

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ**

Escuela de Posgrado



“Nuestras historias de valentía”: Participación Comunitaria de
Mujeres durante el CAI y posconflicto en una comunidad
campesina ayacuchana

Tesis para obtener el grado académico de Maestra en Psicología
Comunitaria que presenta:

Carmen Mercedes Delgado Jara

Asesora:

María Gabriela Távara Vásquez

Lima, 2024

Informe de Similitud

Yo, Maria Gabriela Távara Vásquez, docente de la Escuela de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesora de tesis para optar el grado académico de Maestra en Psicología Comunitaria titulada “Nuestras historias de valentía: Participación Comunitaria de Mujeres durante el CAI y posconflicto en una comunidad campesina ayacuchana”, de la alumna Carmen Mercedes Delgado Jara, dejo constancia de lo siguiente:

- El mencionado documento tiene un índice de puntuación de similitud de 19%. Así lo consigna el reporte de similitud emitido por el software *Turnitin* el 03 de julio de 2024.
- He revisado con detalle dicho reporte y la Tesis o Trabajo de investigación, y no se advierte indicios de plagio.
- Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas académicas.

Lugar y fecha:

Lima, 4 de julio del 2024.

Apellidos y nombres del asesor / de la asesora: <u>Távara Vásquez, María Gabriela</u>	
DNI: 42703289	Firma 
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0385-4143	

Resumen

Esta investigación busca comprender cómo se desarrolló la participación comunitaria de las mujeres de una comunidad de Ayacucho afectada por el conflicto armado interno (CAI) y cuál fue el impacto de este en su participación. El estudio es de tipo cualitativo y las participantes fueron ocho mujeres de la comunidad campesina de Cabana. Los criterios de inclusión fueron haber vivido en su comunidad al menos desde el período del CAI hasta la actualidad y que sean o hayan sido parte de algún espacio de participación comunitaria durante sus vidas. Como técnica principal de producción de conocimiento se empleó la entrevista individual, que se complementó con la observación participante y el diario de campo. En los aspectos éticos, fue fundamental la ética de la relación con las participantes, partiendo de procesos de familiarización y participación, como transversales a todo el estudio. A nivel de resultados y conclusiones, las historias de participación comunitaria de las mujeres cabaninas durante el CAI evidencian el rol fundamental que desempeñaron en la defensa de su comunidad en los comités de autodefensa (CAD). Si bien la situación de emergencia que representó el CAI permitió una flexibilidad transitoria en los roles tradicionalmente asignados a las mujeres, luego de este período no hubo cambios estructurales que permitieran impulsar su posterior participación comunitaria en otros espacios. Así, las actuales oportunidades para la participación comunitaria de las cabaninas en el ámbito político y programas estatales son aún limitadas, ubicándose dentro de los límites de las jerarquías de raza y género que predominan en la comunidad y en la sociedad más amplia.

Palabras clave: Participación comunitaria de mujeres, comunidad campesina, conflicto armado interno.

Abstract

This research aims to understand the impact of the internal armed conflict (IAC) on the community participation of women from a *campesino* community in Ayacucho. In this qualitative study eight women from the *campesino* community of Cabana participated. The main criteria to participate were having lived in their community at least from the IAC period to the present and having some experience of community participation during their lives.

Individual interviews were conducted; participant observation and field notes were used as complementary techniques. Regarding ethical aspects, a relational ethics with the participants was fundamental, and was based on the familiarization with them and participation they had throughout the study. As results and conclusions, the stories of community participation of Cabanina women during the IAC show the fundamental role they played in the defense of their community through the self-defense committees (SDC). Although the IAC allowed for a transitory flexibility in the roles traditionally assigned to women, after this period there were no structural changes to promote community participation of women in other spaces. Thus, the current opportunities for community participation of the Cabanina women in the political sphere and state programs are still limited, and they are restricted within limits of the racial and gendered hierarchies that predominate in the community and the broader society.

Key words: community participation of women, peasant community, internal armed conflict.

Tabla de Contenidos

Introducción	1
Marco Referencial	3
1. El Período de Conflicto Armado Interno en Ayacucho	3
1.1. Violencia Hacia las Mujeres de Comunidades Andinas	5
2. Participación Comunitaria de Mujeres de Comunidades Andinas Afectadas por el CAI	8
2.1. Participación Comunitaria y Género	8
2.2. Participación Comunitaria de Mujeres Andinas en la Resistencia ante la Violencia Durante el CAI	12
2.3. Participación Comunitaria de Mujeres de Comunidades Andinas Después del CAI	21
2.4. La Comunidad Campesina de Cabana, Ayacucho, en el Contexto del CAI	24
Planteamiento del Problema	27
Metodología	29
Método	29
Contexto y Participantes	29
Técnicas de Producción de Información	31
Procedimiento	33
Procesamiento y Análisis de Información	35
Aspectos Éticos	36
Resultados	39

Historias de Participación Comunitaria de Mujeres Durante el Conflicto	
Armado Interno	39
Historias de Participación Comunitaria de las Mujeres Cabaninas en el Ámbito Político	55
Historias de Participación Comunitaria de Mujeres en Programas Estatales	65
Historias de Participación Comunitaria de Mujeres en la Preservación Cultural	71
Discusión	78
Significado de Participación Comunitaria de Mujeres	78
Factores que Motivan la Participación Comunitaria de Mujeres	85
Factores que Obstaculizan la Participación Comunitaria de Mujeres	93
Impacto del CAI en la Participación Comunitaria de Mujeres	114
Conclusiones y Recomendaciones	118
Referencias	124
Anexos	144
Anexo 1: Protocolo de Consentimiento Informado – Observación participante	144
Anexo 2: Protocolo de Consentimiento Informado - Entrevistas	145
Anexo 3: Guía de Entrevista	146
Anexo 4: Guía de Observación Participante	148

Introducción

El conflicto armado interno (CAI) ocurrido en Perú de 1980 a 2000 ha constituido el período de violencia más intensa y prolongada, habiendo causado las mayores pérdidas humanas y económicas en toda la historia republicana de nuestro país. Se estima que 69,280 personas fallecieron y desaparecieron en este periodo; sin embargo, la violencia no afectó a todos los peruanos por igual: el 79% de víctimas vivían en zonas rurales y el 75% tenían el quechua u otras lenguas nativas como idioma materno. Estos datos exponen no solamente la intensidad de la violencia, sino, sobre todo, las graves desigualdades aún existentes en la sociedad peruana (Comisión de la Verdad y Reconciliación [CVR], 2003).

El origen del CAI se remite a la decisión del grupo subversivo Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso (PCP – SL) de iniciar una guerra contra el Estado peruano, desplegando métodos de extrema violencia que ocasionaron el 54% del total de muertes y desapariciones ocurridos durante el conflicto. Ante la guerra iniciada por el PCP – SL, los gobiernos de turno delegaron la dirección de la lucha contrasubversiva a las Fuerzas Armadas (FF.AA.). No obstante, no se tomaron las previsiones para evitar que los derechos de la población fueran vulnerados, lo que se evidenció en la responsabilidad de las FF.AA. en el 29 % de muertes y desapariciones durante este conflicto (CVR, 2003).

La construcción de la narrativa oficial del CAI ha excluido a algunas poblaciones. Hay comunidades andinas que sufrieron desapariciones y desplazamientos forzados, cuyas historias no lograron acceder a los mecanismos de audiencia estatales posteriores al conflicto (Degregori, Portugal, Salazar y Aroni, 2015). Entre esas historias, las de las mujeres andinas pueden considerarse doblemente excluidas, pues a la inequidad étnica se sumaba la de género, que hacía más difícil que fueran escuchadas (Macher, 2014; Mantilla, 2007). Así, pese a que el 54% de los testimonios recogidos por la CVR fueron expuestos por mujeres, en su mayoría estas no cuentan sus propias experiencias, sino las de sus esposos e hijos

(Aguirre, 2009; CVR, 2003), de modo que sus historias no han recibido tanta atención como las de los varones.

Se considera relevante conocer las historias de las mujeres andinas en relación al CAI, pues estas nos permitirían ampliar nuestra comprensión respecto a este periodo más allá de la versión “oficial” que ha primado desde la CVR. Las historias de estas mujeres evidencian no solo el impacto de la vivencia de violencia, sino también los múltiples roles que asumieron frente a ella desde entonces (Crisóstomo, 2014; Macher, 2014; Reynaga, 2008).

Particularmente, las mujeres andinas contribuyeron, con su participación comunitaria, de forma fundamental a la defensa de sus comunidades, y hasta la actualidad contribuyen al cuidado y desarrollo de estas (Boutron, 2014; Noa, 2019; Távora, 2019).

En la presente investigación, se abordará en primera instancia el marco referencial, en donde se presentará el período de conflicto armado interno en Ayacucho, así como la violencia hacia las mujeres de comunidades andinas afectadas por el CAI. Seguidamente, se abordará el estado del arte respecto a la participación comunitaria de mujeres de comunidades andinas afectadas por el CAI, llegando al caso de la comunidad campesina de Cabana, Ayacucho. Luego se expondrá el planteamiento del problema, los objetivos y metodología. Finalmente, se abordarán los resultados y discusión de la investigación, así como las conclusiones y las recomendaciones del estudio.

Marco Referencial

El Período de Conflicto Armado Interno en Ayacucho

Ayacucho constituyó la región más afectada por el CAI, calculándose que el 40% de muertos y desaparecidos durante este período pertenecían a esta región (CVR, 2003). El PCP – SL inició la lucha armada en Ayacucho en mayo de 1980, presentándose ante su población con una ideología que denunciaba la marginación y la pobreza predominantes en la región, expresadas en la débil o nula presencia del Estado (Stern, 1998). El PCP – SL buscó obtener el apoyo de las poblaciones ayacuchanas prometiendo luchar a favor de los pobres; no obstante, al mismo tiempo recurrían a actos de extrema violencia contra sus comunidades (CVR, 2003).

En respuesta a las acciones del PCP – SL, las FF.AA. iniciaron la contraofensiva estatal en las áreas donde el partido tenía mayor presencia, principalmente en la zona rural de Ayacucho. En esta región las FF.AA. aplicaron una estrategia que implicaba la violación de los derechos humanos de forma indiscriminada. Los asesinatos, torturas, secuestros y violaciones sexuales cometidos por las FF.AA. contra las comunidades ayacuchanas muestran el desdén hacia la vida y la dignidad de estas poblaciones (CVR, 2003).

Resulta importante entender las complejas dinámicas de interacción por las que las comunidades de Ayacucho se vincularon tanto con el PCP – SL, como con las FF.AA. Desde 1970, el PCP – SL inició en esta región la difusión de su ideología, que propugnaba la necesidad de la guerra popular. Inicialmente, algunos comuneros ofrecieron su apoyo e incluso se integraron a las filas del PCP – SL, al sentirse atraídos por un discurso que prometía reivindicarlos (Theidon, 2004). Sin embargo, otros manifestaron su negativa a adherirse al partido al constatar que sus prácticas eran extremadamente violentas (Caro, 2014). Este contexto hace difícil discriminar las razones de la población para apoyar o rechazar a PCP – SL, sea convicción real, miedo, interés personal o una mezcla de ellos.

Por su parte, las FF.AA. ingresaron a algunas comunidades ayacuchanas para luchar contra el PCP – SL, estableciendo bases militares desde las cuales controlaban a la población. Asimismo, apoyaron la conformación de comités de autodefensa (CAD) de las comunidades que empezaron a desafiar al PCP-SL. Algunos comuneros aprobaron la intervención de las FF.AA. por la posibilidad de protección que representaban, mientras que otros rechazaron a los militares debido a sus estrategias violentas y represivas (CVR, 2003). De este modo, las interacciones de las poblaciones ayacuchanas con las fuerzas estatales, al igual que aquellas con el PCP – SL, se caracterizaron también por la ambivalencia.

A lo señalado, debe añadirse la complejidad de los vínculos al interior de las propias comunidades ayacuchanas, que vivían tensiones debido a las asimetrías en la distribución de poder y recursos entre distintos grupos. Estos antagonismos se acentuaron durante el CAI, llevando a los campesinos a enfrentarse entre sí, cometiendo actos violentos contra sus compoblanos o involucrándose en acciones que condujeron a ataques a otros, como brindar información a alguno de los grupos armados. Esta configuración de relaciones durante el CAI no permite hablar de dos bandos, o distinguir entre víctimas y perpetradores (Theidon, 2004).

Una proporción importante de víctimas fatales del CAI corresponde a líderes de comunidades ayacuchanas. Los actos subversivos del PCP-SL apuntaban especialmente a los líderes más estrechamente ligados a sus compoblanos, con la finalidad de controlar a sus comunidades y sustituir a sus autoridades por otros designados por el grupo armado. Se trataba de una eliminación no solo física, sino también simbólica, pues, la transmisión de ese saber que es la conducción de un grupo humano según sus costumbres, tradiciones e historia fue interrumpida al desaparecer los líderes de las comunidades, por haber sido asesinados o forzados a huir bajo amenazas. Asimismo, la intrusión de agentes extraños condujo a una ruptura de las normas de organización y de los espacios tradicionales de participación bajo los que se habían desarrollado las comunidades, como las asambleas comunales (CVR, 2003).

El CAI trastocó también otros aspectos de la vida cotidiana de las comunidades ayacuchanas. En los pueblos a los que ingresaban, el PCP – SL prohibió la venta de productos agrícolas, así como la realización de ferias, celebraciones religiosas y costumbristas, suprimiendo estos espacios de vinculación comunitaria. Así, ante el peligro que representaba las reuniones en comunidad, los afanes de sobrevivencia cobraron un carácter principalmente individual o familiar (CVR, 2003). Además, existía una exigencia de cuotas de sus cosechas y ganado tanto por parte de los grupos armados subversivos como estatales (Theidon, 2004). A consecuencia de los actos de violencia entre los mismos comuneros, como por acción del PCP – SL y las FF.AA., la cohesión al interior de estas comunidades, ya afectada por desconfianzas y disputas preexistentes, resultó aún más dañada, debilitando varias formas de organización comunitaria (Stern, 1998).

Violencia Hacia las Mujeres de Comunidades Andinas

Aunque el CAI afectó a las comunidades andinas en general, la violencia afectó a las mujeres andinas de manera particular. Si bien las mujeres de todas las edades constituyen algo menos del 20% del total de muertes y desapariciones (CVR, 2003), un gran número de las sobrevivientes al conflicto sufrieron distintas formas de violencia, incluyendo violaciones sexuales, tortura física y maltrato psicológico (Boesten, 2014; Cárdenas et al., 2005; Theidon, 2004). De estas formas de violencia, la más reportada fue la violación sexual, que constituyó una práctica recurrente tanto por parte del PCP – SL como por las FF.AA. (Cárdenas et al., 2005). Hay que precisar que de todas las mujeres afectadas por la violación de sus derechos humanos el 73% eran quechuahablantes de las zonas andinas y el 51% de ese total eran ayacuchanas (CVR, 2003). Estos datos dan cuenta de cómo la interacción simultánea de factores de género, raza, ruralidad y lengua materna, entre otros, hacían que estas mujeres fueran más vulnerables a ser víctimas de violencia debido a la distribución inequitativa de poder fundada en aquellas categorías socioculturales construidas estructuralmente.

Además de estas formas de violencia directa hacia las mujeres andinas, hubo otras afectaciones que recibieron menor atención. Una de las más importantes fue la pérdida de familiares y la asunción del rol de jefas de familia. Dado que la mayoría de desaparecidos y muertos por el CAI eran varones, muchas mujeres quedaron como cabezas de familia. Ellas tenían que encontrar formas no solo de sortear la violencia directa contra ellas, sino el desafío de quedar a cargo de sus familias en condiciones de guerra (Macher, 2014; Reynaga, 2008). Otra forma de afectación fue el desplazamiento forzado. Las mujeres andinas conformaron el grupo demográfico más numeroso de desplazamiento; ellas, luego de la pérdida de sus redes de soporte y al tener que asumir la jefatura de sus hogares, huyeron del escenario de violencia migrando a otras ciudades del país. Finalmente, fueron afectadas también por el empobrecimiento. Debido a la acción de los grupos armados, muchas mujeres perdieron sus tierras y ganados, con lo que su condición de pobreza se agravó, pasando de la pobreza a la pobreza extrema (CVR, 2003).

Concluido el CAI, el gobierno de transición peruano creó la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR, 2003). Las comisiones de la verdad son organismos oficiales, no judiciales, de duración limitada que tienen por objetivo esclarecer hechos, causas y consecuencias de violaciones de derechos humanos (Amnistía Internacional, 2014; González y Varney, 2013; Hayner, 2011). Asimismo, estas instancias buscan reconocer y empoderar a víctimas y familiares como sujetos de derechos, cuyas experiencias merecen reconocimiento y solidaridad, brindando espacios para que su voz sea escuchada. Las comisiones de la verdad, por último, proponen recomendaciones para una reparación plena, lo que implicaría una transformación de las causas sociales subyacentes a la violencia contra determinados grupos con el fin de evitar su futura repetición (González y Varney, 2013; Hayner, 2011).

La CVR peruana se planteó el desafío de responder a las secuelas de las violaciones de derechos humanos incorporando un enfoque de género. La experiencia de comisiones de

verdad en otros países mostraba que la participación de mujeres entrañaba dos riesgos principales. En primer lugar, las testificantes quedaban expuestas a represalias directas o sanciones sociales de un entorno que tiende a culpabilizar o censurar a las mujeres que han vivido violencia (Crosby y Lykes, 2011; Ephgrave, 2015; Hayner, 2011). Así, abordar esos actos de violencia sin abordar las estructuras de género que los permitieron podía ocasionarles más daños (Ross, 2010; Valji, 2009). En segundo lugar, la forma de aproximación a los testimonios favorecía el surgimiento de la figura de una víctima femenina unidimensional. Las vivencias de las mujeres cobraban una importancia secundaria a las de los varones (Ephgrave, 2015; Hayner, 2011), siendo representadas como despojadas de agencia, eludiendo la complejidad de sus experiencias más allá de su victimización (Ephgrave, 2015; Ross, 2010; Távara, 2018).

Estas características también se dieron en la CVR peruana. Aunque la mayoría de testimoniante fueron mujeres –54% a nivel de país y 64% en Ayacucho (CVR, 2003)–, declararon predominantemente respecto a la violencia experimentada por los varones (Aguirre, 2009). Cuando al fin las mujeres hablaban sobre sus propias vivencias, se las posicionaba principalmente como víctimas, al centrarse casi exclusivamente en sus historias de violencia sexual (Theidon, 2007), dejando en segundo plano sus historias de resistencia y liderazgo. Además, se dejó de lado otras formas de violencia, como la destrucción de sus hogares y comunidades, o el maltrato de las instancias estatales cuando denunciaban las violaciones de sus derechos o los de sus familiares (ANFASEP, 2015; Ramos, 2019; Theidon, 2007). A ello hay que sumar que las condiciones en las que se dio el proceso de recolección de testimonios no eran las más adecuadas para minimizar los riesgos asociados a hacer públicas estas experiencias, en tanto los perpetradores directos de la violencia u otros miembros de los grupos armados muchas veces continuaban viviendo en la misma comunidad (Degregori, Portugal, Salazar y Aroni, 2015).

Pese al esfuerzo de la CVR por registrar la experiencia de estas mujeres, resultó difícil captar la verdad completa de las testificantes (Mantilla, 2007) debido a los motivos ya mencionados. Aparte de ello, existe un número importante de mujeres que no tuvo acceso a la CVR, pues esta empleó mecanismos de comunicación y convocatoria que no fueron lo suficientemente amplios ni claros para dar a conocer adecuadamente a la población sus actividades y objetivos. Estos factores han contribuido a que no se haya reconstruido aún la historia global de las poblaciones afectadas por el CAI (Cuya, 2007; Millán-Hernández, 2015). De esta forma, todavía queda por dar voz a la historia de numerosas mujeres en situación de opresión económica, social, étnica y de género (Reynaga, 2008), esto con el fin también de visibilizar sus experiencias de protagonismo y no solo las que las posicionan como víctimas.

Participación Comunitaria de las Mujeres de Comunidades Andinas Afectadas por el CAI

A través de la información recopilada por la CVR y principalmente por estudios independientes (Reynaga, 2008; Boutron, 2014; Macher, 2014; Noa, 2019), se ha logrado conocer distintas formas de participación comunitaria de las mujeres de comunidades andinas afectadas por el CAI, en el marco de este. En este apartado se desarrollará, en primer lugar, el proceso de la participación comunitaria a un nivel conceptual. Posteriormente, se abordará las formas de participación comunitaria de mujeres de comunidades andinas afectadas por el CAI en la resistencia ante la violencia durante el conflicto y su manifestación en distintos tipos de organizaciones. Finalmente, esta sección concluirá con el tema de la participación comunitaria de mujeres de comunidades andinas afectadas por el CAI después del mismo.

Participación Comunitaria y Género

Se entiende por participación comunitaria al proceso colectivo y organizado por el cual un grupo de actores o actoras se involucra en acciones que buscan atender a un problema

común (Aguilar, 2001; Montero, 2004, 2006). Este proceso responde a las circunstancias históricas y contextuales de la comunidad, y está orientada a generar cambios a nivel individual y comunitario, guiados por valores, intereses y objetivos compartidos en esa coyuntura específica (Montero, 2004; Sánchez, 1999).

La participación comunitaria reporta beneficios para las personas que participan directamente y para la comunidad en general que recibe los beneficios de esta participación, de modo que el crecimiento de ambas se desarrolla positivamente. A nivel individual, la participación comunitaria implica el intercambio y el fortalecimiento de conocimientos y recursos materiales e inmateriales entre los participantes, a la vez que permite transmitir, compartir, cuestionar y modificar ideas y formas de conducta existentes, así como desarrollar otras nuevas a partir de ella (Montero, 2004). A partir de estos procesos, la participación comunitaria genera la percepción de contar con el apoyo mutuo entre los miembros de la comunidad, lo que se asocia con sentimientos personales de bienestar y satisfacción (Gracia y Herrero, 2006; Ríos y Moreno, 2009; Sánchez Vidal, 2007). Además, conforme las personas participan y logran dar solución a los problemas que afectan a su comunidad, se incrementa la sensación de utilidad y eficacia personal al confirmar que poseen el poder de suscitar transformaciones (Troudi, Harnecker y Bonilla, 2005).

A nivel colectivo, uno de los beneficios de la participación comunitaria es el fortalecimiento de los vínculos entre los miembros de la comunidad, los cuales se constituyen en una red de soporte social (Montero, 2004). A partir de la búsqueda del cumplimiento de metas y objetivos comunes, se puede ir gestando un proceso de reconocimiento del otro basado en la inclusión y el respeto por las diferencias (Ríos y Moreno, 2009; Troudi, Harnecker y Bonilla, 2005). Finalmente, la participación comunitaria tiene un sentido político, en tanto forma ciudadanía, desarrolla y fortalece a la sociedad civil (Clary y Zinder, 2002; Montero, 2004); implica, entonces, un acto de ejercicio de poder que puede lograr

cambios por acción de los miembros de la comunidad (Ferullo de Parajón, 2006; Sánchez, 1999). Así, la participación comunitaria representa para los ciudadanos y las comunidades la oportunidad de reemplazar su silencio e invisibilización, por voz y protagonismo (Wiesenfeld y Sánchez, 2012).

La participación comunitaria puede implicar también dificultades. Entre estas se encuentran los diversos niveles de involucramiento que puede haber en la comunidad, pues no todas las personas tienen el mismo grado de compromiso con los proyectos comunitarios y sus objetivos (Montero, 2004). Asimismo, al incluir a una diversidad de actores, la participación resulta un proceso complejo, sujeto a tensiones y conflictos (Noa, 2019; Sánchez-Vidal, 2007). Además, los participantes pueden tener conocimientos, creencias, costumbres o valores propios de su cultura, que podrían entrar resultar contrarios a los cambios necesarios para la comunidad o ser la base de ciertas formas de exclusión o maltrato. Finalmente, como la participación de las personas se encuentra influida por las características sociales, políticas, religiosas que imperan en su país, región o comunidad, la participación comunitaria de algunas personas podría enfrentar barreras en función a jerarquías construidas socialmente (Montero, 2004), como pueden ser aquellas relacionadas al género y a la raza.

En esa línea, a lo largo de la historia, las mujeres han tenido desventajas con relación a los varones, pues no han contado con las mismas oportunidades de participación comunitaria. Tradicionalmente, de acuerdo a la jerarquía patriarcal predominante en la sociedad, se ha establecido una diferenciación entre los espacios de acción asignados a varones y mujeres. Así, a los varones se les ha asignado el espacio público como su ámbito de acción “natural”, mientras que las mujeres han sido excluidas de él, asignándoles principalmente labores relacionadas a la esfera de lo doméstico (Calfio y Velazco, 2005; De Barbieri, 1991; Mora, Fritz y Valdés, 2006). Estas diferencias se evidencian en el tardío reconocimiento de derechos a las mujeres en nuestro país, como el acceso a la educación y al

voto, en relación a los varones (Rosas, 2019). Incluso si se han conquistado estos derechos en el papel, debido al sistema patriarcal imperante, las mujeres enfrentan barreras para la participación en el espacio público comunitario, donde difícilmente son visibilizadas por los demás ni se reconocen a sí mismas como protagonistas o co-protagonistas con capacidad de actoría semejante a los varones (Cussianovich, 2010; Ruiz Bravo y Neira, 2003).

Si bien el sistema patriarcal delegó a las mujeres la tarea de cuidar del hogar, desde ciertas perspectivas feministas actuales se considera que el espacio doméstico puede constituir un espacio de incidencia política. Así, las mujeres al construir sus espacios domésticos como espacios de cuidado, desde los que resisten la dominación sexista, estarían sentando una posición política de oposición al sistema patriarcal (Bidaseca, 2020). Sin embargo, la definición tradicional de participación comunitaria, revisada al inicio de este acápite, considera que esta debe orientarse a la solución de problemas de una comunidad en su conjunto o buscar alguna transformación social coordinada (Montero, 2004). En ese sentido, desde esta perspectiva académica, el involucramiento en el ámbito doméstico no constituiría una acción de participación comunitaria.

A las condiciones que desfavorecen la participación comunitaria de las mujeres andinas, además de las estructuras de género, se debe añadir la variable racial (Gil, Izquierdo y Martín, 2008; Zambrano y Uchuypoma, 2015). Aunque hay avances en la participación comunitaria de las mujeres “blancas” de zonas urbanas, la participación en el espacio público de las mujeres de comunidades andinas es escasa (Zambrano y Uchuypoma, 2015). Si bien existen espacios como las asambleas comunales que podrían representar una oportunidad para la participación comunitaria de estas mujeres, esta se ve limitada por jerarquías de “raza” que también predominan en sus comunidades. En esta jerarquía, las mujeres andinas se ubican en el nivel más bajo de poder, al considerarse “más indias” que sus compoblanos

varones por su menor acceso a educación, contextos urbanos y conocimiento del castellano (De la Cadena, 1991).

Al ser espacios castellanohablantes y masculinos, muchas veces las mujeres andinas no son convocadas a las instancias de decisión de sus comunidades, y en las ocasiones en que sí son convocadas y asisten, sus opiniones ocupan un segundo plano debido al sistema patriarcal racializado dominante (Noa, 2019). En otras ocasiones, aunque son convocadas, no pueden acudir a las reuniones comunitarias, pues su triple jornada de trabajo productivo, doméstico y reproductivo dificulta su participación. Además, el contexto de pobreza en el que estas mujeres viven limitaría su participación comunitaria, pues en tal situación preferirían invertir sus escasos recursos de dinero y tiempo en sí mismas y sus familias antes que en los asuntos de la comunidad (Montero, 2004). Esta escasa o nula participación de las mujeres no permite que adquieran experiencia en el ámbito público, lo que las cohibe de un mayor involucramiento, generando una especie de círculo vicioso. Así, la historia oficial de estas comunidades continúa siendo escrita desde los varones, quedando marginadas las historias de las mujeres, no porque no existan, sino porque la estructura social de desigualdad genérica-racial dificulta que se involucren y sean escuchadas (Huaytán, 2012).

Participación Comunitaria de Mujeres Andinas en la Resistencia ante la Violencia

Durante el CAI

Existe poca literatura sobre la participación comunitaria de mujeres andinas en la resistencia frente a la violencia durante el CAI. La resistencia abarca un amplio espectro de acciones que los y las integrantes de un grupo con poco poder adoptan como oposición al ejercicio del mayor poder de otro grupo opresor sobre ellos y ellas (Randle, 1998). Las acciones de resistencia pueden implicar un alto grado de organización por parte de los grupos involucrados, mientras otras pueden surgir más bien de forma no planificada (Molina, 2004).

En los primeros tiempos del CAI, las formas de resistencia de las mujeres andinas ante las incursiones de alguno de los grupos armados se dieron de forma circunstancial. Cuando la irrupción del PCP – SL o las FF. AA. en la comunidad y sus viviendas era inminente y no había tiempo para planificar alguna estrategia, las mujeres apelaron a distintos recursos. En algunas ocasiones los persuadían de no violentarlas implorándoles piedad u ofreciéndoles dinero, ganado u otros recursos, mientras que otras mujeres se armaron con los objetos que podían encontrar a su alcance, como palos y piedras, para defenderse a ellas y a sus familias (Macher, 2014). Otras mujeres, ante la posibilidad de un abuso sexual, trataron de engañar a los perpetradores simulando estar embarazadas o estar menstruando (Theidon, 2004). En algunos casos, reconociendo que no podrían evitar la violencia sexual, intercambiaron sexo para salvar a otros miembros de la familia (Cárdenas et al., 2005).

Cuando lograban avistar la llegada del PCP – SL o de las FF.AA. con anticipación, las mujeres buscaban refugio en distintos lugares dentro de su misma comunidad para evitar que sus familias o ellas sean secuestradas, agredidas o asesinadas. Empleaban como escondites cuevas, bosques, cerros o quebradas, donde permanecían desde horas hasta días, por sí solas o con su familia, hasta que pasara el peligro. Algunas construían “trincheras”, que eran hoyos cavados en la parte trasera de sus viviendas, dentro de los cuales se refugiaban luego de cubrir con ramas, hojas, tierra y piedras (Reynaga, 2008).

Con la extensión del conflicto y el agravamiento de los problemas que traía consigo, comenzó a forjarse una resistencia organizada en la que las mujeres andinas demostraron su capacidad de respuesta frente a las necesidades emergentes en este escenario a través de distintas formas de participación comunitaria. De esta forma, ante la ausencia de varones y frente a las carencias económicas, constituyeron organizaciones asistenciales para satisfacer sus necesidades básicas en un contexto cada vez más precario. Asimismo, muchas mujeres se organizaron para denunciar los abusos cometidos en contra de sus familiares torturados,

ejecutados o desaparecidos (Henríquez, 2006). Igualmente, participaron en los CAD o rondas campesinas organizados por la gente del pueblo para defender a sus comunidades contra los ataques del PCP – SL (Reynaga, 2008). En los próximos apartados se profundizará respecto a estas formas de participación de las mujeres andinas en la resistencia de sus comunidades frente a la violencia durante el CAI.

