a su mujer. Entonces, le pregunté ¿cómo fue que la mujer era culpable? Entonces María de inmediato dice:

¡Claro pues! Yo le he visto, era de tardecito, yo ya estaba de vuelta al pueblo, cuando le estaban llevando dos hombres, eran compañeros (Senderistas). Uno de ellos cargaba un arma, y conducían a mi sobrino Mariano al medio de ellos. Cuando vi esa escena, me entró un presentimiento bien feo, reaccioné y me apresuré al encuentro. Me paré furiosa delante de ellos y uno de los hombres se me adelantó con un saludo: ¡buenas tardes tía! le recibí el saludo algo molesta, alzando la voz dije: ¿Dónde le están llevando a mi sobrino a esta hora? ¿Qué cosa les debe a ustedes? ¿Para qué le están llevando?, uno de los hombres me dice: Tía tranquila, sólo estamos yendo aquí arriba a conversar unos asuntos, él ya sabe, refiriéndose a mi sobrino. No entendía a su mujer, insiste María. Bien muda les está siguiendo, ¡no me dice nada! está tranquila. Los hombres seguían conduciéndolo... Sólo alcancé a amenazarles: ¡Cuidado con mi sobrino! ¡Mira que tiene muchas familias! Más tarde ya en casa, como estas horas, cuando nos alistábamos a cenar, ¡ahí está pues! Escucho gritar casi por mi puerta. ¡Mataron a Mariano Herreras! Si la mujer hubiera hecho algo, le hubiéramos salvado. Si su esposo era autoridad, siempre debe de cuidarle la espalda de su esposo. Con más razón en tiempos de muerte, era para andarse con cuidado, prevenirle de sus enemigos, las mujeres siempre sabemos con quienes se lleva bien o mal nuestros esposos y familias, siempre nos ingeniamos para enterarnos. Ella no hizo nada. Sabía que su esposo no se aguantaba nada, era un poco liso mi sobrino, reaccionaba rápido a todo, no era calmado, pero ¡para eso pues está la mujer!,

<sup>24</sup> En Qarhuapampa, un hecho que toda la gente recuerda hasta la actualidad, es la muerte de tres autoridades por Sendero: Raúl Cuba Fernández, Lucio Allpacca Cuadros y Mariano Herreras Allpacca. Suscitado en diciembre de 1987, fueron llevados con engaños indistintamente y muertos a manos de los compañeros.

sentencia María. Para conducirlo, tantiaysinanchickpaqmi (estamos para ayudar a tantear y pensar), si algo está mal, matankampi samaymi kanchi riki (somos la voz en sus oídos). Además, aquellos años pasar autoridad era para bien machitos. Era tan enredoso la situación, entre ellos se mataban, así era. Por eso a mi esposo nunca he dejado que sea autoridad, en esos años. Mi esposo esos años como apropósito paraba enfermizo, eso nos ayudó a que mi esposo no se involucrara como autoridad. Yo misma pedí en la asamblea: “denle permiso a mi esposo, cómo ustedes saben está enfermo, considérenlo por favor, porque él antes siempre ha pasado autoridad, nunca se ha negado a servir a la comunidad. Siempre estaremos sirviendo a la comunidad, cumpliendo en todo”. Mi hijo Zósimo era adolescente, le enviaba a las faenas, vigilancias, ya ayudaba pues en lo que podía, otras veces les colaboraba en dinero. Sabía que a esa edad no le mandarían a las patrullas y menos le van a hacer agarrar cargo de autoridad pues [Sonríe]. Cuando mi hijo Zósimo crecía le envié a la selva para que no comprometerle mucho en las cosas de la comunidad, y en su reemplazo mi Baldo se quedaba, así yo les he cuidado. Las mujeres hacemos esas cosas (María, notas de campo, marzo del 2018).

Al escuchar a mujeres adultas como: Paulina y María, sobre cómo las mujeres desarrollan el poder de inferir en los asuntos políticos de la comunidad, a partir de todo un mecanismo desde el ámbito privado y cotidiano. Entonces, estamos frente a una estrategia muy persuasiva mucho antes que desafiante al poder masculino.

Un último caso de cómo las mujeres maquinan en el ámbito más privado y cotidiano de la casa en un contexto no bélico, es de Alejandra Arone<sup>25</sup>, quien relata:

En septiembre la fiesta patronal en Balcón, era una de las festividades religiosas más grande en la zona, duraba tres días. A la fiesta venían de diferentes lugares, hasta de las provincias vecinas de Huanta. Recuerdo que el año que mi padre se comprometió a insistencia de mi madre, como diputado para llevar “locas” (toros bravos echados en estado silvestres en la puna), para la corrida de toros en la plaza de Balcón. Porque llegó a oídos de mi madre que el mayordomo de ese año, quería vender una parcela de chacra, era pues sara chacra, mi madre quería tener una parcela en la zona qichua, para sembrar maíz y otras cosas que no teníamos arriba (comunidades de altura). Entonces quería congraciarse con esa familia. Llegada el día de la fiesta, mi padre junto a mis hermanos y cuñados se nos adelantaron, arreando los toros, llevando sogas y chicotillos y sus waqra pukus (cornetas), algunos hasta con arpas y violín. Mientras nosotras fuimos después, llevando carga de chuño, papa, oca y charki en tres llamas. Cuando llegamos a casa del mayordomo, de inmediato su esposa nos recibe con baldes de chicha de jora y molle. Mi madre también empezaba a repartir entre sus conocidos, los productos que trajimos, lo especial trajo a la mujer del mayordomo. Ya casi al final de la fiesta, calculando, mi madre le lanza su pedido a

<sup>25</sup> De unos 75 años, es natural de Churrummarca, un pago de las alturas entre Tambo y Huanta.

la pareja de mayordomos, de querer comprar su parcela de chacra, era poco probable que se negaran, pues mi madre ya había trabajado encariñándole a la familia desde hace un año atrás, cuando obligó a mi padre agarrar el cargo de diputado, kichkachiraña riki (ya los estaba comprometiendo), [sonríe Alejandra con astucia]. Terminada la fiesta, volvimos ya con la fecha pactada para la compra y venta, con escritura y todo. Mi madre siempre nos enseñaba, hacer esas cosas a las mujeres, si dependiera solamente del varón, que sería de tu vida, por ellos solos no hacen nada, ellos siempre se van de palabras, las mujeres somos quienes pensamos mejor, la mujer somos quienes mejor tanteamos (warmin tantianchickqa), siempre en cualquier cosa (Notas de Campo, Qarhuapampa, enero del 2018).

En mi experiencia de trabajo de campo aprendí que, después de todo el discurso de la condición que ellas mismas divulgan al señalar, “yo soy ignorante, yo no sé, mi esposo sabe”. Dicha “ignorancia”, termina siendo nada más que un camuflaje de astucia frente al abarque real de estas mujeres. Mujeres con el poder de tantear y calcular con mucho tino, cuando se trata de decisiones importantes tanto para la familia como para la comunidad.

#### **4.2.1.1.1. El poder del control: mujeres vigilando la palabra del varón**

Otra condición interesante que pude notar a lo largo del trabajo de campo, que tenía mucha relación con ese poder del pensamiento el de tantear de las mujeres. Eran esas actitudes vigilantes de las mujeres a las conversaciones de sus esposos, con agentes extraños a la comunidad. Como nosotros, por ejemplo. Actitud que nos hacía sentir que, a los ojos de estas mujeres, sin importar cuán transparentes solíamos ser en nuestros intereses en el trabajo académico, siempre fuimos “sospechosos”. Por lo que siempre advertían a sus esposos, hasta en nuestra presencia, con cierta sutileza, el cuidado que tuvieran con nosotros.

Solo tiempo después pude entender que, en una comunidad posguerra, y como tal, construido sobre una capa delgada de un pasado convulsionado. Con un alto costo de cálculos y compromisos políticos, de silencios y complicidades que sostienen Qarhuapampa, como: “Cuna de la pacificación” como ellos mismos se reconocen. Entonces, tenía mucho sentido la actitud de cuidado de estas mujeres. Que siempre custodiaban, sobre todo, el

discurso oficial en la palabra de sus esposos, quienes fueron autoridades en aquellos años. Llegando a influir direccionando el discurso de sus maridos, si consideran necesario y si perciben alguna amenaza, sobre sus intereses familiares, comunales y políticos. Tal como ilustraremos a continuación.

Entre las primeras semanas de campo, ubicamos en Chacapatán, (afueras de Tambo), a César, (ex mando territorial senderista, posteriormente autoridad y ahora pastor evangélico), natural del poblado de Acco. Durante las primeras visitas nos atendió entusiastamente, muy dispuesto a conversar sobre su experiencia durante los años convulsionados de la guerra. Desde una distancia de su conversión cristiana evangélica, más como un testimonio de una experiencia pasada y, por tanto, “superada”. Lo que me llamó mucho la atención los días siguientes, fue su repentino cambio, de pronto nos evadía, aun con las citas ya pactadas. Sin comprender del porqué de su evasiva, entendimos y no insistimos más.

Sin embargo, siempre nos encontrábamos, porque vive a la entrada de Tambo, y siempre nos pasábamos la voz. Cuando en uno de esos encuentros, se sincera y nos dice: “¡Mire profesor, hasta aquí nada más profesor! he estado pensando que, sería ya pecar el recordar o estar hablando del pasado de mi prójimo, eso ya no sería bueno. Además, recordando y hablando de esas cosas, hasta he soñado... [Sonríe con disimulo]. Discúlpenme profe”. Nosotros también nos disculpamos, e hicimos saber nuestro sentir, por haberle causado esas molestias, le agradecemos por compartirnos parte de su experiencia y ahora su sinceridad, así quedamos en buenos términos.

Algunos días después, y como de costumbre en nuestro recorrido hacia Qarhuapampa, pasamos a comprar frutas a la tienda de César, dónde atendía su esposa. Cuando vimos salir a César, él se acerca para saludarnos, de pronto su esposa le mira con una negativa de

evitarnos, acercándose un poco hacia él, le dice en voz baja y en quechua: “Ya hemos hablado, ya no vayas hablar de esas cosas, achachauw ¡cuidado! A Dios esas cosas ya no le agradan... quienes serán estas personas (refiriéndose a nosotros)”. Su esposo admite en señal de hacerle caso a su esposa, y sonrío mirándonos en disimulo. Al ver que nos saludamos amenamente con su esposo, su esposa insiste, y vuelve la mirada a César, esta vez en voz alta le dice: “¡Te harás tarde a la chacra, ya ve a desayunar papi!”. Entendimos claramente que era una evasiva por parte de la esposa, eso apresuró nuestro saludo y despedida. Entonces, intuí que su esposa tenía algo que ver en ese cambio repentino de César”.

Otro caso que posteriormente observé muy de cerca, en el sentido de seguir un poco más mi intuición y hurgar con más curiosidad, lo que pasaba detrás de estas evasivas que venían de las mujeres. Fue en una visita en la casa de los esposos, Don Nelson y mama Teófila en Rayanqasa, uno de los pagos del centro poblado de Qarhuapampa.

Nelson es otro gran líder de Qarhuapampa, natural del pago de Rayanqasa. En la actualidad, él como muchas familias de Qarhuapampa, volvieron a vivir a sus pagos y chacras de origen, como antes del peligro. Días antes a la visita nos había invitado a su casa, en Rayanqasa y nos fuimos por dos días. Por lo que nuestras conversaciones fueron largas y tendidas, sobre su papel como autoridad y líder durante los años de la violencia. Así mismo hablamos sobre algunos escenarios específicos de aquellos años de la guerra.

Muy aparte de las conversaciones, lo que más me llamó la atención fue la actitud vigilante de mama Teófila a ciertas palabras de su esposo a lo largo de nuestras pláticas. Como estábamos en la privacidad de su casa y muy cerca a Teófila, pude observar mejor sus movimientos, como el ojo vigilador constante hacia su esposo. Aunque a ella, nuestra presencia siempre le advertía cuidado, pero no por ello dejó de recibirnos muy hospitalaria

durante nuestra estadía. Estaba muy cerca de ella tanto como para poder notar o al menos intuir muy de cerca la razón de sus expresiones gestuales al vigilar la palabra de su marido.

Es así que, cuando entramos en conversaciones de temas muy sensibles y de carácter comprometedor, y que a veces Nelson se dejaba llevar por el ambiente ameno de sus relatos, y sin cuidarse mucho revelaba nombres, eventos de involucramientos y complicidades en crímenes. Es cuando, cada cierto tiempo desde la cocina se escucha la censura: “¡papi!, ¿cómo vas hablar esas cosas?, ¿acaso no te das cuenta que te están grabando? Tú no sabes dónde va a terminar lo que te están grabando, ¡Cállate! ya no hables de esas cosas”. Nelson al vernos y luego dirigiendo su mirada hacia su mujer le dice: “¡Señora atiende tu cocina, nosotros sabemos lo que estamos hablando!”. Y vuelve a su relato, pero en realidad teniendo mucho en cuenta la advertencia de Teófila en sus relatos.

Por momentos Nelson consciente o inconscientemente vuelve a delatar sus estrategias como autoridad en aquellos años, del Comité de Defensa Central de Qarhuapampa. Cuando ejercía castigos en pueblos vecinos y a veces, como señala, se le “pasaba la mano un poco”, y con la finalidad de ocultar su identidad, usaba el nombre de otra persona con la que estaba en rivalidades. Refiriendo que el escenario era peligroso en aquellos años, y se solía hacer esas cosas, porque la gente podía quejarse fácilmente con los compañeros y matarte. Es cuando de inmediato, la voz de Teófila aquieta a Nelson: “¿qué estás diciendo? Tú te puedes venderte así a tus enemigos también, ¡achachauw! ya papi, ¡cállate! Estas hablando cosas que no debes, recuerda mi revelación” [se presencia un silencio profundo en la casa], le lanza en una mirada persuasiva un mensaje en un guiño que termina frenando a Nelson, también a nosotros. Mientras ella al instante como ocultarse de la escena, vuelve afanosa a mover el maíz que tostaba, para el desayuno, fijarse la sal de la sopa, de rato en rato aviva el fuego de

bosta y leña. Al mismo tiempo con los oídos siempre en la conversación de su esposo con nosotros.

Es clarísimo que la palabra del hombre es custodiada constantemente por las mujeres. Desde ese poder de tantear, que poseen y que rige legitimado en la vida cotidiana de la comunidad, a quienes los varones si las hacen caso. Entonces, la vigilancia constante a la palabra de los varones es desde el nivel netamente íntimo, hasta las cosas públicas de la comunidad. Pero desde ese lugar de la sutilidad camuflada, como los lenguajes de gestos y guiños, nunca encaran a sus maridos directamente y menos delante de extraños. Y como señala siempre las mismas mujeres, “Ese es el papel de una buena mujer”. En ese sentido, la mujer custodia la palabra del varón, y por ende, termina custodiando a todo discurso que atente al sistema tradicional y comunal.

#### **4.2.1.2. El efectivo acto de apelar a la maternidad**

Otra de las facultades que poseen las mujeres y la han capitalizado como un código universal, es la condición de la maternidad. Si bien, esta condición casi sacralizada de la mujer, radica en su identidad de similitud como originadora de vida. Es por ello, las mujeres son conscientes de que, “el misterio del cuerpo femenino es el misterio del nacimiento” y por ende “nos conduce al misterio de la vida misma”, como refieren, Baring y Coshford (199, p. 27). Es por eso que el cuerpo de la mujer-madre condensa esa imagen casi sacralizada. Y que sin importar que estemos dentro de una sociedad patriarcal, como en el que vivimos, “las mujeres cuentan con la inviolabilidad de su relación con la sacralidad del principio de la maternidad” (Bachofen, 1987).

Entonces observamos cotidianamente a mujeres usando y apelando al principio de la moral familiar y a su condición de maternidad, para negociar con la comunidad masculina,

así como con las diferentes instituciones. Como, por ejemplo, durante los años de la guerra, como pondremos en evidencia a continuación, en el caso de Julia y otras mujeres de la comunidad. Mujeres – madres, llevando a sus hijos transan la libertad de sus maridos, performando para apelar al sentimiento de la moral de la maternidad, ante una institución altamente masculina, como son las FF. AA en el contexto de la guerra.

Mi esposo Rafael, y otros tigres más de la Defensa de Qarhuapampa, habían salido a la puna, en dirección a Huamanguilla, tras animarse unas copas de caña, en busca del toro de nuestro padrino César Yanasupo, que había desaparecido de su chacra en Acco. Esa noche no volvieron, ni al día siguiente, entonces nos empezamos a preocupar y fuimos a las autoridades y ellos escoltados con otro grupo de patrullas, salieron a su búsqueda. En la reunión de la tarde, nos comunicaron que una patrulla del ejército de los cabitos de Huanta, se los llevó confundiéndolos con senderistas por andar en la jurisdicción de Huanta. Las autoridades preocupadas más por el decomiso de las armas comunales que los detenidos habían llevado, planeaban recuperar las armas. Y “como todos los familiares directos de los detenidos éramos mujeres, madres y esposas, y sabíamos que la situación era muy complicada, por el pasado senderista de los detenidos y de toda esta zona. Decidimos ir nosotras las mujeres a reclamar a nuestros esposos e hijos. Teníamos que ir cargando nuestros hijos y llevando nuestros fiambres, fuimos a pie hasta Huanta. Llegamos a la puerta del cuartel en Huanta... no nos dejaban pasar, solo nos recibió nuestro documento que nos dieron nuestras autoridades. Nos sentamos en la puerta, pasamos la noche allí sentaditas, cubriendo a nuestros hijos con nuestro plastiquito y colchitas, no nos movíamos de allí, porque si pasaban los tres días y nadie reclamaba, los matan y los desaparecían a los detenidos. Nuestros hijos al día siguiente lloraban de hambre. Como a las 10 de la mañana llegó un hombre alto, bien uniformado, por su apariencia, era el jefe de todos. Él se acercó al vernos, llorando con nuestros hijos... y casi trepándonos a su cuerpo le dijimos en quechua –ni castellano sabíamos hablar– ¡papacito! No sea indiferente ante nuestro dolor, ¡míranos! usted también nació de una madre, por lágrimas nuestras y de nuestros hijos, suéltelos a nuestros esposos, ellos son de Defensa Civil... sé que no nos entendía mucho, pero un soldado le traducía. Es cuando él, con voz de mando, les gritó a los soldados, ¡carajo acaso ustedes no tienen una madre! Por qué no les han dejado entrar, denles comida a los niños... y recién nos hicieron pasar, y nos sirvieron comida. Cuando se enteró que ya habíamos pasado la noche y a la mañana en la puerta del cuartel, tuvo pena de nosotras, le dijimos que venimos por nuestros esposos, desde Qarhuapampa caminamos todo un día, trayendo el documento de nuestras autoridades. Era un hombre gringo, no sabía ni quechua, a la vista era de ciudad, pero él nos escuchó y hasta tuvo pena de nosotras. Así soltaron a los detenidos (Julia, notas de campo, Qarhuapampa, 2018).

Cuando le pregunté a Julia cómo se les había ocurrido ir a transar al cuartel militar de Huanta entre solo mujeres y sus hijos menores, ella responde:

Eran tiempos de peligro pues, los detenidos casi nunca salían con vida, esos militares nos trataban a todos siempre de terrucos nada más. Y los varones no pueden hablar entre varones pues, hasta a ellos también seguro los desaparecerían, a las mujeres no pues, siempre tienen algo de consideración. Siempre hasta el ser más inhumano, nace del vientre de la mujer, todos tenemos amor por nuestra madre pues, o ¿no? Por eso fuimos con nuestros hijos, incluso la señora Victa ha ido por su hijo, llevando a su nieto, porque su nuera era media callada, y el niño lloraba mucho, como no estaba con su mamá, siempre pues los niños pequeños lloran de su madre y le decimos que su papá estaba dentro y el niño peor lloraba, ¡papi! ¡papi! diciendo. Con esas cosas hemos sacado, si no, no hubiéramos podido. En esos años siempre, las mujeres íbamos a quitar de los marinos y militares a nuestros detenidos, a nuestras autoridades e incluso nuestras armas. También cuando cometían muchos abusos los de la marina, nosotras íbamos a reclamar, hasta les gritábamos a los marinos. A ver, los varones que les griten a los de la marina o al ejército, en una, ¡terrucos de mierda! diciendo les lleva adentro y ya no salen, (Julia, notas de campo” Qarhuapampa junio 2018).

Es interesante lo que señala Julia, aunque vale señalar que, en algunos casos similares otras mujeres no corrieron con la misma suerte, porque también fueron desaparecidas o torturadas dentro de las bases militares. Pero tampoco el caso que relata Julia es el único, donde esta transacción fue efectiva, sino es uno de los muchos casos estratégicos en los que las mujeres lograron su cometido. Es una transacción de performance que logra trascender las diferencias sociales y étnicas. Podemos ver que los patrones de masculinidad que rigen nuestra sociedad dentro de una estructura patriarcal, están sujetas a estos principios de maternidad, y terminan siendo transversales, no solo la cuestión de género, sino de clase y etnicidad.

#### **4.2.1.3. Desentrañando lo privado: mujeres y el espacio privado**

Allí donde se abre la puerta a la intimidad de la comunidad, también se abre el mundo de las mujeres. Por ello, durante mi experiencia de campo, intenté entrar a ese espacio privado llevada por mis pares. En el espacio público existen espacios “informales” como las pequeñas tiendas o simplemente la plaza, donde por las tarde se expenden anticuchos, rachis, choncholís y mazamoras, etc. De igual manera estos espacios “informales” lo son las piletas

públicas, la misma feria de los días sábados o las losas deportivas, en las que se aglomeran grandes y chicos, varones y mujeres charlando o chismeando sobre la vida de la gente. Lo bonito de esto, es que estos espacios “informales” terminan siendo las extensiones inmediatas de los espacios más privados que se entienden a todas luces, como espacios muchos “más femeninos”. Por ello mismos, son las mujeres las principales protagonistas o simplemente las propietarias de estos espacios.

En los espacios más privados, familiarmente hablando, las intimidades y los secretos se cuentan sólo en esa red pequeña, lo cual difícilmente se abre a los extraños. Contrariamente, se encuentran más bien protegidas por las mujeres; en todo caso, dependen de ellas mismas si se filtran o no los secretos familiares. Lo interesante es que, a los ojos y a las sensibilidades de ellas, nada se les escapa, lo saben todo, y a detalle, no sólo lo que pasa dentro de las familias, sino de las cosas públicas de la comunidad.