Participación Comunitaria de Mujeres Andinas a través de Organizaciones

Populares Asistenciales. Una de las formas más importantes de resistencia de las mujeres en el contexto del CAI fue mediante organizaciones populares asistenciales. Las mujeres, dado el rol de cuidado de la familia que tradicionalmente se les asigna, fueron quienes, mediante la cooperación con otras mujeres, construyeron propuestas que permitieran la supervivencia de sus familias. Ante las dificultades propias de la situación de guerra, desarrollaron estrategias que les permitiera generar ingresos o asegurar la cobertura de las necesidades básicas de sus familias (Reynaga, 2008).

En esa línea, inicialmente en zonas urbano-marginales de Lima, se constituyen las organizaciones populares de mujeres denominadas clubes de madres. Las mujeres integrantes de estos clubes, como respuesta a la crisis económica y a la carestía de alimentos, organizan los comedores populares de forma autogestionaria y, más adelante, con apoyo presupuestal municipal, los comités de vaso de leche (Cerna, 2015; Patrón, 2000). Posteriormente, estas agrupaciones se extienden a todo el país, organizando actividades para mantener los medios de subsistencia de las mujeres y sus familias, como cocinas comunitarias y actividades de recaudación de fondos. Uno de los rasgos característicos de estas organizaciones de mujeres fue la lucha por su autonomía, deslindándose así de partidos políticos y de otros movimientos con intereses políticos, constituyendo una alternativa a la propuesta violenta de los grupos terroristas (Blondet y Montero, 1995; Luna, 1996).

La autonomía de estas organizaciones de mujeres hizo que los grupos subversivos las identifiquen como una fuerza que impedía el avance de sus acciones. Es así como el PCP – SL llevó a cabo una serie de amenazas y asesinatos selectivos en contra de las lideresas de estas organizaciones (Blondet y Montero, 1995). Muchas de ellas, debido a las intimidaciones de este grupo subversivo decidieron migrar, mientras que otras permanecieron en sus comunidades y fueron finalmente asesinadas. En efecto, de acuerdo con la CVR (2003), el 39% de las lideresas muertas o desaparecidas pertenecían a estas organizaciones asistenciales. Pese a estos eventos y amenazas, las mujeres integrantes de estas organizaciones populares continuaron manifestándose en contra de la violencia terrorista incluso arriesgando sus vidas. Un evento central en su lucha antisubversiva fue la marcha convocada por sus dirigentes en septiembre de 1991 bajo el lema: "Contra el hambre y el terror", que congregó a gran cantidad de manifestantes. Así, estas mujeres se constituyeron en actoras sociales que se opusieron y rechazaron la violencia del PCP – SL (Henríquez y Mantilla, citadas en CVR, 2003; Luna, 1996).

En Ayacucho, estas organizaciones sociales de base constituyeron una importante red de apoyo económico y social para muchas mujeres y sus familias. En cuanto a los comedores populares, los primeros se inauguran en 1985 en Huamanga (Centro de Documentación e Investigación del Lugar de la Memoria, 2018; Reynaga, 2008); en 2000, ya había una cobertura de 492 comedores populares en la región, los cuales atendían diariamente a unas 4600 personas, y de 108 comedores infantiles, donde se atendía a casi 7000 niños (Huber et al., 2003). Por su parte, los comités del vaso de leche empiezan a operar Ayacucho en 1987, agrupando inicialmente a 260 mujeres de Huamanga; en 1989, atendía ya a 17 182 madres y menores de seis años de la región (Delgado, 1994).

Las mujeres que han participado en estas organizaciones refieren que fueron espacios importantes de aprendizaje y conocimiento de los derechos humanos y especialmente de los

derechos de las mujeres. Manifiestan que, debido a la internalización de la discriminación étnica y de género, practicadas históricamente, no se reconocían como sujetas de derecho o se sentían como ciudadanas de último orden (Reynaga, 2008). Sin embargo, su participación en estas organizaciones asistenciales les permitió adquirir experiencia en gestión ante instituciones locales y regionales, fortaleciendo su capacidad de propuesta, toma de decisiones y negociación en el espacio público. Esta práctica de representación de sus familias y comunidades las motivaron a incursionar en cargos de representación comunal y local, tradicionalmente asignados solo a varones, ganándose el reconocimiento social (Rivero, 2011; Venturoli, 2009).

Participación Comunitaria de Mujeres Andinas a través de Organizaciones de Familiares de Víctimas. Los clubes de madres en Ayacucho, a diferencia de los de otros espacios del Perú, como Lima, surgen no solo como respuesta al hambre, sino que además se constituyeron como sistema de resistencia a la violación de derechos humanos de sus familiares durante el CAI (Huber et al., 2003). A través de su participación en estas organizaciones, las mujeres ayacuchanas tenían por objetivo la búsqueda de sus familiares desaparecidos, la denuncia pública de los asesinatos de sus seres queridos y la defensa de los derechos humanos de sus familiares afectados por la violencia política. De este modo, si bien en un inicio los clubes de madres se desarrollaron con una finalidad asistencialista, a partir de 1986 se organizan en torno estos objetivos y con el paso de los años llegan a constituir un espacio de liderazgo femenino con actuación pública (Macher, 2018).

En 1988 existían 270 clubes de madres en Huamanga, capital de Ayacucho, los que se agruparon en la Federación Provincial de Clubes de Madres de Huamanga. Una de las acciones más importantes de esta federación en ese mismo año fue la organización de la Marcha por la Paz de Ayacucho, a través de la que interpelaron públicamente al PCP – SL. En 1991 convocan al Primer Congreso Departamental de Clubes de Madres de Ayacucho que

dio lugar a la conformación de la Federación Departamental de Clubes de Madres de Ayacucho (FEDECMA) que agrupaba a 80 mil mujeres pertenecientes a 1400 clubes de madres (CVR, 2003). Desde esa organización, continuaron denunciando la violencia del PCP – SL, constituyéndose en importantes actoras sociales y políticas (Reynaga, 2008). En respuesta, el PCP – SL inicia una ofensiva, mediante amenazas y asesinatos, contra las dirigentes de estos clubes de madres buscando intimidar este movimiento creciente. Sin embargo, las mujeres resistieron, participando incluso en los procesos de reconstrucción, reparación y elaboración de propuestas para la promoción de una cultura de paz posterior al CAI (CVR, 2003; Reynaga, 2008).

Además de la FEDECMA, las mujeres en esta región se organizaron para buscar a sus familiares desaparecidos a través de otras organizaciones. En setiembre de 1983 varias mujeres se unieron y formaron el Comité de Familiares de Desaparecidos, que en 1985 daría lugar a la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú – ANFASEP (CVR, 2003). El objetivo principal de esta asociación era localizar a sus familiares desaparecidos en el contexto del CAI, sea vivos o muertos (ANFASEP, 2015; Reynaga, 2008). Para ello, recurrieron a múltiples dependencias del Estado solicitando información, que muchas veces les era negada, teniendo que soportar tratos despectivos e incluso represivos de parte de los agentes estatales (ANFASEP, 2015; Jave, 2014).

Además del caso emblemático de ANFASEP, Ayacucho ha sido cuna de diversas organizaciones de víctimas, en las que destaca el liderazgo y participación de las mujeres a nivel internacional. Entre ellas está la Asociación Nacional de Familiares de Asesinados, Desaparecidos, Ejecutados Extrajudicialmente, Desplazados y Torturados (ANFADET), desde 2001, que busca obtener justicia, reparaciones simbólicas y reparaciones integrales del Estado (Ramírez, 2019). Posteriormente, en 2007 surge la Asociación de Familias Víctimas del Terrorismo de Ayacucho (AFAVITA), agrupando a familiares de víctimas fatales de la

violencia política, oriundas de distintas localidades de la región Ayacucho que se organizan en la capital de este departamento (Quispe, 2013). Destaca también la Asociación de Familiares Afectados por la Violencia Política del Distrito de Accomarca – AFAVPDA, que agrupa a los familiares de los 69 comuneros del distrito ayacuchano de Accomarca que fueron ejecutados extrajudicialmente por efectivos militares del Comando Político Militar de Ayacucho (Carranza, 2021).

Todas estas asociaciones sirvieron para establecer redes de apoyo entre los familiares, compartir información y desarrollar estrategias para la acción, como marchas, denuncias públicas, reuniones con organismos defensores de derechos humanos y autoridades locales, nacionales o internacionales (Reynaga, 2008). Aunque en su búsqueda ha habido episodios de discriminación, abandono e indiferencia del Estado y la sociedad civil, ellas persistieron en la lucha por el reconocimiento de sus derechos y la exigencia de justicia, habiendo ubicado algunos casos de violaciones a los derechos humanos de sus familiares en la Corte Interamericana de Derechos Humanos y en el debate público (ANFASEP, 2015; Ramírez, 2019). De igual manera, son precursoras y aliadas de diversas organizaciones dedicadas a la defensa de los derechos humanos (Cabana et al., 2018; CVR, 2003).

Por otra parte, se conformaron organizaciones que buscaban atender los problemas derivados del desplazamiento forzado por la guerra interna. Un caso representativo es la Asociación de Familiares de Desplazados Internos por la Violencia Política de Ayacucho (AFADIVP), que integra a 26 organizaciones de familias desplazadas de la provincia de Huamanga con unos 1,200 desplazados, de los cuales el 81% son mujeres (Quispe, 2013). Además de la AFADIVP, se conformaron la Asociación de Desplazados de Cayara, la Organización de Desplazados por la Violencia Política Tarinacuy, la Asociación de Mujeres Desplazadas Víctimas de la Violencia Mama Killa, que en alianza constituyeron la Coordinadora Nacional de Desplazados y Comunidades en Reconstrucción del Perú

(CONDECOREP), que agrupa a más de 9000 familias, lo que da cuenta de la capacidad organizativa de estas mujeres (CONDECOREP, 2011). Su objetivo es obtener reparaciones para las personas desplazadas, mediante marchas de incidencia política y el establecimiento de alianzas con instituciones y organizaciones de la sociedad civil para posicionar los casos de las personas afectadas en espacios públicos de tipo local, regional y nacional (Quispe, 2013).

Estas mujeres dan significado a su participación en estas distintas organizaciones como espacios que facilitaron procesos reflexivos internos sobre su experiencia de violencia y que permitieron el autorreconocimiento de sus fortalezas y capacidades de diálogo y gestión ante instituciones públicas (Guillén, 2018; Ramos, 2019). A partir de ello, desarrollaron un sentido de apropiación de su ciudadanía en torno la defensa de los derechos humanos y su incidencia en el escenario público como actoras sociales y políticas, y en tanto mujeres (Cabana et al., 2018; Crisóstomo, 2014; Ramos, 2019). No obstante, se encuentra que privilegian la desaparición o el desplazamiento del familiar relegando las propias afectaciones personales (Ramos, 2019).

Participación Comunitaria de Mujeres Andinas a través de los Comités de Autodefensa. Otra manera de resistencia de las mujeres andinas en el contexto del CAI fue a través de los comités de autodefensa (CAD), aunque su participación en estos ha sido poco explorada. Los CAD eran agrupaciones de comuneros y comuneras organizados y organizadas para defender a sus comunidades de los ataques de los grupos subversivos (Eskenazi, Mercado y Muñoz, 2015; Reynaga, 2008). En sus inicios, al interior de los CAD, hubo una marcada división del trabajo. Los varones eran los encargados de hacer rondas o patrullas, así como de portar y emplear armas, mientras que las mujeres tenían a su cargo la vigilancia diurna y nocturna desde lugares estratégicos. Cuando se acercaba algún desconocido a sus comunidades, ellas avisaban a la población con señales previamente

convenidas, como el sonido de látigo, un silbido o un canto. En algunos casos, las mujeres tenían la labor itinerante de llevar comida a las patrullas; en otros, se quedaban en la comunidad para dedicarse al cuidado de las familias y tierras de los miembros de las rondas (CVR, 2003).

Aunque en un inicio la labor de comando era considerada completamente un rol masculino, debido a la muerte de una importante proporción de los varones integrantes de las rondas, la participación se amplía posteriormente a las mujeres (Reynaga, 2008). La militarización de la vida cotidiana trajo consigo considerables cambios en las rutinas de las mujeres. La incorporación a las rondas implicaba enfrentarse a los grupos subversivos con el uso de las armas, pero sin descuidar las tareas anteriormente asumidas, como la vigilancia, la cocina para las patrullas, el cuidado de las familias y las tierras de los miembros de los CAD, además de las propias (CVR, 2003). De este modo, a la carga de trabajo del ámbito doméstico, agrícola y comunal, se agregaba la labor como ronderas en medio de la tensión propia de la situación de guerra y de riesgos constantes hacia sus vidas (Eskenazi, Mercado y Muñoz, 2015).

En algunos lugares las mujeres fueron entrenadas en el manejo de armas por los ronderos o por las FF.AA y alcanzaron puestos de mando en los CAD. Esta militarización reforzó los estereotipos masculinos asociados a la fuerza y la agresividad, pues, a decir de las propias ronderas, las mujeres “trabajaron como hombres” y se “hicieron macho” en el esfuerzo físico y en la solución de conflictos cotidianos. Un caso emblemático es el de la señora Tarcila Rojas Llacctahuamán de la comunidad de Ticllas, en Huamanga, quien llegó a asumir el cargo de comando en su comunidad, como Comanda Tarcila (CVR, 2003). Otra historia menos conocida es la de la Comanda “Irene” de la comunidad de Tambo, en La Mar, Ayacucho (Boutron, 2014).

Estas mujeres comandas dan sentido a su participación en los CAD como espacios que les dieron la oportunidad de cuestionarse con respecto a los estereotipos de género que predominaban en sus comunidades (Boutron, 2014; CVR, 2003). En algunos casos, como resultado de este cuestionamiento, las mujeres evaluaron su participación como un evento al que se vieron empujadas de forma excepcional en este contexto de conflicto, considerando que las actividades asociadas a la guerra corresponden a los varones (CVR, 2003). La persistencia de estos estereotipos de género podría haber llevado a que, pese a conocerse la presencia activa de las mujeres en la guerra, muchas otras hayan preferido mantener sus historias en reserva por la posibilidad de la censura social. En algunos otros casos, por el contrario, las mujeres ronderas cambiaron su percepción respecto a sus roles de género, al identificar sus capacidades para incursionar en actividades consideradas típicamente masculinas y al ser valoradas por sus aportes a la defensa de la comunidad por parte de sus compueblanos. Así, estas comandas se constituyeron en referentes para organizar a otras mujeres, siendo este el punto de partida para la conformación de organizaciones sociales de base en sus comunidades (Boutron, 2014).

Participación Comunitaria de Mujeres de Comunidades Andinas Después del CAI

Concluido el CAI, sin implicar el abandono de su participación en las organizaciones antes mencionadas, las mujeres de comunidades andinas comenzaron a introducirse a otras formas de participación comunitaria. Las investigaciones realizadas al respecto, aunque escasas (Medina, 2015; Noa, 2019; Távara, 2018), han permitido identificar principalmente tres espacios de participación comunitaria en este nuevo contexto. El primero refiere a la participación de las mujeres en espacios asociados al rol tradicional femenino de cuidado como, por ejemplo, en los programas sociales estatales Cuna Más y Qali Warma. En estos, su participación es más frecuente y es considerada respetable tanto por sus familias como por su

comunidad, no siendo cuestionada por los varones al considerar que son labores propias de las mujeres (Noa, 2019).

Un segundo espacio en que las mujeres andinas han participado posteriormente al CAI en busca de respuesta a las condiciones de pobreza es en proyectos y asociaciones de desarrollo económico, relacionados con la producción agroganadera, textil, artesana y gastronómica (Bedoya y Barriga, 2012; Medina, 2015; Noa, 2019; Távora, 2018). Su participación en estas actividades les ha permitido contribuir al desarrollo individual, familiar y comunal; no obstante, ello no ha implicado necesariamente una transformación estructural en sus comunidades, en donde persisten roles de género ligados a los procesos productivos (Bedoya y Barriga, 2012; Medina, 2015). Las mujeres de estas asociaciones participan en tareas que son asociadas tradicionalmente a lo femenino y doméstico -como la selección de semillas, el tejido, la preparación de alimentos o la comercialización de productos-, por lo que muchas veces, pese a su contribución económica, no se considera que estén realizando un trabajo, sino una labor de apoyo. En ese sentido, no existe un cambio estructural aún, en tanto el rol de la mujer andina tiene una valoración secundaria al de los varones en el ámbito productivo, considerándose que este no es su ámbito de acción natural debido a los estereotipos relativos a la división del trabajo imperantes (Medina, 2015).

Por último, aunque en menor medida, las mujeres ayacuchanas han comenzado a tomar parte en espacios de participación política dentro de sus comunidades, como las asambleas comunales y organizaciones dirigenciales (Noa, 2019). Con la aplicación de cuotas, se ha logrado una mayor participación de mujeres en los gobiernos locales; sin embargo, esta se limita a cargos intermedios, como son las regidurías, sin alcanzar los de mayor jerarquía y capacidad de decisión, que son las alcaldías. Las regidoras suelen asumir las responsabilidades más femeninas del municipio, teniendo a su cargo comisiones que implican el cuidado de otros, la educación, el ornato, que representan una prolongación de las

actividades tradicionalmente femeninas. Socialmente, el buen desempeño de una regidora es atribuido no solo a su preparación y cualidades personales, sino también al apoyo que reciba de una figura masculina, que puede ser el alcalde o el esposo. De este modo, se reproduce un patriarcalismo local porque las mujeres adquieren poder, pero sólo hasta cierto límite y dentro de los márgenes que le da una autoridad masculina (Hurtado, 2003).

En suma, en estos intentos de las mujeres andinas por incorporarse a nuevos espacios de participación comunitaria, ellas enfrentan aún dificultades porque la dinámica estructural de exclusión, tanto por raza como por género, que las ubica en el último eslabón de la jerarquía social, no ha cambiado (De la Cadena, 1991). El acceso a espacios de participación comunitaria se complica incluso más en el caso de mujeres con pareja o con hijos, quienes cuentan con más limitaciones en comparación con las mujeres solas (Noa, 2019). Esto podría asociarse a la persistencia de roles de género patriarcales, según los cuales las labores del hogar y de cuidado de los miembros de la familia son aún atribuidos como tareas principalmente asignadas a las mujeres. De esta forma, la atención del esposo y de los hijos sería el deber primordial socialmente demandado a las mujeres casadas (Paz, 2018), restringiendo más sus oportunidades de participación comunitaria, el ejercicio de su ciudadanía y el goce pleno de sus derechos (Félix-Verduzco e Inzunza-Mejía, 2019).

Pese a estas dificultades, la participación comunitaria de mujeres andinas en el contexto posterior al CAI ha reportado distintos beneficios tanto a nivel individual como comunitario. A nivel individual, las mujeres relacionan su experiencia de participación con la adquisición de una mayor seguridad para la negociación y el desenvolvimiento en público, así como con un incremento en su sensación de bienestar personal y de aportar al bien de su comunidad. A nivel comunitario, ha permitido introducir nuevas ideas y prácticas de organización, coordinación y realización de actividades comunitarias, y, de forma incipiente, de relación entre varones y mujeres (Noa, 2019).

La Comunidad Campesina de Cabana, Ayacucho, en el Contexto del CAI

Cabana forma parte de la provincia de Lucanas, región de Ayacucho, y es distrito y comunidad campesina a la vez. El distrito de Cabana fue creado el 2 de enero de 1857 y está conformado por tres barrios, San Francisco, Villa Cabana y Quichipata, además del anexo de Sondondo (León y León, 2017). Estos corresponden a la autoridad del gobierno municipal de Cabana, encabezado por el alcalde y sus regidores que se constituyen como los representantes políticos oficiales. En tanto comunidad campesina, Cabana se encuentra organizada socialmente en sus cuatro ayllus o familias extensas que datan del Incanato y persisten hasta la actualidad: Ccollana, Ichocca, Puro y Payan. Cada uno de estos ayllus está representado por un *uma* o cabeza, que constituyen las autoridades de la comunidad, quienes periódicamente convocan a Asamblea General de comuneros y comuneras para discutir asuntos de interés comunal (Ulfe, 2004).

En su historia reciente, la comunidad de Cabana fue afectada por el CAI. El PCP – SL ingresó a Cabana una madrugada en enero de 1984, tomando por asalto el puesto policial, incendiándolo y obligando a los policías a retirarse de la comunidad (León y León, 2017). De acuerdo a la CVR (2003), entre las tácticas del PCP-SL al inicio de la violencia armada en las localidades de Ayacucho se encontraba el ataque y la desarticulación de los puestos policiales de la zona. Esta estrategia estaba orientada, por un lado, a dejar sin protección policial a las comunidades en las que incursionaban para tener libertad en su avance en la región. Por otro lado, esta estrategia buscaba infundir terror entre la población con el fin de obligar a que acceda a sus demandas (Wardlaw, 1986). Junto a este incendio, tuvo lugar el secuestro colectivo de toda la población cabanina, que fue forzada a desplazarse a la plaza y fue retenida allí durante casi un día entero, siendo obligada a dar vivas a Sendero Luminoso (Centro de Documentación e Investigación del Lugar de la Memoria, 2016).

Respecto al tiempo posterior al ataque inicial del PCP-SL en Cabana, no se cuenta con documentación oficial, en tanto la CVR no logró convocar a esta comunidad para dar su testimonio sobre el CAI. Por ello, la información que se presenta a continuación sobre cómo se vivió este periodo en Cabana se basa en comunicaciones personales con comuneros y comuneras obtenidas durante el trabajo de campo de esta investigación.

En ausencia de efectivos policiales, la comunidad fue ocupada por Sendero Luminoso, teniendo lugar un período de dos a tres años de “convivencia” entre cabaninos y senderistas. Debido al temor por las matanzas perpetradas en dos comunidades vecinas por el PCP-SL, la población cabanina le entregaba o dejaba que se llevara sus cosechas, animales y víveres. Así, Cabana se constituyó en centro de abastecimiento y distribución de recursos para las guerrillas ubicadas en zonas aledañas. Estas formas de colaboración no representaban necesariamente que las personas estuvieran de acuerdo con la ideología o las prácticas violentas de este partido, sino en muchos casos tenían por fin preservar su integridad y la de sus familias. Sin embargo, Sendero realizó una intensa labor de proselitismo en la comunidad, principalmente entre niños y jóvenes, con el fin de ganar adeptos, logrando su objetivo en algunos casos (Oscoco, M., comunicación personal, 3 de febrero de 2020). Ello da cuenta de que el CAI no ubicó a la población entre dos bandos desvinculados de la comunidad, el PCP-SL y las FF.AA., como sostiene la narrativa oficial, sino que los perpetradores de la violencia muchas veces vivían entre ellos o incluso eran comuneros o comuneras del lugar (Theidon, 2004).

A este tiempo de “convivencia”, hacia finales de la década de 1980, siguió un período de radicalización de las acciones senderistas en Cabana, que incluyó asesinatos de comuneros y comuneras. Los primeros asesinatos fueron dirigidos a residentes en la puna que se resistieron al robo de su ganado o que se manifestaron en contra del partido. El momento de mayor terror fue cuando la radicalización senderista llegó a la zona central de la comunidad,

con el asesinato de un comunero que había ocupado un cargo de autoridad. Ante ello, la población que permaneció en Cabana desarrolló distintas estrategias para evitar ataques por parte del PCP-SL. Quienes tenían chacras optaron por pernoctar en ellas; sin embargo, quienes no tenían tierras de cultivo o recursos para desplazarse permanecieron en la zona central de la comunidad. Estos últimos idearon distintas estrategias para evitar el ataque de Sendero, como ocultarse en espacios camuflados en sus viviendas o cerrar las puertas de sus casas con candado por fuera para que los subversivos pensarán que habían evacuado. Por otro lado, buena parte de la población cabanina decidió migrar a otras ciudades, principalmente Ica y Lima (J. Quispe, comunicación personal, 12 de agosto de 2021).

Tras la radicalización, los cabaninos y las cabaninas que habían permanecido en su comunidad se declararon en resistencia contra Sendero Luminoso, iniciando acciones de defensa de su comunidad. Entre tales acciones, una delegación decidió ir de forma encubierta a Puquio, capital de la provincia, para hacer saber la situación de su comunidad a las autoridades y solicitar la intervención de las FF.AA. Luego de ello, los militares se instalaron en Cabana, en donde establecieron una base militar y de forma conjunta con los comuneros organizados en CAD lograron repeler al PCP – SL. Si bien hubo mujeres cabaninas que integraron este comité y participaron en acciones de defensa, dentro de la comunidad las historias más reconocidas sobre la resistencia pertenecen a comuneros varones. No obstante, y pese a no haber documentación oficial al respecto, los miembros de la comunidad identifican a un grupo mujeres cabaninas exparticipantes en el CAD, quienes son reconocidas por su participación a partir del conflicto (Chava, G., comunicación personal, 27 de julio de 2021).

Planteamiento del Problema

La presente investigación considera relevante analizar la participación comunitaria de las mujeres de una comunidad campesina de Ayacucho afectada por el CAI, Cabana, en el contexto del mismo. Esta comunidad no pudo acceder, en su momento, a los procesos de investigaciones o audiencias de la CVR, así como tampoco a reparaciones post-CAI. Pese a que existían algunos registros de testimonios de los comuneros respecto a la violencia vivida, que condujeron a considerar a Cabana como una comunidad con afectación moderada durante el conflicto, estos se vienen haciendo públicos recién desde 2016. Incluso, en algunos casos, se han evidenciado errores tipográficos en el registro del nombre de la comunidad por parte de las instancias estatales, lo que contribuye a que aún sea poca la información que se conoce respecto a la historia de la misma durante este período (Centro de Documentación e Investigación del Lugar de la Memoria, 2016).

Si bien existen investigaciones sobre participación comunitaria en comunidades rurales campesinas durante y después del CAI, la mayoría han sido realizadas con poblaciones de varones (Aroni, 2009; Degregori, 1991; Mantilla, 2007). Las investigaciones que han sido realizadas respecto a la participación comunitaria de mujeres, además de ser menos numerosas, pertenecen principalmente a contextos urbanos (CVR, 2003; Mantilla, 2007). Además, los estudios sobre participación comunitaria en comunidades campesinas, tanto de varones como de mujeres, tienen en común que se basan en el testimonio de personas procedentes de comunidades que participaron en la CVR (2003), dejando sin conocer aún numerosos casos no fueron identificados por esta.

De esta manera, existe poca documentación sobre la participación comunitaria de las mujeres en contextos andinos rurales en el CAI. Ello contribuye a que los testimonios de participación comunitaria de mujeres campesinas permanezcan sin darse a conocer y a que se extienda una representación, desde la historia oficial, que las posiciona como víctimas,

dejando de lado sus narrativas de resistencia. En ese sentido, resulta necesario conocer los factores que motivaron y que obstaculizaron su participación comunitaria, así como los aprendizajes de estas mujeres, tanto a nivel personal como colectivo, en los distintos roles que desempeñaron a partir de aquel escenario de violencia, pues “sin la verdad de las mujeres, la historia no estará completa” (Mantilla, 2007, p. 1).

En virtud de lo expresado, la presente investigación busca conocer cómo ha sido la participación comunitaria de las mujeres cabaninas durante y partir del periodo del CAI. En función a ello se plantean los siguientes objetivos:

Objetivo general:

- Comprender cómo se desarrolló la participación comunitaria de las mujeres de la comunidad campesina de Cabana y cuál fue el impacto del CAI en su participación.

Objetivos específicos:

- Conocer la experiencia de participación comunitaria de las mujeres cabaninas y el impacto que el CAI ha tenido en su participación.
- Comprender el significado de la participación comunitaria de las mujeres cabaninas en relación con su ser mujer.
- Conocer los aprendizajes personales y colectivos de las mujeres cabaninas a partir de su participación comunitaria.
- Conocer los factores que motivan y obstaculizan la participación comunitaria de las mujeres de Cabana.

Metodología

Método

La presente investigación buscó comprender cómo se desarrolló la participación comunitaria de las mujeres de la comunidad campesina de Cabana (Lucanas, Ayacucho) y cuál fue el impacto del CAI en esta participación. Para ello, en este estudio se adoptó una metodología cualitativa, en tanto esta permite comprender y profundizar en realidades complejas y diversas a partir de las experiencias y los significados que las participantes otorgan a los fenómenos sociales (Hernández, Fernández y Baptista, 2010).

Esta investigación se ubicó dentro del paradigma del construccionismo social, que comprende que las realidades se producen socialmente, construyéndose y deconstruyéndose a partir de la interacción de subjetividades (Donoso, 2004; Ibáñez, 2003). Así, se enfatiza la forma en que las personas describen o explican sus vivencias, lo que implica la producción y reconstrucción de narrativas, y el desarrollo de significados a partir del diálogo, de la escucha mutua y la reflexión sobre la realidad social (Gergen, 1996, 2007; Marra, 2014). Se eligió este paradigma porque permite incorporar los discursos de la experiencia de cada participante y porque busca la construcción colectiva del fenómeno según su realidad histórica, cultural y social (González-Rey, 2014). En esa línea, se optó por un enfoque narrativo, el cual se centra en la articulación entre los aspectos subjetivos y socioculturales presentes en el relato del narrador (McEwan y Egan, 1998).

Contexto y Participantes

Las participantes de la presente investigación fueron mujeres de la comunidad rural campesina de Cabana. Cabana cuenta con una población aproximada de 2189 habitantes, quienes se dedican principalmente a actividades como la agricultura, la ganadería y el comercio de productos agropecuarios. En cuanto a las características lingüísticas de la

población, el quechua ayacuchano constituye la lengua materna de casi el 60% de la población (Instituto de Estadística e Informática del Perú, 2017).

En su historia reciente, Cabana fue afectada por el CAI, siendo considerada como una comunidad afectada por un grado de violencia moderada entre 1984, año en que Sendero Luminoso ingresó a la zona, hasta 2000 (Centro de Documentación e Investigación del Lugar de la Memoria, 2016). Ante esta situación, la comunidad generó sus propias estrategias de supervivencia para enfrentar no solo las condiciones de pobreza, sino además la violencia propia del CAI (Chava, G., comunicación personal, 28 de julio de 2019).

Para la selección de las participantes, se consideraron como criterios de inclusión principales ser mujer, haber vivido en la comunidad de Cabana al menos desde el periodo de violencia política hasta la actualidad, y que sean o hayan sido parte de algún espacio de participación comunitaria durante sus vidas. Para contactar a las participantes, se utilizó un muestreo por “bola de nieve”. De este modo, las propias participantes ayudaron a identificar a otras mujeres a quienes entrevistar.

Las participantes fueron ocho mujeres cabaninas entre 38 a 83 años. Sus ocupaciones eran la ganadería, la agricultura y el comercio menor de productos tradicionales de la comunidad. Tres participantes contaban con educación técnica superior completa, tres con educación secundaria completa y dos no lograron estudiar ningún nivel de educación formal. Una de las características de las participantes es que en su vida han participado y están participando en diferentes espacios y procesos en la comunidad: CAD, asambleas comunales, directiva comunal, gobierno local, programas sociales, programas de desarrollo productivo, organizaciones sociales de base, celebraciones de tipo religioso, tradicional y cívico. Estas mujeres son consideradas como referentes dentro de su comunidad por el rol que han tenido y tienen hasta la actualidad (Oscoco, M., comunicación personal, 3 de febrero de 2020).

Técnicas de Producción de Conocimiento

Como técnica principal para la producción de información se empleó la entrevista semiestructurada. Estas entrevistas se realizaron de manera individual con cada una de las participantes, tomando en cuenta el rapport y el establecimiento de un vínculo de confianza (Hernández et al., 2010; Willig, 2013). A través de estas entrevistas, se recabaron las historias de las participantes en relación a su experiencia participación comunitaria y el impacto del CAI en estas, permitiendo el análisis de tal experiencia respecto a factores individuales y colectivos (Bolívar, Domingo y Fernández, 2001).

Para ello, se contó con una guía de entrevista que permitió establecer una conversación a partir de temas con preguntas de exploración para cada una de las experiencias de participación comunitaria identificadas por cada una de ellas. Los temas de exploración fueron los siguientes: descripción de cada experiencia de participación comunitaria y el impacto del CAI en cada una de ellas; motivaciones y obstáculos a su participación comunitaria; el significado otorgado a sus experiencias de participación en tanto ser mujer; y los aprendizajes personales y colectivos a partir de la misma. Se mantuvo apertura al discurso de las participantes y a los giros discursivos que se dieron mediante repreguntas para verificar la comprensión sobre la información brindada y profundizar en sus historias de participación comunitaria, con posibilidad de que señalaran lo que consideraban relevante sobre el tema.

Por otro lado, se utilizaron como técnicas secundarias la observación participante y el diario de campo. La observación participante es una técnica que, a partir de una observación intencionada de las interacciones, permitió profundizar en las dinámicas cotidianas, culturales y sociales, manteniendo un rol activo desde la participación y reflexión constantes (Frizzo, 2008; Willig, 2013). En este estudio, la observación participante se usó para adentrarse en la comprensión de las dinámicas de participación de las mujeres en las actividades comunitarias

de Cabana. En la guía de observación, se consideró como ejes de exploración la descripción del espacio físico, la descripción de participantes, el registro de sucesos y las dinámicas de interacción en las actividades observadas. Por su parte, el diario de campo constituyó un registro descriptivo-vivencial sobre los escenarios, eventos y personas, así como un registro metodológico y analítico que favoreció la reflexión de la investigadora sobre el proceso personal de investigación (Frizzo, 2008; Montero, 2006; Willig, 2013). El diario de campo en este estudio se usó para contener el proceso reflexivo sobre mis experiencias en el trabajo de campo, considerando los pensamientos, emociones y conductas que emergieron en mi vinculación con el espacio y las participantes, así como para establecer asociaciones analíticas entre la información obtenida.

Con la finalidad de garantizar la rigurosidad metodológica, se ha buscado cumplir con los criterios de confirmabilidad y credibilidad de los hallazgos. Para asegurar el primero, se tomaron las consideraciones para que las transcripciones de las entrevistas se realizaran de forma literal, que la redacción de los hallazgos se contrastara con la literatura existente sobre el tema y se contara con la revisión de estos por parte de la asesora de la investigación (Noreña, Alcaráz-Moreno, Rojas, Rebolledo-Malpica, 2012).

En cuanto a la credibilidad, se buscó garantizar la relación entre los datos obtenidos y la realidad del fenómeno de investigación que narran las participantes. Para ello, se hicieron repreguntas a las participantes cuando fue necesario para asegurarse de captar el significado que dan a su narración, de modo que los hallazgos fueran reconocidos como verídicos por ellas (Cornejo y Salas, 2011; Flick, 2014; Noreña et al., 2012). Asimismo, dada mi relación con las participantes, al ser hija de un miembro de la comunidad, he buscado afianzar la credibilidad de esta investigación a través de mi reflexión sobre mi comportamiento y experiencia en relación con las personas con quienes he investigado (Muñiz y Roberti, 2018; Noreña et al., 2012). La reflexividad respecto a mi posicionamiento me ha permitido

mantener una conciencia autocrítica para una mejor comprensión del fenómeno de estudio (Chereni, 2014; Riessman, 2015).

Asimismo, esta investigación aspira a alcanzar la validez psicopolítica, para lo cual he buscado conectar lo personal y lo político con las historias de las participantes, de forma que pueda generarse la reflexión sobre las estructuras históricas, políticas y sociales que dificultan la participación comunitaria de estas mujeres y contribuir al cambio social (Prilleltensky, 2004).

Procedimiento

Para la realización de esta investigación, como primer paso se estableció el contacto inicial con la junta directiva del Centro Unión Cabana. Esta asociación reúne a los migrantes cabaninos que residen actualmente en Lima y que buscan apoyar o promover iniciativas o proyectos en favor de su comunidad de origen. Desde mi niñez hasta mi juventud, como hija y nieta de cabaninos en Lima, he participado frecuentemente en las actividades organizadas por este Centro, lo que facilitó la presentación de mi proyecto de investigación ante su junta directiva. A partir de este contacto inicial, se estableció la comunicación telefónica con el alcalde y los *umas* de los ayllus de la comunidad, quienes manifestaron interés en la investigación y me extendieron una invitación, de forma oral, a visitar la comunidad.

Se dio un proceso de familiarización con la comunidad, realizando tres visitas, de una semana cada una, en julio de 2019, diciembre de 2019 y febrero de 2020. En estas, se visitaron los espacios frecuentados por las participantes y se participó con ellas en algunas de sus actividades cotidianas y fiestas costumbristas. Ello fue relevante dentro del proceso de familiarización, el cual, además de estas tres visitas, se realizó de forma transversal a la investigación, en tanto permitió el desarrollo de un vínculo de confianza con las participantes que facilitó que ellas puedan compartir su experiencia (Montero, 2006), más aun considerando la experiencia de violencia sociopolítica vivida por la comunidad.

Entre las tres visitas de familiarización previas al recojo de información, la primera de ellas fue fundamental en términos de acercamiento a las participantes y al tema de investigación. En aquella visita pude presenciar la ceremonia cabanina de conmemoración de las Fiestas Patrias, dentro del cual las mujeres que habían participado en los CAD durante el CAI tenían a su cargo un segmento del desfile. Habiéndome llamado la atención el rol de estas mujeres, hasta entonces desconocido para mí, al finalizar el desfile me acerqué a ellas expresándoles mi interés por conocer más acerca de la importante labor que desempeñaron. Varias de ellas se mostraron interesadas en compartir sus experiencias conmigo y a partir de ello se fue perfilando el tema de esta investigación y construyendo un vínculo con las participantes.

A causa de la pandemia por COVID-19, se postergó el recojo de información, inicialmente planeada entre marzo a mayo de 2020, a los meses de julio hasta septiembre de 2021. Antes del inicio del trabajo de campo, se realizó la solicitud verbal de permiso a las autoridades de la comunidad para la realización del estudio, obteniéndose la respectiva autorización por vía telefónica. A mi llegada a la comunidad, guardé aislamiento físico por dos semanas en la casa de mi familia paterna como parte de los cuidados tomados para la prevención de la propagación del COVID-19. Pasado este período, me acerqué a las autoridades municipales para dejar constancia del cumplimiento del aislamiento físico y se obtuvo la autorización escrita para iniciar el trabajo de campo en la comunidad. El recojo de información se realizó siguiendo los protocolos planteados por el Gobierno peruano. Así, se evitaron reuniones en espacios cerrados, se usó mascarillas KN95 y se mantuvo una distancia interpersonal de al menos dos metros tanto en la observación de los espacios comunales, como la Asamblea, o durante las entrevistas con las participantes.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, se realizaron entrevistas a profundidad con las mujeres de la comunidad coordinando con ellas el momento más oportuno, estableciendo

las fechas y los horarios según su disponibilidad de tiempo. Las entrevistas se realizaron en espacios privados y ventilados, que fueron los patios abiertos de las casas de las participantes o en sus espacios de trabajo, lugares en donde manifestaron que se sentían cómodas, de modo que las entrevistas se dieron en ambientes naturales y cotidianos para ellas. Antes de realizar la entrevista, se explicó a cada participante el objetivo del estudio, así como su forma de participación y la metodología a utilizarse. Luego de expresar su aceptación de participar en el estudio, las participantes firmaron el consentimiento informado.

Posteriormente, se realizaron las transcripciones de los audios de las ocho entrevistas. Esta información ha sido guardada cuidando la confidencialidad de la misma, siendo almacenada en mi computadora personal, en una carpeta protegida con contraseña, de modo que ninguna otra persona tenga acceso a ella. Se realizó el procesamiento y análisis de la información de acuerdo de los criterios mencionados en las secciones precedentes. La investigación concluirá con la devolución de resultados. Para ello, conforme al desarrollo de la investigación, se tendrá en consideración ofrecer distintos formatos de devolución de resultados para los diferentes actores involucrados en este estudio. De esta forma, se plantea realizar una devolución oral individual con las mujeres participantes en la investigación, mientras que a la comunidad se ofrecerá la entrega del documento físico de la investigación con los hallazgos principales y recomendaciones.

Procesamiento y Análisis de la Información

Se realizó un análisis narrativo de la información expresada por las participantes en las entrevistas. De manera previa al análisis, se llevaron a cabo las transcripciones de los audios de las entrevistas, así como de los registros de observación y de las notas de campo. Posteriormente, se procedió propiamente al análisis narrativo del contenido transcrito. Como parte de este análisis, en primer lugar, las transcripciones de las narraciones se ordenaron en una matriz en el programa Excel. A continuación, dentro cada una de las narraciones

individuales, se identificó cada una de las historias de experiencias de participación comunitaria. De esta forma, se identificaron historias de experiencias de participación vinculadas a diversos espacios: resistencia inicial en el contexto del CAI, CAD formalizado, Asamblea General, Directiva Comunal, Comité de Usuarios de Agua, programas de desarrollo productivo, programas sociales, organizaciones sociales de base, festividades religioso-tradicionales y fiestas cívicas.

Posteriormente, a partir de un análisis inductivo, teniendo en cuenta lo común a las ocho narraciones individuales, se agruparon los diversos espacios de participación comunitaria identificados previamente en cuatro categorías emergentes (Álvarez-Gayou, 2012; Bolívar, Domingo y Fernández, 2001; Willig, 2013). Estas categorías se refieren a historias de participación comunitaria de las mujeres cabaninas en cuatro ámbitos: en el CAI, en el ámbito político, en programas estatales y en la preservación del patrimonio cultural de su comunidad. Luego se analizó la información de estas cuatro categorías en función a elementos vinculados a los objetivos de la investigación, como son sucesos importantes en las historias de participación comunitaria, actores relevantes asociados a esta participación, factores que motivaron o dificultaron estos sucesos, aprendizajes a partir de los mismos, entre otros. Este análisis fue revisado por la investigadora y por la asesora de la investigación a fin de revisar su pertinencia (Flick, 2014).

Aspectos Éticos

Un aspecto fundamental durante todo el proceso de investigación fue la ética de la relación con las participantes, la cual se ha basado en el respeto por los derechos, las experiencias, los sentimientos y la forma de percibir el mundo de las participantes, evitando ideas preconcebidas y acogiendo incluso expresiones de desconfianza que surgieron. Ello resultó importante, pues la población con la que se trabajó incluye personas que han vivido experiencias de violencia sociopolítica durante el CAI, por lo que se requirió un cuidado

especial para evitar causar daño o revivir aquellos hechos. La desconfianza se abordó buscando establecer una relación con las participantes en términos lo más horizontales posibles. Si bien no fue necesario su uso, se contó además con credenciales que certificaban la realización de la tesis como parte de una actividad académica, así como de documentos personales para certificar mi identidad.

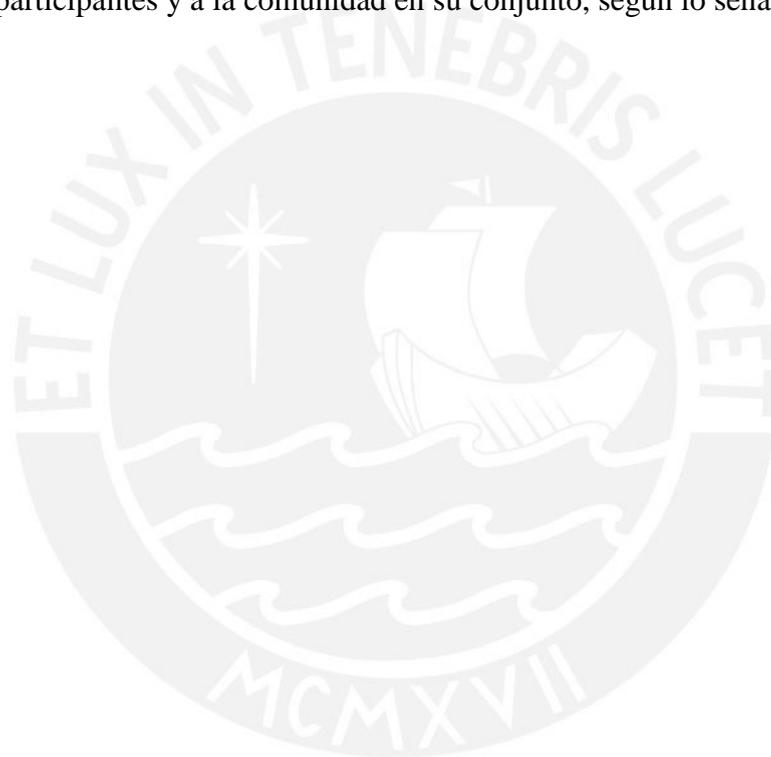
Desde el inicio del vínculo con las participantes, se brindó información clara sobre los objetivos de la investigación y el alcance de la participación, garantizando su voluntariedad, deslindando agendas ocultas y evitando promesas que no se puedan cumplir. De este modo, se buscó que las participantes decidan participar o no estando informadas y no se creen falsas expectativas (Winkler et al., 2015). Además, se les planteó la posibilidad de retirarse del estudio en cualquier momento si así lo deseaban.

Se buscó que todo el proceso de investigación se enmarcara en una relación de cuidado, por lo que, teniendo en cuenta el contexto de violencia que vivieron, se contó con un protocolo de contención y se adoptaron medidas orientadas a maximizar el cuidado a las participantes. En esa línea, se tomaron las previsiones necesarias para evitar la estigmatización y revictimización durante las entrevistas. Asimismo, se contó con el contacto de redes para atender necesidades de apoyo social, emocional, legal u otras que pudieran solicitar las participantes; sin embargo, finalmente no hubo necesidad de recurrir a ello.

Se intentó adaptar las técnicas de recojo de datos a las participantes cuya lengua materna era el quechua. En función a estas consideraciones, se elaboraron tres documentos de consentimiento informado, uno dirigido a las autoridades de la comunidad, y los otros dos, a las participantes, que se planeaba presentar en formato en castellano y en quechua, así como en versiones escrita y oral. En reconocimiento de que la lengua materna permite la expresión y la comprensión más profunda de las vivencias de las participantes, se consideró contar con una intérprete de quechua. Sin embargo, finalmente, las entrevistas se desarrollaron en

castellano a pedido de las participantes, quienes prefirieron prescindir del servicio de la intérprete, posiblemente por cierta desconfianza hacia esta figura, quien era una integrante de la comunidad.

Finalmente, se procederá a la devolución del conocimiento producido. Esto constituye parte de la ética de investigación en tanto es una manifestación de respeto a los participantes, al tomarlos en cuenta no solo al momento de requerir información, sino en todas las etapas del proyecto (Winkler et al., 2014). De esta manera, se contempla realizar una devolución de resultados a las participantes y a la comunidad en su conjunto, según lo señalado líneas arriba.



Resultados

En este apartado se presentarán los resultados de la presente investigación. La información recogida a partir de las entrevistas a las ocho participantes se ha organizado en cuatro secciones que representan a cuatro categorías de historias de participación identificadas. La primera categoría está referida a las historias de participación comunitaria de las mujeres cabaninas durante el CAI. La segunda categoría aborda las historias de participación comunitaria de las mujeres de Cabana en el ámbito político. La tercera categoría abarca las historias de participación comunitaria de las mujeres cabaninas en programas estatales. Por último, la cuarta categoría recoge las historias de participación comunitaria de las mujeres de Cabana en la preservación del patrimonio cultural de su comunidad.

Historias de Participación Comunitaria de Mujeres Durante el Conflicto Armado Interno

Historias de Participación Comunitaria en la Resistencia Inicial de la Comunidad

Como se mencionó en el marco referencial, la comunidad de Cabana fue afectada por el CAI entre las décadas de 1980 a 2000, a partir del ingreso del PCP-SL. Todas las entrevistadas por esta investigación señalan que después de los primeros años de incursiones de Sendero Luminoso en Cabana, la comunidad decidió manifestarse en una resistencia inicial ante el grupo subversivo. En cuanto a las acciones que motivaron esta resistencia, las participantes identifican dos eventos. El primer motivo se vincularía al intento de robo de ganado comunal por parte del PCP-SL: “Lo que hizo renegar a los comuneros fue que teníamos toro, animales, ganado de la comunidad, pues, y [los senderistas] se querían llevar nuestro ganado. Y eso fue [lo] que ya no se podía así permitir” (Participante 8). Algunas entrevistadas narran que, luego de ocurrido el robo de ganado comunal, las autoridades de la comunidad convocaron a una reunión general para discutir qué medidas tomar ante este evento. En esta reunión decidieron vender el ganado para evitar que el PCP-SL se apropie de

él: “Entonces han puesto cabildo y cada ayllu participaron. Allí han dicho ‘Vamos a vender las vacas de la comunidad pa[ra] que no haiga el gusto de nadie’” (Participante 5).

La segunda razón que motivó la resistencia inicial ante el PCP-SL fue el secuestro y la tortura de las autoridades de la comunidad. Las mujeres relatan que, en represalia por la venta del ganado comunal, un destacamento del PCP-SL secuestró y torturó a las autoridades de la comunidad. Ellas señalaron que, ante ello, la comunidad rodeó las instalaciones en donde Sendero Luminoso había retenido a las autoridades. Algunas entrevistadas manifiestan que ellas participaron directamente, junto con otros integrantes de la comunidad, en el castigo físico infligido a los senderistas y en el rescate de las autoridades secuestradas y torturadas.

Como se ha vendido [el ganado], [los senderistas] querían matar a las autoridades, han entrado a la comunidad y allí les han tenido [secuestrados]. Entonces ya la gente ha dicho “No podemos permitir” [...] Esa vez todos nos hemos quedado acá en la plaza y teníamos un tractor que hemos puesto para que lo quemem allí donde estaban ellos. Entonces han salido [los senderistas] y la gente le iba cercando, le ha rodeado a Sendero, por callejón oscuro le han hecho pasar y le han soltado a las ocho autoridades. Y así los hemos salvado (Participante 3).

Luego de este evento, la mayoría de las mujeres señalaron que los comuneros y las comuneras comenzaron a organizarse autónomamente para llevar a cabo acciones de defensa de la comunidad frente a Sendero Luminoso. Algunas entrevistadas recuerdan que, ante la ausencia de autoridades estatales, los líderes de cada ayllu convocaron a una reunión comunal extraordinaria en la cual se buscaba decidir cómo organizar la defensa de Cabana. En esta reunión, según ellas, se acordó que el dinero de la venta del ganado comunal se emplearía para comprar armas y que conformarían el primer CAD de la comunidad: “Toda la comunidad nos reunimos para ver cómo vamos a hacer. Entonces hemos decidido que [con el

dinero de] lo que vendimos las vacas de la comunidad vamos a comprar armas. Con eso adquirimos rifles y hemos formado rondas” (Participante 8).

De las ocho entrevistadas para este estudio, dos señalan haber participado en este primer CAD, que estuvo conformado principalmente por varones, pero también por mujeres, que de forma voluntaria manifestaron que deseaban defender a su comunidad. Estas dos mujeres relatan que su labor consistía en ubicarse, a cierta altura, en los márgenes de Cabana durante las noches y realizar rondas o patrullas rotativas por ayllu para impedir el ingreso de vehículos o personas no identificadas. Para ello, manifiestan que empleaban el par de rifles comprados, pero principalmente armas artesanales elaboradas por la propia comunidad. Una de las entrevistadas narra lo siguiente sobre su participación en este primer comité:

En esas épocas las mujeres hacíamos rondas. Eso pues todos [los] que queríamos hacíamos. Por ayllu se turnaban. Yo también. Andábamos [de] noche, ronda hacíamos, vuelta dábamos a este pueblo, por sus cantos. Así vigilando. Yo amanecía en el [cerro] Calvario agarrando mi huaraca, mi cuchillo, hondas, espinas de tuna, espuelas. Amanecíamos así (Participante 2).

Las dos mujeres que participaron en este CAD señalan que esta fue su primera experiencia de participación comunitaria. Al respecto, ellas expresan orgullo, pues consideran que gracias a su labor de patrullaje se logró contener en cierta medida los ataques nocturnos de Sendero Luminoso. Sin embargo, indican que no pudieron evitar acciones del grupo subversivo que se realizaron durante el día, como saqueos o intentos de llevarse a jóvenes con ellos, pues a esas horas las personas de la comunidad se encontraban dedicadas a sus distintas ocupaciones. Además, la mitad de participantes sostiene que este comité se encontraba en una situación de desventaja por contar con pocas personas y menor armamento que aquellos con los que contaban los destacamentos externos que el PCP-SL enviaba a la comunidad.

En este contexto, según la narración de las dos entrevistadas que participaron en este primer CAD, la comunidad se reunió con la finalidad de idear una nueva estrategia para confrontar a Sendero Luminoso. Ellas relatan que se planeó dejar que los militantes del PCP-SL ingresen y se dispersen por ciertos puntos de la comunidad en donde las mujeres se les acercaría de forma encubierta como vendedoras para ofrecer productos y observarían si portaban armas. Manifiestan que cuando hubieran identificado quiénes de ellos portaban armamento, las mujeres los rodearían, en tanto no generaban mayor sospecha, y que luego se acercaría un grupo de ronderos armados con la finalidad de reducirlos y capturar sus armas.

Los hombres nos decían “Vamos a chaparlos” [...] Entonces acordamos que las mujeres íbamos adelante cuando llegan [los senderistas] con sus armas. Ellos iban a estar ahí y las mujeres alrededor de ellos nos vamos a poner, adelante, y atrás los varones. Entonces teníamos que acorralarlos [a los senderistas] (Participante 3).

Sin embargo, estas mujeres señalan que este plan no funcionó, pues los senderistas evitaban los lugares por los que se ubicaban estas integrantes del CAD o camuflaban sus armas, de modo que no había como identificarlos. La mayoría de participantes expresan que ante esta situación experimentaron sentimientos de desconfianza entre las personas de la comunidad. Tal desconfianza se debía a la sospecha de que habría comuneros o comuneras que pertenecerían a Sendero Luminoso, quienes estarían brindando información sobre las estrategias acordadas para la defensa de la comunidad a las columnas senderistas que incursionaban en Cabana.

A escondidas tratábamos de organizarse para que no se corra la voz, pero había personas de acá mismo, de Cabana, que eran de Sendero. Esas personas les habrán dicho todo, dentro de la población mismo habría chismosas. Y ellos [los senderistas] ya sabían que nosotros íbamos a chapar a los que estaban con armas. Entonces lo escondían [sus armas] y cuando venían ya no se juntaban por donde estábamos [las

integrantes de las rondas]. Queríamos chaparle y ya no podía. Habrá habido alguno dentro de la organización de Cabana que le habrá contado “Ellos están acordando que le van a chapar por aquí a los que tienen armas” (Participante 3).

Las participantes señalan que, ante la continuidad de incursiones senderistas en la comunidad, la cual no contaba con resguardo policial o militar, y frente un eventual incremento de sus acciones violentas, la comunidad se reunió para decidir qué acción tomar. Algunas entrevistadas declaran que en esa reunión se decidió conformar una comitiva que viajaría a Lima con el objetivo de presentarse ante el Presidente de la República para solicitar armamento y fuerzas militares para Cabana. Tres de las mujeres entrevistadas, todas sin pareja en aquel momento, manifiestan que ellas conformaron la comitiva de viaje a Lima, una de ellas a propuesta de sus compoblanos y dos por iniciativa propia. La primera manifestó que decidió integrar la comitiva por amor a su comunidad; la segunda, madre de adolescentes en ese tiempo, indicó que su motivación fue defender a sus hijos de los subversivos, quienes habían intentado previamente secuestrarlos; la tercera, refirió ambos motivos. En sus relatos respecto a este evento, señalan lo siguiente:

Por la ronda había bajado [los ataques nocturnos de Sendero], pero igual uno tenía miedo. “¿Qué tal viene de día también?”, diciendo teníamos miedo, porque allí cada quien estaba ocupado [...] Entonces me han dicho y, viendo cómo está mi comunidad, hemos ido como ronda campesina a Lima para pedir apoyo (Participante 1).

[En] Ese entonces había autoridades de los ayllus. “Así no vamos a estarnos bien. Hacemos cabildo aquí en la plaza y a quienes nos van a acompañar a Lima vamos a escoger”, dijo. Ahí entonces yo he dicho “Yo quiero ir porque a mí me han quitado a mis hijos, a la fuerza querían llevar”. “Yo quiero ir” diciendo yo he ido. Mujeres fuimos cinco, cinco mujeres. De ahí hemos pedido soldados (Participante 2).

[De] Noche [Sendero] entraba y se llevaba vaquitas de las personas más humildes. Las tienditas que había, había saqueos [...] Hasta personas dormían en las chacras, no dormía[n] acá en su casa. Entonces si veo así a mi pueblo, tengo que hacer. Además, yo tenía mi hijo chiquito esa vez. Y han dicho “¿Quiénes quieren ir a Lima pa[ra] pedir apoyo?”. Entonces hemos ido hasta Lima (Participante 5).

De acuerdo a la narración de las tres mujeres que integraron esta comitiva, el grupo partió una madrugada desde Cabana en un pequeño bus que había contratado; sin embargo, este se malogró pasando la comunidad vecina de Andamarca. Ante esta situación, señalan que las y los ocupantes del vehículo decidieron dejar sus pertenencias en el bus y completar el camino desde allí hasta Puquio a pie, a donde llegaron en la madrugada siguiente. Ellas destacan las adversidades que tuvieron que enfrentar durante ese trayecto, incluyendo el encuentro con un vehículo sospechoso, el pernocte a la intemperie y la falta de alimentos.

[Del bus] Cabanino se ha roto el muelle en pasando Andamarca, más arriba nomás [...] Uno de los paisanos ha dicho “Cerquita está Puquio”, entonces hemos ido caminando, con nuestro piecito nomás. Y por otro sitio diferente a la ruta del carro hemos ido y encontramos un volquete. Como hemos ido caminando hemos divisado, hemos parado al volquete con esas bombas caseritas y se paró [el] volquete [...] Y el que manejaba nos dijo “Hemos llevado ahorita a esos señores [los senderistas], estaban esperando al [bus] Cabanino”. Entonces nos hemos cruzado, sino fuera malogrado el carro, nos [hubiera] matado a todos, porque estaba esperando terrucos para matarnos [...] Anocheció, no había cuándo llegar. Hacía frío, porque no hemos llevado nada, que nuestra frazada hemos dejado en carro (Participante 5).

Según las mismas participantes, a la mañana siguiente la comitiva contrató a un conductor de camión para que los lleve de Puquio a Lima. Manifiestan que, a su llegada a la capital, las y los integrantes de la comitiva tuvieron que enfrentar los retos de conseguir

alimentación y vivienda en un ambiente desconocido. Ante ello, señalan que sus compoblanos que habían migrado a Lima los contactaron con el club de migrantes de Cabana en la capital. Estas entrevistadas indican que la comitiva se alojó en el local de este club y que sus paisanos los apoyaron con la alimentación y el transporte a las sedes administrativas del gobierno central.

De ahí hemos contratado a un camión para que nos lleve hasta Lima. Hemos llegado en Centro Unión Cabana. Ahí hemos llegado y había un lugarcito para alojarnos en Breña. Allí hemos alojado. Y cuando hemos alojado, [al] día siguiente se han venido nuestros paisanos y nos llevó así en Ministerio de Defensa, en Ministerio de Interior, en Palacio de Gobierno (Participante 2).

Las tres entrevistadas que integraron esta comitiva manifiestan que realizaron múltiples gestiones en el Ministerio de Defensa, en Ministerio del Interior y en Palacio de Gobierno, hasta que finalmente se acordó una reunión con el presidente Fujimori. Las dos entrevistadas que participaron en la reunión refieren que relataron al mandatario los problemas que enfrentaba Cabana desde la llegada del PCP-SL. Estas mujeres señalan que le solicitaron apoyo consistente en armas y tropas militares para defender a la comunidad.

Entonces nosotros hemos entrado pues a pedir apoyo. Ministerio de Defensa, Interior entramos, ahí nos ha atendido. Hemos llegado a Palacio [de Gobierno] y allí le he contado a Fujimori que esos terrucos se han querido llevar a mis hijos. Entonces ya hemos pedido que nos dé armamento para defendernos (Participante 2).

Después de esta reunión, las tres mujeres señalan que la comitiva se dispuso a retornar a Cabana. Manifiestan que sintieron temor a posibles represalias del PCP-SL en el camino de regreso, por lo que la comitiva pidió apoyo a los ministerios de Defensa y del Interior para viajar en avión a Ayacucho. Señalan que se les indicó que a continuación se dirigieran al cuartel del ejército para solicitar que un helicóptero los lleve a su comunidad. Sin embargo,

dos de las mujeres resaltan que no hubo disposición de los mandos militares de Ayacucho a atenderlos. Una de las mujeres relata que insistió en su pedido, resaltando que se habían reunido con los ministros del Interior y Defensa, quienes les habían indicado que se dirigieran al cuartel de Ayacucho para que les brinden ayuda. Señala que, en respuesta, uno de los mandos militares le dio un golpe y les indicaron que esperasen dos días en una pequeña habitación del cuartel en donde debió dormir toda la comitiva, sin contar con alimentos:

En Ayacucho hemos llegado al cuartel. Había generales y [nos] hemos presentado. Ahí dijo un señor “Estamos viniendo para que me das helicóptero para irnos, para regresar a nuestro pueblo”. No quiso. “Por donde has venido, por allí nomás regresa”. Así nos dijo. Entonces yo he dicho así “Señor, nosotros no hemos venido por nuestro gusto. A nosotros nos ha mandado de Ministerio de Defensa, también [del] Ministerio del Interior”. Entonces me ha golpeado en mi espalda el general, riendo, “¿Por qué yo voy a darte?”, diciendo. Pero yo de nuevo he dicho. Entonces “Ya, dos días aquí van a estar”, dijo. Y esos dos días [nos] hemos quedado a dormir en el cuartel. Un cuartito nos [ha] dado para dormir y nosotros como sea estábamos [...] Ya después de dos días recién que nos ha dado helicóptero para venir aquí (Participante 2).