Así entonces, se suele asociar a las mujeres a los espacios privados; espacio, supuestamente de las “cosas sin importancia”. Contrariamente, el espacio público aparentemente es un espacio masculino, salvo las esquinas o las tiendas o los espacios “informales” en el que tienen lugar los chismes, escándalos o las “metidas de patas” (errores), casi “naturalizadas” como “propias” de las mujeres. Precisamente para los antropólogos, lo interesante ocurre detrás de la escena formal o en estos espacios llamados “informales”, en el que las mujeres terminan apropiándose, muchas veces desarrollando estratégicamente la capacidad de “sacarle la vuelta” a esta lógica patriarcal sin necesariamente cuestionarla libremente. Tanto es así, que no se hacen problemas en reafirmar el papel “dominante” de los hombres, incluso legitimando su “subordinación”, reconociéndose supuestamente “ignorantes”, tal como lo vimos en las notas de campo de la primera parte de este mismo apartado.

De esta manera, al legitimar ese mundo aparentemente “informal” y sin “importancia”, terminan abriendo a un espacio ilimitado de posibilidades. Así, las mujeres se apropian de la parte más dinámicas en la vida cotidiana; esa que está coloreada de los detalles, los quiebres o desniveles, errores o escándalos, que las mujeres terminan legitimando estratégicamente como suyos.

En ese sentido, otra lectura interesante, que complementa aún más la vida cotidiana familiar y comunal de esta imbricada atmosfera femenina, es a partir de la similitud con el de una trama de actuación, donde las personas, tal como lo haría un actor, pretenden dar siempre una impresión favorable de ellas mismas; por eso eligen muy bien sus diálogos y habilidades. En espacios donde representan su personalidad pública, pero también su vida privada Goffman (2007). De esa manera la propuesta de Goffman resulta interesante para entender la imagen completa de la vida cotidiana rural y en ella el mundo sutilmente engañoso y complejo de las mujeres en la escena y la tras escena.

Ahora bien, sabiendo que el sentido de la vida misma está también conformado de matices en esas tramas y detalles de “simplicidades”, “informalidades” y “excesos”, es cuando entonces, al concebir estos motivos o espacios como “cosas de mujeres” tienen la licencia para equivocarse, involucrarse en chismes, peleas, riñas, llantos, escándalos, y actuaciones, así como involucrarse en los “excesos” porque supuestamente son criaturas “imperfectas”. Mientras tanto, el hombre, de actitud más formal, solemne y disciplinada, es “diseñado” para calzar protagonizar el espacio oficial o lo público, siendo así el rostro visible de todo el sistema patriarcal, incluso quitándole el derecho de equivocarse o de expresar de manera abierta sus sentimientos más íntimos o más humanos. Recordemos que, tiene que ver con la misma construcción de la identidad masculina que se forma y funciona por oposición y negación constantemente a todo lo que tenga que ver con lo femenino. Por ello,

la masculinidad termina siendo “un objeto escurridizo e inalcanzable, se confirma teniendo como reflejo opuesto a una feminidad pasiva, dominada” (Horowitz y Kaufman, 1989). Por ello mismo, al mínimo asomo o involucramiento de parte de los hombres a ese mundo al que llamamos de “cosas de mujeres”, se les prohíbe y se les acusa de vulnerar su masculinidad. Entonces, ese mundo de dominio de las mujeres es mucho mas complejo e indispensable de lo que aparenta ser. Por lo tanto, las relaciones de genero en la cotidianidad, no necesariamente funciona bajo una lectura dicotómica de oposiciones estrictamente en la “subordinación” de la mujer; y en contraste, el varón en su desenvolvimiento en el espacio público y “dominante”.

#### **4.2.1.4. Mujer cotidianidad y política**

Lo privado es político.<sup>26</sup>

Sí por *micropolítica* se entiende, al uso y el ejercicio de las relaciones de poder en un escenario micro, es decir, toda una dinámica política a pequeña escala entre el individuo y su grupo, como señala Foucault (2002). En ese sentido, lo que nos interesa explorar aquí, es esa dinámica de poder que empieza en la vida privada, familiar y se prolonga a lo comunal y la propia sociedad. Porque sabemos, que la vida social y política empieza en el seno de la familia, allí en el espacio privado, pero también en esas “esquinas informales” en la escena pública.

En consecuencia, como señalamos, que la vida comunal se vive en dos planos; uno en la escena mismo y otra en la tras escena, como bien lo señala la siguiente cita:

---

<sup>26</sup> También denominado *Lo personal es político*, frase usada como lema del movimiento estudiantil durante la segunda ola del feminismo en las décadas de 1960 y los 70s. Buscando poner de relieve las conexiones entre la experiencia personal y las grandes estructuras sociales y políticas. Fue un desafío a los valores de la familia nuclear.

Durante las asambleas comunales las mujeres se acomodaban en lugares apartados y no tomaban la palabra salvo en casos excepcionales, los hombres por su parte eran quienes se ocupaban de las discusiones y toma de decisiones. Allen hace una interesante comparación de las relaciones sociales con el teatro, dice que hay acciones que ocurren en escena y otras en la tras escena. Afirma que si un observador externo como el antropólogo, un Agente de Gobierno o profesor de escuela “solo atienden la trama pública, inevitablemente fracasarán en entender cómo funciona la comunidad” ... No es que las mujeres “no tengan voz”, sino que existe un espacio en el que se da una dinámica en la que interactúan diversos sujetos. Así, la mujer puede de diversas formas, llegar a influir en una toma final de decisiones que luego son vertidas por el hombre en el espacio público (Allen, 2008 Citado en Lino, 2019)<sup>27</sup>.

Precisamente lo que nos interesa desarrollar, como una idea central en la tesis, son esas diversas formas donde la mujer llega a influir en la toma de decisiones finales que luego son expuestas por los varones en la escena pública. Tal como evidencian las mujeres que mostramos a partir de las experiencias etnográficas, en la primera parte del presente segmento de la tesis. Y como sugiere Allen (2008), se debe entender las acciones en ambos escenarios, tanto en la escena misma y en la tras escena, para una mejor comprensión de la trama comunal. En ese sentido, lo que se pretende, es conocer esa trama que usualmente no lo vemos, o damos por entendido; esa que se desarrolla en la tras escena, el cual tiene que ver con el performance del papel sutil de las mujeres.

La interacción de las mujeres en el espacio público, se puede dar de dos maneras: la primera, es cuando todo marcha “bien”, es decir, cada quien está en su papel, las mujeres en un papel de inadvertidas, como cuando se ven aparentemente “sin voz”; pero es un papel donde usan camuflajes para despistar; sin embargo, ellas están observando vigilantes a los expositores, en la escena pública. Y la segunda forma, es cuando intervienen encarando en la escena pública a la autoridad masculina; esto, sólo cuando peligra lo consensuado o ensayado en la tras escena por todos; lo hacen bajo un disfraz, que puede ser desde el papel

---

<sup>27</sup> Los entre comillados son de la autora citada.

de “escandalosas” “ignorantes” hasta “torpes”; por ello mismo no termina por contestar del todo la autoridad tradicional.

Cuando referimos, que las mujeres tenían mayor abarque y flexibilidad para moverse en un sistema tradicional, por capitalizar estratégicamente los espacios “informales” y los espacios privados “poco importantes”; porque ellas pueden seguir performando en la tras escena, ante sus pares y ante la mirada masculina, cuando lo estimen necesario. Aun cuando no haya expectantes externos en la comunidad, y aun sabiendo que el espacio de la tras escena es un espacio aparentemente “sin” máscaras.

Entonces, estamos frente a lo que Scott (1990) llama *la “infrapolítica de los desvalidos”*, a ese mundo de “respuestas de los dominados elaborados de manera compleja y artísticamente engañosa, que están arropadas de sutilezas, astucias, disfraces, talentos para engañar” (Scott, 1990, p. 21).

Entonces, la criatura del “sexo débil” reúne cualidades camaleónicas de una serie de artimañas para performar estratégicamente, en todo nivel de la vida cotidiana, tanto en el espacio público como privado. La astucia de la mujer está en orquestar y ejerce mayor conciencia de manipulación y control, sin encarar ni enfrentar al sistema de engranajes patriarcales a tal punto que juegan a performar con su condición de “subordinada” y aceptar su “inferioridad”. Como Paulina que con una risa cargada de astucia me dijo: “...yo soy ignorante, mi esposo sabe”. A mi preguntame de mis ollas”, mientras controla toda la situación y la intervención de su marido desde la sutileza de las tras escena.

Por lo tanto, el ejercicio de poder eficaz, no es aquel que está a la vista, es ese que se ejerce lo público abiertamente; aquella donde se define las relaciones de manera vertical y dicotómica de un dominante y un dominado, sino en aquella maquinación sutil disfrazada

de mil ingenios; aquella que te domina desde ese arte sutil, al mismo tiempo, que hace creer que no lo hace. Entonces la micropolítica comunal, nace y se sostiene en el espacio más privado de la complicidad consensuada tanto por hombres y mujeres, para luego exponerse en el espacio más público u oficial en la que no se admiten errores y legitima al hombre, mientras que la mujer sutilmente desde su lugar “invisible”, custodia la actuación y la palabra del hombre. Por ello, el ejercicio político de las mujeres en el espacio privado y público, para nada está en pugna con la política oficial de la comunidad, mucho menos con la estructura tradicional y patriarcal. Por lo tanto, no es del todo cierto, que las mujeres estén totalmente desvalidas y mucho menos estén al margen de las tomas de decisiones y maquinaciones políticas de la comunidad, como se suele pensar.

#### **4.2.2. Más allá del camino revolucionario y la tradición de la moral familiar:**

##### **mujeres de sendero luminoso**

Entre las comunidades de esta zona de Tambo, la participación de los y las jóvenes rurales, fue el grueso de la militancia senderista. En 1982, llegado el PCP-SL y con ello su discurso ideológico Marxista-leninista y Pensamiento Gonzalo, a las comunidades que hoy integran el centro poblado de Qarhuapampa. Empezando a trastocar las dinámicas cotidianas de la familia, y las comunidades. Así mismo, los comuneros y comuneras fueron apropiándose del proyecto del Partido desde sus propias lógicas e intereses comunales, como personales; tal como sucedió en el caso de la población de mujeres campesinas. Sobre el cual abordaremos en esta parte del capítulo, y trataremos de responder las interrogantes ¿Qué vieron estas mujeres comuneras en Sendero? ¿Cuáles fueron las motivaciones que persiguieron estas mujeres para enrolarse entre las filas de Sendero?

Las motivaciones que gatillaron el enrolamiento a las filas guerrilleras de estas mujeres quechuahablantes, se aprecia desde dos perspectivas. Primero, la seducción de la

ansiada movilidad social, en la propuesta de aniquilar la pobreza e instaurar una “nueva sociedad”, en un nuevo orden del Partido, conforme a los principios de justicia e igualdad social. Tal como anhelaban la mayoría de estos(as) jóvenes rurales. En segundo lugar, desde una perspectiva muy local, donde estas mujeres se alzaron en busca de “respeto” y con decisiones propias sobre su posición en la comunidad, sobre su cuerpo y su sexualidad; contrariamente a la tradición de la red parental, comunal y masculina donde no encontraron “respeto”.

Entonces, las motivaciones de enrolamiento de estas mujeres en Sendero, fue más allá del fin último de tomar el poder que enarbolaba el Partido en sí. No obstante, en las comunidades se atrevieron a fisurar la estructura del principio de la moral familiar tradicional, a tal punto de subvertir el lugar y la moral sexual de las mujeres. Embarcándose en busca de una revolución más local, contextual y significativo para estas mujeres rurales, como la revolución del respeto. Donde se encaminaron al reconocimiento de la dignidad, en el ser mujer. En tal sentido, el Partido terminó aclimatando el contexto de una “posibilidad” y esperanza para estas compañeras, claro está, sin proponérselo.

Siguiendo esta premisa, se pretende trabajar bajo la propuesta de Schlotterberck (2018), en su libro: *Beyond the Vanguard: Everyday Revolutionaries in Allende's Chile*<sup>28</sup>. Donde estudia la revolución de Allende en Chile, dando el realce a las experiencias cotidianas de los revolucionarios más locales. La autora presta atención a las organizaciones de sindicatos de obreros, textiles, metalúrgicos, juntas vecinales y organizaciones estudiantiles, que trabajaron identificando más sus propias necesidades y dinámicas más

---

<sup>28</sup> “Más allá de la Vanguardia: Revolucionarios cotidianos en el Chile de Allende”, título que condensa su texto. La traducción de la cita es libre.

locales que del partido revolucionario oficialista en la capital. Es decir, hicieron sus propias revoluciones cotidianas y muy locales. De allí, se tomó la lógica del título y la propuesta de este segmento de la tesis, en la experiencia revolucionaria local y particular de las mujeres campesinas de las zonas rurales de Ayacucho.

#### **4.2.2.1. Experiencias iluminativas de las mujeres de Sendero**

Llegamos guiadas y apresuradas por una vecina, que ya estaba con los compañeros. La reunión era en el canchón de la casa de un vecino en Manzanayocc, del barrio de Acco Lorenzayocc. Bajo la luz tenue de la luna, se podía divisar la presencia de mucha gente. Hasta el corral de ganados se había llenado, por algunas voces podíamos reconocer que eran vecinos de comunidades y pagos cercanos, pero también, había gente que ya ni podía reconocer. ¡De qué lugares ya habrían venido! Quienes dirigían la reunión, eran todos jovencitos, tiempo después reconocí que algunos eran conocidos hijos de vecinos de Tambo y San Miguel, otros parecían con aires de ciudad. Entre los jóvenes, era imposible pasar desapercibida aquella mujer que emanaba mucha importancia y respeto entre el grupo de jóvenes compañeros. Era a la vista, en la reunión quien mandaba y todos la obedecían. Nunca había visto una mujer joven en medio de varones, y que estos la trataran con mucho respeto. Hasta casi con obediencia extrema. Es como si todos compitieran por la mínima atención y aprobación de ella, o al menos se esforzaban en quedar bien. A pesar de la poca luz del mechero podían verla de pies a cabeza con la poca luz del mechero. Una mujer muy joven, de mediana estatura, delgada y bonita. No parecía de estos lugares. Hablaba muy bien el castellano, así como el quechua. Vestía mandil azul hasta la rodilla, puesto sobre un pantalón. Llevaba una cafarena oscura y chompa de lana, de esas que aquí se usan. Además, portaba un fusil muy pegado al cuerpo, que manipulaba con una destreza única. Mientras daba pisadas firmes y pausadas con un borceguí. Discurseaba a voz en cuello y rastrillaba cada vez que subía el tono de voz: ¡Compañeras! ¡Ustedes también deben estar con el partido! ¡Warmi katinmi qaripas kan! ¡Aquí todos somos iguales! Manchakuytachus qawachkani ñawikichikpi ¿A qué tienen miedo? También soy como ustedes, hija de campesinos. Pero de acuerdo a mis estudios, estoy trabajando en nuestro Partido. Por causa de los pobres como nosotros, gente del campo. Ustedes siguen todavía peleando entre ustedes; de robos, de tierras. ¡Ya dejemos esas vidas! ¡Cuando lleguemos al poder, todos seremos ricos! De pronto, entre la multitud discurrían murmuraciones e interrogantes ¿Quién es esa mujer? ¿De dónde es? Dicen que es de Huanta. Dicen, también, que es hija de un chacra runa, como nosotros. Es universitaria y está bien preparada. Está de paso por aquí. En estos días se irá a Vizcatán a encabezar toda una compañía. Allí donde van sólo los mejores del Partido (Victoria, notas de campo, Acco, 2018).

Victoria observaba en ese momento a la compañera Tania, en su papel perfectamente subversivo, al mismo tiempo iluminativo frente a la multitud y más aún, ante sus ojos. Para Victoria, al margen del discurso en sí mismo de la guerrillera, lo impactante de aquella

noche, fue su actitud y la figura revolucionaria que desvanecía la idea casi “natural” con la que creció, “dolida” de la “mala” suerte por haber nacido mujer, en un hogar pobre, con 4 hermanas. Victoria guardaba recuerdos del largo juicio por tierras, que por años consumieron el buen humor de su padre. Y que en sus borracheras recriminaba a sus hijas, por tener la mala suerte de ser mujeres, que en estas comunidades significaba una condición de wackcha (pobre de familia), en especial si se carece de una parentela masculina, entonces la angustia del padre de Victoria era por no alcanzar representatividad y respeto en los espacios de decisión comunal, así como preservar la posesión de sus tierras, una vez fallecido él.

Era ese el pensamiento que años atrás turbaba a su padre, y que se repetía en la mente de Victoria, cuestionando su condición de mujer, como si fuese lo peor. De ahí que se preguntaba aún muy niña: “¿qué tan difícil puede ser andar en juicios de tierras? ¿qué tan difícil puede ser para una mujer defenderse? ¿acaso yo no puedo valerme y hacerme respetar por ser mujer?” Encontrando respuestas años después, aquella noche en Manzanayoc, ante la presencia poderosa de la compañera Tania, quien hizo que Victoria se sintiera seducida ante la figura de respeto que proyectaba.

Por otro lado, la experiencia de Sabina, otra mujer comunera y excombatiente senderista de la comunidad de Balcón, nos relata que su paso en el camino de la revolución fue gradual, como una alternativa posible que venía observando en la comunidad, a la llegada del Partido. Significaba una posibilidad frente a lo duro que fue vivir bajo una educación tradicional de rigor, enmarcada en un sistema patriarcal en el que no se sentía acogida ni respetada al igual que Victoria y algunas mujeres rurales del país.

Antes, los padres eran bien lisos y toscos, todo era golpe. Acaso, como ahora, te podías sentar al lado del fogón escuchando conversaciones de los mayores. O cuando llegaban visitas ¿podías acercarte? Eso ¡nunca! Te decían: ¡ya! qanyá chaynaqa

parlakuruy. Los hijos teníamos que estar haciendo los mandados, sin contestar. Tenías que ser siempre sumisa, no tenías que contestar. Si lo hacías, te quemaban la boca. Recuerdo que mi madre, una vez me llenó la boca de ají, solo por contestarle mal. Así te educaban los padres antes, con golpes y con miedo. Los dos únicos años que me mandaron a la escuela, fue difícil para mí. Recuerdo que la profesora era bien lisa, te gritaba y te golpeaba si no aprendías. Por eso no llegaba a la escuela y me salí el segundo año. Cuando era jovencita, creo que mis padres fueron aún peor con nosotras las mujeres, eran más lisos, no podías hablar con nadie, ni tener amigas, peor amigos. ¡Era prohibido! Las mujeres estábamos tras los animales desde que teníamos uso de razón (ñawiki tuqyasqanmantaqa, animalpa qipampiña), y los varones en la chacra. Ni a Tambo bajábamos, raras veces. Antes las mujeres y los varones estábamos dentro de la tutela de los padres (tayta mamaykipa ukullampiraq), hasta llegar al casado vida. Incluso tus padres decidían con quién te casabas. Casi por esos años, se escuchaba hablar de los compañeros. Tenía mucha curiosidad de ellos. Mi prima, como mis vecinos jóvenes, ya se caminaban libres con ellos. Llegaban bien cambiaditas las chicas, con bonitos fustanes, muñikay-muñikaycha, asi-asillaña purikuqku, todos felices, escuchando músicas. Pareciera que caminaban en buena vida. Un día le pregunté a mi prima, ¿en qué caminan?, ¿dónde van? Ella me decía, ‘vamos a hacer acción’, eso decía ella. Decía que caminaban en guerrillas, yo decía, ¿qué cosa será eso de guerrilla? Siempre decían que era todo por la gente pobre, para sacarnos de pobres. Que íbamos a vivir como en las grandes ciudades, como los ricos. Por eso se tenía que luchar, tenían que escoger a la gente, como al trigo de la cebadilla, y esto iba llegar hasta el último rincón de la tierra. Mi prima siempre me engañaba para ir con ellos, yo también como señorita me antojaba tener esas ropitas bonitas. Mientras yo estaba detrás de los animales toda harapienta, haciéndome pegar si me hacía daño, así todavía pensaba, [...sonríe]. En el aniversario de Balcón, un mes de septiembre, me fui a escondidas a la fiesta porque mis padres no me permitían. A la fiesta pues llegaban novedades de las ciudades; desde ropas, alhajas para las mujeres, hasta comidas ricas, músicos, luces y castillos. Para los jóvenes eso era alegría pues, ¡novedad! Querías estar allí. Aquella vez que nos escapamos, nuestros animales se habían hecho daño en la chacra del vecino. Mis padres me botaron de la casa. Esa noche dormí fuera, en la chacra. Al volver, mi padre me ha colgado a la viga del techo y me ha pegado, tanto que no podía levantarme, ni podía respirar. De allí me escapé (Sabina, notas de campo, marzo 2018).

Para Sabina ese sería el detonante para unirse a la guerrilla. En ese sentido, para estas mujeres de la comunidad, Sendero significó también una oportunidad y posibilidad de cambio respecto al lugar de la mujer dentro de una “cultura de género” de dinámicas patriarcales muy tradicionales. Donde buscaron salir de una educación de rigor, que manejaban los padres y la parentela, como en el caso de Sabina. Pero también, en el caso de Victoria, significó un lugar para hacerse respetar como mujer.

#### 4.2.2.1.1. Mujeres campesinas y la seducción por la justicia social

Hablar de participación política de estas mujeres rurales y quechua hablantes, en las filas de Sendero, pasa por dos puntos incómodos e interpelantes, en un país posconflicto y con una tradición patriarcal. Primero, por lo incómodo que es hablar de Sendero y más aún reconocerlo, como partido político, como bien señala, Cecilia Méndez (2020)<sup>29</sup>. En ese sentido, hablar sobre la participación de los campesinos en las filas senderistas, como actores conscientes políticamente, es muy espinoso. Aún más, en una comunidad como Qarhuapampa, que ha procesado una identidad heroica de lucha contra Sendero. Y como segundo punto, pasa por el sistema patriarcal que rige en nuestra sociedad, y aún más presente en las comunidades rurales, que finalmente termina eclipsando la actoría política y partidaria de las mujeres campesinas en Sendero. Punto que nos atañe desarrollar en los párrafos siguientes.