Supo [Sendero] que hemos ido con otro carro a Lima [...] Cuando ya estaba sacando pasaje para regresar, [alguien] nos dijo allí que ellos estaban esperando[nos] en camino. Entonces pedimos ayuda a Ministerio de Defensa. Hemos ido [en] avión de carga de Lima a Ayacucho. Y cuando llegamos al cuartel, el militar nos recibió donde estaban enterrados terrucos, allí nos cerró. No nos dejó salir. De mañanita, [al] siguiente día, no hemos comido nada, casi nada. Nos cerró con sus militares a un cuarto [...] Siguiente día, cinco de la mañana estaba saliendo con el helicóptero... Hemos venido con helicóptero [a Cabana], porque terruco estaba esperando a nosotros (Participante 5).

A modo de cierre de su experiencia de participación en la comitiva de viaje a Lima, las tres mujeres manifestaron su desconfianza en el cumplimiento de la promesa de los representantes del Poder Ejecutivo. Señalan que, aunque ellos les manifestaron que enviarían el apoyo solicitado, no habría sido así, pues los militares que posteriormente llegaron a Cabana procedían de una comunidad vecina y no de Lima. Así lo expresa una de ellas en la siguiente frase: “Creo que no [enviaron apoyo], porque los militares que llegaron después eran de Chipao [comunidad vecina]. Nos dijo que va a apoyar[nos], pero no” (Participante 5).

Historias de Participación Comunitaria en la Formalización del Comité de Autodefensa

Las participantes señalan que, tiempo después del retorno de la comitiva que viajó a Lima, llegaron a Cabana unos miembros del ejército de la base militar de una comunidad vecina. Según las mujeres, inicialmente ellos no se habrían establecido en su comunidad por la falta de un espacio en que puedan instalarse luego del incendio de la comisaría por el PCP-SL. Ante ello, las entrevistadas relatan que la comunidad se organizó para construir una base militar que pueda albergar a los soldados. Las entrevistadas manifiestan que, en esta labor, ellas participaron en iguales tareas que los varones, desde el transporte de tierra y agua desde el campo, la fabricación del adobe, hasta la construcción de la base militar propiamente.

Como están en Chipao los militares, alguien [les] habrá dicho que están haciendo así acá [...] No había base militar ni cocina para que se queden. Entonces hemos hecho adobe, como competencia. No había ni agua, de la acequia hemos tenido que traer en carretillas, en porongos, así, para hacer adobe. Entonces hemos hecho, como en una semana hemos hecho la base, como casa, como cuartos, ha hecho (Participante 5).

Algunas entrevistadas narran que, luego de la construcción de la base militar de Cabana, era necesario implementar una cocina para la alimentación de las tropas. Ellas señalan que, con la finalidad de dar respuesta a esta necesidad, un grupo de cabaninas se

organizaron en un club de madres y viajaron a Lima a realizar una actividad para conseguir fondos entre las y los migrantes de la comunidad que se encontraban en la capital. Una de estas mujeres manifiesta que ella participó en esta actividad, que se llevó a cabo en el club de migrantes de Cabana en Lima, presentando danzas típicas y vendiendo alimentos. Refiere que esta actividad contó con el apoyo de sus compoblanos y que lograron recaudar una cantidad de dinero considerable con la que lograron comprar una cocina, ollas y otros implementos:

Como no hay esas cosas ya [nos] organizamos como club de madre[s]. Como señoras [nos] hemos organizado “Ya vamos para comprar complemento para la cocina” [...] Hemos presentado ya con danzas de puna y de maqlla en Lima, en el Centro Unión Cabana. También hemos hecho parrillada pues. Nos apoyó bastante[s] cabaninos, sí. Ahí hemos recolectado como más de mil soles. De ahí regresamos tranquilas, ya. Como hemos reunido, hemos donado cocina, ollas y esas cositas (Participante 5).

Pese al éxito obtenido en esta actividad, la participante señala que la continuidad del club de madres se vio afectada por una experiencia de fraude. Ella manifiesta que el director de la escuela comunal les solicitó un préstamo del dinero recolectado por las mujeres, bajo el discurso de implementar la escuela, pero luego de unos días el director desapareció de la comunidad sin haberles devuelto el préstamo. Esta experiencia desalentó a las mujeres del club de madres de proseguir con sus actividades por sentir que otras personas se aprovechaban de su esfuerzo.

Hemos donado esas cositas para comedor. ¿Qué pasó? El director [del colegio] desapareció la plata que quedó. De director estaba [nombre], ese bandido. [Una] Noche nos viene [a] prestarse ese mil soles “Préstanos para colegio, para carpetas”, dice [...] Hasta ahora no nos [de]vuelve ese dinero [...] Ya no funcionó de allí. Y de allí dejamos de hacer. ¿Para otro para qué pues vamos a trabajar? (Participante 5).

Varias participantes señalan que, habiendo construido la base e implementado la cocina militar, un destacamento del ejército de una comunidad vecina se instaló en la comunidad. Estas mujeres refieren que los militares convocaron a una asamblea comunal en donde procedieron al nombramiento de autoridades de la comunidad, pues los cargos habían quedado vacantes desde el secuestro y la tortura de las autoridades por el PCP-SL. Asimismo, manifiestan que los militares realizaron una reorganización y formalización del CAD: “Ha venido una tropa de soldados. Había una asamblea con todo el pueblo [...] Nos ha elegido. Ahí de dedo nos dijo [el ejército] ‘Usted, usted’ y hemos participado ya de tesorera, ya tal otro de presidente” (Participante 1); “Después formalizó la ronda el militar [nombre]. Él dijo aquí a cada quien para que sea ‘Tú jefe, tú secretario...’, y así sucesivamente. Ahí es que se formalizó el comité de ronderos” (Participante 8).

De las ocho entrevistadas, siete participaron en este segundo comité, incluyendo a las dos mujeres que ya habían participado en el primero. Sin embargo, cuando en las entrevistas se les preguntó por su primera experiencia de participación comunitaria, las otras cinco hicieron referencia a experiencias posteriores, obviando su actividad en este CAD formalizado hasta que se les preguntó directamente por ello. Un punto que las siete mujeres destacan es que, a diferencia del primer CAD organizado por la propia comunidad, la participación cobra un carácter obligatorio en este CAD formalizado. Señalan que todos los integrantes de la comunidad, independientemente de su género o estado civil, debían participar en alguna de las distintas actividades que implicaba la autodefensa. Cinco de las entrevistadas tuvieron su primera experiencia de involucramiento en actividades comunitarias en este último comité: “Ya que llegó el ejército había rondas. Rondas formó así con todos de acá [...] Y estar de ronderos eran obligatorio que lo hacía. Y había mujeres ronderas también. Obligatorio para todos era hacer ronda” (Participante 4); “En la segunda época que hubo acá

rondas, salir era obligatorio para todas personas. Tanto tu esposo, tanto tú. Tanto casadas y solteras [...] Todo general salimos, porque ya nos obligaba el ejército” (Participante 7).

Las entrevistadas relatan que, en este período de formalización del CAD, se apreció inicialmente una diferenciación de tareas en función al género de las personas. Así, indican que los varones estaban encargados exclusivamente de la tarea de hacer rondas o patrullas de defensa de la comunidad, mediante el uso de armas, ante posibles ataques subversivos. En contraparte, refieren que la participación de las mujeres en el CAD inicialmente estaba asociada a dos tareas: alimentación y vigilancia. En cuanto a las tareas de alimentación, las entrevistadas señalan que esta implicaba que las mujeres cabaninas, independientemente de su estado civil, participaran en proporcionar tres comidas diarias para los integrantes de las rondas y los miembros del ejército. Relatan que las cabaninas se organizaban por turnos rotativos diariamente, según cada ayllu, para conseguir los insumos, preparar los alimentos y dejar los implementos limpios para el turno siguiente. En sus relatos sobre su participación en estas actividades, ellas destacan su capacidad de organización:

Cocinábamos en cada ayllu para ronderos y militares dábamos almuerzo, cena y desayuno. De nosotras [era la] responsabilidad de los soldados, porque dábamos de comer. Cada día teníamos que dar. Cocinábamos cada ayllu, hoy día un ayllu, siguiente día otro ayllu. Los que venían de puna, daba carne. Cocinaban y dejaban la olla limpia. En cada ayllu responsable, suponga esa señora cocina; al otro día ya le tocaba a otra para que vaya a cocinar. Y las viejitas también venían a lavar platos, pelar la papa, así participaban (Participante 5).

Respecto su participación en las tareas de vigilancia, la mayoría de las entrevistadas señalan que esta labor implicaba que las mujeres, principalmente solteras, avisaran a la población si identificaban grupos de desconocidos intentando ingresar a la comunidad. Con esa finalidad, ellas narran que, de forma rotativa por ayllu, las mujeres vigilantes se ubicaban

en lugares estratégicos, generalmente a cierta altura en los cerros que limitan la comunidad, para tener una visión panorámica. Señalan que una vez allí, permanecían en sus lugares de vigilancia por varias horas; si observaban algún movimiento sospechoso, daban aviso a la comunidad a voces o con sonidos acordados previamente, como el de una campana, corneta o silbido. Sostienen que, de esta forma, las mujeres, niñas y niños podían evacuar sus viviendas, mientras que los varones que no se encontraban de turno podían reforzar las rondas.

En esa época que hacían las rondas, las mujeres subíamos al [cerro] Calvario. Cuando venían [los de Sendero], los hombres acá [en el centro de la comunidad] quedaban y las mujeres subíamos al Calvario. Las ancianas también subían. Yo también he subido. Entonces si Sendero llegaba, los hombres estaban acá mismo en la comunidad y arriba estábamos nosotras para observar, para pasar la voz (Participante 3).

La mayoría de entrevistadas manifestaron que, si bien en una primera etapa de la formalización del CAD las mujeres solo se dedicaban a las tareas de alimentación y vigilancia, con el tiempo algunas incursionaron en actividades de patrullaje. Al respecto señalan que su incorporación en estas actividades se debió a que muchos comuneros migraron de Cabana, mientras que otros habían fallecido o enfermado, con lo que disminuyó la población de varones disponibles para realizar rondas. Refieren que, para cumplir con esta labor, los militares y ronderos varones les enseñaron a manejar armas de fuego, preparar explosivos caseros y emplear otras armas artesanales, aunque hay que considerar que las dos mujeres que participaron en el primer CAD ya contaban con cierta experiencia en ello.

Así, seis entrevistadas afirman que, durante la formalización del CAD de Cabana, este contó con la participación tanto de ronderos como de ronderas. Las participantes manifiestan que los ronderos varones constituían una primera línea de defensa de la comunidad ante posibles ataques subversivos, siendo ellos mayoritariamente quienes empleaban armas de

fuego. Por su parte, según las participantes, las rondas conformaban una segunda línea de defensa de la comunidad, contando principalmente con armas artesanales, como hondas, macanas o cuchillos, en apoyo a la primera línea conformada por los varones.

Solo varones usaban armas de fuego. Las mujeres con huaracas, hondas, así con una bolsita de piedras salíamos. No tenía[mos] armas. Entonces como así ratas [explosivo casero], bombas caseritas, así de leche de tarro, [los] oficiales [nos] han enseñado cómo hacer y tenía[mos] un montón de eso para defenderse [...] O sea, a los varones nomás no hemos dejado. Tanto mujeres, tanto hombres (Participante 5).

Cuatro de las informantes, todas solteras en aquel entonces, manifiestan que ellas conformaron la patrulla de rondas por iniciativa propia. Algunas expresaron que decidieron integrar la comitiva por un sentimiento de compromiso y amor hacia su comunidad; mientras, las otras indicaron que su motivación fue el recuerdo de los ataques pasados de Sendero Luminoso, que deseaban evitar que se repitan. En sus relatos respecto a su participación en las patrullas, señalan lo siguiente: “Entonces, yo también tuve que ir a las rondas cuando llamaban. Cuando nos llamaba, cuando tocaban, salía... Yo iba. Yo no tenía miedo. Valiente yo he sido” (Participante 7). Incluso la entrevistada que no participó en la labor de patrullaje se refiere a ello validando la participación de sus compoblanas: “Mi esposo nomás ha ido en la ronda. Pero me parece bien que las mujeres hayan estado en las rondas, han sido muy valientes” (Participante 6).

Las rondas entrevistadas señalan que su gradual incursión en la labor de patrullaje les implicó una sobrecarga de labores, pues, también continuaban con las tareas de vigilancia y alimentación. Manifiestan que a ello se sumaba su trabajo en el ámbito doméstico, sus jornadas agrícola-ganaderas y sus actividades comunales. Según una de las rondas, los varones se despreocuparon paulatinamente de su labor de patrullaje, mientras las mujeres asumían mayores responsabilidades en la defensa de la comunidad. Una de ellas relató

vívidamente un episodio en que contrastó la responsabilidad de las mujeres con la irresponsabilidad de algunos varones y denunció que las mujeres asumían las consecuencias de la conducta inadecuada de estos. Relata que una mañana, mientras hacía su ronda con una compañera, encontró un par de ronderos varones embriagados, quienes por su estado dejaron descuidadas las armas de fuego que portaban. Ante ello, manifiesta que ambas llevaron las armas a los oficiales, quienes castigaron con ejercicios físicos a todo el ayllu, incluyéndolas a ellas:

Hay veces se tomaban los ronderos y dejaban el armamento allí parado. Estaban borrachos. Entonces, como somos mujeres responsables, así nos mandaban [como] ronderas. Una vez así en *qhatu*, echado en la calle, dos rondero[s] de mi ayllu estaba[n] allí sentado[s], bien borrachos, no se podían ni parar, durmiendo. El armamento estaba parado. Hemos recogido armamento, hemos llevado al oficial. Le ha castigado a todo el ayllu, ya pues, ese día. Nos ha hecho como cien de ese como ejercicio, a todos, a todos ha hecho, a toditos ha castigado ese día (Participante 5).

La misma participante, jefa de su ayllu en aquel entonces, señala que la relación de las mujeres con los militares estaba caracterizada por tensiones. En su relato, manifiesta que los militares exigían pan y alimentos difíciles de conseguir en la zona, y que, si bien inicialmente intentaron satisfacer esos pedidos, con el tiempo fue insostenible por su elevado costo y poca accesibilidad a los insumos. Expresa que esta situación la condujo a un cuestionamiento sobre por qué debían ocuparse de satisfacer tales demandas de los militares. Señala entonces que, en su rol de lideresa, planteó a las mujeres de su ayllu que prepararían para los militares las mismas comidas que la comunidad consumía, propuesta que ellas aprobaron. Indica que comunicó estas nuevas condiciones a los militares, relato en el que expresa un tono de empoderamiento, como se puede apreciar a continuación:

Como no había dinero para comprar pan, mandé a hacer bollitos, así cositas ya. Porque yo veía mi gente que no tenía dinero pues. ¿Qué, de dónde va a sacar mi gente dinero para comprar pan? Entonces a las tías ya le decía “Tía, muélelo, para mañana nos toca ya”. Las tías molían machka para bastante[s]. Yo hacía machka, le daba a los militares pues [...] Entonces cuando venían el oficial, yo le decía [que] yo mandaba en la cocina, el oficial manda en su base. “Oficial, usted manda en su base, acá yo mando”. Y al oficial [le] decía “Cinco minutos me terminas ese desayuno”. Y terminaba todo su vasito así, terminaban ese machka (Participante 5).

Respecto al cierre de la participación de las cabaninas en las actividades de alimentación del CAD, la misma entrevistada manifiesta que, al ver que el cambio de alimentos para los militares fue aceptado, las mujeres de los demás ayllus decidieron preparar para ellos las mismas comidas que la comunidad consumía. Esta participante señala que luego hubo un relevo del destacamento militar y que cuando la nueva tropa llegó a Cabana desde el inicio las mujeres cabaninas les indicaron que ellos debían proveerse de sus alimentos, concluyendo así su labor en las tareas de alimentación.

A modo de conclusión sobre su participación comunitaria durante el CAI, todas las entrevistadas manifestaron su deseo de reivindicar la importancia del rol de las mujeres durante ese período para la defensa de su comunidad. Siete participantes destacaron su responsabilidad en las distintas tareas asumidas y expresaron sentimientos de orgullo y valentía al relatar sus historias de participación en este período. Señalaron su participación comunitaria durante el CAI sirvió para “perder el miedo” a asumir liderazgos posteriores, pero principalmente para demostrarse a sí mismas y su comunidad que las mujeres tenían capacidad de organización y de respuesta ante situaciones críticas:

De eso que he pasado, yo creo que he aprendido. He aprendido a hablar [...] Ellas [las otras mujeres] ni hablaban, tenían miedo. Temblaban. Pero una se pone fuerte, “No

tiembles, no tengas miedo”, le daba valor. Yo he sido bien valerosa. Donde sea yo puedo entrar, yo puedo hablar. Yo no tengo miedo (Participante 2).

Esa época siento que me ha cambiado. Yo era más antes más miedosa, pero después ya eso te da más valor. También era yo un poco cohibida, yo no hablaba tanto así, pero después yo ya empecé a hablar, hasta formar grupos. Todos los que hemos participado se sienten muy bien, aguerridas, luchadoras (Participante 3).

Maduré rápida creo. Ahora me siento [de] otra forma, no soy cobarde. Esa parte sí, cualquier cosa me dicen, yo voy. Si voy a la comisaría ahora, no tengo miedo. Antes tenía miedo, pero ya no tengo miedo ya. Y hasta ahorita mi gente me respeta y no me hace trabajar, “porque ella sirvió al pueblo”. Y como grupo de mujeres se aprendió de sobresalir, pues, las damas, no ser humillados de los varones (Participante 5).

Historias de Participación Comunitaria de las Mujeres Cabaninas en el Ámbito Político

Historias de Participación Comunitaria en la Comunidad Campesina

Con respecto a la participación comunitaria en la Comunidad Campesina, las mujeres que participaron en esta investigación relatan historias que tuvieron lugar tanto durante como después del conflicto. Estas experiencias están asociadas a tres espacios: la Asamblea General, la Directiva Comunal y el Comité de Usuarios de Agua. En cuanto a la Asamblea General de la Comunidad Campesina, las entrevistadas la reconocen como un espacio en el cual existe participación comunitaria de las mujeres cabaninas y en el cual todas ellas manifiestan haber participado en algún momento de sus vidas.

En la comunidad [las mujeres] participamos en cabildo o asamblea. Cuando hay asambleas, nos invitan por el parlante de la comunidad y vamos a la asamblea. Allí las mujeres hablamos de las cosas del pueblo, qué están haciendo las autoridades.

Levantando la mano, las mujeres tomamos la palabra y participamos. Allí siempre he participado. Hasta ahora yo participo cuando puedo en las asambleas (Participante 1).

Si bien todas las participantes de esta investigación manifiestan que las mujeres acuden en la Asamblea General, señalan que principalmente son los varones de cada familia quienes participan más activamente. Entre las entrevistadas, dos de las tres mujeres casadas reportaron que ellas solo acudían a las asambleas cuando sus esposos no podían asistir por motivos de trabajo o salud. En tanto, dos mujeres de las tres mujeres solteras manifestaron que ellas siempre habían acudido a las asambleas hasta que sus hijos varones se hicieron mayores y ellos iban ahora en representación de su familia. Finalmente, las dos mujeres viudas, una que no tuvo hijos y la otra cuyos hijos han migrado, indicaron que desde que fallecieron sus esposos habían comenzado a asistir a las asambleas.

Mayormente opinan los hombres [...] Muy poco iba yo, porque el finado mi esposo iba. Él no quería que iba yo, de frente me decía “¿A qué vas a ir? Una mujer no va”. Entonces, él, aunque sea con su bastón, iba. Recién tres años que he enviudado, ahora voy. Entonces las mujeres que participan más son mujeres solteras sin esposo o madres solteras, porque ahí no hay quién le dice “¿Para qué vas?” (Participante 7). Aquí llamamos *warmi sapas* a las personas solas que no tienen esposo. Ellas están permitido para ir a la asamblea, caso contrario tiene que ir el esposo. Yo también, aunque no soy tan joven, también voy en las asambleas. Por ejemplo, mi esposo hay veces no se encuentra, se va con mis hijos a Ica, ya yo participo (Participante 8).

Todas las entrevistadas concuerdan en que, incluso si algunas mujeres asisten a las asambleas, lo hacen en cantidad algo menor que los varones y aquellas que asisten no suelen expresar sus opiniones. Pude corroborar lo afirmado por las mujeres al asistir a una asamblea, en la que, efectivamente, aunque el número de asistentes mujeres era casi igual al de varones, solo ellos realizaron intervenciones orales y ocupaban las filas delanteras del salón. Con respecto a las posibles causas de esta baja participación de las mujeres *cabaninas* en las asambleas, ellas señalan dos. Por un lado, la mitad de ellas señalan que existe una prevalencia

de creencias machistas entre las personas de la comunidad, quienes considerarían que el espacio político estaría reservado para los varones. Las viñetas que se presentan a continuación son representativas:

Será por miedo de que los hombres critican. Porque tú cuando tomas la palabra, cuando lanzas una propuesta tienes que sustentar esa alternativa que estás planteando. Entonces, ya bueno, si tomas la palabra y después si ya es bien recibido, ya será pues recibido. Pero te van a decir que [las mujeres] no saben, que allí [en la asamblea] no es lugar para mujer. Los hombres mayormente [dicen] “No, está mal, pues, mujer”, ya qué vas a decir. Por eso creo [que] no [participan] tanto [las mujeres] (Participante 3). Dificultades para participar sería, por ejemplo, que aún existe machismo aquí, así machistas varones. Muchas veces anteriormente decían “Usted no es comunera, simplemente dedíquese a escuchar lo que se está opinando estas cosas”. No te dejaban [opinar]. Siempre los machistas, siempre estaban diciendo “No, esa es opinión de una mujer”. Por eso nos estaba ya discriminando en asamblea (Participante 8).

Una segunda causa de la poca participación de las mujeres en las asambleas referida por casi todas las entrevistadas tiene que ver con la educación. Ellas manifiestan que la baja instrucción formal de las mujeres de las generaciones mayores, quienes no saben leer, escribir ni hablar fluidamente en castellano al no haber sido enviadas a la escuela, haría que se sientan no aptas para dar su opinión. En relación a ello expresaron:

Por la educación. De antes no participan tanto las señoras, porque antes no saben leer y no participan. Nosotros hemos terminado nuestro colegio nomás y un poco al menos participa, pues, porque sabemos leer. Alguito hemos estudiado, eso ya sabemos y ya participamos. El que estudia más, ya más participa, saben ya castellano también, pues. Ya saben y participan en cualquier cosa que antes no (Participante 1).

Las mujeres participan menos, hablan menos que los hombres. Los que saben toda clase de cosas van a hablar, los que leen libros, todos hablan. Yo no sé leer. En mi temporada bastante no estudiamos, poco hablamos castellano. Mi papá, abuelito no querían [que] estudiara. Entonces no estudié. “¿Para qué? En la chacra, en la vaca vas [a] estar”, decían. Esas veces que voy a la asamblea, yo no hablo. Para escuchar nomás voy. ¿Qué cosa voy a hablar pues? Como yo no sé, pues... Los hombres hablan más, porque han ido a estudiar mayormente ellos (Participante 6).

Otro espacio de participación comunitaria en la Comunidad Campesina identificado por todas las entrevistadas es la Directiva Comunal. Indican que mayoritariamente los cargos dentro de la Directiva han sido y son ocupados por varones. Tres entrevistadas fueron elegidas como tesoreras en la Directiva Comunal, destacando las motivaciones para ocupar tal cargo. Las tres resaltan que hubo una figura masculina que las motivó a desempeñar ese puesto. La primera relata que fue propuesta como candidata por el presidente electo de la comunidad de ese entonces, quien fue una figura de soporte importante en tanto la guiaba respecto a cómo realizar algunas actividades del cargo. La segunda de ellas relata que fue motivada por un profesor de su escuela que le había inculcado la importancia de involucrarse en los asuntos de su comunidad. La última de ellas narra que fue elegida tesorera durante el CAI por los militares que llegaron a la comunidad, como se reportó en el acápite previo.

Por ahí, [en el año] 92, así, he participado como tesorera de la comunidad con el finado don [ex presidente de la comunidad]. Él era presidente y yo era su tesorera. Llegué a participar allí [porque] en un cabildo me dijo don [ex presidente] que voy a ser tesorera y acepté [...] Pero allí don [ex presidente] me guía pues. Él me guiaba, él me decía “así hay que hacer las cosas”, así participaba (Participante 1).

Yo tenía que arquear mi caja pues, ingresos y egresos mensualmente. Esa era mi función. Yo agradezco bastante al profesor finado [nombre]. Entonces nos decía, nos

daba ánimo, “Que nunca se chupen ustedes por cualquier cosa que le digan”, porque él nos ha enseñado también a hacer actas. “Así tiene que saber”, hasta arquear caja nos ha enseñado. “Esto es así, esto es así”, mi profesor (Participante 3).

Asimismo, las tres destacan el respaldo de su comunidad como una de las razones que las motivaron a aceptar el cargo de tesorera. La primera de ellas señala: “En asamblea dice mi nombre, votaron votación y me eligieron. [En] Ese entonces la gente confiaba en mí, confía en mí hasta ahora. Entonces he aceptado, porque me han apoyado” (Participante 1). La segunda entrevistada manifiesta: “Alguien me propuso. Primero dije que no podía, pero toda la gente dijeron ‘¿Cómo no vas a participar?!’. Entonces yo mí misma dije ‘Quizás no voy a ganar’. Tenía cuatro candidatos [...] Yo gané con más votos. Y participé” (Participante 3). Finalmente, la tercera entrevistada expresa: “[En] Ese entonces [CAI] había necesidad de mi pueblo, sin autoridades, mi gente no tenía quién organice, entonces tengo que hacer [...] Y hasta ahorita mi gente me respeta, ‘porque ella se sirvió al pueblo’, dice” (Participante 5).

En sus historias de participación como tesoreras, las tres mujeres destacan los logros que obtuvieron en el cargo. La primera de ellas señala que durante su período como tesorera existía el problema de que los comuneros pastaban su ganado por distintas tierras comunales de forma desordenada. Indica que su principal logro fue el empleo de los fondos comunales para construir cercos y delimitar sectores de pasteo para el ganado, destacando su empoderamiento para poner orden entre los comuneros y hacer cumplir esa nueva distribución de pastoreo: “Antes todo el mundo tenía su vaca por distintas partes. Pero ahora le hemos encercado los pastos de la comunidad por sectores. [...] Hemos hecho cerco y ahora cada uno tiene que llevar su animal en su sector nomás” (Participante 1).

La segunda de ellas refiere que durante su período un problema fue que se requerían fondos para implementar mejoras en la comunidad. Destaca el éxito de su participación y señalando que, a partir de la venta de los molles de la comunidad y del alquiler de los pastos

comunales, logró recaudar fondos y realizar las mejoras necesarias. Ello se evidencia en la siguiente viñeta: “Estuve como tesorera de la comunidad y necesitábamos fondos para gestiones, materiales, reparaciones. Entonces recaudamos fondos del alquiler de pastos, de venta de molles [...] Yo tenía que arquear mi caja, ingresos y egresos mensualmente. Todo he realizado correcto” (Participante 3).

La tercera refiere que durante su período un problema fue que se requerían fondos para poder costear los gastos de alimentación del CAD y de los militares. Resalta el éxito de su participación y señala con orgullo que, también a partir de la venta de los molles de la comunidad y un buen control de ingresos y egresos, logró cumplir con las demandas de alimentación: “En esa época fui tesorera de la comunidad. Ahí había que ver dónde vender el molle de Cabana. Aparte hay que arquear mi caja [...] Así hemos podido hacer desayuno, lonche, todo, para ronderos y militares” (Participante 5).

Además de la Asamblea General y de la Directiva Comunal, todas las participantes en esta investigación señalaron que en el espacio de la Comunidad Campesina existen los Comités Especializados. Ellas identifican como el comité más importante en Cabana a la Comisión de Usuarios de Agua, que integra a todos los comuneros y las comuneras que emplean agua del sector con fines de agricultura y ganadería. Las ocho mujeres señalaron asistir y opinar con frecuencia en las asambleas de esta comisión.

Las entrevistadas manifestaron que en las asambleas de esta comisión participan mayoritariamente mujeres, independientemente de su estado civil. Dos de ellas refieren que incluso muchas mujeres casadas asisten, pues sus esposos les delegan la participación. Todas expresan que en estos espacios se sentirían más libres de opinar, porque al ser mayormente mujeres quienes acuden, sienten que hay mayor confianza y menor crítica sobre ellas que cuando hay varones. Asimismo, señalan que en estas asambleas se usa predominantemente el quechua, a diferencia de la asamblea comunal, en donde prima el empleo del castellano.

En esas reuniones del comité más que nada mujeres participan y opinan bastante. Pero en reunión comunal de varón y mujer, no mucho participan mujeres. Creo que frente a mujeres sí hablan por la confianza que podemos tener entre mujeres y ante hombres se cohiben, porque tal vez tendrá miedo. Pensarán “Tal vez hablo mal, [que] yo no sé me va a decir varón”. Pero entre mujeres nos animamos “Aunque sea en quechua hablemos”, porque varias somos quechuahablantes. Ya así participan y opinan bastante entre mujeres (Participante 4).

Mientras mayormente [a la] asamblea comunal van los varones, en esa Comisión de Agua más las mujeres van. Sus esposos a veces vienen cansados de la chacra y te dicen “Demasiado ya nos exigen, estamos cansados” y entonces lo mandan a sus esposas. Por eso allí hombre muy poco hay, entonces las mujeres participan. Entonces allí sí hablan más las mujeres, te pones a opinar más entre mujeres (Participante 7).

Las ocho participantes señalan que una de las labores que se coordinan desde la Comisión de Usuarios de Agua es la limpieza de acequias, en la cual manifiestan que todas han participado a lo largo de sus vidas. Refieren que en la limpieza de acequias los varones, independientemente de su estado civil, tienen la labor de remover tierra o piedras de gran peso que obstaculizan los canales con lampas u otras herramientas, y luego trasladan estos desechos. En cuanto a las mujeres, indican que su labor es diferenciada según su estado civil: las mujeres casadas preparan y sirven los alimentos para las personas que se encuentran trabajando en la faena; en contraste, las “warmi sapa” o mujeres solas, es decir solteras o viudas, remueven la mala hierba, piedras o tierra, principalmente con las propias manos.

Ellos [los varones] van por ayllu y limpian la acequia. Las señoras por ayllu nos ponemos y llevamos comida mientras ellos limpian la acequia. Cuando va los esposos a limpiar es las esposas que lleva la comida. Llevamos y comen toda la comunidad.

Pero también hay madres solteras. Ellas van aparte. Cuando es madre soltera, viudas, ellas van a limpiar. Cuando no hay esposo, la mujer va [a limpiar] (Participante 1).

Además de participar en las asambleas y las faenas organizadas por esta comisión, dos de las entrevistadas señalan haber sido elegidas y ejercido el cargo de tesorera de su directiva. De forma similar al caso de la Directiva Comunal, en sus historias de participación como tesoreras ambas mujeres destacan los logros que obtuvieron en el puesto. La primera refiere que al iniciar su gestión observó que un problema era el incumplimiento del trabajo en las faenas. Refiere que, ante ello, propuso el pago de multas, recaudando una suma importante, con la cual se construyó el local de esta comisión, que permanece hasta la actualidad. Además, señala que, a partir de la imposición de multas, paulatinamente se logró una participación masiva en las faenas comunales.

De [la Comisión de Usuarios de] Agua dos veces de tesorera allí serví. Hay veces no obedecían las personas y cómo piden agua, pero no quieren trabajar [...] Entonces, he ponido fuerte y he puesto multa y tenía que ir la gente, sino pagaba su multa fuerte. Con ese fonditos hemos hecho ese local de Comisión [de Usuarios de Agua]. Por mí, por nosotros, ese localcito está. Nosotros como limosna hemos puesto para sillas, para escalera, baños [...] De ahí por no pagar fuerte, todo el mundo iba (Participante 5).

La segunda participante señala que ocupó el cargo de tesorera en una ocasión. Destaca que ella sabía manejar el libro de cajas, por lo que sintió en capacidad de poder ejercer adecuadamente el cargo. Refiere que con los fondos recaudados durante su gestión se realizó la compra de herramientas y materiales para la limpieza de la acequia y mantenimiento de canales, así como de alimentos y enseres para los usuarios que participaban en estos trabajos.

En [el Comité de Usuarios de] Agua cuando fui tesorera, me ocupaba de la cobranza [de multas] de todas las personas que no van a la faena. Entonces la tesorera es responsable de recibir la plata. Cuando hay trabajo, faena, les iba [a] comprar su coca,

su cigarrito, su chicha, su comida a la gente para el trabajo de limpiar la acequia, la canalización o reparación si hay derrumbes. También tengo que comprar lo que se necesitaba para limpieza, cemento. Así sale la plata. Entonces manejaba el libro de caja. Para eso es la tesorera para ver cuánto es ingresos y egresos (Participante 7).

Un punto que resaltan ambas entrevistadas es que, pese a que las mujeres son quienes predominantemente acuden y opinan en las asambleas de esta comisión, los varones son quienes suelen ocupar los cargos de su directiva. La primera participante señala que en las dos ocasiones que ha sido tesorera los cargos de presidente fueron ejercidos por varones: “Dos veces [que] he pasado por tesorera de [la Comisión de Usuarios de] Agua presidentes han sido don [nombre] y don [nombre]. Puro hombre en la directiva estaba conmigo”. La segunda participante confirma la mayor presencia masculina en la directiva de esta comisión: “Esa vez que fui tesorera, había presidente hombre, secretario hombre, dos vocales hombres. Yo era la única mujer. Estuve yo solita. Puros hombres eran” (Participante 7).

Historias de Participación Comunitaria de Mujeres en el Gobierno Local

Respecto a la participación comunitaria de mujeres en el Gobierno Local, las entrevistadas relatan que este es un ámbito en el que aún pocas cabaninas incursionan. Al respecto la participante de mayor edad señala lo siguiente: “Hombres, ellos casi autoridades nomás son. Aunque ahora hay algunas mujeres autoridades, pero recién” (Participante 6). Otra participante añade: “Hasta el momento no ha habido una dama alcaldesa, pero sí regidoras” (Participante 8). En efecto, solo dos mujeres manifestaron tener experiencias de participación comunitaria en el Gobierno Local, representando una excepción entre las cabaninas. Antes de asumir estos cargos ambas contaban con experiencias de participación en los CAD y en programas estatales, así como con un nivel de estudios técnico superior completo. Se presentará en primer lugar una historia de participación en la Municipalidad Distrital de Cabana; en segundo, una historia de participación en la Subprefectura de Cabana.

En cuanto a la experiencia de participación comunitaria en la Municipalidad Distrital de Cabana, la primera entrevistada relató que actualmente se desempeña en el Área de Desarrollo Social. Como parte de su cargo, refiere que coordina las gestiones del Vaso de Leche y Comedor Popular respecto a los insumos que requieren y al reparto de los mismos con los comités directivos de los cuatro ayllus. Así se aprecia en la siguiente viñeta:

En Cabana hay Vaso de Leche. Como soy encargada de área social, llevo ese programa de Vaso de leche. Entonces yo pido la leche según el presupuesto. Hago las documentaciones, una ficha elaboro. Ya con la ficha, con PECOSA [pedido de comprobante de salida], les entrego la cantidad que corresponde a cada ayllu. El día del reparto, según la cantidad de niños, yo le entrego a los presidentes, al Comité de cada ayllu. Ellos ya se encargan de distribuir. Igual con el comedor (Participante 3).

Respecto a la experiencia de participación comunitaria en la Subprefectura de Cabana, la segunda entrevistada relató que de 2016 a 2017 ejerció el cargo de subprefecta distrital. Refiere que, como parte de sus funciones, supervisaba el adecuado funcionamiento de los programas sociales del Estado, como TrabajaPerú y QaliWarma. Asimismo, señala que estaba a cargo de la vigilancia del ganado comunal para el control del abigeato y del adecuado funcionamiento de las escuelas inicial, primaria y secundaria de la comunidad.

Como subprefecta tenía labor [de] ver lo que es del Estado. Por ejemplo, supervisaba la institución educativa primaria, secundaria, inicial; los trabajos de TrabajaPerú, QaliWarma. Todo eso tenía que verificar que funcione bien. Vigilar que esté controlado, por ejemplo, abigeato. Hemos realizado labor social también. También cualquier actividad, cívico, escolar, todo, teníamos que participar (Participante 4).

En sus relatos ambas mujeres destacan las razones que las motivaron a incursionar en el Gobierno Local. La primera manifiesta como motivaciones el amor a su comunidad y la confianza de sus compoblanos: “Quieres a tu comunidad y quieres que tu comunidad mejore

y ya la gente confiaba en mí, eso me ha dado más valor también” (Participante 3). En la misma línea, la segunda señala que ella postuló a la subprefectura motivada por el conocimiento de necesidades de su comunidad y por su vocación de servicio, por lo cual aspira en convertirse en alcaldesa más adelante: “Cuando conoces los problemas que pueda haber y quieres servir a tu pueblo, tú tienes que estar allí [en política]. Yo tengo proyectos, porque en algún momento también yo quiero ser alcalde de Cabana” (Participante 4).

Las otras seis mujeres, si bien reportaron no tener experiencia de participación en el Gobierno Local, consideran que es importante que las mujeres participen en este ámbito. Manifiestan que las mujeres de las generaciones jóvenes también completan el nivel de educación superior, por lo que consideran que podrían trabajar a la par que los varones. Dos entrevistadas señalan, además, que su múltiple jornada doméstica y productiva hace que las mujeres tengan una visión diferente que les permitiría aportar más a su comunidad. En ese sentido, recuerdan con entusiasmo a compoblanas que fueron regidoras o gobernadoras y expresan que esperan que pueda haber por primera vez una mujer en el cargo de alcaldesa.

También en el municipio, hay mujeres que participan ahí. [Ha] Habido regidoras.

Ahora hay señoras que tienen 50 años, 45 años, han estudiado y ellas participan más que nosotros ya. Con más ya experiencia cuando estudian, participan bien [...] Que las mujeres participen es muy importante. Para cambiar ideas porque sí podemos trabajar como los varones y para dar ideas buenas que tenemos (Participante 1).

No ha habido alcaldesa, pero sí regidoras, gobernadora, que también es de bastante responsabilidad. Aparte juega bastante rol las mujeres, porque participamos en el hogar, de nuestra agricultura, ganadería y de todo eso aliguito sabemos. Entonces ya decimos “Yo quiero ser” y sería bonito que haya una dama alcaldesa (Participante 8).

Historias de Participación Comunitaria de Mujeres en Programas Estatales

Participación Comunitaria en Programas de Desarrollo Productivo

Con respecto a su participación comunitaria en programas de desarrollo productivo, las entrevistadas relatan que aún son pocas las cabaninas que participan en estos. Solo tres participantes manifestaron tener experiencias de participación comunitaria en este ámbito. Ellas relatan historias asociadas a dos programas: el Programa Pro Leche Ayacucho y el Programa del Fondo Común para el Desarrollo Social (FONCODES).

En cuanto a la participación en el Programa Pro Leche Ayacucho, dos de las entrevistadas señalaron estar participando en él desde hace aproximadamente un año. Manifiestan que, en esta fase inicial en que se encuentra el programa en la comunidad, están recibiendo capacitaciones por parte de personal técnico del Gobierno Regional de Ayacucho sobre el mejoramiento del ganado vacuno. Indican que son mayoritariamente mujeres quienes participan en estas capacitaciones:

Hay una participación hace un año, en [el Programa de] Vacas Mejoradas del Gobierno de Ayacucho. Llamaron por parlante, nos invitan y vamos a charla. Cuando las mujeres quieren participar en capacitaciones, vamos y participamos para que nos orienten sobre las vacas mejoradas. Las mujeres más que nada vamos (Participante 1).

Respecto al Programa del FONCODES, tres entrevistadas refirieron estar participando alrededor de tres años. Dos señalan que junto a un grupo de compañeras han obtenido un fondo para implementar sus iniciativas de fitotoldos, de modo que en sus propios hogares cuentan con biohuertos en los que producen hortalizas y frutas con los que proveen al mercado local: “Este fitotoldo de hortalizas nos ha implementado FONCODES. Nos han dado los instrumentos para iniciar. Entonces al sembrío de hortalizas, ahí me estoy dedicando en mi fitotoldo y vendemos aquí mismo” (Participante 3). La tercera refiere que participó el año pasado con un grupo mixto de varones y mujeres por un fondo concursable para implementar su proyecto de granja de cuyes y que no ganó, pero señala que postulará nuevamente: “El año pasado me he presentado a FONCODES, he estado en capacitaciones y

he perdido. Ahora nuevamente estamos presentándonos 20 personas hombres y mujeres para un fondo para continuar negocio que es mi granja de cuy” (Participante 3).

Uno de los motivos de las entrevistadas para participar en estos programas es su interés en la adquisición de conocimientos impartidos en las capacitaciones. Una sostiene: “Yo participo en las capacitaciones, en charla [del Programa de Vacas Mejoradas]. Participamos las mujeres, escuchamos y preguntamos. Ese conocimiento es importante” (Participante 1). En la misma línea, otra participante expresó: “Con las capacitaciones tú aprendes, porque lo que no sabías estás aprendiendo y ya tienes ese conocimiento. Tuve conocimientos que tal vez nunca habré tenido si no hubiera tenido esta oportunidad de participar” (Participante 4).

Una segunda razón señalada por las participantes para su incursión en proyectos de desarrollo productivo es que tal participación contribuye a su independencia económica y a la generación de ingresos monetarios a sus hogares. Al respecto, una de las participantes manifestó lo siguiente:

[Las mujeres que participan en los programas] Son mujeres valientes, no nos dejamos, por el hecho que aquí traen ingreso económico a su casa, su familia. Las mujeres ahorita dedicándose a su ganadería traen ingreso económico a su familia. Tal vez ellas mismas, las mujeres es lo que aporta económicamente, a veces el esposo de vez en cuando (Participante 3).

Una última razón señalada por las participantes para involucrarse en estos programas es que estas experiencias les permiten conformar redes de mujeres. Así, entre las distintas compañeras del proyecto comparten estrategias para una mejor producción, se dan motivación entre sí y han comenzado a organizarse para realizar ferias de venta de sus productos. Ello se evidencia en la viñeta a continuación:

Cuando estás en grupo hemos aprendido a intercambiar ideas, siempre hablas de las cosas que estás haciendo. Así conversamos en caso de fitotoldo. Yo le digo “¿Tú a qué te estás dedicando?”. “¿Yo? En tal cosa. ¿Tú?”. “Tal cosa”. Entonces yo le digo “El sembrío de tal cosa es rentable. El sembrío de tal cosa es tardío”. Luego, tú dices “¿A ti cómo te va?”. “No estoy bien, he fracasado. ¿A ti?”. “Ahí, más o menos”.

Cuando en grupo estás debatiendo, te sirve bastante, allí sacas tus conclusiones. Entonces nos organizamos “¿Qué vamos a hacer?” “Oye, ¿por qué no hacemos así? ¿Por qué no hacemos esto?”. Es bueno juntarse así entre varias y de allí también ya sabes desenvolverte. Y si sale mal ya solucionamos entre amigas (Participante 3).

Participación Comunitaria en Programas Sociales

Respecto a su participación comunitaria en programas sociales, pocas cabaninas participan en estos. Solo una entrevistada señaló haber participado en el Programa Cuna Más. Manifiesta que participó como cuidadora ad honorem junto con otras dos mujeres. Refiere que se animó a participar en este programa porque fue una oportunidad para cuidar a su hija, a la vez que contribuía a su hogar con una canasta de víveres que le daban como retribución.

Allí participaba en cuidar a los niños. Éramos tres técnicas que cuidábamos y más que nada de las mamás que iban a trabajar o de las mamás que no tenían tiempo estábamos allí cuidando a sus bebés, atendiéndolos. Pero eso era un ad honorem y la municipalidad solo nos daba víveres cada mes. Como tenía mi hijo pequeño en escuela y como también mi hijita estaba en Cuna [Más], ya allí estuve participando así (Participante 4).

La misma entrevistada indica que durante el tiempo que participó allí, el programa Cuna Más no tenía presupuesto asignado en la comunidad. Señala que ello la animó a presentarse, junto con sus compañeras, a fondos concursables para obtener financiamiento para que las plazas de cuidadoras en Cabana sean pagadas. Así lo relata en la siguiente cita:

En ese tiempo solo había el local, pero no era pagado. Ahí hemos concursado con nuestro proyecto de reciclaje. Nos íbamos a concursos, con material de reciclaje hemos concursado. Hemos ido pa[ra] todo sitio para poder ganar plaza pagada. Y de eso hemos traído esa plaza acá con concurso en Puquio [...] Con ese concurso hemos ganado plaza que aquí está funcionando ahora (Participante 4).

A modo de conclusión de su participación en este programa, la entrevistada señala que esta le dejó distintos aprendizajes. Destaca a nivel personal la adquisición de conocimientos en temas de crianza, el desarrollo de habilidades para la expresión en público y el fortalecimiento de su sentido de eficacia, lo que le sirvió luego para otros puestos que ocupó más adelante. Resalta también los aprendizajes que esta experiencia tuvo para sus compañeras.

Siento que hemos aprendido. Teníamos capacitaciones y hemos aprendido cómo debemos criar a nuestros hijos. De ahí nosotras enseñábamos a nuestras mujeres, como profesoras, y más desenvueltas hemos sido. De ahí hasta el momento tengo esa capacidad de asumir cualquier cargo que me lo propongo, porque como mujer me siento capaz de hacerlo [...] Mis compañeras también les ha servido [...] Una compañera antes solo era ama de casa, esperaba que el esposo lo mantenga, porque no trabajaba. Pero ahora yo veo que sí sale a trabajar. Entonces está ya vendiendo su comida, ya está saliendo, porque antes tenía miedo (Participante 4).

Respecto al Programa Pensión 65, si bien ninguna entrevistada refirió haber participado, cuatro manifestaron conocer usuarias de este. Dos entrevistadas se expresaron en contra del programa, aunque por distintos motivos. La primera señaló estar en contra porque muchas beneficiarias abandonan sus actividades agrícolas-ganaderas, pues de realizarlas pasarían de extrema pobreza a pobreza y con ello perderían el beneficio del programa.

Además, considera que este brinda un monto económico bajo y genera en sus beneficiarias una actitud de “estar en espera de algo”, que podría tener ciertos efectos negativos.

Yo no estoy de acuerdo con Pensión 65. ¿Por qué? Porque no siembran, dejan el campo, no participan, no tienen crianzas, porque si no pierden ese beneficio que solo [es] para los más pobres. Pero estar esperando ese mísero dinero de 200 soles, creo, ¿para qué les alcanza? En cambio, trabajando, por ejemplo, yo tengo producto en casa, maicito, papita, cebadita, quinua, y siquiera eso hay. Y si no tiene eso, ¿con qué? Peor creo que les hace, [es] como estar con la mano estirada (Participante 8).

Una segunda entrevistada también manifestó una postura crítica respecto a Pensión 65. Indica que no observa tanta diferencia en la calidad de vida de las personas en situación de pobreza con aquellas en extrema pobreza, pero que solo estas últimas son beneficiadas. Señala, además, que muchas personas en situación de pobreza, como ella, han participado en la defensa de su comunidad durante el CAI y no reciben ningún reconocimiento del Estado.

Ahora dan Pensión 65. Antes no daban nada. Nosotros también éramos pobres pobres, [pero] no recibíamos nada. Nosotros con nuestro trabajo criábamos nuestro hijo. Hasta sin zapatitos andábamos. Ahora no; ayudan [a] todos. Le dan todo; hasta a sus familias le hacen estudiar. Y [a] muchos pobres no ayudan. ¿Acaso a mí me dan algo, siquiera me han ayudado? Siquiera “Esta mujer ha ido, ha andado en las rondas”, ¿dicen? ¿A mí siquiera me ayudan? Nada. Pero yo he participado en las rondas. Nadie [ha] pasado lo que nosotros. Estas autoridades bien malas son (Participante 2).

Participación comunitaria en organizaciones sociales de base

Respecto a su participación comunitaria en organizaciones sociales de base, varias entrevistadas, todas madres con hijos menores de edad en el momento de su participación, relatan tener experiencias en el Vaso de Leche y el Comedor popular. Ellas reportan que la principal motivación para participar en estas organizaciones se asoció a la obtención de

alimentos para sus hijos. Una de ellas señala: “Allí por necesidad entran a cocinar siquiera para que comen sus hijos. Una mujer no pobre no va a necesitar” (Participante 3). Otra de las entrevistadas agrega: “Allí puras mujeres nomás van. Van las mamás mayormente, las que tienen hijos menores, porque preparan y reciben su[s] alimentos” (Participante 7).

Las entrevistadas indican que entre las participantes se organizaban para llevar a cabo las distintas tareas implicadas en esta labor, desde los aspectos de gestión de los insumos, pasando por la preparación y distribución de los alimentos. En cuanto a su participación en el Comedor popular, dos entrevistadas manifiestan que esta experiencia, además de enseñarles aspectos de gestión de un comedor, les permitió identificar la situación de vulnerabilidad de los adultos mayores de su comunidad. La primera de ellas expresa: “En esos tiempos más que nada los niños y jóvenes servíamos, pero ahora ancianos nomás ya van a comer a los comedores. Sus familias se han ido a otro lugar y se han quedado solos” (Participante 3). La segunda de ellas realiza un señalamiento similar: “Con eso están los adultos mayores ahora alimentándose. Antes no había y da pena, porque teniendo hijos no se encargan de sus mamitas que son ancianas” (Participante 4).

Historias de Participación Comunitaria de Mujeres en la Preservación Cultural

Participación Comunitaria de Mujeres en Festividades Religioso-Tradicionales

Respecto a las festividades religioso-tradicionales, todas las entrevistadas señalaron haber participado de forma continua a lo largo de su vida en estas, independientemente de su estado civil. Señalan que estos espacios de participación comunitaria son importantes en tanto contribuyen a la preservación de las costumbres de la comunidad. Al respecto una de las entrevistadas señala: “La participación de las mujeres casi es permanente en todas las actividades costumbristas, religiosas que tenemos [...] Participamos de nuestro pueblo las costumbres pa[ra] que no se pierdan” (Participante 8).

Las entrevistadas relatan historias asociadas a dos festividades principales: la de la Virgen de la Candelaria y la de San Isidro Labrador. De acuerdo a las participantes, ambas festividades se caracterizan por dividirse en dos componentes: religioso y costumbrista. El primer componente está asociado a la ceremonia propiamente religiosa, que abarca actividades como la realización de oraciones, la entonación de cantos religiosos, la oficialización de misas y la realización de procesiones. En este componente religioso todas las mujeres señalaron participar de forma activa, como se aprecia en las siguientes viñetas: “Hay procesión, misa. Allí iba un rato para rezar, mirar el desfile de la Virgen, allí sí acompañaba. Ahí nomás ese procesión” (Participante 6), “[En] la fiesta de la Virgen Candelaria me gusta cantar allí. Me gusta participar allí en su misa” (Participante 8).

Por su parte, el componente costumbrista de estas festividades abarca actividades como la presentación de bailes, cantos típicos (harawis) y tradiciones de la comunidad, así como la preparación de alimentos para los espectadores. Las entrevistadas destacan que las mujeres tienen un rol fundamental en estas actividades: “Las mujeres en la fiesta para la Virgen Candelaria allí preparamos comidas típicas de nuestra región. Yo participo con las comidas para las fiestas” (Participante 1), “Ahí jugamos bastante las mujeres nuestro rol en la comunidad. Tenemos a nuestro cargo la presentación artística, preparación de alimentos. Yo apoyo en la preparación del alimento y presentación artística, pero hay mujeres que van al chacco y herranza” (Participante 8). En esa línea, en un espacio de conversación informal con las mujeres, la participante de mayor edad manifestó que sentía un compromiso con su comunidad en continuar participando en estas festividades. Señala que, pese a su avanzada edad, se esforzaba en continuar su participación comunitaria en este ámbito para asegurar que sus costumbres sean preservadas y que se transmitan a las generaciones posteriores. Las otras siete entrevistadas manifestaron su respeto hacia ella por esta labor y señalan que ellas con su participación también desean contribuir a mantener vivas estas costumbres de su comunidad.

Las mujeres señalan que posteriormente a la celebración religiosa y costumbrista, se da un espacio de reunión de la comunidad, a cargo del mayordomo de la fiesta, en el que los comuneros y las comuneras conversan, bailan, comen y beben. Dos de las entrevistadas, no obstante, precisaron que ellas solo estaban interesadas en el componente religioso y costumbrista de la celebración, por lo que no acudían a este espacio con la comunidad: “De ahí se juntan todas las personas. Las mujeres allí a la fiesta también van [...] Eso no me gusta. Solo misa, procesión, herranza, harawi. Eso nomás voy” (Participante 6).

Pese a ello, estas mismas dos entrevistadas señalan haber participado en las tareas de organización de esta reunión posterior a las festividades en un rol de apoyo de sus esposos cuando estos ocuparon cargo de autoridad, mayordomo o adornante. Manifiestan que en esas ocasiones se ocuparon de las tareas de limpieza y decoración de los lugares en donde se realizarían las reuniones, así como de la preparación y distribución de alimentos para todos los asistentes. Ambas señalan que apoyaron en estas tareas a sus esposos, porque, aunque el cargo solo recae en el varón, consideraban que era su labor apoyar a sus maridos:

En esa época que mi esposo ha sido autoridad, era adornante o mayordomo. Entonces yo igual tengo. No me gustaba, pero iba igual. ¿Qué voy a hacer, pues? Él gobernaba, pero yo en mi casa, no hacía nada más, le ayudaba nomás. Ayudaba allí a ordenar, limpiar el piso, para la gente que va tenga todo listo. Allí yo juntaba leña, papa, carne, toda cosa yo [iba] alistando para la fiesta. Yo comida he preparado, chicha, tamales, toda cosa. Yo cocinaba todo eso y acá pasaban en mi casa la gente, para tomar, para comer. Ya yo servía, repartía, atendía a la gente. Eso nomás he hecho (Participante 6).

Participación Comunitaria en Fiestas Cívicas

Con respecto a su participación comunitaria en fiestas cívicas, todas ellas señalan haber participado de estas en algún momento de sus vidas. Las entrevistadas relatan historias asociadas a dos fechas específicas: el Día del Campesino y las Fiestas Patrias. En cuanto al

Día del Campesino, todas las mujeres señalan haber participado en ellas con regularidad. Manifiestan que en esta fecha la actividad principal consiste en que cada uno de los cuatro ayllus de la comunidad realiza un desfile con su traje distintivo y se recuerda la historia de cada uno de ellos. En sus historias de participación en esta fecha destacan su identidad de ayllu: “También [el] 24 de junio, el día del campesino, marchamos así, con nuestro disfraz [...] Por ayllu. Nosotros somos por ayllus, por ayllus nos identificamos. Yo soy Ichoqa. En estas fiestas yo siempre he participado” (Participante 1), “Participamos en actividades con su ayllu. Acá este pueblo de Cabana consta de cuatro ayllus: Qollana, Puro, Ichoqa, Payan” (Participante 8).

De igual manera, sostienen que un objetivo de esta celebración es reivindicar la importancia de la actividad campesina. Al respecto, algunas entrevistadas en espacios de conversación informal señalaron que la labor campesina es muy trabajosa y poco valorada, expresando con tristeza que ya no hay muchas personas jóvenes que quieran dedicarse a ello y van dejando el campo. No obstante, manifestaron que también comprenden que tengan otras aspiraciones por la escasa compensación monetaria que se da a esta actividad.

Respecto a su participación en las celebraciones por las Fiestas Patrias, todas las entrevistadas señalan haber participado en ellas en algún período de sus vidas de forma continua. Manifiestan que como parte de las actividades hay una misa de agradecimiento, un paseo de la bandera por la comunidad, canto del himno nacional y un desfile cívico militar de los distintos grupos de la comunidad. De acuerdo a ellas, el momento principal de su participación es el desfile de las mujeres agrupadas en cada uno de sus ayllus: “En 28 de julio también por ayllu marchamos cada uno con su ropa típica. Primero es ayllu Qollana con su ropa típica. Viene Qollana, Ichoqa, Puro y Payan, cada uno” (Participante 1), “He desfilado en 28 de julio. ‘Junto vamos, acompañanos’, dicen mujeres de tu ayllu. Entonces estaba en

los desfiles con mi ayllu. Mi ayllu es Payan. Mi papá [era] Puro, pero ahora con mi esposo [soy] Payan ya” (Participante 6).

Un momento especial en esta fecha es el desfile de las mujeres que participaron en el CAD durante el CAI. Un par de mujeres de este último grupo, con un tono de queja, manifiesta que muchos de las y los asistentes cuando las ven desfilar les hacen elogios respecto al rol que desempeñaron en ese tiempo. Sin embargo, señalan que fuera de ese espacio hay un olvido respecto a su papel y que desearían que ese reconocimiento de sus compoblanos, tanto coetáneos como más jóvenes, fuera más continuo:

Las mujeres salimos desfilando, solo mujeres, algunas con sus armas del tiempo de las rondas. Pero a veces la gente va a ver a las mujeres desfilar y en ese momento te dicen “Señora, qué bonita” y de ahí se fue, chau. Importante es la participación de las mujeres, pero no se le reconoce (Participante 8).

Incluso si existe este reconocimiento simbólico durante las Fiestas Patrias a la participación de las mujeres en la defensa de su comunidad durante el CAI, este sería secundario al de los varones. Durante mi presencia en la última ceremonia, pude apreciar que primero se hace el reconocimiento a los ronderos varones y luego a las mujeres, de quienes se dijo que “defendieron la comunidad como hombres”. En esa línea, en conversaciones informales con algunas de las mujeres, ellas me manifestaron que habían aceptado participar en esta investigación para dar a conocer “nuestras historias de valentía”.

Balance sobre las Historias de Participación Comunitaria de Mujeres

A partir del recuento de sus experiencias, las entrevistadas remarcaron la importancia de la participación comunitaria de las mujeres. Así se puede apreciar en las siguientes viñetas: “Para mí, participar es hacer con mi comunidad. Cuando participo [me] siento más alegre, porque hemos participado y mi pueblo está bien ya. Me gusta participar” (Participante 1), “Para mí, participar es organizarte con la comunidad para hacer cosas para que la

comunidad mejore” (Participante 3) y “Participar es hacer cosas para que tu pueblo sobresalga. Que las mujeres participen es importante. Si nosotras no participamos, nunca vamos a sobresalir por nosotras, nuestra población y también por nuestros hijos, porque si participas, tus hijos también sobresalen” (Participante 4). Una de las entrevistadas, además, extiende el sentido de participación comunitaria no solo al ámbito público, sino al doméstico:

En esta comunidad las mujeres participamos en varios roles, su chacra, la crianza de animales, el hogar [...] En el trabajo, también estamos participando para el desarrollo de nuestra agricultura, en la ganadería. Tenemos crianza de animalitos, vacas que tenemos que alimentar, lechear, hacer quesito, regresar y nuevamente a los quehaceres del hogar, que también participamos de importancia allí (Participante 8).

Ante la repregunta de cómo las mujeres cabaninas tenían un rol en la participación comunitaria desde el hogar, la participante añadió:

Las mujeres en la comunidad participamos como madre. Como madre tenemos que educar a nuestro[s] hijos [...] Tenemos que educarle para que mañana más tarde también van a formar un hogar y por lo tanto también quisiera que ya sean como uno, que participan por su comunidad [...] Entonces yo creo que la mujer jugamos un papel muy importante en nuestro hogar, en el trabajo, en la comunidad. El pueblo nos necesita para el progreso en nuestra casa, el trabajo (Participante 8).

A modo de cierre de sus experiencias de participación comunitaria, las mujeres destacaron los obstáculos que experimentan para ejercer esta. Además de los factores de la prevalencia del machismo, la dificultad de acceso a educación y el menor manejo de la lengua castellana, ya mencionados en las secciones anteriores, las entrevistadas resaltaron la sobrecarga de tareas sobre las mujeres. Ello se evidencia en las viñetas a continuación:

A veces por motivos familiares no participamos. Yo, por motivos que mis hijos eran pequeños, por cuidar el lazo familiar, mis alas se han cortado... Tuve oportunidades

que he dejado por motivo de que mi hijita era pequeña. Ahorita mi hijita tiene 10 años ya, mi hijito 15 años y ahora ya estoy lista para volar de nuevo (Participante 4).

Capaz por eso alguna no participa, porque toma tiempo. Hay veces tiene familia y no puede, ya no se abastece. Yo misma. Otro día [alguien] me dijo “¡Vamos a la asamblea!”. Pero yo le dije “No tengo tiempo”. Mi hijo le mandé, porque tenía mis animalitos que cuidar. Si yo tuviera tiempo, yo mismo [me] lanza para presidente de la comunidad. Ese [cargo] necesita tiempo para viajar, esas cosas (Participante 5).

Asamblea, hay que estar sentada allí, hasta las 2 [p.m.] a veces, desde las 9 [a.m.].