Los momentos más interesantes de las interacciones con la gente que vivió aquellos años de la guerra, es durante los espacios reflexivos muy profundos y reveladores. Donde a menudo se suele escuchar de los trágicos y violentos episodios que les tocó vivir a la población, pero también, se suele escuchar al referirse sobre el discurso temprano de los compañeros (Sendero), en el momento que llegaron a las comunidades, como algo bueno, “¡eso, estaba bien pues!”, identificándose y aprobando sobre todo los discursos de igualdad social en el que insistían los compañeros y compañeras.

En una de nuestras tantas conversaciones, en la chacra de Sabina, mientras trabajábamos, junto a su esposo Edmundo, e Isabel, una amiga de la familia. Casi todo el

---

<sup>29</sup> En la mesa magistral de clausura: “Los caminos del terrorismo en el Perú, Siglo XIX al XXI”. En el XXX Coloquio Internacional de Estudiantes de Historia PUCP. 2020.  
<https://www.facebook.com/coloquiohistoriapucp/videos/2681798462069514/>

día nos pasamos hablando de aquellos primeros años que Sendero llegó a la comunidad de Balcón, cuando ella era una joven de unos 17 años:

Cuando llegaron los compañeros a Balcón, su política era, ya no habrá pobres, eso se acabará con el partido, viviremos y dormiremos en casas como de los ricos, tendremos carros. Todos seremos iguales y tendremos todo por igual. Por eso terminaremos a esos que nos roban; y engordan como chanchos, con el esfuerzo y las lágrimas de los pobres. Eso estaba bien pues o ¿no? O ¿tú qué dices Olinda? (Sabina, Notas de campo, Balcón 2018).

A lo que contesté, claro, estaba bien. De inmediato ella aprobó mi respuesta “¡Ya ves! Nadie decía lo contrario en ese entonces también”.

Rosa de Ranra (comunidad de altura), señalaba lo mismo, que los compañeros llegaron diciendo:

Nosotros somos como ustedes, hijos de campesinos; pero de acuerdo a nuestros estudios, nosotros nos vamos a encargar de esos ricos abusivos, como los hacendados. Además, en el Partido somos muchos, gente con estudios y profesionales. Si ustedes están con nosotros, ya no sufrirán como sus padres, como criados, esclavos de esos hacendados. El Partido les va abrir los ojos, todos tendrán estudios, ya nadie les engañará. Todos tendremos por iguales, las chacras serán de ustedes. Entonces, todos estábamos felices pues, ¿si fuera así? Estaría bien. Todos decíamos. Nadie decía lo contrario. Si entre qalás se van a enfrentar, está bien pues, porque los hacendados son gente con mucho poder y dinero. Nosotros los chacra runas que vamos a enfrentarles pues. Claro, nos preocupada al escuchar decir que los hacendados volverán a sus tierras cuando otros gobiernos entren. Con miedo estábamos, ¡Dios mío! Y si vuelven ¡Cuánto ya estaremos debiéndonos de hierbaje!, hasta cuando íbamos a las ciudades, como a Huanta, íbamos como escondiéndonos de los hacendados (Rosa, nota de campo, Qarhuapampa, febrero del 2019).

La juventud campesina perseguía un deseo desde décadas atrás, la ansiada movilidad social, porque para la amplia masa de las y los jóvenes rurales la educación no terminó siendo del todo el vehículo al ascenso social. Entonces, para estos jóvenes, el Partido también fue un vehículo prometedor que les haría cruzar la brecha, hacia la “igualdad social”. Por ello la gente suele recordar que, “el Partido al llegar a la comunidad ¡estaba bien!” ese discurso de “igualdad” y “justicia social”, como señalan Rosita y Sabina.

La idea de la justicia social que perseguían las y los jóvenes revolucionarios rurales, comenzaba a andar, iba implantando un “orden” en las comunidades. Castigando a los abigeos, poniendo fin a los conflictos locales sobre tierras y desapareciendo todo indicio de resistencia de pequeños terratenientes en la zona. Así, las y los jóvenes estaban viviendo la revolución en y desde sus comunidades. El Partido dotó de poder a estos jóvenes rurales, no sólo se trataba de encaminar con el Partido a esa posibilidad de un ascenso social, sino también “en el camino tenían un poder concreto y lo iban ejerciendo y derrochando poder” (Degregori, 2010).

En esta experiencia revolucionaria, lo que todavía fue aún más subversivo en estas comunidades, fue la presencia desafiante y hasta “escandalosa” de mujeres jóvenes comuneras en las filas del Partido. Ocupando espacios donde antes estaba “naturalizada” la presencia solo de varones, ahora las compañeras mandos se paseaban autoritariamente desafiantes ante los líderes y autoridades de estas zonas. Este cambio de sistema de autoridades, fue otro gran quiebre político acelerado por Sendero entre las comunidades rurales<sup>30</sup>.

A continuación, veremos una nota de campo, de cómo eran vistas estas mujeres de Sendero por sus pares en la comunidad. Mientras desyerbábamos la chacra de trigo de mama María, en Michkapampa, junto a Rosa y Vilma, entre nuestras conversaciones del día, llegamos a hablar de Vitaliana, una mando local del Partido. Rosa describe a Vitaliana:

Ya había perdido toda vergüenza y respeto, no te decía ni tía, de frente te decía ¡Compañera! ¡Sin miedo! Decía que, seguían caminando en la lucha por causa de todos los pobres. Vamos a llegar al poder, estamos reorganizando el Partido. Toda ella caminaba, con un fustán rojo hasta la rodilla y unos pantalones de lana y medias

---

<sup>30</sup> Fue sin duda, un quiebre al sentido funcional de la autoridad política tradicional en la comunidad, “Un sistema de autoridad jerarquizado y ritualizado en cuyo vértice se ubica el *varayoc* o *alcalde vara*, que personifica a la comunidad y llegar al cargo a una edad avanzada, luego de ascender una escalera de cargos cívicos-religiosos” (véase Vergara y otros 1985), citada por Degregori (2010)

largas. Llevaba una dinamita, y un cuchillo amarrado a su chumpi (Rosa, notas de campo, Michkapampa, 2018).

A la descripción de Vitaliana, todas reaccionaron con una risa ironizada ante la actitud como militante de Vitaliana. Además, Vilma añade:

Cuando vivíamos en Pampa Hermosa, con mis padres y hermanos, una mañana entró Vitaliana a mi casa, en compañía de otra chica, y un varón armado, quien hacía vigilancia. Vitaliana, fue de frente y sin miedo hacia mi padre, amenazándolo de muerte: ¡compañero por qué no estás enseñando en la escuela! Pasamos por allí, y no hay ni un solo alumno. ¿¡Estas desobedeciendo al Partido!? ¡Qué pasa compañero! ¿Acaso te estas volviendo yana huma? (yana umayachkankiñachus?). ¡Cuidado! Sabes cómo terminan los yana umas (Vilma, notas de campo, Michkapampa 2018).

Es cuando, mama María, reacciona: “¡qué tal lisura! ¿Cómo era posible eso? Qué ‘atrevida’, ‘malcriada’ con Don Fortunato, él pues ya era una persona mayor, reconocida autoridad de la zona, Vitalianacha ni su primaria habría terminado. Es claro, la censura mayor venía de sus congéneres, a través de la ironía y la burla a la actitud de militancia política y autoridad en el Partido y reducirlo como “atrevida” y “malcriada”. El descrédito sobre Vitaliana calaba aún más, viniendo desde una mujer respetada en la población de Qarhuapampa, como lo era mama María, además de ser la tía legítima de Vitaliana por parte de su madre.

#### **4.2.2.1.2. La revolución del respeto y la transgresión al orden de la moral familiar y comunal**

Como señalé anteriormente mi disconformidad con la cosificación sexual del cuerpo femenino, una forma de percepción “normalizada” en la cotidianeidad de la vida comunal. Donde, sí se nace mujer se debe aprender a “hacerse respetar”, porque el “varón es varón” y goza de licencias sociales sobre la mujer. Por ello al estar en esta proximidad con las mujeres que tenían ese poder sutil de coerción y eran vistas, como mujeres de respeto en la

comunidad, siempre preguntaba, ¿cómo era vivir bajo el peso constante de estar cuidándote y haciéndote respetar? porque el “varón es varón”.

Tiempo después fui explicándome mejor esta situación, de que las mujeres deben siempre cuidándose de las violaciones de los varones, no solo en un contexto de guerra, sino antes y después de la misma. Cuando sostenía conversaciones en campo con mujeres como, Alejandra Aroni, de unos 70 años y de una de las comunidades de las zonas altoandinas. Siempre orgullosa recuerda con mucha añoranza su juventud, llena de abundancia y felicidad en la que creció. Suele recordar la fiesta de los carnavales, junto a su hermana planeaban desde meses atrás sus vestuarios coloridos de flores y cintas, para los días centrales del carnaval. Llegado el día, recorrían las punas montadas en sus caballos, exquisitamente vestidas, jugaban con jóvenes de su comunidad y comunidades vecinas. Recuerda que hasta eran muy atrevidas jugando los carnavales con los varones, porque sabían que tenían muchos hermanos y primos hermanos, y nadie las podía tocar. Y recalca que, “eran muy respetadas”, al más mínimo de las insinuaciones, saltaban todos sus familiares varones y hasta jóvenes de su comunidad. “Yo era una mujer de mucha familia, nadie me podía tocar”, señala orgullosa y muy sonriente Alejandra.

Fue entonces que le pregunté, qué pasaba con las mujeres que no tenían muchas familias, o familiares masculinos, ¿por qué no eran respetadas? Tratando de indagar esas lógicas naturalizadas donde las mujeres deben “hacerte respetar” de los posibles ataques sexuales. Alejandra, de inmediato cambia a una expresión seria, y enfatiza:

No tener familias, era bien feo. No tener a nadie quien te haga respetar (valichikuqniki), refiriéndose a la parentela masculina. Las mujeres que no tenían hermanos, ni muchos parientes (eran wakchas), y la pasaban muy mal. Las mujeres, pues, siempre estamos con nuestros animales en las punas, y durante los meses de sequía, íbamos lejos de nuestros pagos por meses enteros. Es cuando podían venir varones, hasta hombres casados, borrachos con malas intenciones, para desgraciarte (aludiendo a una posible violación). Pero cuando tenías familias y parientes, sobre

todo varones, tienen miedo y respeto, nadie se atrevía a tocar. Te hacían respetar. Nosotras las mujeres también, pues, éramos lisas, ¡carajo! Cuando alguien te fastidia a huaracazos le perseguía, así éramos pues antes, sonrío (Alejandra Aroni, Qarhuapampa, Notas de campo. Enero 2018).

Esta narrativa es interesante, porque describe el hecho de hacerse respetar en la condición de una mujer campesina en una comunidad marcadamente patriarcal. La búsqueda del respeto para las mujeres en las comunidades, está sujeta a amplias e imbricadas redes parentales; contrariamente a la idea citadina del sujeto social (ya sea mujer o varón), cuya moral se encuentra custodiada por la ley y las instituciones que administran justicia. En este sistema tradicional y patriarcal, las redes parentales desempeñan un rol sustantivo en agenciarse protección y buscar justicia colectiva. Son los varones quienes imponen respeto para las mujeres del grupo parental. Es por ello la necesidad de contar con la presencia de la figura masculina fuerte que actué en representación de la familia y en especial de la mujer.

Sin embargo, como en todo sistema existen márgenes, donde las fronteras del sistema tradicional terminan, en lo que Alejandra se refiere: “no tener mucha familia (mana aylluyuq), es bien feo” para la mujer, porque se expone a la periferia de ese sistema que no alcanza a protegerlas, convirtiéndose constantemente en vulnerables, desde no ser respetadas como comunera, hasta ser atacada sexualmente. Entonces, aquellas mujeres quienes no tenían a nadie (en especial a un varón) que les haga respetar, su condición era de wakchas (desamparadas).

Para entender esta red familiar y parental, inscrita en una sociedad donde la dinámica de los cuerpos y el estatus está constituida en la fuerza física <sup>31</sup>, sin importar el género.

---

<sup>31</sup> Las comunidades rurales, y más aún en el caso particular de las zonas altoandinas, hay un componente peculiar que trasciende a todas las expresiones de la vida, esto es la fuerza. Esa energía vital que trasciende a la vida cotidiana. A partir de mi experiencia de campo, puedo decir que, hay todo un aprendizaje y cuidado del cuerpo, desde mucho antes del nacimiento, todo el cuidado del cuerpo está proyectado en y para un sentido de la vida del “chacra runa”, donde la fuerza (kallpa), es central. Instruir un cuerpo con mucha vitalidad y destreza, cuerpos llenos de fuerzas, para el duro paisaje de altura y la actividad de la chacra. Además, es interesante que

Donde se concibe el respeto a base de la fuerza del tejido familiar, parental y comunal, que terminan representando los cuerpos masculinos. Veremos a continuación cómo el hacerse respetar sostenida en la fuerza física y sobre todo masculina, experimentará profundas fisuras y cambios a la llegada y el ingreso del Partido a la vida familiar y comunal.

#### **4.2.2.2. El respeto a la compañera**

De pronto en un contexto senderista de la comunidad las mujeres jóvenes para quienes el “hacerse respetar”, como se veía tradicionalmente, dio un giro radical. Sobretudo entre las mujeres a quienes la funcionalidad del sistema tradicional no alcanzó a “hacerlas respetar”, y terminaron siendo arrinconadas al lugar de la vulnerabilidad, como se aprecia en el caso de Victoria y las otras mujeres que se enrolaron en Sendero, quienes terminaron encontrando un lugar en el “nuevo orden” de Sendero, en especial dentro de las guerrillas.

Es interesante, cómo se fue invirtiendo el orden tradicional, de mujer comunera a compañeras militantes y dirigentes, mujeres que se atrevieron a salir del sistema tradicional. Además, desde el Partido, desafiaron abiertamente la protección en la fuerza parental y la figura masculina, a tal punto de individualizarse como sujetos de respeto en sí mismas, en especial dentro de las guerrillas. Sin embargo, esta agencia de las mujeres militantes en el Partido fue muy efímera. Por consiguiente “la militancia es un «blindaje» temporal que «protege» de aquellas fuerzas que asignan a las mujeres posiciones de subordinación en el orden de género<sup>32</sup> más amplio” (Dietrich, 2018).

---

se mida la vitalidad, la juventud y hasta la belleza femenina en la fuerza, por ello, el sentido de la vejez tiene que ver mucho en la disminución de la fuerza (kallpa bajado). Con esto quiero decir que la fuerza en las zonas rurales, está asociado tanto a los cuerpos masculinos como femeninos. La intención aquí no es para nada exotizar la vida de las comunidades rurales altoandinas.

<sup>32</sup> El concepto de *orden de género* refiere a patrones amplios de género que se dan en una sociedad en un contexto histórico determinado. En ese sentido, el feudalismo o el capitalismo desarrollan su propio orden de

En esa agencia temporal del Partido y en especial dentro de las guerrillas, no sólo había espacio para las mujeres combatientes, sino también, respeto a las compañeras. Esta vez era el Partido quien las “hacía respetar”. Un “nuevo” orden aparentemente con la capacidad de no limitar por la condición de género, pero mientras se sujetaban al Partido. Por el contrario, preparó a la mujer para arrojarlo al espacio público y político, acondicionando espacios para hacerse respetar por ellas mismas. Entonces, el hacerse respetar ya no dependía del poder de la superioridad de la fuerza, encarnada en la figura masculina, sino era más por el poder del conocimiento, del poder “saber”, como el conjunto de habilidades y destrezas del y para el Partido, es así que, muchas de estas mujeres ascendieron a ser mandos del Partido. En ese sentido, se puede afirmar que el Partido al entrar a la comunidad, trastocó fuertemente las relaciones de poder y género en comunidades tradicionales.

#### **4.2.2.3. Qué difícil es educar el cuerpo: cuerpo y sexualidad en la guerrilla**

Es interesante ver, cómo SL al ingresar a la cotidianidad de la gente, también entró en la intimidad de la vida de las comuneras y comuneros; en especial dentro de las compañías y en las llamadas zonas “liberadas”. Una cosa es decir o escuchar el discurso de “dejar atrás esa vida de la vieja sociedad” y otra comenzar a vivirla y caminar en el sendero de esa “nueva orden” del Partido en la cotidianidad. Entonces, ¿cómo era convivir a diario, como mujer joven, bajo el llamado comunismo en las zonas liberadas o dentro de las compañías? En consecuencia, en esta sección, abordaremos las intimidades de la vida dentro las

---

género que contiene nociones acerca de masculinidades y feminidades, así como las relaciones entre géneros dentro de grupos genéricos. Señala la autora, tomando las definiciones de (Connell, 2002, P. 54).

compañías guerrilleras a partir de la experiencia de Victoria, una joven combatiente, durante los primeros años del Partido<sup>33</sup>.

Cuando nos conocimos con Victoria en Qarhuapampa, ella venía a visitar a su hija a la casa donde nosotros alquilamos cuartos, durante nuestra estadía en Qarhuapampa, mientras duraba el estudio sobre: “Etnicidad e Identidad a propósito del censo étnico del 2017”. Para entonces aún no tenía pensado trabajar la presente tesis. Así que nuestra amistad se fue construyendo diariamente en la convivencia y sin intereses en estos temas de género y militancia. Por ello puedo decir que, construimos ambas un nivel de acercamiento sincero.

En ocasiones hablamos sobre los años de la guerra y sobre el por qué, entre las mujeres de la comunidad seguían ofendiéndose hasta ahora de “terrucas”. Llamando a menudo “cama redonda”, en especial, a mujeres que habían pasado sus días en la guerrilla, (insinuándolas una vida promiscua, por dormir en un espacio común entre varones y mujeres). Para entonces, ya sabía por Victoria, que había estado en la guerrilla; por eso insistí en preguntarla al respecto, teniendo por respuesta:

¡Eso es una mentira! esta gente es hipócrita, saben que eso no fue así, porque de esta zona todos han estado en el Partido, varones y mujeres, ¡todos! Al contrario, eran muy estrictos y delicados en esos aspectos... Basta que se den cuenta que te has movido del lugar que dormiste la noche anterior. Al día siguiente ellos se dan cuenta de tu incomodidad, al toque te preguntan: “¡Compañera! ¿Por qué amaneciste en otro lugar? ¿Ha pasado algo?” Cuando algún varón te tocaba o manoseaba sin tu consentimiento. Por la mañana tú te quejas, ¡ya! De sobre manera a ese varón le sancionan duro. Por eso, los varones tenían miedo tocarte, así nomás no te podían tocar. Eso era penado con la muerte, eso era cosa sabida, era una regla en el Partido. Además, entre los altos mandos había mujeres, compañeras que incluso eran mucho mejores mandos, que los mismos mandos varones, ellas eran bien preparadas y respetadas. Si le faltaban a una mujer sin su consentimiento dentro de la compañía que ella también dirigía y si sus compañeros mandos no castigaban esas faltas de acuerdo a las reglas del partido, no estaría bien pues. Sería como faltarle a ella que también es mujer. Por eso, al toque los sancionaban, cuando eso pasaba. Al día siguiente hay toda una reunión y hacían lucha de dos líneas... Allí todo se

---

<sup>33</sup> Cuando señalamos los primeros años del Partido, es casi literal. Para esta parte y como para la mayor parte de la tesis, tomamos los primeros años, los años dorados del Partido en estas comunidades (1982-1983).

manifiestan, todito, el que ha cometido la falta, se reconocía y se arrepentía frente a todos. Y se tomaba la decisión de la sanción, dependiendo de su gravedad, si es leve, tiene dos oportunidades, pero si no se corrige a la tercera, ni su defensor le puede salvar de la muerte. Le sacan: ¡compañero vamos! a tal o cual acción. Después ya nunca más vuelve. Ellos decían: ¡ya! el compañero “se fue a coger café” (en señal que de que fue aniquilado). Por eso, no era cosa fácil hacer esas cosas, “atreverle” a las compañeras (refiriéndose a una posible violación). Y los varones mandos también, de los primeros años, eran bien concientizados, respetaban a sus compañeras y a todas las compañeras de la compañía. Además, casi todos los mandos en una compañía eran parejas, tenían que predicar con el ejemplo pues. Respetaban a sus compañeras. Bueno, entre nosotros también ya nos conocíamos, por estar tiempos prolongados dentro de nuestra compañía, compartíamos a diario todos los deberes, las tareas eran rotativas, y las hacíamos de a dos, cocinar, lavar ropa, vigilancias y los deberes de formación política y militar. También, nos enseñaban a leer y estudiar. Pero era para todos por iguales. Allí no había, tú eres mujer, mejor ve a cocinar o a lavar ¡No! Todos por iguales, igualito nuestros mandos también. Aún recuerdo con mucha vergüenza, la ocasión cuando a un compañero le tocaba lavar la ropa, me lo había lavado mi enagua (prenda interior) y estaba con mi regla... Me dio tanta vergüenza eso, yo acostumbraba lavarlo al toque, y de noche se secaba, no tenías mucha ropa también pues, sólo una muda. El mismo mando, cuando a veces a las mujeres se nos pasaba la regla decía: ¿acaso todos no venimos de nuestras madres? ¡Una mujer! Mujer como nuestras compañeras, ¿qué vergüenzas puedes sentir? Principalmente así se dirigía a los varones. Pero igual pues, sentías algo de vergüenza, aunque los compañeros eran ya como tu familia, sufriendo o no sufriendo, comidos o no comidos, estamos todos allí. Hasta cuando había bajas, lloras pues sus muertes (Victoria, notas de campo, Qarhuapampa, 2018).

Cuando hablamos de cómo eran los emparejamientos en la compañía, Victoria señala:

Eso era normal pues, la mayoría éramos jóvenes. Nuestra compañía no era cerrada, había gente nueva que llegaban. Visitas con novedades, compañeros y compañeras de otras compañías, que un tiempo estaba con nosotros, otros también salían de nuestra compañía, eso era constante. Así había parejas que se conocían y se enamoraban pues y el Partido reconocía esas uniones. Es más, el partido se daba cuenta que hay parejas de enamorados, les obligaba a formalizar la relación, les hacía comprometer y hacíamos una ceremonia al final del día en nuestras reuniones rutinarias. Decían: “¡dos corazones unidos en el frente, son ¡incombatibles!” Así de alegres festejábamos [sonríe...]. Desde entonces, nadie se debía meterse en esa relación, cuando algún varón embarazaba a una chica y no quería comprometerse, el Partido le llamaba la atención y formalizaban, bastaba que la chica se queje, el Partido intercedía. Esto, no solo en las compañías; sino en las comunidades también. El Partido daba permiso, por 3 días a las parejas para estar a solas y si la pareja estaba en diferentes compañías, coordinaban para que ambos se puedan encontrar en un punto, por ejemplo, una ciudad, por los días de permiso. Si las parejas que tenían hijos estaban incómodas en diferentes compañías, les unían en una sola compañía, si ellos pedían. Yo no he tenido pareja, porque pensaba, ¡Dios Mío! No quisiera tener hijos en estas condiciones, en el monte. A ver señorita, de cuidar todos cuidábamos a los niños de las compañeras, a las embarazadas les daban permiso, pero no es lo

mismo pues. En medio de esa vida, ¿cómo pues? Incluso en los últimos años había días que ni comíamos, sólo algunas raíces para engañar al estómago. Moríamos de enfermedades o en enfrentamientos. Entonces, cómo puedes criar a un niño sin alimentarle bien, sin dormir, y si enferman ¿Qué haría en el monte? Sufrirían los niños. Pensando en esas cosas, no tenía una pareja; pero sí, me gustaba un compañero y conversábamos mucho y éramos como enamorados nada más, me daba miedo estar con un varón (refiriéndose a tener relaciones sexuales), (Victoria, Notas de campo, 2018).

De las conversaciones sostenidas con Victoria, me puse a pensar en voz alta delante de ella, del por qué los hombres seguían incurriendo en la misma falta de “tocar” a las mujeres, aun sabiendo del castigo drástico del Partido. Es cuando una mujer muy reflexiva, como Victoria, me sorprende con un: “¡Es tan difícil educar el cuerpo!”, señorita. Ciertamente, es tan difícil cambiar nuestras conductas primarias, eso pesa mucho, más que la racionalidad con la que se pretende vivir, incluso más que las convicciones ideológicas y reglas del Partido. Quizás por ahí se podría entender esas faltas reincidentes de los varones.

Victoria siguiendo nuestras reflexiones, señala: “ser un verdadero combatiente era para bien machitos, muchos no han logrado cambiar, porque nunca se han forjado por completo, (qawa sunqulla qatiraku)”. Para Victoria, la militancia y el camino para forjarse, era tan difícil, porque tenía que ver con el trabajo del cambio de las conductas primarias y las mentalidades, eso exigía el Partido, aunque solo era en teoría. Para muchos, era demasiado el dejar sus vidas “antiguas”, no podían cambiar de la noche a la mañana, todo ese modo de vida, sedimentada en las costumbres con las que crecieron.

Señala Victoria:

Como a propósito en las compañías siempre las tareas cotidianas eran en parejas. Como diciendo, a ver si van a faltar a las mujeres, porque nos mandaban a cocinar, conseguir alimentos, leñas, hacer vigilancias, hasta dormíamos en cuchillas. Pero los varones, consciente o inconscientemente, siempre incurrían en falta con las mujeres; aun sabiendo el castigo drástico dentro de las compañías. Imagínate, fuera, en las comunidades, donde se podían escabullir fácilmente a la vigilancia de los mil ojos y lo mil oídos del Partido (Victoria, notas de campo, 2018).

Cuando le comenté de otras compañías en los años siguientes, donde Sendero secuestró niños, violó mujeres y que, además, los mandos tenían varias mujeres; entonces no necesariamente respetaban a las mujeres como ella lo decía. Fue cuando Victoria de inmediato reacciona:

¡Ah! En eso se convirtió después el Partido pues. Luego que los primeros mandos preparados y educados murieron, los que les sucedieron, ya eran cualquier cosa e hicieron fechorías ya en nombre del partido. El Partido se maleó por completo. Como te decía, esa es la gente que nunca se ha forjado, pues, señorita. Son gente que ha estado de la boca para afuera. Han usado el nombre del partido para sus conveniencias. Para mi señorita, allí fracasó verdaderamente el Partido, de eso yo me daba cuenta (Victoria, Notas de Campo, Qarhuapampa, febrero 2018).

La idea de educar al cuerpo, como controlar y sancionar el impulso de la conducta sexual del cuerpo, principalmente masculino, en una cultura tradicional, donde era permisible el poder del varón de poseer sexualmente a cualquier mujer, era trascendental. Tan sólo, imaginar que esos cuerpos masculinos acostumbrados a cierta libertad permisible, a la llegada del Partido a la comunidad, ya no lo eran. De pronto esos cuerpos masculinos, eran como cuerpos mutilados de esa libertad, cuerpos que se someten a la “educación”, vigilancia y sanciones drásticas. Todo eso, de por sí, ya era un acto revolucionario entra la comunidad de mujeres rurales.

Pensar en la educación del cuerpo sexual masculino, en acciones cotidianas dentro de las guerrillas, como el hecho de dormir en un solo espacio, entre varones y mujeres, en términos de “educar” al cuerpo de los jóvenes combatientes, ya era demasiado bueno para las mujeres. Otro quien señala de ese patrón de alineamiento para dormir en “cuchillas” en las guerrillas, es, Gavilán (2012). Entonces, resaltemos que estas cosas no fueron planeadas como tal, en el trabajo partidario senderista, sino son condiciones que fueron dándose en la

convivencia cotidiana de la militancia en las compañías guerrilleras; aunque duraron fugazmente.

Así mismos, otro escenario clave que acondicionó el Partido a los ojos de estas jóvenes rurales, fue la presencia dirigencial de mujeres a la cabeza del Partido. Entonces, el Partido en sí mismo proyectaba desde arriba, un ambiente femenino en la presencia de las compañeras, como cabezas del Partido. No por nada, dos de las cabezas de la cúpula senderista, fueron mujeres (Norah y Miriam). Lo mismo sucedía en las direcciones de las organizaciones territoriales y locales, siempre había una mujer mando. Por ello, el Partido proyectaba una atmosfera de confianza y una comunidad femenina, que percibieron estas mujeres campesinas. Existiendo en la cotidianeidad espacios que no solo las hacía respetar; sino atreverse a ascender a los cargos de liderazgo y poder político partidario, desde donde derrochaban poder cotidianamente.

Los mismos varones de las comunidades, así como del Partido, podían percibir eso, tal como recuerda Rafael, un comunero y excombatiente: “De pronto ya eran bien bravas esas cholas, ya no les podías tocar, ni hacerles burlas, incluso eran más atrevidas que los varones, bien decididas y sin miedo a nada, si les fastidiabas ¡ya al toque te daban cuello!” Sonríe ironizando, aludiendo a que te mataban al mínimo falta con estas mujeres.

Por otro lado, bastaba con escuchar y obsérvala a Victoria mientras narra esos episodios que también reconoce en el Partido como acto de “hacer respetar a la mujer”, la palabra de la mujer, el cuerpo y la sexualidad de la mujer. Significaba ya un acto, de por sí, revolucionario entre estas mujeres. En ese sentido, para aquellas que tuvieron la experiencia en las primeras guerrillas de estas zonas, reconocen, como parte de un aprendizaje positivo durante esa primera fase de formación que tuvieron en el Partido.

Sin embargo, el Partido para nada estaba pensado en un trabajado netamente reivindicativo de género con nombre propio, mucho menos en reivindicar el lugar de las mujeres campesinas. Porque para Sendero, toda esta gente fue una mera, “masa plana”, como decía Degregori (2010). Es más, estaban lejos de leer la dinámica propia de la vida cotidiana de las mujeres a nivel local; en términos de aspiraciones, perspectivas, esperanzas, deseos personales de igualdad y respeto. Tampoco el partido era muy consciente de lo que estaba acondicionando entre estas mujeres, una posibilidad aparentemente ligera, pero al mismo tiempo profundo y revolucionario, entorno al lugar de estas mujeres campesinas dentro de la tradición familiar y comunal (Del cual hablaremos a detalle en el punto 4.2.4).

#### **4.2.3. La ideología de la moral familiar como contracampaña a la ideología senderista**

Cuando nos referimos a los quiebres profundos causados por el ingreso de la política senderista, en la vida cotidiana de las comunidades, no sólo nos referimos a las afrentas, como la “economía material y moral” (Theidon, 2004). Sino también, a uno más profundo y estructural, como la moral familiar y tradicional en la vida de los chacra runas, por ello, se habla de una política senderista infringente a la tradición y la moral familiar en estas comunidades. Generando entre la población tradicional, no solo malestares y rechazos contra la política de los compañeros; sino, una serie de respuestas contundentes de lucha a un nivel ideológico por parte de la población.

En primer lugar, veremos que hay una lectura consiente a nivel político e ideológico de la población campesina del proyecto Senderista, la misma que significó una política profundamente amenazante a la estructura moral y tradicional de las familias. Por ende, se tenía que luchar y dismantelar a Sendero, no solamente con las armas, también desde una respuesta ideológica. En la segunda parte de este apartado, veremos narrativas orales, como

instrumentos que contenían amenazas morales a las familias tradicionales, “hijos matando a sus padres” y el pánico moral de la “perversión sexual de mujeres en la guerrilla”. Es decir, armas eficaces de la ideología de la moral familiar, como valores cohesionadores en la lucha ideológica contra el Partido Comunista Peruano - Sendero Luminoso.

#### 4.2.3.1. Una lectura consiente de la ideología senderista

Totalmentichata wankirusqa  
umankuta, chayllapiña sunquyuq, chayllapiña  
umayuq purikuraku jovenkuna,  
jovenakunapas.

Imaynam miski chuspikuna miskipi,  
¡ah!, Chayna igualito. Tutapas tutachu,  
wayrapas wayrachu, chiripas chirichu, chaypi  
purikuqku. Tayta mamankutapas,  
mayorkunapas kuentaquñaáchu.

Imaynam fosforota umachantakama  
ratachiwaq kuskata, ¡ah Chaynayá!  
mismirunku umachantakama puni. Ginaspaqa  
kañakurunkum riki, ¿icha manachu? ¡ah!  
Chaynayá rurarunku riki.

Nina qinayá wankirura umankuta,  
chayllapiña piensakuqkupas riki, chacrapí  
tayta mamaykiwan llamkakuypas chinkarura.  
Kumpañerukunawanmi llamkayniyku  
kachkan nispa, pasakuqku.

Chaypim achka warmikunapas  
pierdemunku riki. Chaynatam qatikuraku  
musu sipaskunaqa compañerukunata.

(Mama Marcelina, Qarhuapampa,  
agosto del 2018).

Sus pensamientos fueron  
totalmente cubiertos, con el corazón,  
sólo allí (en el Partido), con el  
pensamiento sólo en el Partido los y las  
jóvenes caminaban.

Como las abejas en la miel de su  
panal, ¡ah!, así igualito. Ni la noche fue  
noche, ni el frío fue frío, ni el viento, fue  
viento, se caminaban en eso (en el  
partido). Ni a sus padres ni a los mayores  
hacían caso.

Era como cuando prendes los  
fósforos juntados, se queman por su  
cabecita, ¡ah! Así, se incendiaron por sus  
pensamientos. Entonces se quemaron  
pues o ¿acaso no fue así? ¡ah! Así se  
quemaron pues.

Como el fuego les envolvió por  
completo sus pensamientos, a tal punto  
que sólo pensaban en eso. Hasta trabajar  
en la chacra junto a tus padres, había  
desaparecido. Con los compañeros  
tenemos trabajos, diciendo, se iban.

En eso muchas mujeres también  
se perdieron (en alusión a caer en la  
perversión sexual). Así fue como  
siguieron las y los jóvenes a los  
compañeros.

(Mama Marcelina,

Qarhuapampa, agosto del 2018).

Este bello símil literario en quechua, invita leer la ideología senderista, aquella que llega a la comunidad, es decir, aquella lectura desde los ojos de los pobladores, tal como narra Mama Marcelina, una anciana de la comunidad de Tantacocha. Donde, Claramente, condensa la intensidad de la convicción ideológica y política de Sendero, con que vivieron, en especial, gran parte de las y los jóvenes de los pagos y comunidades rurales de esta parte de Ayacucho.

A los ojos de la comunidad, esta lectura ideológica del proyecto de Sendero y la propagación imparable entre los jóvenes guerrilleros, era muy “peligroso”, esa masiva y seductora militancia que envolvía a las y los jóvenes, en los tiempos álgidos del Partido en la comunidad. Un escenario de la comunidad bajo el Partido Comunista del Perú- Sendero Luminoso, que duró un año y un poco más (desde 1982 y casi fines de 1983). En cierta forma, para las y los jóvenes guerrilleros era una política de vida su militancia; que terminó difuminando y llegando ser el motor móvil en la vida cotidiana, a tal punto de pensar y vivir sólo por y para el Partido.

Sin embargo, no fue del todo, una comunidad de militancia totalitaria al Partido, razón por la cual, no se hicieron esperar las reacciones en contra de la ideología Senderista. En especial desde la población más conservadora y tradicional de la comunidad, como los padres y los abuelos. Expresando indignación ante el peligro de subversión de las estructuras morales de la vida del chacra runa, por ello, Marcelina, señala: “ya los jóvenes

no pensaban en trabajar las chacras, ya no respetaban a los mayores y a sus padres ni madres... caminaban con la mente y el corazón en el Partido”.

En consecuencia, y ante la amenaza de expansión ideológica senderista, entre las y los jóvenes de las comunidades, había la necesidad de elaborar una respuesta de contracampaña ideológica. Con la finalidad de desgastar esa amenaza ideológica que peligraba en especial la vida familiar y moral de las comunidades. Por lo tanto, la lucha contra Sendero, sería también ideológicamente letal, como desarrollaremos a continuación.

#### **4.2.3.2. Los límites morales de la política: “están matando a sus propios padres”**

Se suele hablar con mucha frecuencia entre la población adulta de las comunidades, con respecto a la imparable y creciente militancia senderista de los jóvenes. Siempre reduciendo a la población joven, de ser “engañados”<sup>34</sup>, a causa de las inexperiencias “propias” de las y los jóvenes. En ese sentido, uno de los relatos con el que me topaba a menudo, y donde afloraba entre la población cierto rechazo de, cómo los compañeros y su política, estaban haciendo matar a los y las jóvenes a sus propios padres; cuándo éstos se oponían a la participación de sus hijos(as) en las guerrillas. Señalando claramente como si eso fuera, el límite moral de la política de los compañeros, y que no se podía permitir de ningún modo en la vida comunal.

Tal historia volvió nuevamente a mí, pero esta vez pude intuir que no estaba frente a un mero relato. Desde que escuché a Don Alejandro, del pago de Pallqakancha, contar esa misma historia, supe que la historia envolvía algo más. Además, ¿Por qué la gente insiste

---

<sup>34</sup> Aunque se sabe que la militancia en las comunidades no sólo fue entre las y los joven necesariamente. Se sabe que, entre estas comunidades hubo comunidades llamadas “zonas liberadas” y el compromiso en algún momento con la política del PCP-SL fue generalizado entre estas comunidades.

siempre en este tipo de relatos? Aun, después de más de tres décadas de la guerra, ¿Será que entre los relatos hay una intención de repuesta ideológicamente destructiva y de rechazo hacia Sendero en las comunidades?

De camino a Qarhuapampa, desde la chacra de Alejandro, veníamos conversando, hablábamos de los compañeros y su política, y que, no era malo al inicio, es cuando de pronto, él empieza a cuestionar:

Pero, ¿Cómo pues han empezado a matar a inocentes? a personas de la chacra, imagínate, a sus padres y madres, cuando se atajaban que no les llevaran a sus hijos a las guerrillas. Ahí, ya los jóvenes se empezaron a caminar, ya ni caso hacían a sus padres, ya total habían perdido el respeto por sus abuelos y padres... ¡Hasta las mujeres! (Alejandro, Notas de campo, 2019).

Alejandro enfatizaba, como si eso era el límite de la gravedad de las cosas, que Sendero condujo a la población, insistiendo sorprendido: “si no querían sus padres ¡ya! al toque, los mismos hijos mataban a sus propios padres, ¡a sus madres! ¿Cómo pueden haber hecho esas cosas?”. Después de un silencio pregunté, ¿pero en verdad los hijos mataban a sus padres? ¿Hay casos aquí en Balcón, que un hijo haya matado a su padre o madre? A lo que Alejandro luego de un silencio, pensando dijo:

¡No! Aquí no he escuchado. No, no ha habido esos casos aquí. Para qué te voy a mentir señorita. Pero, eso decían que sí, realmente había pasado en otro lado, allá por Iquicha, Uchuraqay, ahí, sí dice. Por eso la gente de esos lugares se ha levantado pues contra los compañeros desde un inicio y luego ya, en todas partes (Alejandro, Notas de campo, 2019).

Mientras escuchaba a Alejandro, llegaba a mí los mismos relatos de diferentes comunidades que había escuchado, mientras hacía trabajos de campo años atrás. Como, por ejemplo, por Rumichaca – Santillana (Huanta), a muchas ancianas y ancianos, como a mama Teófila Chocce escuchaba decir:

Qué hombres ya habrían sido esos (refiriéndose a los compañeros), para cambiar totalmente la cabeza de los jóvenes, tanto de varones como de mujeres. Como bajando la voz me decía; No sólo se levantaron contra sus vecinos y compoblanos, ¡mamacita! sino hasta se levantaron en contra de sus propios padres y madres hasta matarlos. ¡Dios mío, santo Jesús! Exclamó. Qué demonios ya habría pasado en esos años (íma supaycha carapas chay watakuna), para quitar la vida a quiénes les dio la vida, ¡a sus propios padres y madres!” (Teófila Chocce, Rumichaka, enero del 2017).

Entonces, el relato no sólo se escuchaba en estas comunidades de Tambo, sino también más al norte, por las comunidades altoandinas de Huanta. Estos relatos son un saber colectivo entre estas comunidades, aunque con algunas variantes, pero el contenido refiere lo mismo. Relatos que condensan los límites de la moral familiar tradicional y cristiana de estas comunidades, como la abominación del pecado del parricida y matricida. En un sentido como señala, mama Teófila, en una reacción de no poder concebir humanamente, “el quitar la vida a quienes les dio la vida, a sus propios padres y madres”, como un acto del límite de la propia humanidad.

Más allá de localizar dónde apareció el relato o si fue real o no, lo interesante aquí, es esa eficacia y la expansión como propaganda moral que condujo estos relatos entre las poblaciones; donde Sendero significó una amenaza moral a la vida familiar y comunal. Además, se puede ver cómo hasta la actualidad llegó el relato y sigue operando entre las nuevas generaciones de posguerra entre las comunidades y sigue teniendo una alta carga en la deshumanización y rechazo a Sendero, como un elemento malo.

#### **4.2.3.3. “Mujeres que han caído en perdición”: el pánico moral en torno a la sexualidad de las mujeres en la guerrilla**

¿Imaynam chay comunismuqa? allpaykipas común, ¿¡hasta warmikipas cumumpa!?! ¡Ima qanrasa chayqa!, ¡atatallauw carajo! (Elena Cárdenas, Qarhuapampa, 2018).

Las compañeras, al salir del sistema tradicional y familiar, e irse a las filas guerrilleras, no sólo subvirtieron el lugar de sus pares; sino terminaron por pervertir la moral sexual de las mujeres. Lejos, donde el ojo panóptico de la moral familiar y la comunidad no llegaba, es decir, al Partido y en especial las guerrillas. En consecuencia, la participación de las mujeres comuneras en las guerrillas, terminó significando para una comunidad tradicional, antes que meramente político, como el escándalo moral extremo. En consecuencia, también la política del Partido empezó a trascender los límites tolerables entre la población.

Razón por la cual, también las respuestas por parte de la población, no se hizo esperar, y se dieron a un nivel ideológico. Un arma ideológica, esparcida, como la especulación del pánico moral en torno a la sexualidad de las mujeres en las guerrillas; desde las narrativas míticas, condenando y frenando la presencia escandalosa de las mujeres dentro de las compañías. En ese sentido, iremos exponiendo aquellos relatos frecuentes con los que nos encontramos en las comunidades; aquellas narrativas que contienen y siguen proyectando miedos y prohibiciones morales entorno a la militancia de las mujeres senderistas en la comunidad.

Mama María, cuenta que una anciana de las alturas de Qarhuacc, había ido por su nieto, quien ya se había ido con los compañeros a la guerrilla, mientras iba, pensaba ¿qué estarán haciendo esos compañeros? voy a verlos, diciendo. Sabía que, después de una incursión por la noche o por la madrugada, dormían de día, por las zonas casi elevadas de esas montañas de Qarwacc. Cuando llegó la anciana, fue grande su sorpresa, se encontró con un escenario aberrante y vergonzoso a cualquier ojo cristiano: jóvenes, mujeres y varones estaban durmiendo todos juntos, en “cama redonda”<sup>35</sup>, esas mujeres ¿acaso no tienen vergüenza dormir como chanco, con todos estos varones? ¡Atatallauw kuchiqina!. La anciana como llevó un gran palo,

---

<sup>35</sup> El término de “cama redonda”, condensa un acto peyorativo de promiscuidad sexual que recae directamente en el cuerpo de las mujeres, por compartir un espacio común para dormir entre varones y mujeres, estando en la guerrilla. Más aun, tratándose de una comunidad tradicionalmente patriarcal. Además, entre la comunidad este término no solo se empleó en el tiempo de la guerra, sino en la actualidad aún se suele escuchar como insulto a los evangélicos por expresar una comunidad de *hermandad* entre los creyentes y en especial de los rituales de vigiliat nocturnas.

empezó a punzarles mientras gritaba su indignación por semejante escándalo moral (María, notas de campo, Qarhuapampa, febrero del 2018).

Según concluye el relato, María señala que, esa afrenta a los compañeros habría sido la causa de la muerte de la anciana. “Su propio nieto le habría matado pues”. Mama María insistió, que fue tan escandalosa la escena que vio la anciana: “estaban durmiendo, varones con mujeres, en ‘cama redonda’, como chanchos ¡qué perversión!”. Lo que Mama María, sentenció:

A ver, ¿qué tipo de varón te va a tomar en serio, si saben que has dormido en cama redonda?, sabiendo que has caminado con los terrucos, ¡sobra de terrucos! diciendo, ¡mujer de los terrucos!, no les respetan nadie pues. ¡Ya! por último que caminen los varones, eso se puede entender, pero ¿¡las mujeres!? Eso ¡no pues! (María, notas de Campo, 2018).

María señala, que eso fue lo extremo, lo no permisible de Sendero, “el pervertir a las mujeres” y que no podía tolerar la población.