Hay veces las mujeres no pueden ir, porque en otro sitio tiene que hacer. Tienen varias cosas que hacer. A veces en la chacra, entonces ya no puede ir. Tenemos que cocinar y hacer sus cosas de la casa también. Por eso la mujer no tiene tiempo. Por eso no ha ido. Esposo nomás (Participante 6).

Si eres sola, no te alcanza el tiempo. Si tú opinas, seguidamente vas a asamblea, a otra asamblea, para cualquier cosa te nombran “Ella que sea presidenta o tesorera”. Puede tocarte viajar y entonces no hay a quién dejarle tus cosas, como yo, sola, si me eligen y no encuentro peón, mis animales van a estar botados. Por eso para que no les pongan más cosas que hacer no participan. Entonces a veces mejor te quedas callada, escuchas nomás (Participante 7).

Discusión

En este apartado se presentará la discusión de los resultados. Esta se ha organizado en cuatro secciones de acuerdo a los cuatro objetivos de investigación. La primera sección está referida al significado de la participación comunitaria para las mujeres cabaninas en relación a su ser mujer. La segunda sección aborda los factores que motivan la participación comunitaria de las mujeres cabaninas. La tercera sección abarca los factores que obstaculizan la participación comunitaria de las mujeres de Cabana. Por último, la cuarta sección discute el impacto del CAI en la participación comunitaria de las mujeres cabaninas.

Significado de la Participación Comunitaria de Mujeres

Participación Comunitaria de Mujeres como Acción para el Cambio Comunal

De acuerdo con la definición tradicional de participación comunitaria, esta es un proceso colectivo que surge con la finalidad de atender a un problema común a la comunidad (Aguilar, 2001; Montero, 2004). En concordancia con esta definición, en las historias de las participantes se puede identificar que su participación comunitaria en los cuatro ámbitos identificados en los resultados (durante el conflicto armado interno, en el ámbito político, en programas estatales y en la preservación cultural) responde claramente a un problema sentido a nivel comunitario y que son percibidos como relevantes para las mujeres. En el caso de la participación en el contexto del CAI, el problema sentido por la comunidad se asociaba a la violencia política vivida en Cabana. En el ámbito político, su participación se orienta a atender el problema de cuidado y manejo de recursos comunales, como agua, territorios, flora, fauna. En el caso de los programas estatales, a través de la participación se busca responder a la problemática de cobertura de necesidades básicas y sociales de la comunidad, como alimentación, cuidado infantil, generación de ingresos. Por último, en el ámbito de la preservación cultural, la participación de mujeres responde a la necesidad de conservar las costumbres y tradiciones comunitarias.

La participación comunitaria implica, además, que diversas actoras buscan producir transformaciones a nivel comunitario tomando parte en distintas actividades (Montero, 2004, 2006; Sánchez, 1999). En efecto, las mujeres entrevistadas señalan que en las distintas formas de participación en que se han involucrado han buscado generar un cambio positivo para su comunidad, para lo cual han realizado acciones de forma concreta. Por ejemplo, en la defensa de su comunidad durante el CAI, a excepción de una, todas las participantes se involucraron activamente en distintas tareas de alimentación, vigilancia y patrullaje en el CAD. En el ámbito político, todas estas mujeres acuden y opinan en las asambleas de las distintas instancias de la Comunidad Campesina, y la mayoría ha ejercido cargos de representación campesina y en el gobierno local. En el caso de los programas estatales, la mitad de ellas participa o ha participado en acciones de capacitación, diseño y gestión de programas sociales, programas de desarrollo productivo y organizaciones sociales de base. Por último, en el ámbito de la preservación cultural, todas ellas, incluso a avanzada edad, toman parte en actividades de transmisión de sus tradiciones comunitarias a las generaciones más jóvenes.

La participación comunitaria se caracteriza, asimismo, por el compromiso para lograr los objetivos compartidos (Montero, 2004; Sánchez, 1999). Si nos referimos a niveles de participación comunitaria planteados por Montero (2004), las historias de estas ocho mujeres corresponderían a los niveles más comprometidos en los diversos ámbitos identificados. En el nivel 1 de máxima participación y compromiso se ubican aquellas referidas al ejercicio de cargos directivos en las instancias de la Comunidad Campesina y de puestos en el Gobierno Local, en las que las participantes resaltan los logros de su gestión. Al nivel 2 corresponden aquellas historias que, si bien no se asocian a posiciones de liderazgo, sí denotan una participación frecuente y alto compromiso, como en el caso del CAD, en que las mujeres destacan su responsabilidad en las labores de alimentación, vigilancia y patrullaje. Finalmente, hay historias del nivel 3, participación específica y mediano compromiso, como

aquellas sobre programas estatales y preservación cultural, pues, aunque no han constituido grupos organizados, sí participan consecuentemente en las actividades. Sin embargo, cabe precisar que las historias de estas ocho mujeres son casos excepcionales de participación femenina en su comunidad, no necesariamente representativos de todas las cabaninas.

Diferenciación entre Participación Auténtica y Participación Simbólica

Un aspecto significativo en las historias de las entrevistadas es la diferenciación entre experiencias de participación comunitaria auténtica y participación comunitaria simbólica. Según su definición, la participación comunitaria se caracteriza por ser un proceso que surge de forma libre e incluyente desde la comunidad, en contraste a formas de acción promovidas o impuestas externamente (Montero, 2004; Sirvent, 1999). Esta característica es particularmente visible en las experiencias de participación comunitaria durante el CAI, en el que hay una distinción clara entre las etapas de CAD autoorganizado y CAD formalizado. En cuanto al primero, si bien estuvo formado principalmente por varones, también incluyó a mujeres que de forma voluntaria expresaron que deseaban participar en la defensa de su comunidad. La experiencia en este CAD cumple con las características de la participación comunitaria, al ser un proceso colectivo que involucró a una variedad de actoras y actores en acciones para lograr un objetivo común (Aguilar, 2001; Sánchez, 1999), en este caso la defensa de Cabana. Otra característica de la participación en el CAD autoorganizado es su voluntariedad, que le da el carácter de participación auténtica, en tanto implica la iniciativa de la población para atender a un problema o una necesidad comunal, generando un sentimiento de poder influir en los procesos de su comunidad (Sirvent, 1999).

En contraparte, luego de la instalación de un destacamento del ejército en la comunidad, se reorganiza y formaliza el CAD, en el que siete entrevistadas participaron. Al respecto, resultó llamativo que cuando se les preguntó por su primera experiencia de participación comunitaria, la mayoría refirió experiencias posteriores, obviando su actividad

en este CAD formalizado hasta que se les preguntó directamente por ello. El hecho de que estas mujeres no reconocieron inicialmente esta experiencia de participación comunitaria podría estar relacionado a la naturaleza de esta. Es posible que estas mujeres no identifiquen su experiencia en el CAD formalizado como una participación auténtica, debido a que esta no fue voluntaria o libre, como sí lo fue el primer CAD autoorganizado, en el que participaron un grupo más reducido entre las mujeres entrevistadas. En ese sentido, tal experiencia correspondería a una participación simbólica o una forma de involucramiento sentida impuesta desde actores externos, que podrían reforzar abusos o servir intereses del grupo hegemónico (tareas diferenciadas por género y otorgamiento obligatorio de alimentos), por lo que no sería reconocida como propia (Bronfman y Gleizer, 1994; Sirvent, 1999).

Se da una diferenciación similar entre las experiencias de las participantes en relación a los programas estatales. Las mujeres muestran mayor involucramiento en actividades de los proyectos de desarrollo productivo y organizaciones sociales de base que responden a las necesidades sentidas desde la propia comunidad e intereses comunales. En comparación, sobre los programas sociales, en particular, respecto al Programa Pensión 65, algunas manifestaron opiniones negativas. Desde estas narrativas, se considera los programas de transferencia de dinero como un tipo de asistencialismo que desincentiva el trabajo, identificándoseles con una participación no real (Sirvent, 1999).

En tanto estos programas de entrega de dinero se basen en la situación de pobreza según parámetros establecidos sólo por agentes externos, pueden desalentar tanto la participación en estos programas, como en formas de participación comunitaria auténtica. En el primer caso, al sentirse como una forma de participación forzada, las personas podrían inscribirse en tales programas por insistencia de agentes externos, pero podrían incumplir ciertas condiciones que pueden ser importantes. Por ejemplo, en el caso del programa Juntos, sería contraproducente que pudiera darse el incumplimiento de los controles médicos o la

matrícula escolar de sus hijos. En el segundo caso, la asociación entre la participación y una retribución económica puede conducir a la desvalorización y el abandono de formas de participación auténtica no asociadas a un beneficio material e incluso impactar los vínculos comunitarios, al centrarse más en la recepción del beneficio personal que en el colectivo (Gertler y Galiani, 2016). Ello sería problemático, en tanto podría limitar las posibilidades de las mujeres de influir en los procesos de su comunidad e incluso podría implicar retrocesos en espacios de participación en los que han tenido avances. En ese sentido, sería importante que este tipo de programas puedan potenciarse incorporando formas de auténtica participación comunitaria a partir de un adecuado diagnóstico de necesidades sentidas que priorice la escucha de la voz de las mujeres. Igualmente, sería recomendable que las intervenciones que se propongan se orienten a fortalecer las capacidades y otras dimensiones de vida valiosas para ellas (Marciani, 2006), además de conectarlas con las prácticas productivas que tienen.

Labores de Cuidado como Forma de Participación Comunitaria

A partir del señalamiento de una participante respecto a que la labor de crianza es una forma en que las mujeres cabaninas participan en su comunidad, resulta relevante discutir si aquella constituye una forma de participación comunitaria. La definición tradicional de participación comunitaria considera que esta debe orientarse a la solución de problemas de una comunidad en su conjunto o a la búsqueda de alguna transformación a nivel social (Montero, 2004; Sánchez, 1999). Así, desde esa conceptualización, la crianza no constituiría una acción de participación comunitaria. No obstante, si bien la crianza no respondería de forma directa a un problema de la comunidad al estar circunscrita al hogar, podría considerarse que atiende una necesidad comunitaria, que sería la de forjar comuneros comprometidos con su comunidad. En efecto, la disminución de comuneros y comuneras con una participación comunitaria activa en la vida de Cabana fue un problema sentido por la comunidad de mujeres en su conjunto.

Hay que considerar, además, la diferencia en concepciones sobre crianza que puede existir entre sociedades individualistas y colectivistas. A diferencia de la comprensión occidental de crianza como una práctica restringida a cada hogar y familia por separado de otras, en muchas comunidades indígenas y campesinas la crianza es una práctica con un fuerte componente comunitario. Estas comunidades configuran una serie de prácticas de crianza basadas en los principios comunitarios de lo que significa ser un buen integrante de la comunidad, buscando promover a través de estas la identidad comunal, la responsabilidad y la participación comunitarias, la defensa del territorio, entre otras características (Álvarez y Buitrago, 2021; Salas, 2021). Por lo tanto, resulta coherente que se identifique la crianza como una forma de participación comunitaria orientada a la formación de comuneros y comuneras con sentido de compromiso para con su comunidad.

Además, las mujeres participantes, al narrar sus diversas experiencias de participación comunitaria, hacen referencia a la organización y realización de diversas actividades vinculadas al cuidado, tradicionalmente subordinadas a la esfera privada y reproductiva. Tanto en su participación en el CAD, en programas estatales, como en la preservación cultural, las mujeres refieren un involucramiento activo en tareas de alimentación y limpieza puestas al servicio de su comunidad. El traslado de estas tareas a la esfera de lo público y comunitario permite su visibilización como base de la vida de su comunidad, sin las cuales las dinámicas sociofamiliares, las actividades económico-productivas y la propia supervivencia de la comunidad no hubieran sido ni serían posibles (Guelman et al., 2021). En ese sentido, las labores de cuidado provistas por estas mujeres constituyen una importante forma de participación comunitaria, más aún en un contexto caracterizado por una escasa respuesta del Estado a esta necesidad (Rodríguez, 2020). Por ello, se requeriría promover a nivel social el reconocimiento y la valoración de la labor de cuidado femenino, señalando su

contribución al bienestar multidimensional de las familias y la comunidad, y discutiendo la necesidad de que los varones participen también en las tareas de cuidado.

De acuerdo a los niveles de participación señalados por Montero (2004), podría considerarse que las labores de crianza y cuidado dentro del hogar corresponderían al nivel 5, en donde se ubican formas de participación en que las personas involucradas no actúan directamente en acciones comunitarias. Aquí se incluye, por ejemplo, la prestación de servicios hacia la comunidad que contribuyen a facilitar la participación comunitaria de otros integrantes en las actividades comunales (Montero, 2004). Teniendo en cuenta esto, la labor de estas mujeres en el ámbito doméstico, tanto en la crianza como en el cuidado del hogar, podría considerarse como una forma de participación comunitaria que, a futuro, tiene el potencial de formar integrantes de la comunidad que participen activamente. Asimismo, en el presente, posibilita que otros actores puedan desempeñar roles de participación comunitaria en el ámbito público al contar el respaldo de la labor femenina en el ámbito doméstico.

Las participantes, además, consideran que es importante que las mujeres participen en el ámbito público, destacando que su rol de cuidado doméstico hace que tengan una visión diferente que les permitiría aportar aún más a su comunidad. Tal consideración estaría influida por las expectativas sociales dentro de la estructura de género de su comunidad, según las cuales la función fundamental de las mujeres es el cuidado del hogar (Escobar, 2017). Habría una apropiación y resignificación de estos roles de madres o esposas como un valor agregado para expandir su ámbito de acción a otros espacios, aprovechando el cumplimiento de las normativas del sistema patriarcal. En ese sentido, el ámbito doméstico sería valorado por ellas como un espacio donde pueden desarrollar cualidades, como la capacidad de administración, que pueden luego llevarse a ámbitos públicos, como el político. Siendo así, resulta importante promover la participación de las cabaninas que hasta el

momento circunscriben su actividad al ámbito doméstico y ampliarlo a otros espacios en donde puedan aprovechar esa experiencia, al tiempo que pueden obtener nuevos aprendizajes.

Los aspectos revisados en este acápite dan cuenta de la necesidad de discutir y ampliar la definición de participación comunitaria. Las definiciones teóricas actuales limitan la participación comunitaria a las acciones orientadas a solucionar problemas de la comunidad en conjunto o a buscar una transformación a nivel social (Montero, 2004; Sánchez, 1999), dejando de lado el aporte de las mujeres a su comunidad a través de las labores vinculadas al cuidado o al ámbito doméstico. Sin embargo, como se acaba de revisar, estas labores son puestas al servicio de la comunidad y permiten la participación de otros actores comunales, constituyendo formas de participación comunitaria en sí mismas. Además, estas labores domésticas o de cuidado pueden llegar a ser espacios desde los cuales también pueden aportar a la transformación social, en tanto permiten formar personas e inculcar valores. La minimización del aporte de las mujeres y el cuidado femenino contribuye a que su participación comunitaria se invisibilice bajo el interés de la comunidad y de actores masculinos, como se verá en acápite siguientes. Por ello, desde la psicología comunitaria es importante la revisión de este concepto como forma de dar voz a las mujeres y revalorar la participación comunitaria femenina.

Factores que Motivan la Participación Comunitaria de Mujeres

Amor por la Comunidad

Entre los factores que motivan la participación comunitaria de las mujeres cabaninas, el amor por la comunidad es el principal factor referido por las entrevistadas, estando vinculado a todos los ámbitos de participación identificados: durante el CAI, en el ámbito político, en programas sociales y en la preservación cultural. En el caso del CAI, las mujeres señalan que los eventos que motivaron su participación en la resistencia se asociaban al ataque a la integridad de sus compoblanos, así como a los bienes y al espacio de Cabana, por

lo cual se sintieron afectadas como comunidad en su conjunto. Ello revela una fuerte conexión afectiva tanto con los otros integrantes como con los elementos de su comunidad, lo que las condujo a dedicar tiempo, esfuerzo, dinero, e incluso a exponer su propia integridad en las distintas actividades de defensa en que participaron (McMillan y Chavis, 1986).

En el ámbito político, el amor por la comunidad también constituye un factor de motivación de la participación comunitaria. Por un lado, las participantes manifiestan que su participación en cargos directivos en la Comunidad Campesina o en el Gobierno Local se vincula a la solicitud directa de sus compoblanos para que postularan a tales posiciones o a la percepción de necesidades de los mismos ante lo cual se sintieron impulsadas a actuar en busca de soluciones para apoyarles. Por otro lado, destacan que la necesidad de cuidar los recursos de su comunidad, sea territorio, agua, flora o fauna, es igualmente un motor para animarse a acudir y opinar en las distintas asambleas que se organizan en la Comunidad y asumir puestos políticos. Sea por el amor a la gente o a los recursos de su comunidad, ello las hace destinar valioso tiempo a actividades en el ámbito político que de otra forma pudiera ser dedicado a su descanso, esparcimiento u otras áreas consideradas valiosas a nivel individual.

El amor por la comunidad también es referido por las entrevistadas como motivación para su participación comunitaria en organizaciones sociales de base. Varias entrevistadas relataron que su actividad en los programas de Vaso de Leche y Comedor Popular en parte respondió a la identificación de la situación de vulnerabilidad material de los niños y adultos mayores de su comunidad. De forma similar, la entrevistada con experiencia de participación en el programa Cuna Más relata que una de sus motivaciones para pertenecer a este tenía que ver con poder brindar el servicio de cuidado a los hijos y las hijas de sus compoblanas mientras ellas trabajaban. En ese sentido, se corrobora la relevancia de la conexión emocional con sus compoblanos y los problemas de su comunidad como movilizador de la participación comunitaria (Talò, Mannarini y Rochira, 2014).

Por último, el amor a la comunidad es el principal motor para la participación comunitaria de mujeres en la preservación cultural. De forma específica, cobra relevancia el amor hacia los símbolos comunes de la comunidad, lo que abarca la historia, las festividades, ceremonias, costumbres y prácticas compartidas por los miembros, que al ser consideradas valiosas buscan ser transmitidas a sus compoblanos. Ello redundaría en reforzar la pertenencia e identificación con su comunidad, es decir, el sentimiento de que se está inserta en un grupo y que existe un reconocimiento de ser integrante de la comunidad (McMillan y Chavis, 1986).

A partir de las historias recogidas, este amor a la comunidad aludiría a la conexión emocional con ella, a los vínculos afectivos significativos y estrechos que las integrantes de la comunidad van construyendo entre sí, así como a los sentimientos que desarrollan hacia los elementos y espacios comunes de su comunidad (McMillan, 1996; McMillan y Chavis, 1986). Aunque es destacable que sean tales vínculos y sentimientos los que conducen a que las cabaninas inviertan recursos en relación a su comunidad, en muchos casos podrían llegar a anteponer los intereses comunales sobre sus propios intereses, si confían que con ello se logrará mantener la estructura y el funcionamiento comunal (Theidon, 2003, Mallon, 1994; LeFebvre y Francke, 2013). En efecto, varias entrevistadas señalaron que muchas veces se sentían cansadas, sobrecargadas por su triple jornada de trabajo y que incluso en ocasiones no habían sentido disposición para asumir nuevas tareas, pero que habían sentido cierta presión de su comunidad para tomar parte de actividades comunales. Así, el amor por la comunidad, vista como un todo unificado, sumado al estereotipo de género de “mujer sacrificada”, que antepone los intereses de los demás a los propios, podría llevar a invisibilizar las necesidades y los problemas particulares de estas mujeres, o incluso algunos actores podrían aprovecharse de tal amor y del trabajo de las mujeres para su beneficio personal.

Amor por la Familia

Un segundo factor que refieren las mujeres cabaninas entrevistadas como motor de su participación comunitaria es el amor por sus familias. Este se visibiliza principalmente en su involucramiento en actividades durante el CAI o en programas estatales. En el caso del CAI, la conformación, aunque breve, del club de madres que buscó recaudar recursos para la instalación de tropas militares en su comunidad y así proteger a sus hijos de ser reclutados por el PCP-SL. Resulta destacable también la valerosa decisión de estas mujeres de participar en los CAD, a la par que sus compoblanos varones, motivadas por defender a sus familias de la violencia que afectaba a Cabana. Este motivo se asocia al rol materno de estas mujeres, de modo que el interés en la defensa de su comunidad partiría del objetivo prioritario que socialmente se atribuye que debe tener toda mujer que es madre: la preservación de la vida e integridad de sus hijos (Ruddick, 1980; Elkin, 2002; Jones, 2017).

El amor por la familia también es referido por las entrevistadas como motivación para su participación comunitaria en organizaciones sociales de base. En efecto, varias entrevistadas, todas madres de familia con hijos menores en el momento de su participación, relataron experiencias en el Vaso de Leche, el Comedor Popular y Cuna Más. En estas narraciones destacaron los beneficios obtenidos para sus familias a partir de estas experiencias, en términos de satisfacción de las necesidades concretas de alimentación y cuidado para los hijos (Montero, 2004).

No obstante, es llamativo que, si bien estas experiencias son valoradas positivamente, no hayan dado lugar a otras formas de organización social o política de mujeres, como los clubes de madres (Reynaga, 2008). Según las experiencias de mujeres que han participado en este tipo de organizaciones en otros contextos, ello implicaría que, más allá de recibir el servicio que brinda el programa, las beneficiarias tengan la oportunidad de problematizar y actuar sobre los problemas de su comunidad, así como de acceder a otros espacios de participación (Cerna, 2015). En ese sentido, para una mayoría de cabaninas que participaron

en estas organizaciones podría haber primado una concepción asistencialista de estas o haber tenido barreras personales, familiares o sociales que hayan limitado el problematizar sus problemas vinculados a la maternidad y sus labores de cuidado, así como los de sus familias y comunidad. Incluso si puede haber disposición a participar por amor a la familia, las dinámicas de poder y normas imperantes en la sociedad pueden haber afectado la posibilidad de continuar una trayectoria de participación comunitaria para estas mujeres, como se verá en un acápite posterior.

En contraste, para un grupo minoritario de cabaninas, como las entrevistadas, su paso por estas organizaciones sociales se vincularía, más que a la satisfacción de necesidades concretas, a la búsqueda de actuar en relación a los problemas comunitarios, en respuesta a un proceso de cuestionamiento que se habría iniciado a partir de sus experiencias de participación previas. Teniendo en cuenta el antecedente del club de madres que constituyeron durante el CAI y buscando responder a las nuevas demandas que experimentan, en conversaciones informales, las participantes señalaron que tienen como proyecto organizar un colectivo de mujeres cabaninas. En ese sentido, sus experiencias pasadas de participación en estas organizaciones sociales de base serían consideradas como un escalón más en su trayectoria de participación en la vida de su comunidad.

Oportunidad de Aprendizajes

Otro factor importante que motiva la participación comunitaria de las mujeres cabaninas es que esta representa una oportunidad para la obtención de aprendizajes que consideran valiosos. En efecto, se reconoce la participación comunitaria como un proceso en el que por un lado las participantes aportan sus conocimientos procedentes de sus experiencias y saberes previos, y por otro lado reciben conocimientos procedentes de las experiencias y saberes de otros agentes involucrados en las acciones de participación. De ese encuentro, se van construyendo nuevos aprendizajes, que dan lugar a nuevas ideas, nuevas

modos de hacer, que permiten el desarrollo de la capacidad reflexiva y crítica de las acciones llevadas a cabo y de su propia realidad (Montero, 2004).

En el presente estudio, este motivo se hizo principalmente patente en las experiencias vinculadas a programas estatales, pudiendo clasificarse los aprendizajes obtenidos en formales e informales. Los aprendizajes formales se refieren a los obtenidos en las capacitaciones en temas técnicos que las participantes reciben por parte de agentes externos a la comunidad, representantes de estos programas. Las entrevistadas tienen una opinión positiva de las capacitaciones que les brindan como parte de su participación en los programas de desarrollo productivo y Cuna Más. Debido a la jerarquía patriarcal predominante en estos contextos, como se detallará más adelante, muchas mujeres de comunidades andinas no fueron a la escuela (Maldonado, 2006). En ese sentido, estos espacios de capacitación les han permitido incrementar sus conocimientos técnicos sobre sus actividades ganaderas-agrícolas, desarrollo infantil y gestión de proyectos. Existe una motivación intrínseca hacia la obtención de aprendizajes sobre tales temas, por lo que las cabaninas valoran su participación en estos programas como una valiosa oportunidad para incursionar en espacios de instrucción de los que anteriormente se vieron privadas.

Además de valorar los aprendizajes de carácter formal que adquieren en las capacitaciones de los programas estatales, las mujeres resaltaron también los aprendizajes informales, que aluden a aquellos que obtienen entre compoblanas participantes en estos programas. Al respecto, las entrevistadas destacan en sus narraciones que su participación en programas estatales les ha permitido construir espacios de intercambio de conocimientos entre mujeres. Así, a partir de su participación comunitaria las mujeres enriquecen sus saberes con los consejos y las distintas experiencias de sus compañeras en actividades ganaderas-agrícolas, cuidado infantil y gestión de proyectos.

La adquisición de aprendizajes, tanto formales como informales, redundan positivamente en la autoestima y la autoeficacia de las mujeres. En efecto, al adquirir estos nuevos conocimientos, las mujeres se valoran como personas útiles y capaces de incursionar en nuevas actividades académicas, laborales, políticas y comunitarias para las cuales previamente podían sentirse poco preparadas (Maldonado, 2006). De esta forma, se genera una suerte de círculo virtuoso, pues este sentido de competencia femenina facilita que ellas se involucren en nuevas actividades y procesos de participación comunitaria. Así, los aprendizajes adquiridos como resultado de su participación promueven el empoderamiento femenino, como se verá en el siguiente acápite.

Oportunidad de Empoderamiento

Un último factor que motiva la participación comunitaria de las cabaninas es que esta constituye una oportunidad para su empoderamiento. En las historias de participación durante el CAI destaca un sentimiento de orgullo asociado al desarrollo de empoderamiento, entendido como un proceso por el cual estas mujeres han ido adquiriendo control sobre asuntos relevantes para ellas (Rappaport, 1981). Las experiencias de participación comunitaria exitosas en este período, como la recaudación de fondos para la formalización del CAD, fueron relevantes para las mujeres en tanto les permitió reconocer y fortalecer sus capacidades de generar cambios en su entorno social, contribuyendo a mejorar su sentido de autoeficacia.

Además, a partir de estas experiencias de participación comunitaria puede darse una conexión con la realidad que dé lugar a la problematización y acción respecto a las asimetrías de poder en que las personas se encuentran (Serrano-García y López-Sánchez, 1990). En el caso de su participación en el CAD formalizado, surgió un proceso de reflexión de las mujeres respecto a las relaciones de género en que esta se dio. Esto condujo, por ejemplo, a la puesta de límites de las cabaninas frente a las demandas de alimentación que los soldados

dirigían a ellas. No obstante, la participación comunitaria de mujeres durante este período resultó afectada por las jerarquías de género y “raza” predominantes, que limitaron las iniciativas de las mujeres (Zamora-Moncayo et al., 2021), como se verá en acápite posteriores. Pese a que este intento de cambio de relaciones de poder genérico fue puntual y no se extendió a otros ámbitos, debe considerarse como un antecedente importante de empoderamiento de estas mujeres cabaninas.

Las experiencias de participación en ámbito político también proveen oportunidades de empoderamiento a las mujeres cabaninas. Tanto las asambleas de las distintas instancias comunales, como el desempeño de cargos políticos de la comunidad Campesina o del gobierno Local, representan espacios para que las mujeres ejerzan influencia en la comunidad. Esta se entiende como la capacidad para inducir a los otros a actuar o tomar decisiones, a ser consultadas, y que su opinión valga para los demás, de forma que logren tener incidencia o impacto en la vida y en los procesos de Cabana (McMillan y Chavis, 1986). Así, cuando exponen sus iniciativas en las asambleas y son aceptadas, cuando postulan a cargos de autoridad y son elegidas, o cuando ejercen los mismos y obtienen logros en su gestión, estas mujeres fortalecen su autoconcepto, a la vez que demuestran su capacidad en este ámbito a sus compoblanos, cuestionando creencias de baja competencia de las mujeres y sirviendo de ejemplo a otras compañeras.

El rol de la participación comunitaria como proveedora de oportunidades de empoderamiento para las mujeres cabaninas se evidencia también en sus experiencias en programas estatales. Las participantes manifestaron que su incursión en proyectos de desarrollo productivo contribuye a su independencia económica y, a partir de ello, al empoderamiento femenino. Debido a las dinámicas patriarcales existentes en comunidades campesinas, en muchas familias solo los varones tienen trabajos remunerados, lo que se asocia al ejercicio de control económico sobre las mujeres, quienes terminan dependiendo de

sus esposos (Távora, 2019), incluso si ellas realizan trabajos no remunerados que contribuyen al hogar y la comunidad. En ese sentido, que las mujeres generen sus propios ingresos permite cambiar esta relación de poder en las familias, constituyendo un medio para adquirir mayor control sobre sus vidas (Ferullo de Parajón, 2006), así como para proveer a su familia, reafirmando sus roles de cuidado (Távora, 2018). Asimismo, esta capacidad de crear ingresos incrementaría su estatus no solo dentro de sus familias, sino de su comunidad, en tanto buscan integrar sus actividades campesinas a los procesos económico-productivos que consideran que pueden contribuir a su progreso (Ruiz Bravo, 2005; Távora, 2018).

Factores que Obstaculizan la Participación Comunitaria de Mujeres

Jerarquías de “raza”

Las jerarquías de “raza” constituyen otro importante factor que obstaculiza la participación comunitaria de mujeres en Cabana en diversos ámbitos. En estas jerarquías de “raza”, las personas vinculadas a lo “blanco” y occidental ocupan los estratos superiores y tienen acceso a educación formal y contextos urbanos, lo que se traduce en poder social, económico y político, siendo reconocidas como ciudadanos con pleno goce de derechos. Por el contrario, las personas vinculadas a lo “no-blanco” y no-occidental son consideradas inferiores por su color, etnia o lugar de procedencia, aunque también por su lengua, cultura o religión, ubicándose mayoritariamente en condiciones de pobreza y exclusión (Fanon 2009; Grosfoguel, 2011; Quijano, 2000). Dentro de este sistema jerárquico, quienes ocupan las posiciones superiores gestionan los conflictos por medio de la violencia hacia y la apropiación de recursos de las poblaciones racializadas, en tanto son considerados como sub-humanos, siendo sus derechos cuestionados o incluso negados (Sousa Santos, 2009). En esta jerarquía de poder, las personas andinas son inferiorizadas, al considerarse menos occidentalizadas por su menor acceso a educación y contextos urbanos (De la Cadena, 1991).