Así mismo, Doña Victa de Polanco relata:

Recuerdo las conversaciones de mi madre y mi abuela paterna, cuando yo les preguntaba, ¿quiénes son esas mujeres que caminan? decían que, esas son mujeres que han caído en perdición, se caminan con uno y otro varón... como animales pues, han perdido toda vergüenza. Entre las dos se susurraban casi al oído ¿qué harán con sus hijos cuándo se embarazan? porque ni sabrían quién era el padre. Y entre sarcasmos, decía la madre de Victa: ¡comunismu wawachiki chay! y rompieron entre risas. Pero de inmediato mi abuela señalaba: dicen que ni bien nacen, a los bebes le tuercen el pescuecito, como a un pajarito, hasta he escuchado que se comen a sus propios hijos. Se persignan mientras decía: ¡ay! ¡Taytallay! Entre esas mujeres se había perdió el amor de madre. Así escuchaba la conversación sobre estas chicas que caminaban con los compañeros, señala Victa. Mi madre me decía que ni se le debe de acercarse a estas mujeres, ¡achachallauw! (Conversación con Victa Ramos, Polanco, marzo, 2019).

La intención de fondo en estos relatos, es concebir a la guerrilla, así como al mismo Partido, como un espacio de amenaza de transgresión y perversión de la moral familiar y

sexual, de los jóvenes, en especial de las mujeres. Con la finalidad de descalificar a Sendero y combatirlo desde la moral familiar y tradicional, como recurso ideológico.

Quizá no es la primera experiencia de descalificar la masiva participación política en insurgencia de las mujeres, recurriendo a la propaganda de la moral sexual. Otra experiencia similar expone, Langland (2009), en Brasil de 1968, durante la dictadura militar que derrocó al entonces presidente João Goulart. Donde el surgimiento de los movimientos estudiantiles fue muy notorio en especial por la participación masiva de las mujeres, nunca antes vista. Por lo que las fuerzas armadas en su afán de silenciar a los y las estudiantes opositores (as), así como, los medios masivos de comunicación, propalaron toda una propaganda de promiscuidad sexual entre los jóvenes revolucionarios. También, los altos mandos de la policía, exhibían cajas de píldoras anticonceptivas entre los materiales subversivos decomisados durante el congreso de estudiantes. Así como los reporteros mostraban las áreas comunes donde pernoctaban los jóvenes durante la toma de locales, que terminaban llamándolos “el hotel”. También, se convirtió en la preocupación generalizada de los analista y columnistas de revistas, “los autores lamentaban esta nueva “revolución del sexo, [...] una especie de bomba atómica de material altamente explosivo cuyo destino es destruir la sociedad y subvertir las costumbres” (Langland, 2009, p. 59).

Entonces, no es un caso muy aparte la propagación de descalificación de la participación política de las mujeres en experiencias insurgentes, desde la moralidad sexual. Aunque en el caso de las comunidades rurales de estas zonas, no fueron los medios de comunicación masiva, la prensa, la televisión y las revistas; sino estos relatos míticos eficaces e importantes en una ruralidad quechuahablante, analfabeta y con un patrón de viviendas dispersas geográficamente.

Por lo tanto, la intención de los relatos expuestos, antes que político, consiste en quitarles moralidad sexual y hasta todo indicio de humanidad en estas mujeres, es decir, Incivilizarlas y empujarlas al retroceso de los albores de la civilización. En ese sentido, la animalización de la conducta sexual de estas mujeres senderistas “como chanchos”, comparándolas a un animal que simboliza, como el que come y vive en la inmundicia. Entonces, la participación en las guerrillas, era una perversión total, como sanciona mama María y muchas mujeres de estas comunidades.

Según estos relatos, que especulan ese pánico moral de que, las mujeres en Sendero estaban infringiendo el sentido materno casi sacralizado y naturalizado en el cuerpo de las mujeres. De pronto, eran cuerpos que, al salir de las familias y las comunidades, y al entrar en las guerrillas, estaban subvirtiendo la moral de su propia “naturaleza” materna<sup>36</sup>.

Por otro lado, también, es interesante señalar la naturaleza de estas narrativas, como instrumentos eficaces. Podemos señalar que, estamos frente a narrativas que están sujetas a características de un mito, como toda una creación colectiva, institucional y simbólica. Como señala, Durkheim (1968), tiene que ver con la función de “coerción social y colectiva”, con la finalidad de “mantener la solidaridad social”. Un colectivo ideológico solidario, creado en la convencionalidad para contraatacar y dismantelar la ideología subversiva senderistas, que atenta la “normalidad” y moralidad de las familias tradicionales de las comunidades.

Estos relatos en el plano simbólico, están sujetos a los componentes míticos, porque “los mitos afianzan nuestros valores morales” (May, 1992 en Taipe, 2018). Por lo que estos mitos exponían la amenaza moral de la vida familiar y tradicional, de allí, se termina

---

<sup>36</sup> Una condición que las cubría a las mujeres de facultades de empoderamiento, a las mismas que acuden las mujeres estratégicamente cuando la necesitaban. Tal como exploramos en el segmento 4.2 de la tesis.

representando a Sendero, como el “elemento malo”, inhumano y, sobre todo, moralmente perverso. Por consiguiente, el enemigo, una amenaza condenable y extirpable.

En consecuencia, la moral familiar, como recurso ideológico, fue poderosamente eficaz para restablecer el orden y la cohesión comunal. Para allanar y banalizar la ideología senderista entre la población, en una población básicamente iletrada, el medio efectivo y rápidamente masivo de la propaganda, fueron precisamente estas narrativas orales. En ese sentido se puede decir que, en el fondo a esta revolución que las mujeres rurales siguieron fue derrotado por la ideología de la moral familiar, que encarna la estructura tradicional y patriarcal.

#### **4.2.4. De compañeras revolucionarias a comuneras: el duro precio de volver al vientre del orden familiar y tradicional**

El volver a la comunidad después de haber militado abiertamente en las filas senderista, es una experiencia tan distinta para las mujeres de los hombres. A pesar de los años no hay lugar para las mujeres, la censura y la represión no menguan, para estas mujeres es muy difícil y doloroso lidiar con ese pasado. Porque los actos de estas mujeres en la revolución, nunca pasaron por reconocerles, como actos netamente políticos. Sino subversivos a la moral familiar y en ella al lugar de las mujeres, es decir, a esa “cultura de género”, como pudimos apreciar en el punto (4.2.1). Por ello, los trabajos políticos de deslindamiento con el pasado senderista en la comunidad al volver de las compañías, no funcionaron, en caso de estas mujeres compañeras, como si con los varones.

En ese sentido, el presente segmento consta de tres partes. Primero, se habla del duro precio de volver a la comunidad, es decir, al vientre de la moral familiar, al que un día se atrevieron a subvertirlo. Como segundo punto, trataremos sobre las identidades y políticas

del terruqueo que se implanta cotidianamente, como estigmas de inmoralidad en el cuerpo senderista, desde sus pares. No sólo creando complicidad de las violaciones sexuales y las “restricciones” a tener marido, esto, como un acto de despojarlas de todo estatus y respeto, como mujer y comunera. Y, como tercer punto, las conclusiones reflexivas en torno al significado de la trasgresión de una revolución del respeto fugaz y fallida. Donde finalmente la mujer termina siendo decisora, custodiadora y sancionadora a cualquier amenaza al sistema vencedor, tradicional y patriarcal.

#### 4.2.4.1. El duro precio de volver al vientre de la moral familiar

¡Ayy Mamacha Amparadora! ¿Qué destino lo esperará a mi hija?, sabiendo esto, no le hubiera concebido, sabiendo esto, no le hubiera dejado vivir, le hubiera ahogado en mi sangre de parto. ¡Mamacha Amparadora! tú que eres madre, ampárala a mi hija, cámbiale su corazón, cambia sus pensamientos y haz que vuelva (muyurachipamuhuay), quizá así la perdonen. Mi hijo varón, aunque sea que no vuelva, él es varón pues, pero a mi Vitaliana hazla volver, ella es mujer ¿qué va ser de ella? ¿Qué nos harán? Lo que sea, que nos hagan a ambas. Así rezaba la pobre anciana (yuyaq), he sido testigo de su sufrimiento, yo la he escuchado rezarle su dolor a la Virgen Amparadora, cada tarde en la iglesia de Qarhuapampa. Cada vez que hablaban de haberla visto a Vitaliana caminando en reunir nuevamente gente para el Partido. La Defensa, así como la misma población ya les habían marcado a los hermanos (Vitaliana y Fael), como cabecillas y enemigos buscados. Su madre anciana también vivía señalada por toda la gente de la agrupación. Como madre lo más feo es que vean a tu hija como terruca, sería mejor que la maten a la pobre y no la capturen viva. Por eso entendía el dolor de la anciana madre, dolor que la llevó hasta su lecho de muerte (María, Notas de campo, Qarhuapampa abril del 2018).

Una vez que las comunidades de estas zonas deslindan abiertamente de Sendero, a partir del 21 de noviembre de 1984<sup>37</sup>, tal como señala el Libro de Acta de Qarhuapampa. Empezando así, para estas comunidades un proyecto político de un “nuevo pacto político” y reconciliación entre las comunidades y el Estado. Empezaron a construir una “nueva” comunidad, en un nosotros más próximo al Estado/Nación. Por ello, encaminaron todo un

---

<sup>37</sup> El libro de acta de Qarhuapampa, al que se refiere, es una copia transcrita, que comienza desde el 21 de noviembre de 1984 hasta el 27 de noviembre de 1985. Es obvio que el Acta al que se tuvo acceso como señala en la transcripción, hay páginas que faltan en el documento original.

proyecto político comunal de limpieza y lucha contra Sendero, creando organizaciones de Defensa Civil y una comunidad marcadamente militarizada. Sellando así, una línea divisoria de un pasado senderistas, de la que fueron parte, muchos de los pobladores de estas zonas de Ayacucho; es así, como se fue construyendo un enemigo en común, Sendero.

El proceso de capitulamiento<sup>38</sup>, fue parte del emprendimiento inicial de los comuneros y comuneras de este proyecto político de deslinde y lucha contra Sendero. Como un ritual de paso de confesión y el arrepentimiento público del pasado senderista, una remisión para volver a la “nueva” comunidad de pacto con el Estado. Según los Libros de Acta, en el primer bloque de capitulamientos registra a una población de unos 20 joven, entre mujeres y varones, quienes capitulaban:

A los jóvenes que se presentaron ante la autoridad y Asamblea sus padres garantizaron para perdonar, de lo cual acordaron los comuneros para poder arreglar sin ningún perjuicio...en el cual los jóvenes se juramentan para arrepentirse y comprometen entregar buenamente los objetos comprometedores que ha visto, y de igual manera ofrecen defender y luchar contra los subversivos (Libro de acta de Qarhuapampa, 1984).

Aunque el Libro de Acta, señala que son jóvenes de estas comunidades de Qarhuapampa, sin embargo, no detalla sobre quiénes y de que familias fueron estos jóvenes, así como, cuántos eran mujeres y varones. Pero, si, en otra acta del vecino pueblo de Acco, se detalla estas características, por ejemplo, se puede apreciar casi la misma cantidad de mujeres y varones capitulados en sólo cuatro meses; 24 mujeres y 25 manifestantes varones, hijos(as) de comunidades de estas zonas<sup>39</sup>. Además, al cruzar las informaciones de los Libros de Actas, con los testimonios, nos permite, certeramente hablar de un amplio número de mujeres jóvenes de estas comunidades en las filas senderistas. Estas jóvenes, no sólo

---

<sup>38</sup> Es un término militar que usan los mismos comuneros, para llamar al retorno voluntario de los arrepentidos senderistas a la comunidad. En especial las y los jóvenes de las comunidades.

<sup>39</sup> del 20 de diciembre de 1984, hasta 9 de abril de 1985, según el Libro de Acta Comunal de Acco.

conformaban la base del Partido, sino ascendieron a mandos locales y territoriales del Partido.

Toda esa política de limpieza comunal pareciera dura y al mismo tiempo benevolente, sobre todo, efectiva. Bueno, lo fue para los varones. Sin embargo, para las mujeres con un pasado abiertamente senderista, alcanzar el perdón público, no terminó allí. Para estas mujeres, este era apenas el inicio de un interminable, doloroso y vergonzoso proceso de volver a la comunidad y sobre todo a la familia, al que un día desafiaron abiertamente, como ya señalamos anteriormente.

Precisamente, como en el lamento en el encabezado del presente segmento, la anciana madre de Vitaliana (una joven mando local), elevaba su oración, no precisamente por el temor del castigo de la organización comunal. Sino por ese otro castigo, más lacerante al cuerpo de la mujer, la condena del terruqueo en la comunidad, especialmente entre sus pares.

De las conversaciones con la gente de Qarhuapampa, sabía que Vitaliana era una de esas mujeres jóvenes de la zona, que llegó a ser una mando local, dentro del Partido Comunista del Perú, Sendero Luminoso. Era de esas mujeres, con una convicción y militancia consecuente en el Partido, por ello nunca se sometió al ritual del capitulamiento. Por otro lado, desde un inicio, me parecía muy extraño que, dentro de los relatos de la comunidad, estas mujeres estaban siempre tan ausentes, sin ningún vínculo familiar y comunal: “ah esas, son pues las verdaderas terrucas, pero ya no están, dónde habrán muerto, si viven también, sabe Dios, dónde estarán”.

Situación que siempre despertaba mi interés, por saber más acerca de ellas y al inicio parecía no tener éxito. Tiempo después, supe de boca de mama María, (una amiga de

Qarhuapampa), que Vitaliana, era su sobrina y vecina en su pago de Michkapampa. Incluso me señaló una casa abandonada al frente de la suya en Qarhuapampa, dónde Vitaliana vivió por algunos años junto a su anciana madre y sus 3 hijos pequeños, luego de haber cumplido su sentencia, tras su captura por los militares en septiembre de 1986. Revelación que me sorprendió mucho, cuando unos meses atrás, la misma María, decía no saber nada, ni conocerla.

En una de mis visitas a casa de mama María, empezamos hablar de Vitaliana, ya con cierta proximidad familiar se refería, al hablar sobre ella, también yo, podía imaginar con esa cercanía al entorno familiar de mi amistad con María. Cuando la pregunté, del por qué Vitaliana no venía a Qarhuapampa, como otros vecinos que vuelven a la comunidad, aunque sea, en tiempos de cosechas o fechas festivas, a lo que ella señaló: “aquí siempre era mal vista por las mujeres, aquí la pobre no la pasaba bien, aquí las mujeres fueron terribles con ella, ¡si te contara!:

Vitaliana al salir de la cárcel, por vergüenza seguramente, no podía venir aquí, y había alquilado un cuartito en Chacapatán (lugar a las afueras de Tambo), allí vivía con sus dos hijitos y su pareja. Señala mama María, con una mezcla de consideración y pena, seguro la pobre tenía recelo y miedo de entrar a Qarhuapampa, por eso, de allí nada más iba y venía a su chacra en Balcón. Además, estas mujeres eran quienes manifestaban hasta públicamente en las reuniones como provocando: ¡háganse respetar!, ¿cómo es posible que una terruca que todos conocemos esté paseándose por nuestras narices? acaso ¿No dicen que son autoridades, que luchan contra Sendero?... Así decían, provocando. De tanta insistencia de las mujeres, las autoridades de la Central, la llamaron para que se presente ante la comunidad, y que se someta a la decisión de la asamblea, su situación como comunera (María, notas de campo, 2018).

Como si los detalles de la memoria de mama María, no se borrarán con los años, claramente recuerda:

Era un domingo por la mañana, cuando toda la gente, grandes y chicos se reúnen en la plaza de Qarhuapampa, fue todo un espectáculo. ¡Pobrecita! ya habría intuido lo que le pasaría pues... Después de un prolongado silencio moviendo la cabeza en

señal de resignación, María continúa. Era como nuestro Señor Jesucristo, cuando fue arrestado por los fariseos, la gente descargaba todo su odio en Vitaliana, ni bien las autoridades le presentaron a la asamblea, ¡mamacita! las mujeres saltaron a ella, una tras otra le jaloneaban como costal viejo. Hasta sus cabellos le sacaban a manojos, mientras otras lanzaban palabras hirientes ¿dónde está mi padre?, ¿dónde está mi madre?, paya terruca, runa miku, ¿cómo los has matado? así que tú vives feliz todavía, después de todo ¿no? Hasta ya le acusaban por gustos pues, en verdad en tantas matanzas no se sabe si fue ella u otros pues. Algunas hasta se habían conseguido palos y ortigas. De la boca de Vitaliana solo salía: “perdóneme pues, por favor, no me hagan esto, quizá tengan hijas mujeres como yo”. Olinda, hasta mis lágrimas me ganaron, hasta mi sangre se me ha enfriado total. De seguro te ganaría las lágrimas si hubieras visto eso que le hicieron. María señala, ni las mismas autoridades varones no han podido quitar a Vitaliana de esas mujeres enfurecidas. Ya a la fuerza le han quitado. Ella quedó en medio de todas esas mujeres aun insatisfecha de Vitaliana, pegada al suelo, chiquitita ya estaba, hasta su enagua rota, su faldita rota y el cabello que le cubría toda la cara y con arañones en el cuerpo, todo el tiempo estaba agachada, ¡lloraba! ¡Cuando vi eso, mi corazón gritó de tanta pena! ¡ayy Warmimasinchikta! Qué destino habría tenido la pobre. Con razón pues su madre lloraba por ella cuando oraba a La Virgen (María, Nota de campo, Qarhuapampa, agosto 2018).

Después de escuchar a María de este evento vejatorio hacia Vitaliana, no dejaba de pensar por algunos días en entender el argumento de las mujeres de la comunidad que condujeron, a Vitaliana a una especie de patíbulo. Siempre me preguntaba, qué buscaban estas mujeres al exponer a un acto dolorosamente humillante a Vitaliana. Como si para ella la experiencia dura de los años que pasó en la carceleta de San Miguel (capital de la provincia), pareciera que para la comunidad y principalmente para sus congéneres, no era suficiente castigo.

Como siempre, pensé en Victoria para hablar de estas dudas, cómo este acto de juzgamiento público de las mujeres a aquellas con un pasado abiertamente senderista, como Vitaliana. No sólo porque Victoria tenía una experiencia de militancia, sino por su capacidad reflexiva, a lo que, ella reaccionó con un cuestionamiento profundo:

¿Por qué seremos así las mujeres?, nunca olvidamos nada, y entre nosotras somos más duras (marmi masinchikwan). Más bien algunos varones tenían cierta consideración con una, por ser mujer, pero entre mujeres, ¡no! Estoy segura que les habría causado tanta rabia que Vitaliana después de todo, estaba bien. Trabajaba su

chacra en Balcón, desde Tambo, donde estaba viviendo, hasta había conseguido un buen esposo, que reconoció a su primer hijito, que ella tuvo estando en la cárcel (Victoria, notas de campo, Qarhuapampa, 2018)<sup>40</sup>.

Es interesante, lo que señala Victoria, siendo así, estaríamos hablando de un juzgamiento entre las mujeres. Juzgamiento que está fuera del alcance de esa política comunal que preceden las autoridades, sino radicaría en ese código del principio de la moral familiar, que rige entre las mujeres y que es custodiada por las mismas (tal como vimos en el punto 4.2). El proceder calculado de las mujeres al usar como intermediario a las autoridades masculinas, como el Comité Central de Defensa Civil, para atraer y luego alcanzar con sus propias manos y ajusticiar bajo ese código de la moral familiar. Además, ese sería el primero de las muchas sanciones cotidianas de sus congéneres al cuerpo de las mujeres exmilitante.

Entonces, la derrota senderista para las compañeras que militaron no sólo significó, cargar el fracaso, de sus ideales y esperanzas que un día embarcaron en la revolución de Sendero, como la revolución por la igualdad social y sobretudo la revolución del respeto (Como tratamos en el punto 4.3). Sino, uno peor, el orillamiento continuo al lugar de los rendidos y vulnerados, lugar de estigma, que termina sellando estos cuerpos con un tinte abyecto e imborrable en el cuerpo sexual de estas compañeras. Por el atrevimiento de haber desafiado un día, la moral familiar y haber subvertido el lugar tradicional del cuerpo femenino (como vimos en el segmento 4.3). Sanciones justificadas socialmente en un contexto de posguerra, en una comunidad orientada a toda una política de limpieza y aniquilamiento senderista, pero también, dentro de un sistema tradicional patriarcal.

---

<sup>40</sup> Y bajando la voz Victoria comenta que el primer hijo: “podría ser de alguno de esos militares que la violaron cuando ella estaba detenida”, eso le habría contado su prima Estefa, quien era más amiga con Vitaliana, “con quien se había conocido estando en la cárcel y de donde ambas salieron con hijos”.

#### **4.2.4.1.1. Identidades y políticas del terruqueo<sup>41</sup> en el cuerpo de las mujeres exmilitantes**

Como señalamos, el estigma del terruqueo era denigrante en cualquier cuerpo. Pero aún más, en el cuerpo de esas mujeres que nunca pudieron ocultar su pasado de una militancia abierta y dirigencial; Cuerpos difícilmente borrables de la carga del estigma. No sólo eran por su condición política e ideológica del pasado senderistas, como en el caso de los varones, en ellas, trascendía al plano de la moralidad y sexualidad, por ello el terruqueo entre las mujeres exmilitantes es sinónimo de putas.

Una tarde, en casa de Elena, después de volver de la chacra, cenábamos, mientras se nos unió Lucia, vecina y amiga de Elena. No sé porque llegamos a chismear de Carla. Elena dijo: “esa es una loca atrevida, ¡si supieras!” Bajando la voz, señala, no puede estar sin un varón, no aguanta dice, a mí me dice: “cómo aguantas tantos años sin un varón, yo hace rato ya le hubiera rampado hasta a mi vecino”, con cierto morbo, reímos todas. Luego Elena señala: “así es ella, terruka kaqmi riky (porque es pues exterruca), sutichallam , es a la vista. Cuando yo le pregunté nuevamente ¿cómo así son a la vista las terrucas? Elena insiste: “¿no ves? ¡Míralas pues!, desde cómo caminan, cómo se visten hasta cómo hablan, mira pues a tu amiga la Sabina o Victoria, son a la vista”. No estaba entendiendo a Elena, no podía ver lo que veía “a la vista”.