Las jerarquías vinculadas a la “raza” se evidenciaron en las experiencias de participación comunitaria de las cabaninas en el contexto del CAI. La situación en que estas jerarquías se apreciaron con mayor claridad fue en la violencia verbal y el encierro de parte de los militares hacia las comuneras y los comuneros de la comitiva que viajó a Lima a solicitar apoyo estatal. Con estas conductas los agentes contrasubversivos emitían el mensaje de que consideraban inferiores a ciertos grupos de la población por su “raza”, a la vez que buscaban reforzar la idea de su propia superioridad racial (Salas, 2009). Bajo el amparo de estas jerarquías que los ubicaba en una posición de poder, los militares desoyeron el derecho de las cabaninas y los cabaninos a exigir la protección del Estado. Más allá de no proveer la protección que por ley debían brindar, los militares vulneraron el derecho a la integridad y agredieron a este grupo de personas, en tanto al ser andinas no son reconocidas como ciudadanas. En términos prácticos, las cabaninas y los cabaninos no podían contar con la defensa de las fuerzas del Estado, tal como se hace patente en las narraciones recogidas, que expresan un matiz de duda sobre si finalmente su pedido de apoyo estatal para la defensa de su comunidad fue atendido, e incluso recelo hacia quienes en principio estaban a cargo de su seguridad, pero que finalmente les violentaron.

Otra situación en que se apreció estas jerarquías de “raza” fue en la conformación del CAD formalizado. Los militares que se instalaron en Cabana designaron autoridades, asignaron tareas y organizaron el comité sin tomar en cuenta las opiniones de la comunidad. Bajo la idea de proteger a una población que creían desprovista de agencia, los militares impusieron por la fuerza la participación de Cabana en el CAD, militarizando la rutina comunal, sin considerar que ocasionaban interrupciones en el ciclo agropecuario y en las costumbres andinas, así como problemas para la manutención de las tropas y su propia subsistencia (CVR, 2003; Theidon, 2004). Además, la distribución de tareas que se asignó a los cabaninos y las cabaninas no respondía a las necesidades de la comunidad, sino a las de

los agentes estatales, pues en el primer CAD autoorganizado no se dio esa diferenciación de labores por género, en tanto ronderos y ronderas se proveían de alimentos en sus propios hogares o en colectivo.

Se evidencia que los militares no tomaron en cuenta que la comunidad de Cabana contaba ya con la experiencia del primer CAD autoorganizado, de modo que podrían haber sondeado las formas de organización existentes, las destrezas adquiridas en distintas tareas, entre otros aspectos, de modo que se pudieran aprovechar de forma eficiente los recursos que ya tenía la comunidad, que así se habría sentido verdaderamente involucrada en el nuevo CAD. Esto se hace patente cuando los militares enseñan tareas que la población cabanina ya conocía, como el hacer explosivos caseros. Subvalorando las capacidades que podía tener por su “raza”, no hubo esfuerzo por parte de los militares para establecer canales de diálogo con la comunidad, sino que se respondió con la imposición de sus propias condiciones (Velarde, 2023).

En cuanto a la participación comunitaria en el ámbito político, cobran relevancia la lengua y la educación formal como marcadores de “raza”. De las jerarquías de “raza” basadas en la ideología de la superioridad de lo occidental, se desprende la desvalorización social de todo aquello que se identifique como indígena y andino, incluyendo la lengua. De este modo, las lenguas occidentales gozan de mayor prestigio social que las lenguas originarias, como el quechua (Harvey, 1989). En nuestro país, esto se evidencia en que el castellano es central para la realización de documentación y gestiones en el sistema político dominante; quien no habla castellano ve limitada sus oportunidades de participación en el ámbito político. Para evitar tal exclusión social y política, y ubicarse en una mejor posición en estas jerarquías, las poblaciones andinas buscan aprender y desenvolverse en castellano. En el caso de Cabana, ello se refleja en que a pesar de que la lengua materna en la comunidad es el quechua, el castellano es la lengua empleada por varones y mujeres para dar su voz en el principal ámbito

político comunal: la Asamblea General. En la sesión de asamblea en la que estuve presente, excepto una, todas las demás intervenciones se realizaron en castellano. Eventualmente, se puede usar el quechua para intervenciones específicas de personas monolingües, pero ese uso señala un estatus diferenciado, en devaluación del quechuahablante exclusivo (Renker, 2014).

La educación formal también es relevante en relación a la participación comunitaria en el ámbito político. La inferiorización racial se da también en los procesos epistemológicos, de modo que los conocimientos producidos por los sujetos occidentales suelen considerarse mejores que aquellos producidos por los sujetos racializados (Grosfoguel, 2011). De este modo, predomina la idea de que el único progreso y saber valioso es el procedente de la educación formal occidental, y, por lo tanto, otros conocimientos, como el saber andino o campesino, no tienen validez (Salas, 2009; Sousa Santos, 2009). En tanto las personas andinas representarían el atraso, no son reconocidas como ciudadanas, se les niega el derecho a la participación política y a la posibilidad de exigir sus derechos. En Cabana, ello se reflejaría en el énfasis que varones y mujeres dan al nivel de instrucción superior logrado, como aval del buen desempeño que podrían lograr en cargos políticos de su comunidad y de la validez de sus intervenciones en las instancias políticas de la comunidad. En efecto, en las reuniones de la asamblea comunal y del club de cabaninos en Lima se apreció que quienes tomaban la palabra acentuaban el título profesional obtenido al iniciar su intervención. Así, el contar con educación formal y, más aún, alcanzar un nivel superior, se valora como factor para ubicarse en una mejor posición en las jerarquías de raza y ascender socialmente.

Las jerarquías de “raza” se evidencian también en la participación comunitaria en programas sociales del Estado. Bajo la idea de la superioridad del saber occidental, estos programas serían formulados por agentes externos que impondrían sus conocimientos sin buscar conocer los saberes ni las necesidades sentidas de la comunidad. Ello redundaría en que muchas personas andinas, incluso si califican como potenciales beneficiarias, decidan no

participar en estos programas al señalar que no responden a lo que realmente valoran o requieren. La crítica recae en particular respecto a cómo el beneficio del programa Pensión 65 puede desincentivar ciertas prácticas productivas vinculadas a los saberes agrícolas y ganaderos de la comunidad, que son consideradas valiosas en sí mismas. Asimismo, se percibe poco esfuerzo de los agentes externos por dialogar con la comunidad para identificar qué programas se consideran importantes. Ese es el caso de los programas de desarrollo productivo, que tienen alta demanda, pero las vacantes y materiales asignados son limitados, así como de Cuna Más, que no tenía una plaza asignada en Cabana hasta que las madres la gestionaron. Estos reclamos interpelan las relaciones desiguales de poder con el Estado y sus operadores, quienes, sin tener en cuenta la voz de la población para la identificación de necesidades y recursos, ejecutan programas que no responden a lo que requiere la comunidad, con lo cual limitan su voluntad de participación (Barraza y Guzmán, 2008).

Respecto a su participación comunitaria en la preservación cultural, queda de manifiesta la cultura como marcador de las jerarquías de “raza”. Para la población cabanina, la conservación de su identidad campesina y tradiciones comunitarias es una dimensión valiosa en sus vidas. La comunidad desea mantener sus conocimientos y prácticas campesinas, incluso buscando generar ingresos con estos e insertarlos en la economía actual. Asimismo, desea transmitir sus prácticas culturales a sus próximas generaciones. No obstante, en el contexto capitalista y globalizado actual es posible que estas actividades sean vistas negativamente como menos “modernas” o vinculadas al atraso (Salas, 2009). De esta forma, a partir de la concepción occidental de progreso, las personas andinas que participan en la preservación de su identidad campesina y prácticas culturales comunitarias podrían ser consideradas como subdesarrolladas (Babb, 2017; Távara, 2019), desalentando su participación en este ámbito. Sin embargo, estas formas de participación podrían constituir

espacios de resistencia y reivindicación de su cultura andina frente a estas jerarquías de “raza” (Grosfoguel, 2011).

Jerarquía de Género

A las jerarquías de “raza”, se suma la jerarquía de género como principal factor que obstaculiza la participación comunitaria de mujeres en Cabana en todos los ámbitos identificados. En esta jerarquía de género, los varones y lo vinculado a lo masculino ocupan los estratos superiores y tienen mayores privilegios sociales, económicos y políticos, mientras que las mujeres y lo catalogado como femenino son consideradas inferiores (Viveros, 2004). Durante el CAI, desde el primer CAD autoorganizado, la participación de las mujeres cabaninas en espionaje y la primera línea de defensa fue de gran relevancia. En conflictos armados se atribuye usualmente a los varones la labor de lucha armada, mientras que las mujeres son asignadas a tareas consideradas de apoyo, como infiltración, espionaje o señuelo. Estas tareas suelen asignarse por estereotipos de género según los cuales las mujeres por su supuesta fragilidad resultarían menos sospechosas y, por su supuesta amabilidad, podrían obtener información con más facilidad (Ruhl, 2019). Ello concuerda con lo observado durante la Reforma Agraria en otras comunidades, en las que las mujeres eran las encargadas de transmitir información y tomaban la posición delantera en las marchas ante policías y empresarios (Cárdenas et al., 2011). Las cabaninas participantes en este primer CAD tuvieron un rol importante en la resistencia contra el PCP-SL, asignándoseles una tarea de más peligrosidad que sus contrapartes masculinas, al confrontar sin armas a los senderistas. Incluso cuando los estereotipos de género las ubicaron en una posición de más vulnerabilidad, ellas asumieron el compromiso de ser parte de la resistencia de su comunidad.

Durante el tránsito entre el CAD autoorganizado y el CAD formalizado, una experiencia en la que la jerarquía de género, intersectada además con la de “raza”, que obstaculizó la participación comunitaria de mujeres fue la del club de madres que realizó

actividades pro-fondos para la instalación de tropas en Cabana. Su éxito en la recaudación de fondos fue eclipsado por el fraude del director de la escuela. Este episodio evidencia un patrón de abuso con el que figuras con poder en las jerarquías de “raza” y género se relacionan con las mujeres andinas. Muchos varones con educación formal y relacionados con las esferas urbanas, incluyendo a los de procedencia andina, establecen relaciones asimétricas con las mujeres andinas. Al considerarlas como objetos de quienes pueden aprovecharse con relativa impunidad por su menor acceso a educación y a mecanismos para exigir justicia, ellos pueden apropiarse de los resultados de la participación femenina para sus propios intereses, desalentando a las mujeres de continuar participando (Bronfman y Gleizer, 1994; Zamora-Moncayo et al., 2021). En el recuento de esta experiencia, la entrevistada no identificó el evento referido como un delito y al director como merecedor de una sanción posiblemente por la interiorización de estas jerarquías y la conjetura, a partir de estas, de que de haber hecho una denuncia probablemente no hubiera sido atendida. Sin embargo, si bien detuvieron el trabajo en el club de madres, es de resaltar que las participantes responden a este tipo de abuso con más trabajo y organización en acciones posteriores.

Otro momento en que se evidenció la jerarquía de género en su participación comunitaria en el tránsito entre ambos CADs fue el de la violencia física de los militares a un par de las mujeres que integraron la comitiva que fue a solicitar apoyo estatal, experiencia también mencionada en el acápite anterior. Bajo el amparo de la jerarquía de género que los ubicaban en una posición de poder, los militares vulneran la integridad de estas comuneras. Resalta que la agresión militar de empujar a las ronderas que habían viajado a pedirles apoyo haya sido dirigida no a varones, sino solo hacia mujeres con una activa participación en la defensa de su comunidad. La participación comunitaria constituye una forma de acceso al poder y al ejercicio de influencia sobre su entorno (Ferullo de Parajón, 2006). Sin embargo, el acceso a dicho poder está marcado por un conflicto de intereses entre el agente controlador y

la agente interesada en la atención de sus problemas, quien busca alterar esta desigualdad (Serrano-García y López-Sánchez, 1990). Así, la participación de estas mujeres y el reclamo de sus derechos podría haber sido vista por este militar como una amenaza a su propio poder y, en el intento por mantenerlo, responde con la conducta violenta de empujar a estas ronderas como castigo por intentar “salirse” de su lugar de subordinación. No obstante, hay que destacar que, lejos de amilanarse o mantener una actitud pasiva, estas mujeres reconocen esta situación como una forma de abuso y lo denuncian, a la vez que continuaron buscando formas de participar en su comunidad.

Ya durante la formalización del CAD, la participación de las cabaninas fue sumamente importante en las labores de alimentación, vigilancia y patrullaje. Las entrevistadas refieren que la participación de las mujeres en el CAD inicialmente estaba asociada a dos tareas: alimentación y vigilancia. Esta división del trabajo por género en el CAD formalizado responde a los roles que se esperan de varones y mujeres según la jerarquía patriarcal que habrían marcado los militares que llegaron a Cabana. En contextos de guerra, el combate es asumido como un rol masculino, en correspondencia con las características que se asume deben tener los varones de fuerza física y agresividad (Korniychuk, 2014). En contraparte, las características de debilidad física y pasividad, que se atribuyen a las mujeres, harían que no se consideren aptas para las acciones militares. Por ello, los roles que se les asigna son predominantemente tareas domésticas o de apoyo, como cocinar para los combatientes, lavar y confeccionarles ropa, realizar funciones de vigilancia, fungir de señuelos para enemigos, producción de armas, entre otras (Mazurana, 2013; Ruhl, 2019).

La mayoría de las entrevistadas manifestaron que gradualmente, además de las tareas de alimentación y vigilancia, algunas mujeres fueron incorporándose a las actividades de patrullaje o “rondas”. Pese a esto, seguía habiendo diferenciación en la distribución de tareas de fabricación de armas y en el porte de las mismas, así como en las posiciones de defensa

diferenciadas entre varones y mujeres en las rondas, lo que evidencia los estereotipos y roles de orden patriarcal, ya mencionados (Korniychuk, 2014; Ruhl, 2019). Resulta llamativo que no se haya cuestionado esta distribución de armas que beneficiaba a los varones, incluso cuando las mujeres ya se encontraban realizando actividades de defensa directa de la comunidad, además de las tareas anteriormente señaladas de alimentación y vigilancia. Se debe remarcar que estos estereotipos y roles de género patriarcales colocaron a estas mujeres ronderas en una posición en donde su vida e integridad física corrían mayor riesgo en comparación a las de los ronderos varones, al asumir la defensa de su comunidad ante posibles incursiones senderistas sin contar con armas de fuego.

En contextos de conflictos armados, como en este caso, se ha observado que las mujeres llegan a desempeñar papeles activos en las operaciones de combate. Esto ocurre tanto por la necesidad de utilizar todos los recursos humanos disponibles ante la disminución de población masculina, como por la relajación de las estructuras institucionales. En estas condiciones, es frecuente que se pida a las mujeres que acepten afrontar tareas y riesgos similares a los de los varones. Sin embargo, esto ha sido invisibilizado por la historia oficial sobre el conflicto, en la cual han predominado narrativas correspondientes a comuneros varones, que los posicionan como figuras heroicas (Starn, 1996; CVR, 2003; Aroni, 2009; Robin, 2014). La prevalencia de ideologías patriarcales que catalogan la guerra y el liderazgo militar como espacios de dominio masculino permitieron que la participación de las mujeres en la defensa de su comunidad no se reconociera como tal, sino que se considerase como un “apoyo” o trabajo de menor categoría que el de los varones (Starn, 1996). Incluso en ciertos casos en los que se reconoce la participación tanto de comuneros como de comuneras, ambos señalan que "El pueblo se puso macho", masculinizando la autodefensa e invisibilizando el fundamental rol de las mujeres (Starn, 1996; CVR, 2003).

En ese contexto, un episodio en el que la jerarquía de género se intersectó con la de “raza” fue en el castigo físico dado por los militares a las cabaninas integrantes del CAD formalizado. La progresiva asunción de mayores responsabilidades femeninas en el CAD se asoció a una paulatina despreocupación de los varones en su actividad de patrullaje, lo que se vio reflejado cuando de manera descuidada dejaron las armas sin supervisión. Con base a la falta de responsabilidad masculina en el cumplimiento de su labor, debió darse una sanción dirigida sólo a los varones, pero los militares castigaron también a las mujeres que reportaron tal falta. En los CAD, solo los hombres empleaban armas de fuego, que representaban el máximo símbolo del poder masculino en el contexto de esta militarización (Starn, 1996). Además, las armas de fuego constituirían a nivel del imaginario la representación de la civilización occidental, en contraste a las armas artesanales que se identificarían como no modernas, que eran las únicas permitidas de portar a las mujeres. El señalamiento de la “irresponsabilidad” de los varones por parte de ellas y el portar los símbolos que les conferían poder, así sea brevemente, habría sido visto por los militares como un intento de subversión al orden patriarcal y racial, que requeriría de un castigo para evitar que se “salieran de su lugar”. Así, se enviaba un mensaje a las mujeres andinas sobre cuáles son las formas de participación comunitaria que les eran permitidas y cuáles no (Felices-Luna, 2007).

Esta paulatina incursión en la labor de patrullaje implicó una sobrecarga de las mujeres, pues además de ello debían continuar con las tareas de vigilancia y alimentación de las patrullas. Estas historias dan cuenta de cómo el sistema patriarcal que predomina en las comunidades andinas sobrecarga a las mujeres con una triple jornada. En primer lugar, se espera que las mujeres cumplan jornadas de trabajo reproductivo, que implica labores de cuidado de su familia y del hogar. En segundo lugar, deben cumplir jornadas de trabajo productivo en sus labores agrícolas-ganaderas, prestando servicios o produciendo bienes para generar ingresos. A ello se suma la jornada de trabajo comunitario, que abarcan las

actividades que realizan las mujeres destinadas al beneficio de la comunidad (Huaytán, 2012). Pese a que muchas mujeres en contextos de conflicto armado cumplen con esta triple jornada, trabajando más que los varones, su participación comunitaria no es reconocida (El Jack, 2003). Desde la jerarquía de género, esta jornada de trabajo comunitario femenino es concebida como una ampliación naturalizada del trabajo doméstico, siendo minimizada como un “apoyo” a la participación masculina (San Sebastián, 2006).

En el caso de Cabana, las mujeres que integraron los CAD se dedicaban a las tareas del hogar y del campo, a la vez que realizaban las labores de alimentación, vigilancia y patrullaje en estos comités. Pese a ello, es frecuente que no se autoidentifiquen como “ronderas” y que minimicen su participación en el CAD; solo dos participantes la mencionaron de forma espontánea. Esto es llamativo, pues, por las conversaciones informales previas, todas sabían que esta investigación buscaba conocer sus historias de participación comunitaria, incluyendo el CAD. Una posibilidad es que, como resultado de procesos de opresión internalizada (Freire, 2007), estas actoras minimicen el valor de sus actos de participación y ejercicio de poder debido a las estructuras sexo-genéricas que consideran la participación femenina como un “apoyo” a la comunidad (San Sebastián, 2006).

La limitada validación interna de la labor de las mujeres cabaninas en los CAD coexiste con un escaso reconocimiento externo de la comunidad. En efecto, cuando se consultó en Cabana por integrantes de los CAD, los nombres señalados eran todos masculinos en principio hasta que se preguntaba directamente por referentes femeninos. Además, en los reconocimientos públicos en primer lugar se homenajea a los ronderos varones, cuando sin la labor de las ronderas el rol de ellos no hubiera sido posible. Así, las mujeres son nuevamente invisibilizadas y subordinadas a un poder patriarcal, pues su participación no es efectiva si no es acompañada de una cuota de poder o influencia en la vida comunal. Todo esto contribuye a que las historias dominantes sobre participación

comunitaria en comunidades campesinas durante el CAI continúen atribuyéndose mayoritariamente a varones (Aroni, 2009; Degregori, 1991; Mantilla, 2007), mientras que las de mujeres permanecen en un segundo plano, cuando ellas han tenido una participación activa en la resistencia de sus comunidades, como se aprecia en este estudio. En esa línea, es preocupante que su sobrecarga de trabajo no sea problematizada por las mujeres, ni se cuestione por qué los varones no pueden incursionar o apoyarlas en las labores domésticas.

Adicionalmente, es interesante que el grupo de ronderas relaten estas experiencias de triple jornada de trabajo con orgullo, más que con indignación, lo que daría cuenta de la naturalización de la estructura patriarcal por las propias mujeres. Como parte de su proceso de socialización, ellas habrían interiorizado las normas y los roles de género patriarcales que han llegado a predominar en su comunidad, colocándolas en situaciones de opresión, ante lo cual no se han dado procesos de cuestionamiento sostenidos. Si bien ha habido episodios sobre los cuales las mujeres manifiestan descontento, este no se ha acompañado de acciones con fines a un cambio en la estructura genérica, habiendo contradicciones en el proceso de esta problematización (Távora, 2019). Así, podrían considerar digno de admiración que las mujeres sean fuertes e incursionen en las mismas tareas que los varones, como el manejo de armas, al tiempo que no cuestionen que las tareas domésticas sean responsabilidad exclusivamente femenina (Fostner, 2013). La sobrecarga de tareas sobre las mujeres repercute en que haya poco espacio para participar en otros ámbitos, como el comunitario o político, o que cuando lo intenten sea a un elevado costo físico, mental o emocional. Por ello, es importante generar espacios con estas mujeres, donde puedan compartir sus experiencias y preocupaciones privadas relativas al género y llevarlas al ámbito público, así como discutir las implicancias de su triple jornada y revalorar su aporte a sus familias y comunidad.

La jerarquía de género influye también de forma muy notoria en la participación comunitaria de mujeres en las distintas instancias del ámbito político. Dentro del sistema

patriarcal que predomina en los Andes, se cree que las mujeres, más aún si están casadas, tienen como labor fundamental la atención del hogar, mientras que el involucramiento en el ámbito político se identifica como una actividad masculina (Viveros, 2004). En el caso de la Asamblea Comunal, ello se reflejaba en las normas y estatutos comunales, que hasta hace unos años establecía que la asistencia a las asambleas solo podía ser firmada por el titular de una propiedad, quien es el jefe del hogar. Así, en la mayoría de comunidades campesinas, el jefe del hogar, que suele ser el esposo y en ausencia de este el hijo varón de mayor edad, es quien toma parte en la Asamblea Comunal en representación de su familia (Escobar, 2017). Incluso si ahora la normativa ha cambiado, la participación comunitaria de las cabaninas casadas o madres habría estado subordinada a la de sus esposos o a la de sus hijos varones, viendo limitadas sus oportunidades para involucrarse en la vida política de su comunidad.

Además del aspecto normativo, casi todas las entrevistadas señalaron el menor acceso a educación formal de las mujeres como un obstáculo para su participación comunitaria en la Asamblea Comunal. Por la estructura patriarcal predominante en sus familias y comunidad, muchas mujeres no fueron a la escuela. Ello las priva no solo de conocimientos, sino de espacios para el desarrollo de habilidades de comunicación: muchas mujeres que no pudieron ir a la escuela son más cohibidas y temerosas en espacios públicos de participación, y tienen un menor dominio del español. Esta privación tendría efectos en su autoconcepto, pues, incluso si alguna quisiera participar en otros ámbitos aparte del hogar, como la política, podría sentirse sin conocimientos ni elocuencia suficientes, creando un círculo vicioso (Maldonado, 2006).

Esto converge con que, en un intento competitivo por legitimar su autoridad en el ámbito político de su comunidad, los varones dominan las discusiones en la Asamblea Comunal y emplean en sus intervenciones predominantemente el castellano. La falta de competencia en el castellano coloca en situación de inferioridad en las asambleas a las

mujeres monolingües quechuas, pertenecientes a las generaciones mayores que tuvieron poco acceso a la educación formal (Harvey, 1989). Así, el hecho de ser mujeres se entrelaza con la “raza”, quedando en desventaja para hacer valer su voz en el ámbito político por tener menor educación formal y dominio del castellano que sus pares varones. Si bien en las generaciones jóvenes hay más acceso de mujeres a educación formal y manejo del castellano, como los varones aún tienen mayor grado de instrucción y acceso a circuitos urbanos (Hernández-Asencio y Trivelli, 2014), así como experiencia en esta instancia de participación, se les sigue considerando más aptos para participar en política. En ese sentido, hay un énfasis en la importancia de la educación formal para las mujeres, que haría contrapeso a las desigualdades de género (Ames, 2013) y permitiría abrir espacios de participación en el ámbito político.

Con respecto a la participación comunitaria de las mujeres en la Directiva Comunal, es común que las principales autoridades de esta sean figuras masculinas, encontrándose que a nivel nacional el 96.3% de comunidades campesinas están presididas por varones (Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú, 2019). El hecho de que esto ocurra también en el caso de Cabana resulta llamativo si se considera que tanto varones como mujeres acuden a la Asamblea Comunal en proporciones similares y pueden emitir el voto en representación de su familia para la elección de la Directiva Comunal. Dentro del sistema patriarcal que impera en las comunidades, se considera que el rol de la mujer es de apoyo al varón, lo que se expresa en que haya una mayor proporción de mujeres en el espacio doméstico en tareas de reproducción y en el espacio comunal en actividades asistenciales (Bórquez, 2011). Así, las oportunidades de representación política y acceso a la toma de decisiones dependen aún de las estructuras de la comunidad que están regidos por principios patriarcales (Escobar, 2017; Potestá, 2020).

El acceso excepcional de algunas mujeres cabaninas al cargo de tesorera en la Directiva Comunal se asociaría a ciertos estereotipos patriarcales de mayor honestidad y honradez femeninas. Ello estaría vinculado a las representaciones sociales que se tiene de ellas en comunidades de agricultores y ganaderos que asocian las nociones de permanencia, control, medida y contención de recursos agroganaderos con lo femenino (Ruiz Bravo y Neyra, 2003). En el ámbito doméstico, además, el rol de la mujer es organizar las compras de modo que el dinero alcance más tiempo, controlar el buen uso de la riqueza familiar y evitar el despilfarro (Asociación Madre Coraje, 2005). Sin embargo, esta habilidad femenina no se circunscribe al espacio doméstico, sino que se extiende a su participación comunitaria en el espacio público, en el que las comunidades valoran la capacidad de administración y la responsabilidad de las mujeres con el dinero (Ruiz Bravo y Neira, 2003). En ese sentido, tanto varones como mujeres de estas comunidades reconocen la habilidad femenina de ser administradoras y ahorradoras de los recursos (Flores Ochoa, 1977).

Un punto que llama la atención en las historias sobre sus experiencias como tesoreras en la Directiva Comunal es el énfasis de estas mujeres en resaltar los logros de su gestión y sus aptitudes para el ejercicio del cargo. En tanto dentro de las jerarquías de género las mujeres son consideradas inferiores, ellas se sentirían en necesidad de demostrar que están al mismo nivel de eficiencia que los varones. Por ello, se han valido de los símbolos que legitiman una autoridad política, que serían sus obras y su capacidad de organización (Escobar, 2017). Además, sus aptitudes para el cargo son validadas por figuras masculinas con poder, como el presidente de la comunidad, el maestro o el militar; o tratan de asumir características consideradas masculinas, como la firmeza o el “ponerse fuerte”, que rescata una de las entrevistadas. Igualmente, tendrían que ser respetuosas de las normas del sistema: su elección como tesoreras se asocia al cumplimiento de las cualidades esperadas como mujeres de ser buenas administradoras de recursos y ser capaces de renunciar a sí mismas, en

este caso por su comunidad que ejerce presión para que acepten el cargo. Así, las mujeres participan como agentes políticas en su comunidad, pero siguiendo las normas del sistema patriarcal. No obstante, estas experiencias podrían ser espacios que permitan expandir su participación, como se verá más adelante.

En cuanto a la Comisión de Usuarios de Agua, la mayor participación comunitaria de las mujeres en esta instancia estaría asociada a la jerarquía de género que se extiende al funcionamiento colectivo de las comunidades andinas. En los Andes, los varones, que suelen tener mayor acceso a educación formal y contacto con lo urbano, son vistos como las figuras idóneas para la representación de su comunidad ante la administración estatal y urbana en la Asamblea Comunal y su correspondiente Directiva, considerada el principal espacio político formal e intermediario entre la comunidad y el Estado (Segato, 2014; Escobar, 2017). Otros espacios de reunión comunal, como la Comisión de Usuarios de Agua, se consideran informales y se desarrollan en quechua, por lo cual son valorados como espacios de menor importancia (Harvey, 1989). Por ello, los cabaninos varones podrían desistir de acudir a las asambleas de la Comisión de Usuarios de Agua y asignar de manera condescendiente esa participación a las mujeres de sus familias, como se presenció en una actividad de esta comisión en que casi todas las participantes eran mujeres.

En la labor de limpieza de acequias, que se coordina desde la Comisión de Usuarios de Agua, se observa que el estado civil sería una variable que influiría en la participación comunitaria de las mujeres. Dentro del sistema de género patriarcal que predomina en el ámbito andino, las mujeres y lo femenino se subordinan a los hombres y a lo masculino (De la Cadena, 1991). Las mujeres solas (solteras, viudas), desafiarían al que se consideraría el estado ideal de una mujer al no estar asociadas a un varón que actúe en su representación (Noa, 2019). En ese sentido, socialmente la participación de las mujeres solas tendría un estatus distinto, que se refleja en que, si bien las tareas encomendadas son distintas a las de

los varones, son físicamente más demandantes que las de las mujeres casadas, lo que tiene cierta connotación discriminatoria. Además, al ser ellas las cabezas de sus respectivas familias sin posibilidad de delegar la representación familiar a otro integrante, su participación en las faenas redunda en una sobrecarga, pues deben cumplir con estas sin descuidar sus otras responsabilidades laborales, familiares y comunales.

De forma similar a lo observado en la Directiva Comunal, y pese a la mayor participación femenina en la Comisión de Usuarios de Agua, el cargo asumido por estas mujeres ahí se limitaría al de tesorera, mientras que el cargo de presidente es ejercido mayoritariamente por varones. Si bien ello se asociaría a las jerarquías de género, ya discutidas previamente, estas mujeres han aprovechado las oportunidades de ocupar cargos en dicha comisión como medio para adquirir experiencia en la argumentación de sus opiniones y el ejercicio de liderazgo, con la finalidad de participar más adelante en otros espacios. Así, aun dentro de los límites pauteados por el sistema patriarcal, esta comisión tendría el potencial de ser un espacio formador de participación femenina, abriendo la posibilidad de ser agentes políticas y con ello dirigir su atención al sistema que las subordina (Escobar, 2017). A través de las acciones en este espacio y en otros a partir de este, podría ser posible que la estructura social sea objeto de nuevas prácticas y sea desafiada (Connell, 2002).

Con respecto a la participación comunitaria de mujeres en el ámbito del Gobierno Local, a nivel de la municipalidad distrital y la prefectura, como manifiestan las entrevistadas, esta es aún escasa. Según la normatividad del sistema patriarcal, estas formas de participación en el ámbito político aún no son consideradas propias de mujeres, lo que se evidencia en las limitaciones de la aplicación de la normativa legal de cuota de género para asegurar la participación política de las mujeres campesinas (Escobar, 2017; Zambrano y Uchuypoma, 2015). Si bien ha habido casos de mujeres que han ocupado los cargos de regidoras o subprefectas en sus comunidades, estos son de menor estatus que otros cargos,

como alcalde o prefecto, mayoritariamente ejercido por varones (Noa, 2019). En el caso de Cabana, si bien una entrevistada reportó que ha habido un par de regidoras y otra señaló su propia historia como subprefecta, ello ha ocurrido hace varios años; durante el periodo en el que se llevó a cabo esta investigación, sólo había una mujer que participaba en la municipalidad distrital, como gestora de desarrollo social.