A media que transcurría el tiempo, seguía pensando en lo que había dicho Elena en aquella cena, aún más, porque, las mujeres a quienes señaló eran muy cercanas a mí, como Victoria, con quien pasaba más tiempo. Incluso algunas noches dormíamos juntas, cuando venía a visitarnos de Acco, y siempre compartíamos momentos, nos habíamos encariñado

---

<sup>41</sup> Es un derivado de terrorismo y fue un préstamo proveniente del discurso castrense acerca de los senderistas, como señala Theidon (2004).

ambas. Pensaba que quizá por esa cercanía con estas mujeres, no estaba viendo lo que señalaba Elena, que las mujeres que habían estado en Sendero, eran “a la vista” porque para mí eran mujeres igual que todas de estas comunidades.

Por otro lado, y hablando sobre cuán hirientes pueden ser los agravios del terruqueo entre las mujeres, por haber tenido un pasado senderista. Que, por cierto lo había escuchado por primera vez de Victoria:

Aquí la gente es doble cara y odiosa. Los años recientes cuando volví a la comunidad, lo he pasado bien feo, lo que más me dolió fue cuando tuve un problema con el padre de mi hijo, yo no sabía que tenía otra mujer, en cuanto lo supe me separé de él, pero la mujer siempre me hacía problemas. Un domingo en la feria de Tambo, estaba cargando a mi hijita y me dijo ¡terruca!, me amargué y no me aguanté, la he golpeado allí mismo. Pero lo que me dolió más, fue que mi hijita me preguntaba mamá ¿por qué te dice terruca?, y no supe qué decirle [silencio prolongado], bueno, también ella no entendía mucho lo que pasaba, era pequeña. En otra ocasión, igual. En una discusión con un vecino de mi chacra, peleamos de pastos, porque como no tengo ni esposo, esa familia se propasaba, a propósito con sus animales dañaba mis sembríos y se pastaba en mi chacra. Y cuando discutimos la mujer y su marido me llamaron terruca, no me aguanté y agarré puñete con toda mi fuerza y le dije: ¡esto es mano de terruca! ¡plesh! ¡Toma! Ahora delante de un juez me vas a probar que soy terruca. En verdad, señorita Olinda, les he hecho llamar con el juez y me han pedido perdón los dos. Desde allí nunca más me molestaban. Pero siempre la gente te mira con esos ojos hasta ahora, no sé porque sienten tanto odio, como si no pasamos todos esa vida en la comunidad (Victoria, Notas de campo, Qarhuapampa, 2018).

En la comunidad, mientras tanto, los varones con el mismo pasado, hasta recordaban, como una especie de mofa y viveza atrevida, propia de aquellos años de la juventud. Recuerdo, muy a menudo hacer bromas entre Rafael y Beto, llamándose “camarada Julio”, camarada tal, o cuál, ¿cómo amaneció? ¡Ya! ¡Vamos a cazar terruquitos! o ¡vamos a saludar al presidente Gonzalo!” y reían a carcajadas. Sabíamos por el propio Rafael, que estuvo en la guerrilla y su alias era “Julio” y luego como todos los varones pasaron a formar parte del Comité de Defensa. Porque para ellos ese ritual del capitulamiento, y su ingreso en el Comité Central de Defensa en la lucha antissubversiva, fue efectiva. Porque sus enrolamientos en SL siempre fueron vistos, como netamente político.

#### 4.2.4.1.2. Complicidad de las violaciones sexuales como sanción al cuerpo

##### exmilitante

En ocasiones acompañaba a Victoria a su chacra, en Pampa Hermosa, una de esas tardes cortábamos alfalfa para sus vacas. Atardecía y corría un vientecito suave y fresco que jugaba suavemente con los árboles de manzanos y guindos que bordeaba su pequeña parcela. Se sentía una sensación de calma y tranquilidad profunda. Le comenté a Victoria, que era tan bonita su chacra, y que yo viviría allí y no en Tambo. Ella me contesta: “sí, pero da miedo, si estás sola, sobretodo de noche”, mientras cortaba alfalfa, “puede entrar alguien, viéndote que eres mujer y sola, te pueden atrever también señorita”, (aduciendo a una posible violación). Me puse a pensar, viendo la expresión de seriedad con la que hablaba Victoria, ¿eso pueden hacer? le dije. Ella al verme me dice:

Aquí la gente es para cuidarse. Los años después que tuve mi hijita y al ver que mi esposo me había abandonado, y estaba sola, vivía en Tambo con mis padres, antes las casas no estaban tan juntitas como ahora. Una noche entraron varios varones a mi casa y abusaron de mí, no pude defenderme, me agarraron desprevenida, esa noche mis padres se habían quedado en la chacra, pedí auxilio y como al costado había un riachuelito, no me escucharon mis vecinos. Les reconocí a dos de esos hombres, me fui a quejarme a las autoridades y uno incluso era de autodefensa, y nunca he encontrado justicia. En mi propia cara, sus mujeres delante de las autoridades me han dicho, ella era terruca pues, cómo habrá sido su vida de esta mujer, así me dijeron. Y las autoridades se han disimulado, incluso después siempre venían a fastidiarme todavía esos hombres, desde esa noche yo dormía con palos, hasta machete me había conseguido. A veces, yo lloraba porque me hacen esto a mí, diciendo. Por esas cosas también me he buscado al papá de mi hijito, porque un varón como sea siempre es respeto pues. Pero igual, se molestaba por mi pasado y cuando tomaba me reclamaba y hasta me ha llegado alzar la mano y me separé. Siempre por eso ando con cuidado, me da miedo, hasta ahora dormir sola, aunque sea enferma subo a Qarhuapampa o a Tambo (Victoria, notas de campo, Qarhuapampa, 2018).

Cuando le pregunté si aquellos años, estas cosas pasaban con otras mujeres de la comunidad o sólo a quienes tenían el pasado en Sendero, ella me decía:

Peró señorita Olinda, eso nos puede pasar a todas las mujeres pues, si estás sola, pueden llegar a desgraciarnos. Pero sí, en esos años, más nos cuidábamos las que nos

han involucrado con los compañeros, porque ni las autoridades te hacían respetar (nanachikusqchu kanki). Ni los autodefensas nos protegían, al contrario, esos eran los que entraban a tu casa de noche, autoridades que tenían mujer y todo ¿a quién te vas a quejar?, era horrible señorita, (Victoria, Nota de campo, Pampa Hermosa, Marzo del 2018).

Por si eso no fuera todo, anteriormente me había confiado una dura experiencia similar, durante su detención en el cuartel de Tambo.

Cuando te llevaban al cuartel esos sucios perros, siempre te violaban si eras mujer, y no solo una vez, hacían hasta cola, esos asquerosos perros, así te mataban. Cuando me llevaron allí había otra mujer como nosotras, de donde sería la pobre, estaba al lado del cuarto donde estaba detenida, la pobre murió cuando le estaban torturando y violando esos sucios perros, la noche que llegué. También seguro así moriré en las siguientes noches, decía en mí. Pero mis padres, habían ido a la base de San Miguel, llevando maíz y platita a sus jefes, así me soltaron amenazándome de no avisarme lo que me habían hecho (Victoria, Nota de campo. Qarhuapampa, marzo del 2018).

Victoria como las otras mujeres con un pasado imborrable en Sendero, llevaban esa marca de vulnerabilidad en su cuerpo. Como un cuerpo abierto a la posibilidad de ser violada, sin ningún respeto en la comunidad. Mientras oía y la observaba, me llenaba de impotencia, de cómo fue la gente con ella, en una comunidad pequeña y nadie podía ayudarla. Y es cuando pregunté: ¿y las mujeres en la comunidad no decían nada ante esas violaciones?, Victoria reacciona:

¡Nada señorita! Las mujeres nos odiaban, sabían lo que nos hacían, y no sólo se callaban, sino decían que era nuestra culpa por ser terrucas. Hasta te insultaban, sobra de terrucos, sobra de militares, diciendo. Por eso nosotras nada más nos tragábamos todas nuestras desgracias. Así cómo te estoy confiando a ti señorita, así pues, entre nosotras nada más. Por eso sé pues que mi prima Estefa, tuvo una hijita al igual que Vitaliana, dentro de la carceleta, en San Miguel, producto de las violaciones de esos sucios militares, ellas estaban como dos años en la carceleta. A Estefa, también, la gente de la comunidad le trataba mal, entre familias todavía te juzgaban mal, las mujeres te hacían como mala fama por tu pasado. Me contó, que una noche a su casa habían entrado, ¡somos Defensa de Acco! ¡Dónde está esa terruca!, Diciendo. Y su mamá con palo les había botado a esos borrachos. Por esas cosas, ella se fue a Lima, dejando a su hijita con su mamá. Porque en ellas era peor, no podían ocultar sus desgracias, porque han llegado a tener hijos producto de esas violaciones en la cárcel. Además, Vicenta era mando pues, a ella peor las mujeres la odiaban (Victoria, Nota de Campo, Qarhuapampa, marzo, 2018).

Algo que recuerdo con cierta vergüenza, durante los primeros meses en campo durante un velorio, fue mi reacción a una anécdota que contaban Rafael y Beto como hazañas, de cuando eran parte de Autodefensa en aquellos tiempos, y que luego de libar caña, entraban de noche a casa de mujeres, porque “estaban buenas”, y que a veces recibían golpes y escapaban. Al escucharlos, reíamos todos, incluyéndome. Sólo una reacción de una vecina que decían: “¡estos sin vergüenzas!”, ellos sonrientes justificaban: “eran pues terruquitas”. Como si aquello se justificaba en el cuerpo de estas mujeres, nadie dijo nada más. Luego de conocer de cerca a estas mujeres, me sentí mal conmigo misma. Entendí que, como sociedad no toleramos a alguien que trasgreda nuestra tradición y moral, y como respuesta naturalizamos sanciones a quienes la “corrompen”.

Para constatar la diferencia de mujeres solteras, madres solteras y viudas, quienes tampoco estaban bajo la protección de un varón en la comunidad, al igual que las mujeres con un pasado senderista. Sin embargo, el grado de vulnerabilidad en la comunidad de las primeras, con respecto a las otras, con vínculo senderista, fue menor. Porque, las primeras contaban con el amparo de las autoridades; además, con algo más importante, el respaldo de sus congéneres en la comunidad.

Alejandrina como muchas mujeres de la zona, enviudó muy joven, aquellos años de la guerra, con tan solo 18 años, cuando esperaba su primer y único hijo, Fredy, ella cuenta:

Aquellos años cuando era joven, de noche intentaban entrar varones a mi casa, eso daba miedo, dormía sola con mi hijito. A veces oraba o me ponía a chakchar coca, para que no me gane el sueño. Aunque le ponías tranquera a la puerta, las casas no eran tan seguras pues, yo sabía que entraban a violar a otras mujeres quienes habían estado con los compañeros y nadie decía nada. Pero yo era una mujer participativa, he sido varias veces presidenta de Defensa de Mujeres de Qarhuapampa. Y me he ganado la confianza y respeto de las autoridades. También me hice amigas de sus mujeres, pero con la finalidad de que puedan hacerme respetar (nanachikuwanankupaq). Aquella vez que, forcejearon mi puerta unos hombres, le

conté a mama Paulina Gozme, ella era una mujer respetable, porque su esposo era una de las autoridades principales en ese entonces. En la formación delante de la asamblea Paulina, empezó a llamar la atención a las autoridades: “anoche habían intentado entrar borrachos a casa de mi sobrina Alejandrina, seguro al ver que ella está sola”, ¡ella duerme con una lanza! delante de todos les digo: “si alguien vuelve hacerlo, toquen su silbato y nosotras mismas, las mujeres le vamos a destripar con lanza a esos desgraciados, sin importar quienes sean”. Y dirigiéndose a Alejandrina le dice: “sin importar de quien se trate, sin miedo destrípale, a ver ¿quién va a decir algo? ¡A ver, señores autoridades! ¡Varones! digan algo al respecto señores!”. [Alejandrina sonreía de sus logros]. ¡Qué van a decir pues los varones!, luego de un silencio las autoridades, todos varones, empezando por el esposo de Paulina Gomez, dice, de manera más formal: “señores, las rondas nocturnas también tienen que ver esas cosas, hay que sancionar a esas personas, en la comunidad no puede pasar esas cosas” (Alejandrina, Nota de campo, Qarhuapampa 2019).

“En la guerra... el acto de violación fue una manera de establecer jerarquías de poder entre los grupos armados y la población” (Theydon, 2004). En este caso, no sólo era una estrategia de jerarquías que establecían de un grupo armado, sino también, entre la misma población; así como, entre las mujeres de la comunidad. Y todas las laceraciones recaían al cuerpo de mujeres exmilitantes, que nunca alcanzaron el perdón entre sus congéneres, por haber pervertido la moral familiar, y en ella, el lugar tradicional de la mujer.

Entre las mujeres exmilitantes, las sanciones se descargaban directamente en el cuerpo sexual de las mismas. Pero la experiencia más dolorosa de estas mujeres, era que nunca encontraron respaldo entre sus congéneres, por su pasado en Sendero. Al contrario, fueron quienes terminaron por quitar y desnudarlas de todo respeto, al cuerpo de estas mujeres, empujándolas al lugar de la extrema vulnerabilidad. Porque, pudimos ver, como en el caso de Alejandrina, las mujeres si querían, podían defenderse entre ellas.

#### **4.2.4.1.3. Mujeres no dignas de tener marido**

Una forma de descalificar la moral en el cuerpo de estas mujeres exmilitantes, es tiñéndolas de un pasado “promiscuo” y “sucio”, desacreditarlas a no ser mujer de “respeto” y candidata a tener marido. Evitando que no alcancen en la figura del esposo, estatus y

respeto de “buena” señora en la comunidad. Tal como funciona la vida cotidiana, íntima y familiar en las comunidades dentro de una lógica tradicional y patriarcal. Donde, el respeto es un elemento central entre las familias, pero un respeto en la figura masculina, (tal como exploramos en el punto 4.2.2.1.2). Eso que estas mujeres abiertamente intentaron subvertir en el pasado, con la revolución del respeto y la lucha por la justicia social, en las filas de Sendero (como lo desarrollamos en el apartado 4.2.2).

Una mañana nos quedamos conversando con Victoria en la casa donde nos alojábamos, en Qarhuapampa, atrapadas por la intensa lluvia de febrero. Victoria, hacía notar su preocupación en todo momento por no poder ir a la chacra, decía que, la estaba ganando el aporque de maíz y justo había encontrado a un peón para ese día. A su preocupación, comenté, tratando de animarla: para mañana contrata dos peones, así terminarían rápido, a lo que Victoria señala:

No hay gente señorita, ahora todos están en trabajo, conseguí difícil ese peoncito, pero con esta lluvia, será un día perdido. Así es la vida en la chacra, señorita, difícil. Es para fuerza, años anteriores desyerbaba sola, hacia todo, pero ahora no puedo, mis brazos se inflaman y me duelen mucho, latayaruniñam. Mis vecinas al verme sola me dicen, que me busque una pareja, te va ayudar, aunque sea un viejito, hasta mi hija me dice eso. Pero yo no quiero, ya no estoy para servir a un hombre más. Aquí en la chacra los varones hay que estar sirviendo todo el tiempo, a mí eso no me gusta; cocinarles, lavarles y estar en su mandado, ya no estoy para esas cosas. Si bien sufro en el trabajo de la chacra, pero yo me visto como quiero, cocino lo que quiero y cuando quiero y si no, me voy a comer en el restaurante y nadie me dice nada (Victoria, Notas de campo, Qarhuapampa, 2018).

Me animé a preguntarles cómo así se llegó a separas del papá de sus hijos:

Con mi primera pareja estuvimos bien, como por 3 años y tuve a mi hijita. Los problemas empezaron cuando su propia madre y hermana al enterarse, de lo que me llevaron los compañeros, le llenaban la cabeza de cosas, “esa mujer dice pues ha sido terruca (terrucupi kaqsi), ¡cómo será pues esa mujer! (aludiendo a una conducta de promiscuidad sexual de las mujeres en Sendero), en el futuro le saldrá su verdadero genio, no vas a poder pasar bien la vida con ella, ¡sepárate!”. Y un día me enfrentó mi pareja, me dijo que se había enterado de mi pasado, no le había contado precisamente para evitar problemas. Y le dije las cosas como habían sido, aun así, empezaron los problemas y nos separamos. Siempre era así, la gente cada vez que

intentaba rehacer mi vida con alguien, le decían eso y cómo los varones creen en eso, se dejan influenciar. Lo mismo pasó con mis otras parejas (Victoria, Nota de Campo, Qarhuapampa, marzo de 2018).

Como sabía que Victoria conocía a Vitaliana, le pregunté que, si había pasado lo mismo en su vida de pareja con otras mujeres con el mismo pasado, como, por ejemplo, con Vitaliana. Victoria señala:

¡Claro! señorita. Ella lo ha pasado peor, porque era bien conocida, era mando pues. Su primera pareja la dejó también después de enterarse de su pasado, también la abandonó por las constantes habladurías de su pasado. La gente le decía, qué haces con una terruca, ella pues ha sido mando... ¡cómo será pues ella realmente! (siempre aludiendo a la promiscuidad sexual). Cuando le hagas amargar, seguro que hasta cuando estas durmiendo te cortará el cuello, a cuantas personas ella no habrá matado, ¡cómo será su genio! Así le decían, y por eso se fue su pareja, la abandonó a sus dos hijos. Ese hombre la quería a Vitaliana como para reconocer a su primer hijito que no era de él y estaba trabajando bien en chacra de Vitaliana. Y la gente segura como diciendo, ¿está todavía va a vivir bien, como una buena señora? Así diciendo seguro, siempre le metían cosas en la cabeza al hombre, hasta que lograron que la dejara a Vitaliana. Años después la pobre se comprometió con un viudo del pueblo, casi como por obligación porque los varones siempre la molestaban (aludiendo a la constante vulnerabilidad en la que se encontraban estas mujeres de posibles violaciones, como vimos anteriormente). Pero a ese viudo también le han metido chismes hasta que se separaron, de él tuvo una hijita. Por esas cosas, ella se fue del pueblo (Victoria, Nota de Campo, Qarhuapampa, marzo de 2018).

Inicialmente cuando oía estas historias para espantar a las parejas de estas mujeres exmilitante, hasta me sonaba gracioso, pero en el fondo no lo era. El silenciar las violaciones en complicidad, como castigo y privarlas de respeto comunal, al negarlas acceder a un marido; lo que hacían sus pares, en el fondo, era privarlas de todo respeto, desde el respeto al cuerpo de estas mujeres, hasta quitarles estatus de reintegrarse a la vida política comunal. Entonces, estamos frente a una política de sanción de género entre mujeres, que funciona, muy bien, en una comunidad de un país altamente “moralista” y patriarcal.

#### 4.2.4.2. A modo de cierre del capítulo

Al culminar la guerra y vencer la ideología de la moral familiar y tradicional, sobre una insurgencia fallida, como la igualdad social y la revolución del respeto, perseguidas por estas compañeras. Esto significó, el reafirmar nuevas fuerzas al sistema triunfador, es decir, el sistema tradicional y patriarcal en las comunidades, es por ello, que estas mujeres con un pasado abiertamente subversivo a la moral familiar y tradicional, nunca pudieron volver a la comunidad. Por ejemplo, el cuerpo de Vitaliana, por ser una mando local y nunca someterse al proceso de capitulamiento, era imborrable; para mujeres como ella, era mejor la muerte o el autoexilio de la comunidad. Son, las que nunca alcanzaron el perdón al regresar al vientre de un sistema tradicional que no perdona, ni olvida.

Sin embargo, hay mujeres exmilitantes que lograron incorporarse a la comunidad, como es el caso de Sabina. Es quien mejor pudo incorporarse al cuerpo comunal y al sistema tradicional, mediante todo un juego ingenioso de performance en el mismo lenguaje del sistema patriarcal. Desde una sierva espiritual (madre espiritual), después de su conversión al evangelismo. Cuando conocí a Sabina, siempre me pareció como esas mujeres que ostentan respeto entre la comunidad, notaba que las mujeres la saludaban con cierto respeto: “¡buenos días tía!”, Sabina contestaba: “¡buenos días hija!, ¡buenos días hijo!”. También me solía llamar hija.

En su papel de “sierva espiritual”, Sabina, era poseedora del don de visiones y sanidad. Las veces que estaba en su casa, siempre postergábamos nuestras charlas, porque llegaban sus visitas, pero así pude observarla mejor, en su papel de “madre espiritual”. Venían solicitando, les arregle alguna fractura de huesos, con enfermedades y dolencias, buscando ayuda emocional, consejos o una oración ante problemas cotidianos. Sabina como una madre, les exhortaba, pero también, les consolaba y aconsejaba. Realmente se sentía la

calidez y cariño para sus visitas, si llegaban mientras cenábamos, convidaba a todos, cuando hacía mucho frío, les abrigaba con colchas de su cama y atendía en ese ambiente íntimo donde estaba la cocina – dormitorio.

Es interesante esta figura que performa cotidianamente Sabina, como no hay mujeres Pastoras dentro de las iglesias evangélicas, pero sí, sierva espiritual, que equivalente a un grado más espiritual, incluso que el mismo Pastor. Mantener la conversión es un trabajo cotidiano, porque la gente olvida, pero también recuerda selectiva e intencionalmente, por ello, la constancia de sostener su conversión, porque no falta una mujer como, Eliana, que la podía delatar:

¡Ahora dice es hermana!, sierva y cura enfermos, después de haber cortado el cuello de tanta gente (entre sonrisas burlonas). Después de haberse separado de su primer esposo, ella estaba criando a un joven, un chibolo, diciendo que era su ahijado, ¡ahí está pues!, le salió un hijo de su ahijado. Para tapar su vergüenza y no andar en boca de la gente se convirtió en sierva dice. Y como es bien hábil esa, había dicho que en su revelación Dios le dijo que iba darle un esposo, y le había mostrado a Antonio... [Reímos por el sarcasmo con que contaba Eliana]. Así diciendo le ha cazado al padre Antonio, él pues es medio soncito, pero tiene tierras, porque es de buena familia en Balcón, y es estar casada, ya es respeto pues, esa es bien viva pues (Eliana, Notas de campo, Qarhuapampa 2019).

Como dijimos, lo interesante aquí es lo que Sabina ha construido de ella misma, una “nueva” mujer, por medio de la conversión al evangelismo. Una posibilidad estratégica de encajar nuevamente en la comunidad, porque, ser la madre espiritual encaja correctamente con la tradición cristiana de la moral de las familias, y en ella, el lugar de las mujeres en las comunidades. Como una “ejemplar” mujer - madre y esposa, y que, además trasciende al plano espiritual; y, por ende, revestida de respeto y estatus entre la población. De allí vendría el respeto que muestra Sabina entre sus compueblanos.

Por otro lado, pasado el tiempo pude entender lo que en su momento no podía, cuando Elena decía que las terrucas eran “a la vista”. Sí pues, Victoria, Sabina, Vitaliana,

Carla, Dominga y las otras compañeras “son a la vistas”, no son del común de las mujeres en la comunidad. En especial Victoria, una mujer con quien se puede hablar reflexivamente de todo, desde cosas cotidianas hasta la realidad política local y nacional. Es la mujer que vi parada junto a las autoridades varones, en aquella reunión protocolar, de la apertura de la carreta Rodeo – Qatupata (comunidad vecina de la provincia de Huanta), negociando políticamente, con los alcaldes y autoridades de ambos distritos, porque la extensión de sus tierras está precisamente entre ambas fronteras provinciales. Las mismas tierras que, en el pasado su padre murió defendiendo y que ella consiguió titularlas.

Victoria, invita a repensar el lugar reflexivo de muchas de estas mujeres en la actualidad. A pesar de una vida agridulce, marcada desde su decisión de militancia, “para bien o para mal” como terminan señalando ellas mismas. Por un lado, Victoria aprendió a sobrellevar el precio de su pasado, desde una continua laceración de estigma en su cuerpo, en un país y comunidades posguerra, donde hablar de estos actores de la guerra, aún no tiene espacio. Pero también lleva consigo y en silencio aprendizajes de su experiencia, al decir:

A pesar de todo lo malo que pasé en mi vida desde que me llevaron, con los compañeros aprendí: a leer bien, a pensar, hablar y no callarme, como muchas de estas mujeres y los mismos varones que ves, ahora autoridades. Pero nadie va a decir eso. A ver ¿cómo éramos antes de los compañeros las mujeres? (Victoria, notas de campo, Qarhuapampa, 2019).

Hablando de aprendizajes de las mujeres desde el contexto en general de la guerra, es interesante reconocer algunos cambios en el tiempo. Desde la misma exposición a esos cambios bruscos y profundos, como, la experiencia de la migración urbana de estas comunidades. Que ha reconfigurado el lugar de las mujeres en la comunidad. Por esa experiencia de mujeres que han aprendido organizarse y liderar organizaciones sociales,

como da cuenta la CVR<sup>42</sup>. En la actualidad es común encontrarse con autoridades mujeres en las comunidades, cosa que antes no se veía, porque “ser autoridad era cosa de varones, por ello, iban a la escuela, siquiera para redactar las actas, a nosotras eso no nos interesaba, ni competía” señala, Rosa. Lo curioso es que, a pesar de los espacios ganados, las mujeres no priorizan o no quieren usar libremente esa posición ganada.

Aunque a menudo se observa mujeres transgrediendo continuamente en los espacios públicos la autoridad masculina, como apreciamos en una visita a Unión Minas, cuando en la faena comunal, habilitaban los ambientes de la escolita multigrado del pueblo. Tomás, nos había comentado, que están en un trabajo camino a la distritalización, por ello la necesidad de reabrir la escuela. Las autoridades, presididas por Tomás y el director de la escuela, inician la asamblea, el directo, con aires de máxima autoridad, comunica: “lograrán reabrir la escuela, es cuestión que la UGEL de San Miguel, reconozca mi plaza. Ustedes comprométanse enviar a sus hijos a la escuela”. Y las autoridades masculinas acotaban: “habrá multa a propietarios que no manden a sus hijos a la escuela”. De inmediato, Sonia, una mujer de unos 35 años, desde el lado del fogón donde estaba sentada con otras mujeres del pueblo, interrumpe:

¡Señores autoridades! no estoy de acuerdo que este profesor enseñe en nuestra escuela, le digo en su cara, ¡Profesor usted es alcohólico, eso todos sabemos, usted no enseña bien, se dormía, enseñaba borracho, venia cuando quería, y se retiraba los jueves, y los niños abandonados y no aprendían nada, ¡no voy a sacar a mi hija de su escuela! para que usted la perjudique. Con gusto pagaré mi multa (Sonia, Notas de campo, Unión Minas, marzo del 2018).

---

<sup>42</sup> Al respecto véase el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú, Tomo III. Capítulo 3

De pronto el bullicio de las mujeres disconformes desde el lado del fogón, al igual que Sonia se apropiaron de la asamblea. El ambiente de formalidad de las autoridades masculinas se había derrumbado, el director, no podía dónde esconder de vergüenza su colorado rostro. Mientras las autoridades se reponían y trataban de restablecer orden en el pequeño ambiente de la casa comunal: “¡señoras! por favor, respeten al profesor, estamos con visitas, mirándonos a nosotros, esas cosas hablamos luego”.

## CAPÍTULO V: CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

### 5.1. Conclusiones generales

Dentro del sistema tradicional y patriarcal, hay mujeres que ostentan mucho poder. Aquellas que desarrollan mecanismos de ejercicios de un poder sutil, un poder de coerción, antes que explícitamente desafiante al poder del sistema patriarcal; y lo ejercen tanto en el ámbito privado como público.

Tal es así, que, en el espacio público, donde aparentemente las mujeres “no tienen lugar” y pareciera que se les relegara a esos espacios “informales”, “apolíticos”, esquinas donde discurren los chismes, escándalos y tramas “propias” de las mujeres. Lo interesante de esto, como desarrollamos en la tesis, es que, las mujeres estratégicamente terminan apropiándose de estos espacios “informales”. A partir del performance y disfraz de criaturas “falibles” y “escandalosas” para tener mayor flexibilidad de contestar, fisurar y, sacarle la vuelta sutilmente al mismo sistema patriarcal. Pensado así, la capitalización por las mujeres de estos espacios aparentemente “menos importantes”, terminan siendo altamente estratégico para performar en la cotidianeidad de la vida.

Así mismo, el espacio privado, aparentemente “apolítico” “menos importe”, también está asociado a las mujeres, donde la criatura del “sexo débil”, una vez más, termina

apropiándose y legitimando como su dominio. Este espacio, es aún más interesante que el espacio público, porque es el lugar de la estructura de las subjetividades y la moral familiar. No por nada, la vida cotidiana de las familias en la sociedad, está regida por la moralidad, antes que por las leyes oficiales. Por lo tanto, la apropiación de estos espacios por las mujeres, les provee de un poder aún más ilimitado de performance en el plano de la tradición moral de la familia. De allí, que muchas mujeres comuneras legitiman su papel de custodiadoras y sancionadoras a la menor transgresión del sistema tradicional.

Entonces, estas mujeres son quienes han capitalizado mejor los espacios de dominio, tanto el espacio de la tras escena, en el espacio público, así como, el espacio privado. Precisamente ese abarque de espacios amplios, hace que manejen y dominen mucha información, de allí ostentan un “saber poder”. Por lo tanto, nada ocurre sin que ellas no lo sepan, lo saben todo, y a detalle; no sólo lo que pasa dentro de las familias, sino las cosas públicas y políticas de la comunidad. Por ello, ese “saber poder” les permite desarrollar, el arte del poder de la coerción sutil, antes que desafiante al poder del sistema patriarcal. Primero, desde el arte de tantear, calcular y maquinarse. Segundo, desde la facultad de custodiar sutilmente la palabra de los hombres en la escena pública. Finalmente, y como tercer punto, desde el efectivo arte de apelar a la maternidad, como un principio moral.

En consecuencia, el ejercicio de la política comunal, nace y se sostiene en el espacio más privado y en la complicidad consensuada, tanto por hombres y mujeres de la comunidad. Para luego exponerse en el espacio más público y oficial, donde no se admiten errores, y quien legitima oficialmente a modo de portavoz de las cosas públicas, son los varones. Mientras que las mujeres, custodian la escena y la palabra del hombre sutilmente desde su

lugar “invisible”, la tras escena, al tiempo que terminan ejerciendo eficazmente el poder sutil de la coerción sobre los hombres, y sin la necesidad de contestar el sistema patriarcal.

En ese sentido, las mujeres ejercen poder político tanto en el espacio privado, así como, en su trascender sutil y artísticamente en el espacio público. Entonces, la visión política de estas mujeres para nada, está en pugna con la política oficial de la comunidad, mucho menos con la estructura tradicional y patriarcal. Por lo tanto, si se observa bien, no es del todo cierto que todas las mujeres estén desvalidas y al margen de las tomas de decisiones y maquinaciones políticas de la comunidad.

El ejercicio de poder eficaz, no es aquel que está a la vista, ese que se ejerce abiertamente, ese que define las relaciones de poder de manera vertical como aparenta. Si no, aquella coerción sutil arropada en mil artimañas, que hace creer que no la ejerce, y que, al contrario, le hace ver poderoso cuando realmente actúa sobre él. Entonces, para estas mujeres como poseedoras de ese poder sutil y eficaz, dudo que sea atractivo el poder deducible y de limitado espectro, que poseen los hombres en la escena pública, al menos, no, dentro un sistema tradicional. Con esto, no se niega la existencia de mujeres y varones vulnerables y desvalidas(os) en las comunidades, por supuesto que hay. Pero, ahora sabemos que el perpetrador de mujeres y varones vulnerables, no sólo se reproduce desde el poder masculino, sino, aún más, proviene de estas mujeres revestidas con un poder sutil que custodian en conjunto todo el orden del sistema patriarcal.

## **5.2. Conclusiones específicas**

Tal como muestra la experiencia de las mujeres campesinas exmilitantes de la comunidad. A quienes el sistema tradicional las vulneró dentro de una educación tradicional de rigor, así como, no las hizo “respetar” a mujeres que no tenían representatividad y protección de la parentela masculina. Entonces, la llegada de Sendero a la comunidad acondicionó un clima de oportunidad y esperanza para embarcar la lucha por la “igualdad social”, así como, la ansiada revolución del respeto. Una búsqueda de reconocimiento, como mujer individuo, en su dignidad, en su ser y en sus cuerpos, y el partido las “hacía respetar”, aunque durante un periodo fugaz y mientras se sujetaban a él. Entonces se embarcaron en una revolución que fue, más allá de la misma revolución que enarbolaba Sendero, el de llegar al poder.

Mientras tanto, la subversión de estas compañeras comuneras, para las familias tradicionales, así como, para hombres y mujeres empoderadas con el sistema tradicional, significaba más que peligro político, un peligro moral. Concibiendo así a Sendero, como un “mal elemento” en la comunidad. Por tal razón, las respuestas de contracampaña comunal, enfrentaron a la ideología de Sendero, con un arma ideológica más letal y eficaz, la ideología de la moral familiar. A través de la propagación de los relatos míticos, con contenidos de amenazas a los principios de la moral familiar, como el pecado matricida y patricida. Y aún más, fomentaron el miedo a la perversión de la moral sexual de las mujeres en las guerrillas, como una política a los límites de la moralidad.

El desenlace de esta guerra, y la derrota de estas mujeres campesinas subversivas, significó la victoria de la ideología de la moral familiar, de un sistema tradicional y patriarcal. Entonces, era de imaginar, el lugar de las derrotadas en la comunidad, así lo revelan las experiencias del duro proceso de retorno al vientre familiar y comunal, al que un

día desafiaron. A diferencia de los hombres que militaron en SL, retornar no supuso mayores complicaciones, podían reconocer su militancia, arrepentirse y volver al orden comunal. Eso mismo no era posible para las mujeres, porque su militancia se evaluaba no solo políticamente sino culturalmente, más específicamente por esta “cultura del género”. En ellas la censura recaía desde sus pares, quienes resaltaban esa trasgresión como una transgresión de la sexualidad, cuerpos estigmatizados de “terrucas”, privados continuamente de todo respeto y estatus de comuneras. Tanto así, que en el caso de las mujeres el “terruqueo” es un estigma sinónimo de puta, y que no mengua con el paso de los años, eso explica que, hasta el día de hoy, las mujeres con un pasado en Sendero nunca hablan de ello, si lo hacen, lo hacen evadiendo, “nos llevaron a la fuerza” “con engaños”, o relatan siempre en terceras personas.

## **5.2. Algunas recomendaciones**

A partir de la tesis uno puede lanzar con cierta base, la necesidad de repensar el lugar de nosotras las mujeres, dentro del engranaje del sistema tradicional y patriarcal. Me refiero, no solamente como una colaboración pasiva de complicidad, mucho menos desde la victimización, sino de reconocernos, como mujeres que terminamos sosteniendo, custodiando y sancionando cotidianamente la mínima amenaza a la “moral familiar” que termina siendo parte elemental del sistema patriarcal. No sólo entre las mujeres, también a los mismos hombres. Como, en el ejemplo, con el cual partimos la investigación, mujeres cuestionando la falta de carácter fuerte (por no decir violento), del esposo de Alicia, por ser “blandito y no saber hacerse respetar con su mujer”. O, como en Acco, Amadeo rompió en llanto, luego de que el teniente gobernador, confirmara su separación con su pareja y cediera a la mujer la tenencia de sus dos hijas pequeñas. La reacción de su parentela femenina, en la voz de su abuela paterna se escuchaba: “¡qué vergüenza carajo! ¿cómo vas a llorar siendo

un varón?, siendo tú, yo le dejaría a la mujer después de haberla golpeado muy bien, (allinta sikinta pakiykuspa), al menos para que se recuerde de ti”. También, su propia madre, Domitila, termina reprendiéndolo: “¡qué vergüenza, ¡cómo vas a llorar delante de esa mujer, pensé que había parido a un varón, y no a una mujer!” “eres la vergüenza de esta familia”.

Esta conducta violenta masculina, que también nosotras terminamos no sólo legitimando, sino, exigiendo bajo la forma de “respeto” hacia el hombre, es realmente alarmante. Una violencia “normalizada”, que termina siendo parte de una “cultura de género” en una sociedad tradicional, como en el que vivimos cotidianamente. En ese sentido, sería interesante, realizar estudios desde el lugar cotidiano de los hombres, como cuerpos continuamente exigidos por el sistema tradicional a ejercer respuestas violentas.

En un contexto actual, donde la vida cotidiana se rige por el sistema tradicional, pero también se observa cada vez más mujeres “independientes”, no solo económicamente, si no social y emocionalmente de este sistema tradicional, a tal punto de prescindir de la figura masculina. En qué medida, esto significaría también la subversión del “orden” tradicional patriarcal, como lo fue en su momento las mujeres de Sendero. En esa lógica los actos extremos de violencia como los feminicidios, terminan siendo producto de toda esa presión constantemente al hombre de su masculinidad violenta normalizado. En consecuencia, hombres y mujeres de una sociedad tradicional, terminamos gatillando sentimientos de frustraciones, “pérdidas”, “incapacidad” y castración simbólica a la masculinidad, que desembocarían en un tubo de escape, en actos, como las violencias extremas hacia la mujer, el feminicidio. Insisto, la tesis no trata de justificar la violencia o el feminicidio, al contrario, es la preocupación es por entender mejor este fenómeno que a todos nos atañe como sociedad y como mujeres.

Por otro lado, de otra cosa que debemos ser conscientes en estas comunidades campesinas, es de la aplicación de las políticas públicas de “empoderamiento” de mujeres, que terminan colisionando con esta “cultura de género” tan enraizada. Pero, tan “beneficiosa” para muchas mujeres, porque la vida cotidiana en estas comunidades, transcurre y funciona bajo esa política del sistema tradicional. Precisamente por manejar ese poder sutil coercitivo antes que desafiante al sistema patriarcal, un poder de mil artimañas que les da más herramientas sutiles con las cuales moverse con facilidad dentro del sistema patriarcal. Pero no por ello, rechazan los programas de “empoderamiento” de la mujer, sino, terminan por adecuarlos sin desprenderse del sistema tradicional.

En ese sentido, cuando se habla de las luchas por la equidad de género, también se debe pensar en esos espacios medulares de la moralidad familiar, que rige la vida del día a día. Porque, como se pudo apreciar, de las experiencias de estas mujeres exmilitantes, quienes finalmente fueron derrotadas por la tradición de la ideología moral de la familia, antes que por las armas. Pudimos ver también que, el peor enemigo en esta lucha de búsqueda respeto e igualdad de la mujer, fueron sus propias congéneres.

Termino recalcando, cuán determinante es esta lucha en estos espacios fundamentales de la moralidad y la tradición en nuestra sociedad. Que finalmente, es el que sostiene y dinamiza el engranaje de la estructura del sistema patriarcal en la vida cotidiana. Porque, como señalamos, la moral y la tradición son los que rigen la cotidianeidad de la sociedad, antes que las leyes oficiales. Es precisamente por ello, del porqué estas experiencias de luchas políticas de las mujeres, siempre es subsumido al plano estrictamente personal. Tal como apreciamos a lo largo de las experiencias insurgentes políticas de las mujeres comuneras en las filas de Sendero.

Precisamente, la participación política en las filas subversivas de estas mujeres, antes que político, significó una transgresión a las moral y tradición familiar. Donde el lugar de estas mujeres tanto en un escenario de guerra y posguerra, fue muy difícil, y por supuesto cargado de estigmas sociales, más aún, desde sus mismos pares en la comunidad, razón por la cual, ninguna mujer habla abiertamente de estas experiencias del pasado. Sería interesante seguir trabajando en este sentido con la finalidad de seguir comprendiendo mejor estas estigmatizaciones del terruqueo entre las poblaciones. Más aún en un contexto de crisis política, como la que atraviesa nuestro país, donde somos testigos de la vuelta del estigma del terruqueo, como una arma ideológica y política que usan los sectores conservadores de nuestro país.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBAREZ, Natalia

2016 El concepto de hegemonía en Gramsci: una propuesta para el análisis y la acción Política. En Revista de Estudios Contemporáneos N° 15, IMESC- IDEHISE/ Conicet, Universidad Nacional de Cuyo, pp. 150-160.

BACHOFEN, JJ

1987 El matriarcado, una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica. Traducción y Edición de María Linares. Akal Universitaria. Madrid.

BARING, Anne y CASHFORD Jules

1991 El mito de la diosa, evolución de una imagen. Ediciones ciruela. Madrid.

BELAUNDE, Luisa

2017 Una dama con D de deseo. Revista Ansible. N° 4 Jul/ Ago. Lima.

BÉJAR, Héctor

2015 Apuntes sobre una experiencia guerrillera. [En Línea]  
<https://www.marxists.org/espanol/tematica/guerrilla/peru/bejar/1965.htm>

BÉRNARD, Silvia

2019 Autoetnografía una metodología cualitativa. 1° Edición. Universidad Autónoma de Aguascalientes.

BOURDIEU. Pierre

2000 La dominación masculina. Traducción de Joaquín Jordá. Editorial anagrama. Barcelona.

BOUTRON, Camille

2018 La cuestión de género en situaciones de conflicto armado: la experiencia de mujeres combatientes. En género y conflicto armado en el Perú, la plaza editores, Lima- Perú. Pp.191-208.

CARO, Ricardo

2006 Ser mujer, joven y senderista: género y pánico moral en las percepciones de Sendero Luminoso, Allpanchis, 64:125-152.

DIETRICH, Luisa

2018 La “compañera política”: mujeres militantes y espacios de “agencia” en insurgencias latinoamericanas. En Género y conflicto Armado en el Perú, la plaza editores, Lima-Perú. Pp. 33-75.

DEGREGORI, Carlos

2010 Qué difícil es ser Dios. El partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999. Lima. IEP.

ELLIS, Carolyn, ADAMS Tony y BOCHNER Arthur

2019 Autoetnografía: un panorama. En, Autoetnografía una metodología cualitativa. 1º Edición. Universidad Autónoma de Aguascalientes. Pp, 17- 41.

FOUCAULT, Michel

1984 Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Siglo XXI, Bogotá.

1991 La historia de la sexualidad I. La voluntad de saber. Traducción de Ulises Guinazú. Siglo XXI Editores, D.F. México.

GAVILÁN, Lurgio

2012 Memorias de un soldado desconocido. Lima. IEP.

GEERTZ, Clifford

2003 La interpretación de las culturas. Editorial Gedisa, Barcelona- España.

GOFFMAN, Erving

1997 La presentación de la persona en la vida cotidiana. Amorrortu ediciones. Buenos Aires.

GUBER, Rosana

2005 El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo. Editorial Paidós. Buenos Aires.

GUINÉ, Anouk

2018 Encrucijadas de guerra en mujeres peruanas: Augusta La Torre y el Movimiento Femenino Popular. En Género y conflicto Armado en el Perú, la plaza editores, Lima-Perú. Pp. 77-110.

HOROWITZ, G, KAUFMAN, M

1989 Sexualidad masculina: hacia una teoría de la liberación. En M. Kaufman, Hombres, poder placer y cambio. Santo Domingo Centro de Investigaciones para la Acción Femenina- CIPAF. p, 56-99.

LANGLAND, Victoria

2009 “Entre bombas y bombones”, Revista de estudios sociales, 33. Pp, 55-60. [En Linea] <https://doi.org/ERREUR> PDO dans/localdata/www-bin/core/core/Db/Db.class.phpL34:SQLSTATE [2006] MySQL server has gone away.

LERNER, Gerda

1990 La creación del patriarcado. Traducción castellana de Mónica Tusell. Editorial crítica. Barcelona.

LINO, Elizabeth

2019 (2) “Mujeres y participación en el contexto de la recuperación de tierras en Rancas (Pasco, 1960)”. En, Género propiedad y participación en las reformas agrarias Latinoamericanas. A propósito de los 50 años de la reforma agraria peruana. Instituto de Estudios Políticos Andinos- IEPA. Revista Andina de Estudios Políticos.Vol.6, N° 2, Pp, 125-144.

MANNARELLI, Mariemma

2018 La domesticación de las mujeres. Patriarcado y género en la historia peruana. Lima. La Siniestra Ensayos.

MOLANO, Alfredo

2012 Historia oral: Melisa, una mujer de las FARC. En, historia Oral e historia política. Izquierda y lucha armada en América Latina (1960-1990). LOM Ediciones. Santiago. Pp, 117-157.

THEIDON, Kimberly

2004 Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú. IEP. Lima.

SANDOVAL, Pablo

2020 Antropología Maoísmo y Sendero Luminoso (1959-1980). En Antropologías hechas en Perú. 1ra edición, Asociación Latinoamericana de Antropología. Pp, 261-324.

SCOTT, James

2004 Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos. Edición Era, Cultura Libre, D.F – México.

SCHLOTTERBECK, Marian

2018 Beyond the Vanguard. Everyday revolutionaries in Allende's Chile. Universty of California press.

STERN, Steve

1999 La historia secreta del género, mujeres hombres y poder en México en las postrimerías del periodo colonial. Fondo de cultura económica, D.F México.

STOLKE, Verena

2004 La mujer es puro cuento. La cultura del género. Revista Estudios Feministas. Vol. 12. N° 2 Florianópolis. Pp, 69-95.

SVETLANA, Alexiévich

2015 La guerra no tiene rostro de mujer. Traducción de Yulia Dobrovolskaia y Zahara García González. Debate.

VILAR, Esther

1971 El varón domado. Ediciones Grijalbo. Barcelona.

ZAPATA, Antonio

2018 Elena Iparraguirre: *la mirada del número tres*. En género y conflicto armado en el Perú, la plaza editores, Lima- Perú. Pp.111-159.

## ANEXO

### Matriz metodológica de la investigación Título: “Mujer, poder y guerra: las artes de la política de género en comunidades andinas posguerra de Ayacucho”

Problema	Objetivo	Hipótesis	Variables	Metodología
<p>¿Cómo y en qué espacios se expresa el ejercicio de poder y las relaciones de género de las mujeres en las comunidades del centro poblado de Qarhuapampa, en un contexto de guerra y posguerra?</p> <p><b>Preguntas específicas.</b></p> <p>¿Cómo fue la cotidianeidad de la vida conyugal, familiar y comunal de las mujeres en el centro poblado de Qarhuapampa en un contexto de guerra y posguerra?</p> <p>¿Cuáles fueron las trayectorias de vida de las mujeres exmilitantes de estas comunidades?</p> <p>¿Actualmente cuál es el lugar de las mujeres campesinas exmilitantes en comunidades de posguerra?</p>	<p>Explicar los espacios de ejercicio de poder y relaciones de género de las mujeres en las comunidades del centro poblado de Qarhuapampa, en un contexto de guerra y posguerra.</p> <p><b>Objetivos específicos.</b></p> <p>Estudiar la cotidianeidad de la vida conyugal, familiar y comunal de las mujeres en el centro poblado de Qarhuapampa, en un contexto de guerra y posguerra.</p> <p>Seguir las trayectorias de vida de las mujeres exmilitantes de la comunidad.</p> <p>Explicar Cuál es Actualmente el lugar de las mujeres campesinas exmilitantes en comunidades de posguerra.</p>	<p>Dentro del sistema tradicional y patriarcal, hay mujeres que ostentan mucho poder, mujeres que desarrollan mecanismos de ejercicios de un poder sutil. Como el <i>poder de coerción</i>, antes que desafiante al poder del sistema patriarcal, y lo ejercen tanto en el ámbito privado como público. Donde ese poder de coerción se manifiesta, desde, 1) el arte de <i>tantear</i> y maquinar, 2) la facultad de custodiar sutilmente el sistema patriarcal, y en ello, la palabra de los hombres en la escena pública, 3) finalmente, en el efectivo arte de apelar a la maternidad. Entonces, las mujeres exmilitantes, reflejan el doloroso castigo de no poder volver al vientre familiar y comunal de un sistema, al que un día se atrevieron a contestar abiertamente desde la militancia partidaria. Además, en un sistema triunfador posguerra, donde las subversivas derrotadas no solo no tienen lugar, sino terminan sometidas y castigadas por sus propias congéneres que terminan sustentando, custodiando y sancionando a la mínima amenaza al sistema tradicional.</p>	<p><b>V. Independiente:</b> - Ejercicio de Poder</p> <p><b>V. Dependiente:</b> -Relaciones de género</p> <p><b>Indicadores</b> Poder sutil de las mujeres. El espacio privado. El espacio público. Sistema tradicional. Comunidades posguerra. Vida cotidiana de mujeres en un contexto de Guerra. La vida cotidiana de mujeres en la guerrilla. Vida cotidiana de mujeres en un contexto posguerra. Vida cotidiana de mujeres exmilitantes en comunidades posguerra. Mujeres y espacios “informales” (esquinas de chismes, escándalos, teatralizaciones). Mujeres y espacios “menos importantes” (espacios íntimos, conyugal). Familia (relaciones parentales, vida conyugal). Tradiciones morales en las relaciones de género.</p>	<p>Investigación cualitativa, se sustenta en las metodologías antropológicas como: La Etnografía y la autoetnografía. Además, desde las ciencias Hermenéuticas, desde la perspectiva Geertziana, de Una interpretación al nivel de la “<i>descripción densa</i>”.</p> <p><b>Fuentes documentales:</b> Libros de Actas comunales, <b>Narrativas:</b> relatos orales, discursos. <b>Técnicas:</b> Observación participante. Entrevistas. <b>Instrumentos:</b> Guía de observación. Guía de entrevista. Fichas de registro de datos. Notas de campo. Guía de Historias de vida. <b>Población muestra:</b> A partir de la trayectoria y la cotidianeidad de 6 mujeres comuneras: 3 de ellas, con un pasado de militancia en sendero y tres mujeres líderes de la comunidad. Sin embargo, se entrevistó más allá de la muestra expuesta, a un poco más de 70 mujeres, comuneras del centro poblado de Qarhuapampa y Acco.</p>



## Guía de entrevista a profundidad

### Entrevista para elaborar historias de vida de las mujeres

Lugar de la entrevista:	Fecha: / /	Hora de inicio: Hora de final:
Nombre del entrevistado:		
Edad del entrevistado:		
Condición frente al tema:		
Nombre del entrevistador:		

1. ¿En qué lugar naciste? ¿Cuándo naciste?
2. ¿de dónde son tus padres?
3. ¿en qué lugar te criaste? ¿Con quiénes vivía en casa? ¿Cuántos hermanos (as) tienes?
4. ¿Cómo fue tu infancia? ¿Qué te gustaba hacer de niña?
5. ¿fuieste a la escuela? ¿A los cuantos años fuiste? ¿Hasta qué grado estudiaste? ¿Qué te gustaba de tu escuela? ¿Te gustaba estudiar? ¿Qué cosas estudiaban? ¿Tenías amigas (os)? ¿Cuántas mujeres eran en tu salón? ¿Quiénes eran tus profesores? ¿De dónde eran? ¿Qué cosas más recuerdas de tu vida en la escuela o Colegio?
6. ¿Qué recuerdas tu adolescencia? ¿Cómo fue?
7. ¿Cómo fue tu vida en tu juventud? ¿Cómo es ser una mujer joven en tu comunidad? ¿Qué actividades realizan diariamente? ¿Cómo fue tu relación con tus padres, familiares, vecinos y autoridades de la comunidad? ¿Qué te gustaba hacer en tu juventud?
8. ¿viajaste o saliste de tu comunidad? ¿A qué lugares viajaste? ¿Motivos por los que viajaste? ¿Por cuánto tiempo?
9. ¿qué festividades recuerdas en tu comunidad? ¿Te gustaba participar?
10. ¿a los cuantos años te casaste? ¿Cómo conociste a tu esposo? ¿Cómo fue tu matrimonio? ¿Cuántos hijos tienes?

### Con respecto a su participación en el Partido:

1. ¿Recuerdas cuando escuchaste por primera vez sobre los compañeros? ¿Cuántos años tenías? ¿dónde escuchaste? ¿quiénes eran? ¿de dónde eran?
2. ¿Cómo así llegan a la comunidad? ¿cómo así aparece en la comunidad?
3. ¿La gente, los vecinos de la comunidad como lo tomaban?
4. En tu casa, tus padres y tu familia ¿qué decían sobre los compañeros?
5. En tu caso ¿cómo fue tu encuentro con los compañeros? ¿cómo lo tomaste?
6. ¿Qué decían los compañeros, que cosas hablaban, por qué estaban en la comunidad?
7. ¿Cómo era la vida cotidiana en la casa, en tu comunidad cuando los compañeros llegaron? ¿cómo organizaron la comunidad?
8. ¿Qué decían los jóvenes de los compañeros? ¿cómo y por qué se involucran los jóvenes con los compañeros? Y las mujeres ¿Por qué?
9. ¿Cuántos años tenías cuando te llevaron a caminar con ellos? ¿cómo fuiste?

10. ¿Cómo era la vida cotidiana para una mujer joven en la compañía? ¿qué cosas hacían? ¿cómo eran las personas? ¿cuántas personas conformaban la compañía? ¿De qué lugares eran? ¿por qué lugares caminaron? ¿Dónde y cómo dormían? ¿qué comían? ¿Qué cocinaban?
11. ¿Cómo era la relación entre la compañía? ¿con los jefes? ¿entre los combatientes tanto mujeres y varones? ¿cómo eran las relaciones de pareja dentro de la compañía?
12. ¿Estando en la compañía como era la relación con sus comunidades de origen y sus familiares?
13. ¿Cómo les preparaban para la guerra? ¿qué cosas hacían?
14. ¿Qué les gustaba hacer en los tiempos libres los combatientes en la compañía?
15. ¿Cómo termino los días en la compañía?
16. ¿Qué cosas aprendió en la compañía?
17. ¿Cómo calificaría su experiencia en la compañía?
18. Sí tendría que cambiar en su vida ¿Qué cosa cambiaría, ¿cómo y por qué?
19. ¿Cómo fue su vida en su comunidad después de haber participado con los compañeros? ¿qué dificultades tuvo y tiene?
20. ¿Algo más que quisiera decir sobre al respecto?

## Guía de entrevista

### Dirigida familiares y vecinos de la comunidad

Lugar de la entrevista:	Fecha: / /	Hora de inicio: Hora de final:
Nombre del entrevistado:		
Edad del entrevistado:		
Condición frente al tema:		
Nombre del entrevistador:		

1. ¿Cómo fue la vida de los jóvenes tu comunidad antes de la guerra?
2. ¿Cómo, de dónde y porque llega a la comunidad los compañeros? ¿cómo fueron los primeros años en la comunidad cuando los compañeros llegaron?
3. ¿Durante la permanencia de Sendero en la comunidad que cosas cambio en tu comunidad? ¿qué paso con los jóvenes en la guerra? ¿con las mujeres en Partido de los compañeros?
4. ¿Por qué los jóvenes siguieron a los compañeros?
5. ¿Qué decían los padres, los vecinos y familiares frente a esa actitud? ¿hicieron algo al respecto?
6. ¿Para qué los llevaban a los jóvenes los compañeros?
7. ¿Cómo y por qué terminó la relación de la comunidad y los compañeros?
8. ¿Qué fue de los jóvenes que participaron en Sendero? Y ¿las mujeres?

## Guía de entrevista

### Dirigida autoridades y líderes de la comunidad

Lugar de la entrevista:	Fecha: / /	Hora de inicio: Hora de final:
Nombre del entrevistado:		
Edad del entrevistado:		
Condición frente al tema:		
Nombre del entrevistador:		

1. ¿Cómo fue la vida de los jóvenes tu comunidad?
2. ¿Cómo, de dónde y porque llega a la comunidad los compañeros?, ¿cómo fueron los primeros años en la comunidad cuando los compañeros llegaron?
- 3.
4. ¿Durante la permanencia de Sendero en la comunidad que cosas cambió en tu comunidad?
5. ¿Qué paso con los jóvenes? ¿con las mujeres? ¿Para qué los llevaban a los jóvenes los compañeros?
6. ¿Por qué cree que los jóvenes siguieron a los compañeros en esos años?,¿Qué decían las autoridades frente a esa actitud? ¿Hicieron algo al respecto?
7. ¿Cómo y por qué terminó la relación de la comunidad y los compañeros?
8. ¿Qué fue de los jóvenes que participaron en sendero? Y ¿las mujeres?
9. ¿Qué hicieron las autoridades con respecto a eso jóvenes exparticipantes en Sendero

## Galería fotografías del trabajo de campo etnográfico del C. P. Qarhuapampa

Mujeres realizando las tareas cotidianas en las diferentes comunidades del centro poblado de Qarhuapampa.





Las movilidades colectivas salen por las mañanas, a partir de las 7:00am de Qarhuapampa hacia las comunidades de las zonas altas del Centro Poblado para las actividades agropecuarias diarias.



De igual modo, a partir de las 5 de la tarde, retornan los pobladores a Qarhuapampa, trayendo consigo: leñas, alfalfas, leche, queso, papa entre otros productos de la zona, para autoconsumo o venta, (Qarhuapampa, 2018).



Mujeres participando de la faena comunal en Qarhuapampa, 2018.



Festejo del matrimonio en Qarhuapampa, con el tradicional izamiento de la ramada bicolor, octubre, 2018.



Mujeres y varones participando de la feria ganadera, cada sábado en Qarhuapampa. Al lugar llegan comerciantes ganaderos desde las vecinas provincias de Huanta y Cangallo, Qarhuapampa, 2019.



Día de “Todos los santos” en el cementerio de Qarhuapampa, 1 noviembre del 2017.



La escolta del Comité Central de Autodefensa de Qarhuapampa, desfilando por el aniversario del Comité de Autodefensa en la Zona de Tambo (27 de noviembre, 2017).



Escenificación recordando el desplazamiento en condiciones precarias de las poblaciones altoandinas de Tambo, durante los años de la guerra (1984). Escenificación de la captura a los miembros de Sendero Luminoso por los Comités de Autodefensa, en aquellos años duros de lucha contra Sendero. (Tambo, 27 de noviembre del 2017).



Acto protocolar del izamiento de bandera del 30 de noviembre del 2018, por el aniversario del centro poblado de Qarhuapampa. A la Izquierda, Dolores Gavilán cantando en la víspera del aniversario, sobre el doloroso y forzado proceso del desplazamiento de los años de la guerra de las comunidades altoandinas.



Parcelas de cultivo de maíz en la zona de quechua, de las comunidades de Qarhuapampa. (2019)



Cosecha de maíz, centro poblado de Acco, 2018.



Paisaje geográfico de las comunidades altonadinas de Qarhuapampa. De derecha a izquierda, la zona entre Rodeo y Polanco, así como la comunidad de Palccacancha, límite con Huamanguilla (Huanta), 2019.



Exhibición de productos de las zonas altoandinas de Qarhuapampa. Variedades de tubérculos nativos: occas, mashuas y papas nativas (durante el aniversario de Qarhuapampa, nov. 2017)

## ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS

En la ciudad de Ayacucho, siendo las quince horas con catorce minutos (15: 14) el día jueves 22 de junio de 2023, se reúnen en la sala de sesiones de la Facultad de Ciencias Sociales los miembros del jurado de evaluación de tesis, bajo la dirección del Dr. José Alberto Ochatoma Paravicino (Presidente) y los docentes: Dr. Lucio Alberto Sosa Bitulas (Miembro), Mtro. Mario Maldonado Valenzuela (Miembro), Lic. Roberto Córdova Gavilán (Miembro), Mtro. Mariano Aronés Palomino (Asesor) y el secretario docente Mg. Juan Teófilo Cáceres Curo; encargados de la recepción, calificación y sustentación de la tesis presentada por la bachiller Olinda Maribel QUISPE CHÁVEZ, titulado "MUJER, PODER Y GUERRA: LAS ARTES DE LA POLÍTICA DE GÉNERO EN COMUNIDADES ANDINAS POSGUERRA DE AYACUCHO"; con la cual aspira optar el título profesional de Licenciada en Antropología Social, verificado el quorum reglamentario, el presidente del jurado solicita al secretario docente dar la lectura a la RESOLUCIÓN DECANAL No 372-2023-UNSC-FCS/D, de acuerdo al reglamento de Grados y Títulos del Plan de Estudios Revisado de 2004 de la Escuela Profesional de Antropología Social. Culminada la lectura, el presidente de la comisión autoriza al bachiller, iniciar la sustentación en un tiempo de 20 minutos siendo las quince horas con dieciséis minutos (15: 16).

Siendo las quince horas con cincuenta y cuatro minutos (15: 54) el bachiller termina con la exposición de su tesis y se inicia con la ronda de preguntas de parte de los jurados, en el orden siguiente:

- El Lic. Roberto Córdova Gavilán, hace comentario de la amplitud del tema y realiza la siguiente pregunta ¿Qué lugares abarco el trabajo de investigación? ¿Cuál es el trabajo etnográfico? La sustentante precisa que es el centro poblado de Qarhuapampa y Acco y a la segunda pregunta manifiesta que fue la entrevista y convivencia con los habitantes de la comunidad.
- El Mtro. Mario Maldonado Valenzuela, inicia felicitando a la sustentante, mucho trabajo de campo ¿Cuál es el límite de confianza de los habitantes en el trabajo etnográfico? ¿Cómo es la astucia de las mujeres? La sustentante dice que no se puede precisar el límite y la mujer tiene el poder sutil.
- El Dr. Lucio Alberto Sosa Bitulas, ¿En qué año pasó este suceso? La CVR lo llama genocida; finalmente el asesor realiza los comentarios respectivos.

El Mg. Juan Teófilo Cáceres Curo (secretario docente) consolida la hoja de calificación de acuerdo al siguiente detalle:

Nombre del jurado evaluador	Calificación de la exposición	Calificación a respuestas de preguntas	Promedio
Dr. Lucio Alberto Sosa Bitulas	12	12	12
Mtro. Mario Maldonado Valenzuela	17	17	17
Lic. Roberto Córdova Gavilán	17	16	17

El promedio final es de 15. 33 (quince).

Finalmente, el presidente del jurado informa al sustentante el resultado de la calificación y hace llegar las felicitaciones que corresponde.

El acto académico concluye a las dieciséis con treinta y dos minutos (16: 32) y firma en señal de conformidad el presidente y el secretario docente.

  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN  
CRISTÓBAL DE HUAMANGA  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
  
Dr. José Alberto Ochatoma Paravicino  
DECANO (e)

  
Juan T. Cáceres Curo  
Secretario docente



**UNSCH**

FACULTAD DE  
CIENCIAS SOCIALES

ESCUELA PROFESIONAL DE  
ANTROPOLOGIA SOCIAL

Docente  
Instructor de Turnitin

## CONSTANCIA DE ORIGINALIDAD

N° 164-2023-EPAS/FCS/UNSCH

1. Referencia: **MEMORANDO N° 704-2023-UNSCH/FCS-D** De fecha: **13 setiembre de 2023**
2. Solicitud: **N° 2352647** De fecha: **11 de setiembre de 2023**
3. Apellidos y nombres del investigador: **OLINDA MARIBEL QUISPE CHÁVEZ**  
DNI N° **43770477**
4. Escuela Profesional: **ANTROPOLOGÍA SOCIAL**
5. Facultad: **CIENCIAS SOCIALES**
6. Tipo de trabajo académico evaluado: **TESIS**
7. Título del trabajo académico: **MUJER, PODER Y GUERRA: LAS ARTES DE LA POLÍTICA DE GÉNERO EN COMUNIDADES ANDINAS POSGUERRA DE AYACUCHO.**
8. Software de similitud: **TURNITIN (Con: Depósito de Trabajos Estándar)**
9. Fecha de recepción: **13 de setiembre de 2023**
10. Fecha de evaluación: **14 de setiembre de 2023**
11. Porcentaje de similitudes. **2 %**
12. Evaluación de originalidad.

Porcentaje de originalidad	Resultado
<b>* 2% (DOS)</b>	<b>** APROBADO</b>

*\* Consignar el porcentaje de similitud*

*\*\* Consignar APROBADO si se encuentra dentro del rango de porcentaje establecido o DESAPROBADO si excede el porcentaje permisible de similitud.*

Ayacucho, 14 de setiembre de 2023.

  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTOBAL DE HUAMANGUI  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
Esc. Prof. ANTROPOLOGIA SOCIAL  
-----  
**Dr. Lucio Alberto Sosa Bitulas**  
INSTRUCTOR - TURNITIN

# MUJER, PODER Y GUERRA: LAS ARTES DE LA POLÍTICA DE GÉNERO EN COMUNIDADES ANDINAS POSGUERRA DE AYACUCHO

*por* Olinda Maribel Quispe Chavez

---

**Fecha de entrega:** 14-sep-2023 08:45a.m. (UTC-0500)

**Identificador de la entrega:** 2165942204

**Nombre del archivo:** 10\_TESIS\_OLINDA\_MARIBEL\_QUISPE\_CHAVEZ.pdf (4.02M)

**Total de palabras:** 49795

**Total de caracteres:** 261095

# MUJER, PODER Y GUERRA: LAS ARTES DE LA POLÍTICA DE GÉNERO EN COMUNIDADES ANDINAS POSGUERRA DE AYACUCHO

## INFORME DE ORIGINALIDAD

2%

INDICE DE SIMILITUD

2%

FUENTES DE INTERNET

0%

PUBLICACIONES

1%

TRABAJOS DEL ESTUDIANTE

## FUENTES PRIMARIAS

1	<a href="#">dokumen.pub</a> Fuente de Internet	1%
2	Submitted to Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga Trabajo del estudiante	<1%
3	<a href="#">jorgegmezguzmn.blogspot.com</a> Fuente de Internet	<1%
4	<a href="#">qdoc.tips</a> Fuente de Internet	<1%
5	<a href="#">upc.dspace.theke.io</a> Fuente de Internet	<1%
6	<a href="#">www.scribd.com</a> Fuente de Internet	<1%
7	<a href="#">repositorio.colmex.mx</a> Fuente de Internet	<1%
8	Submitted to Universidad San Ignacio de Loyola	<1%

9	<b>documentop.com</b> Fuente de Internet	<1 %
10	<b>Submitted to Universidad Ricardo Palma</b> Trabajo del estudiante	<1 %
11	<b>core.ac.uk</b> Fuente de Internet	<1 %
12	<b>Submitted to Universidad de Sevilla</b> Trabajo del estudiante	<1 %
13	<b>Submitted to Universidad Autonoma del Peru</b> Trabajo del estudiante	<1 %
14	<b>dbpedia.org</b> Fuente de Internet	<1 %
15	<b>hdl.handle.net</b> Fuente de Internet	<1 %
16	<b>repositorio.unsch.edu.pe</b> Fuente de Internet	<1 %
17	<b>Submitted to Universidad Argentina John F. Kennedy</b> Trabajo del estudiante	<1 %
18	<b>repositorio.uniandes.edu.co</b> Fuente de Internet	<1 %

---

Excluir citas Activo

Excluir bibliografía Activo

Excluir coincidencias < 30 words