En las historias de las mujeres cabaninas que han participado en el Gobierno Local, de forma similar a las referidas a la ocupación de cargos en la Directiva Comunal, se destaca la necesidad de estas mujeres de demostrar que estarían al mismo nivel de capacidad que los varones. El señalamiento de la experiencia previa de ambas participantes en los CAD durante el CAI y en otras instancias de participación comunitaria, así como de la realización de estudios de nivel superior, buscaría afirmar un mejor posicionamiento en la jerarquía de poder de su comunidad. Este señalamiento, en última instancia, tendría como objetivo el obtener la aprobación de sus compoblanos para su acceso a los cargos de subprefecta y gerenta de desarrollo social en la municipalidad, en tanto que al ser mujeres podrían considerarlas como menos aptas para dichos puestos que sus pares masculinos. Sin embargo, llama la atención que las funciones designadas incluso para estos cargos políticos, al ser ejercidos por mujeres se vinculan a labores de cuidado, como la gestión del Vaso de leche y Comedor popular, así como la supervisión de la seguridad de los estudiantes y organización de actividades en las escuelas.

La jerarquía de género se hace evidente también en la participación comunitaria de mujeres en programas sociales. Uno de los relatos señala que la participación de mujeres en el Programa Cuna Más como cuidadoras de niños y niñas se caracterizaba por ser ad honorem hasta hace unos años, lo cual da cuenta de la concepción que existiría sobre el trabajo de cuidado de las mujeres en la comunidad. Tradicionalmente, desde la jerarquía patriarcal se ha dado una división sexual del trabajo por la cual los hombres se encargan del trabajo

remunerado fuera del hogar, mientras a las mujeres, por su supuesta habilidad natural para ello, les corresponde el trabajo no remunerado de cuidado en el hogar (Odriozola e Imbert, 2020). Debido a las migraciones y los cambios en las estructuras familiares, en las últimas décadas las mujeres se han ido incorporando al trabajo remunerado. Sin embargo, ello no parece acompañarse necesariamente de un cambio en la concepción de que su trabajo de cuidado en el hogar o en la comunidad merece reconocimiento o remuneración (Sallé y Molpeceres, 2018).

En los programas de desarrollo productivo también se manifiesta esta jerarquía de género. En la formulación de estos programas por parte de agentes externos se propone que las mujeres organicen pequeños negocios domésticos vinculados a la cocina o al tejido, o que participen en ellos “apoyando” a los varones, como sus esposos o padres, en sus labores agrícola-ganaderas (Trivelli, 2014). En efecto, las historias de participación de las mujeres cabaninas en estos programas estaban vinculadas a actividades a pequeña escala como preparación de alimentos, cultivo de biohuertos o crianza de animales menores, desarrolladas en todos los casos dentro del hogar, pues eran las únicas opciones ofrecidas para ellas en estos programas. Así, se asume que las mujeres andinas necesariamente tendrían inclinación por estas actividades, terminando por reproducir los roles ligados al ámbito doméstico, en lugar de que se les consulte por sus intereses, por lo que terminan sintiéndose como formas de participación no del todo auténticas. Asimismo, una de las historias indica que si las mujeres se animan a participar en fondos concursables para negocios de mayor envergadura, los equipos deben estar necesariamente conformados mayoritariamente por varones. Ello se asociaría a que se considera los varones como más aptos para dirigir estos emprendimientos, con lo cual se sigue restringiendo nuevas oportunidades a las mujeres para desarrollar nuevos aprendizajes o fortalecer los saberes previos.

Respecto a la participación comunitaria en la preservación cultural, todas las entrevistadas señalaron haber participado de forma continua a lo largo de su vida en estas actividades, independientemente de su estado civil. No obstante, algunas entrevistadas precisaron que ellas estaban interesadas principalmente en el componente religioso de estas. A partir de ello, se puede identificar ciertas ideas subyacentes respecto a los espacios y las actividades que se consideran adecuados para la participación de mujeres en la comunidad. De acuerdo a los preceptos patriarcales, el hogar sería el lugar “natural” de las mujeres. Si bien el ámbito doméstico es uno de los lugares en los que la dominación masculina se manifiesta más visiblemente, las relaciones de poder que allí se ejercen se extienden a otros ámbitos, como el religioso (Bourdieu 2000). Por ello, si bien se identifica el espacio religioso como adecuado para las mujeres, esto sería solo en actividades secundarias o de “apoyo”, como la decoración o el canto, pues este espacio también es dominado por varones (Normando, 2005). La incursión en otras actividades fuera de las permitidas, como los espacios políticos o festivos, implicaría una sanción social al no ser considerada como “una buena mujer” desde la normativa androcéntrica, en tanto está “saliéndose” del espacio socialmente prescrito para las mujeres, esto es, el ámbito doméstico.

En cuanto a su participación en el componente tradicional de las actividades de preservación cultural, las mujeres tienen el rol de transmisoras de las costumbres ancestrales, constituyendo un agente esencial en la transmisión de su patrimonio cultural (Quirosa y Gómez, 2010). No obstante, aunque las mujeres participan en la preservación de sus tradiciones, costumbres y manifestaciones culturales, dicha participación está marcada por las relaciones de poder sexo-genéricos. Si bien tanto varones como mujeres de los Andes participan en la preservación de su legado cultural, son las estas quienes representan en el imaginario nacional las depositarias por excelencia de una cultura considerada “atrasada” (Babb, 2017). En tanto las cabaninas son identificadas socialmente como menos

occidentalizadas o civilizadas que sus pares masculinos, las tareas que se les asignan se relacionan al ámbito doméstico, como la preparación de platos típicos o el bordado para la herranza, o son tareas que permanecen inmutables, en tanto consisten en la repetición invariable de acciones, como cantos y danzas. Estas tareas en última instancia no les reportan nuevos aprendizajes que puedan aplicar a otros ámbitos ni implican reconocimiento social.

En contraste, los varones cabaninos participan en tareas asociadas al ámbito público, como la gestión de actividades culturales y proyectos de turismo experiencial liderados por organismos no gubernamentales. Estas iniciativas de preservación cultural favorecen a los varones sobre las mujeres, asignándoles a ellos tareas para las cuales se les considera más aptos por su nivel de estudios y roce con circuitos urbanos. Incluso cuando algunas mujeres manifestaron en conversaciones informales su interés en gestionar proyectos turísticos en Cabana, señalaban que habría barreras en su comunidad, en tanto podrían no ser consideradas con las mismas capacidades de incursionar en las mismas actividades que sus pares varones. Esta diferenciación de roles por género y los estereotipos asociados permite que los varones desarrollen habilidades extrapolables a los ámbitos laboral o político, y tengan, en consecuencia, mayores beneficios y posición social, mientras las mujeres continúan encasilladas en las mismas actividades vinculadas a los doméstico y privado (Babb, 2011; Lugo, Alberti, Figueroa, Talavera y Monterrubio, 2011).

La opresión hacia las mujeres por estas jerarquías de género que se visibilizan en cada uno de los ámbitos identificados, se evidencia también en la búsqueda de conciliar sus distintos roles en los ámbitos privado y público, lo que puede implicar un alto costo físico, emocional y mental para ellas. En efecto, estas mujeres me mencionaron sentir que “el tiempo no alcanza” o estar con las “alas cortadas” para continuar involucrándose en las distintas formas de participación comunitaria por la sobrecarga de trabajo en el ámbito doméstico. Estas frases reflejan la experiencia de estas mujeres andinas de sentirse con la

responsabilidad principal o incluso exclusiva de cumplir con las tareas tradicionales femeninas de cuidado del hogar, su esposo e hijos, a costa de sus aspiraciones de incursionar en otros ámbitos, como el político. Si bien no hay un cuestionamiento al respecto de manera sostenida, tales reflexiones a partir de las experiencias de sobrecarga de estas mujeres podría ser una forma de comenzar a poner en discusión estas diferencias de género (Távora, 2018).

Impacto del CAI en la Participación Comunitaria de Mujeres

Movilidad Transitoria de Roles de Género Tradicionales

El CAI habría sido uno de los factores que ha promovido la participación de las mujeres cabaninas a nivel comunitario. La desintegración familiar producida por las muertes y migraciones de los varones a causa del conflicto tuvo como consecuencia que la población que permaneció en las comunidades andinas fuera principalmente femenina, colocando a las mujeres en la posición de jefas de familia (Reynaga, 2008). Así, el CAI habría constituido un periodo de excepción de las normas y los roles de género patriarcales en estas comunidades, durante el cual ellas pudieron incursionar en actividades consideradas varoniles, con el fin de aprovechar todos los recursos humanos disponibles en medio de la situación de emergencia (Rajivan y Senarathne, 2011). Ello permitió temporalmente a las mujeres asumir la representación familiar y participación en las distintas instancias comunales, así como el ejercicio de su derecho a la opinión y a la toma de decisiones a nivel colectivo (Ruhl, 2019).

En ese sentido, las entrevistadas reivindicaron la importancia del rol que cumplieron las mujeres durante ese período para la defensa de su comunidad. Las mujeres que se quedaron en sus comunidades durante el conflicto, si bien no todas formaron parte de las patrullas, sí contribuyeron de forma fundamental a la autodefensa (Boutron, 2014; CVR, 2003). En el caso de las cabaninas, esto se evidencia en su involucramiento no solo en actividades de vigilancia y alimentación, sino también de toma de decisiones para la defensa de la comunidad, así como de recaudación de fondos y gestión de recursos. Además, se

destaca su responsabilidad en las distintas tareas asumidas, expresando sentimientos de orgullo al relatar sus historias de participación en este período.

De este modo, aún en medio de las situaciones retadoras del período de guerra que tuvieron que afrontar, las mujeres desarrollaron diversos aprendizajes y capacidades, que luego han podido canalizar para un buen uso en tiempos de paz en otros ámbitos de participación (Rajivan y Senarathne, 2011). Las entrevistadas destacan que su participación comunitaria en el CAI les permitió aprender a realizar diversas gestiones, desarrollar capacidades de organización, hacer escuchar su voz ante autoridades y fortalecer su autoconfianza, lo cual les ha servido en experiencias de participación posterior. Además, a partir de su participación durante el CAI ha emergido desde las propias entrevistadas la imagen de la cabanina como “mujer valiente”, que en medio de la adversidad logró resistir el abuso y demostró resiliencia. Esta imagen busca ser reivindicada a través de su participación en esta investigación, motivada por el deseo de dar a conocer “nuestras historias de valentía”.

Ausencia de Cambios Estructurales en las Jerarquías de Género

Pese a lo señalado en la sección anterior, una vez culminado el conflicto, no hubo mayores cambios a nivel de las jerarquías de género en la comunidad. Si bien la participación comunitaria de mujeres durante el CAI representó un paréntesis en el cual ellas incursionaron en labores tradicionalmente consideradas masculinas, este se dio con la venia masculina para aprovechar la fuerza de trabajo femenina en el contexto de guerra (Elkin, 2002). En ese sentido, esta ampliación transitoria de roles habría sido finalmente utilitaria a los varones y al mantenimiento de sus privilegios patriarcales, no extendiéndose más allá del CAI. En efecto, el retorno a la paz supuso el retorno irrestricto a la normatividad patriarcal y sus estándares sobre lo que implicaría ser una “buena mujer”, esto es, la dedicación al cuidado del hogar, de los hijos y del esposo, así como la obediencia y el apoyo a los varones en lo que indiquen (Viveros, 2004). En ese sentido, si bien el CAI movilizó transitoriamente algunas formas de

participación comunitaria de mujeres, estas no estuvieron acompañadas de cambios estructurales en la jerarquía de género que hubieran facilitado oportunidades para que la participación comunitaria de las cabaninas fuera sostenida en el tiempo.

Además del mantenimiento de las brechas sociales y políticas que dejaron sin atender sus necesidades concretas postconflicto, a nivel simbólico tampoco hubo un reconocimiento al importante rol que tuvieron estas mujeres en el período de guerra (Rajivan y Senarathne, 2011). Si bien existe una narrativa oficial que destaca el heroísmo demostrado por las comunidades campesinas en contra del “terrorismo”, las mujeres son invisibilizadas en ella sistemáticamente. La historia construida sobre las acciones de los CAD durante el conflicto ha vinculado el heroísmo casi exclusivamente con la masculinidad, ocultando la contribución de las mujeres a la defensa de sus comunidades (Boutron, 2014). Incluso en el desfile de Fiestas Patrias, único momento del año en que por unos minutos la comunidad reconoce la participación de las comuneras en el CAD, se presenta su rol como secundario al de los varones. De este modo, se continúa masculinizando la autodefensa e invisibilizando los diversos y fundamentales roles que cumplieron las mujeres (Starn, 1996; CVR, 2003).

Por parte de las participantes, si bien expresan un reclamo por ser reconocidas por su participación en los CAD, este no se acompaña de una búsqueda de subvertir el sistema patriarcal, sino que siguen cumpliendo su normativa. Si bien estas mujeres han llegado a problematizar el sistema de género en momentos en que han sentido una mayor exigencia de este, como durante el CAD formalizado, esta problematización ha sido puntual y no ha llevado a la toma de acciones sostenidas hacia un cambio estructural. Una posibilidad es que la creación de una nueva estructura de género significaría renunciar a ciertos privilegios que la estructura actual representaría para los varones. Esto traería consigo que la búsqueda de cambios en la estructura de género por parte de las mujeres pueda conducir a situaciones de violencia contra ellas por parte de los varones y otros grupos que son beneficiados por el

sistema patriarcal (Felices-Luna, 2007). El temor a estas potenciales represalias podría desmotivar a que las mujeres cabaninas busquen subvertir el orden genérico actual. Debe considerarse, además, que los cambios en la relación de dominación de género no son producidos sólo por una concientización a nivel de individualidades, sino que requiere de un cambio en la sociedad (Bourdieu, 2000). Así, si bien hubo acciones de estas mujeres en busca de algunos cambios en la jerarquía establecida, no se habría alcanzado la concientización y acción de la comunidad en conjunto, o incluso de las mujeres como colectivo, necesarias para un cambio en la estructura de género, habiendo faltado espacios en que las mujeres puedan llevar sus preocupaciones al espacio y debate públicos.



Conclusiones y Recomendaciones

Las experiencias de participación comunitaria de mujeres en la comunidad campesina de Cabana son diversas. En primer lugar, las historias de participación comunitaria de las cabaninas durante el CAI dan cuenta del rol fundamental que desempeñaron en la defensa de su comunidad a través de los CAD. Pese a ello, “nuestras historias de valentía” durante el CAI, como las entrevistadas señalan, son poco reconocidas por sus compoblanos e inclusive por varias de ellas, quienes no se autoidentifican como integrantes del CAD. Si bien la situación de emergencia que representó el CAI permitió una flexibilidad transitoria en los roles tradicionalmente asignados a las mujeres cabaninas, luego de este período no hubo cambios estructurales en las jerarquías de género a nivel de la comunidad que permitieran impulsar su posterior participación comunitaria en otros ámbitos. En ese sentido, sería importante implementar a nivel comunitario medidas que reivindiquen el rol fundamental de las mujeres que participaron en los CAD, como gestos públicos y actos de reconocimiento. Aunque a nivel colectivo no hay una problematización de estas jerarquías de género, a nivel individual, las entrevistadas identifican su participación en la defensa comunal como una experiencia que fortaleció su sentido de empoderamiento para su posterior involucramiento en experiencias de participación comunitaria en el ámbito político y programas estatales.

En cuanto a la participación comunitaria de las cabaninas en el ámbito político, esta es aún escasa. No obstante, las entrevistadas que han podido ocupar algún cargo de representación política han aprovechado esas oportunidades para adquirir experiencia en argumentar sus opiniones y ejercer liderazgo con vistas a continuar su trayectoria de participación en otros puestos más adelante. En ese sentido, se podría afirmar que, en comparación a generaciones anteriores, existe cierto avance, aunque lento, en la participación de las mujeres cabaninas en política. Además de las necesarias cuotas de paridad, sería importante resaltar ante la comunidad los aportes que las mujeres han realizado a Cabana

como funcionarias en la municipalidad distrital y prefectura, como en las diversas formas de participación política comunal, con que han contribuido y contribuyen a su desarrollo.

Respecto a la participación comunitaria de mujeres en programas estatales, las entrevistadas señalan que, además de satisfacer necesidades materiales concretas, estas les permitieron conformar una red de soporte entre mujeres y sensibilizarse sobre los problemas de su comunidad. En esa línea, sería valioso que los agentes estatales incorporasen la voz de estas mujeres, pues, al ser las principales actoras dedicadas a las labores de cuidado de su comunidad y familias, el recojo de sus experiencias y saberes permitiría enriquecer estos programas para una mejor atención de sus intereses y necesidades reales, de modo que pueda aprovecharse de mejor manera los recursos destinados a estos programas y generar el mayor impacto positivo en sus vidas.

Por último, en cuanto a la participación comunitaria de mujeres en la preservación cultural, las cabaninas tienen un rol fundamental en la transmisión de las costumbres de su comunidad; sin embargo, las actividades que realizan reproducen las jerarquías patriarcales y no reportarían nuevos o mayores aprendizajes que las mujeres puedan aplicar a otros ámbitos. De esta forma, las cabaninas que participan en la preservación de sus prácticas culturales comunitarias e identidad campesina, en lugar de obtener reconocimiento social por su rol en este ámbito, podrían ser consideradas como atrasadas. No obstante, las entrevistadas han manifestado interés por incursionar y desarrollar proyectos turísticos, incluyendo organizar rutas gastronómicas y circuitos de turismo vivencial, ideas surgidas a partir del intercambio con turistas y observación de otras iniciativas turísticas en sus diversas experiencias de participación, lo que da cuenta de la capacidad de análisis y habilidad estratégica de estas mujeres. De ser atendidas, estas propuestas pueden beneficiar a la comunidad en su conjunto, por lo que es importante dar espacio a las iniciativas de estas mujeres.

De forma transversal a las distintas experiencias narradas por las entrevistadas, se identificó a la educación formal como un factor que facilita la participación comunitaria de las cabaninas. Por la estructura patriarcal predominante en sus familias y comunidad, muchas cabaninas no fueron a la escuela, pues sus padres no lo consideraban necesario si se iban a dedicar al cuidado del hogar. En ese sentido, las participantes señalaron que muchas compoblanas que no tuvieron la oportunidad de acceder a estudios no se creían en capacidad de participar en su comunidad por no sentirse con conocimientos ni elocuencia suficientes. En contraste, las entrevistadas que contaban con cierto nivel de educación formal se sentían más capaces para asumir cargos en el ámbito político y programas estatales. A partir de ello se evidencia la importancia de garantizar el acceso a la educación formal para las mujeres como contrapeso de las desigualdades de género. Además, la escuela debería constituirse en un lugar seguro para las niñas, en donde se combata las desigualdades de género desde las prácticas cotidianas, como la asignación no diferenciada de labores de limpieza del aula y reparto de alimentos, el otorgamiento de similares oportunidades para la participación en las actividades escolares y la apropiación del espacio de juego entre niñas y niños.

En contraposición, el principal factor que obstaculiza la participación comunitaria de las cabaninas es la jerarquía de género que prevalece en su comunidad. Todas las historias recogidas dan cuenta de cómo esta jerarquía sobrecarga a las mujeres con una triple jornada de trabajo reproductivo, productivo y comunitario. Incluso las principales motivaciones para la participación comunitaria de mujeres, que son el amor por su comunidad y sus familias, y la valoración social de la valentía femenina, pueden llegar a ser instrumentalizadas para beneficiar al sistema patriarcal. No obstante, esta sobrecarga de trabajo y el agotamiento subsecuente que experimentan las mujeres, no se problematiza de forma sostenida y tampoco se cuestiona por qué los varones no pueden incursionar en el ámbito del trabajo reproductivo o de las labores domésticas. Esto puede deberse a las posibles represalias que enfrentarían las

mujeres que intentan desafiar las jerarquías de género, que pueden ir desde la sanción social en forma de comentarios despectivos u otras conductas discriminatorias, hasta formas de violencia más explícita, como la agresión física. Cabe considerar también que su condición de pobreza material puede vincularse a la limitada problematización, pues en tanto los recursos son limitados, incluso si se identificasen las situaciones de opresión por género, las mujeres podrían priorizar la atención de necesidades materiales inmediatas.

Por lo anterior, sin dejar de lado la indispensable adopción de medidas para la inclusión social de esta población desde el Estado, resulta fundamental construir espacios colectivos de mujeres en la comunidad. En estos, las cabaninas podrían problematizar las implicancias de su triple jornada y otras problemáticas relativas al género para llevarlas al ámbito comunitario y así revalorar su contribución a sus familias y comunidad. A la par, desde la psicología comunitaria se requeriría reexaminar la definición tradicional de participación comunitaria, de modo que incorpore y reivindique la contribución de las mujeres a su comunidad a través de las labores vinculadas al cuidado o al ámbito doméstico, que, finalmente, son las que permiten la supervivencia de esta.

Las historias de participación comunitaria de mujeres recogidas en esta investigación son relevantes en tanto han sido configuradas desde espacios periféricos y subalternos. Así, amplían la mirada respecto a la historia del CAI en complementariedad a la historia “oficial” sobre él, permitiendo acercarnos a una construcción más integral de la historia. Además, al tratarse de una comunidad que no fue incluida en los procesos de la CVR, el conocimiento obtenido permitiría aproximarnos a sus necesidades postconflicto. Entre estas destaca la necesidad de reconocimiento del importante rol que desempeñaron las mujeres en la defensa de su comunidad ante el PCP-SL durante el CAI y las capacidades desplegadas por ellas en período de guerra, tales como la reivindicación de sus derechos ciudadanos, la gestión de recursos comunales y la generación de fondos, entre otras, que podrían ser canalizadas para

un buen uso en tiempos de paz. También existe la necesidad de dar reconocimiento a las múltiples formas de participación comunitaria de las cabaninas y de promover acciones que faciliten su participación comunitaria, como el garantizar el acceso a la educación formal de las mujeres y el distribuir de forma más equitativa las labores comunitarias, productivas y de cuidado entre varones y mujeres.

A partir de lo recogido desde las voces de las propias mujeres, se pueden plantear recomendaciones para la intervención en tres niveles: político, comunitario y académico. A nivel político, resulta importante desde el gobierno local la promoción de espacios de diálogo y reflexión en torno al CAI, que considere el rol fundamental que tuvieron las mujeres en este proceso. Se propone partir del reconocimiento de ellas como actoras sociales, con diversas experiencias de participación comunitaria e historias individuales que aportan a la construcción de las historias colectivas locales sobre el conflicto. Así, al hacer oír su voz se contribuiría a ampliar la mirada respecto a la historia del CAI más allá de la versión “oficial” que ha primado desde la CVR. Complementariamente, se requiere de un trabajo directo con las mujeres afectadas por el CAI para la comprensión de las dificultades a las que se enfrentaron y se enfrentan, como también de los aprendizajes obtenidos, para fortalecer su agencia a través de políticas y acciones de reparación pertinentes a su contexto. En esa línea, podrían establecerse alianzas con universidades para desarrollar procesos de investigación-acción participativa e intervenciones comunitarias, que puedan contemplar desde la recuperación de sus memorias sobre el CAI, hasta el desarrollo de su proyecto futuro.

A nivel comunitario, en primer lugar, se recomienda iniciar procesos de acompañamiento comunitario orientadas al fortalecimiento de los vínculos entre las cabaninas en torno a las necesidades e intereses que ellas mismas han ido o vayan manifestando. Entre ellas, se podría establecer espacios de encuentro que les permitan

conocerse y establecer redes de soporte, considerando que al momento actual no existen comités o asociaciones de mujeres que permitan que ellas se reúnan y se organicen de forma efectiva. Estos serían espacios propicios para compartir y hacer oír sus preocupaciones vinculadas al ámbito doméstico y sus experiencias relacionadas a la participación comunitaria. Así, estos espacios permitirían llevar lo privado e invisibilizado al ámbito público y reconocer a nivel comunal el importante rol que han tenido y tienen las mujeres en los distintos procesos de la vida de sus familias y comunidad. En segundo lugar, sobre la base de estos espacios de mujeres, a futuro se podría dar paso a que las comuneras que así lo deseen puedan compartir con su comunidad sus historias en torno a su experiencia de participación durante el CAI, a partir de procesos de discusión crítica e interpelación. De este modo, se podría iniciar un proceso de construcción de la historia colectiva comunal que incluya el importante rol desempeñado por las mujeres durante este periodo.

A nivel académico, se sugiere seguir realizando investigaciones en torno al tema de participación comunitaria de mujeres en el contexto del CAI. Ello es importante, pues si bien se han desarrollado algunos estudios, aún se requiere explorar estas historias en diferentes regiones afectadas por el conflicto para acercarnos a una mejor comprensión del CAI y cómo estos eventos han afectado su participación comunitaria y vínculos con su comunidad y el Estado. La devolución de los resultados de estos estudios a las comunidades permitiría, además, el surgimiento de los necesarios espacios de discusión al respecto. Asimismo, también desde la academia es preciso ejercer una mirada crítica sobre la forma en la que se ha construido la historia oficial sobre el CAI. El trabajo de la CVR representó un apreciable esfuerzo para dar cuenta de esos hechos; sin embargo, considerar esta historia como definitiva limita una aproximación a la complejidad del conflicto. En esa línea, reivindicar las historias subalternas de estas actoras desde el reconocimiento de sus experiencias y su

capacidad de agencia es relevante con vistas a catalizar procesos de transformación social a los que se apunta desde la psicología comunitaria.

Referencias

- Aguilar, M. (2001). *La participación comunitaria en salud: ¿mito o realidad? Evaluación de experiencia en atención primaria*. Ediciones Díaz de Santos.
- Álvarez, L. y Buitrago, L. (2021). *Entretejando lo étnico con lo occidental: crianza infantil en familias indígenas Kichwa habitantes en la ciudad de Medellín* [Tesis de maestría, Universidad de Antioquía]. Repositorio Institucional de la Universidad de Antioquía. https://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/21079/2/%C3%81lvarezLaura%20y%20BuitragoLaura_2021_CrianzaInd%C3%ADgenaInfancia.pdf
- Álvarez-Gayou, J. (2012). *Cómo hacer investigación cualitativa: Fundamentos y metodología*. Paidós.
- Amnistía Internacional (2007). *Verdad, justicia y reparación Creación de una comisión de la verdad efectiva*. Editorial Amnistía Internacional.
- Ames, P. (2013). *¿Construyendo nuevas identidades? Género y educación en los proyectos de vida de las mujeres jóvenes rurales en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Aroni, R. (2009). *Campesinado y violencia política en Víctor Fajardo (Ayacucho), 1980 – 1993* [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos]. Repositorio Institucional de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. <https://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/20.500.12672/2140>
- Asociación Madre Coraje (2005). *Desarrollo Rural con Equidad*. Biblioteca Nacional del Perú.
- Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú – ANFASEP (2015). *¿Hasta cuándo tu silencio? Testimonios de dolor y coraje*.

- Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú.
- Babb, F. (2011). Race Gender and Cultural Tourism in Andean Peru. En F. Babb, *The Tourism Encounter: Fashioning Latin American Nations and Histories* (pp.153-174). Stanford University Press.
- Babb, F. (2017). Desigualdades entrelazadas: repensando la raza, el género y las identidades indígenas en el Perú andino. En V. Zavala y M. Back (Eds.), *Racismo y lenguaje* (pp. 229-268). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Barraza, C. y Guzmán, D. (2008). Proceso de reparación para las mujeres víctimas de violencia en el marco del conflicto armado colombiano”. *Sin Tregua*, 4, 105-139.
https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi_name_recurso_143.pdf
- Bedoya, M. y Barriga, B. (2012). *Propuesta de un modelo de intervención para proyectos de generación de ingresos con mujeres víctimas y en situación de vulnerabilidad frente a la violencia familiar, desde la Sistematización de la Experiencia del Programa Integral de Lucha contra la Violencia Familiar y Sexual en Ayacucho - Fase 1*. Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables.
- Bidaseca, K. (2020). La casa como espacios de resistencias: Comunidades de cuidado para una política feminista antirracistas. *Geopauta*, 4(3), 45-59.
<https://doi.org/10.22481/rg.v4i3.7486>
- Blondet, C. y Montero, C. (1995). *Hoy: menú popular. Comedores en Lima*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Boesten, J. (2014). *Sexual violence during war and peace. Gender, power, and post conflict justice in Peru*. Palgrave & Macmillan.
- Bolívar, A., Domingo, J. y Fernández, M. (2001). *La investigación biográfico-narrativa en educación. Enfoque y metodología*. La Muralla.

- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Editorial Anagrama.
- Bórquez, R. (2011). “Mujeres indígenas, campesinas y su organización por el acceso a la tierra”. En Programa Democratización y Transformación de Conflictos (Ed.), *Mujer Rural: Cambios y Persistencias en América Latina* (pp. 59-84). Centro Peruano de Estudios Sociales.
- Boutron, C. (2014). De las experiencias invisibles: las mujeres en los comités de Autodefensa durante el conflicto armado en Perú (1980-2000). *Colombia Internacional*, 80, 234-251. <http://dx.doi.org/10.7440/colombiaint80.2014.08>
- Bronfman, M. y Gleizer, M. (1994). Community Participation: Need, Excuse, or Strategy? What are we talking about when we refer to community participation? *Cadernos de Saúde Pública*, 10 (1), 111-122. <https://www.scielo.br/pdf/csp/v10n1/v10n1a12.pdf>
- Cabana, M., Rodríguez, M., y Ubilluz, R. (2018). *Proceso de empoderamiento de mujeres líderes de Asociaciones de Desplazados en Ayacucho* [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú]. Repositorio institucional de la Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/14232>
- Calfio, M. y Velazco, L. (2005). Mujeres indígenas en América Latina: ¿brechas de género o de etnia? En Comisión Económica para América Latina y el Caribe, *Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: relevancia y pertinencia de la información sociodemográfica para políticas y programas* (pp. 1–21). Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
- Cárdenas, N., Crisóstomo, M., Neyra, E., Portal, D., Ruiz, S. y Velázquez, T. (2005). *Noticias, remesas y recados de Manta-Huancavelica*. DEMUS.
- Cárdenas, N., Espinoza, O., y Ruiz Bravo, P. (2011). *Construyendo agendas: Género y pueblos indígenas*. Oxfam.

- Caro, R. (2014). Commemorative paths in Sacsamarca. En C. Milton (Ed.), *Art from a fractured past* (pp. 179–195). Duke University Press.
- Carranza, Ñ. (2021). *Truth, Justice, and Reparations in Peru, Uruguay, and South Korea. The Clash of Advocacy and Politics*. Palgrave MacMillan.
- Castoriadis, C. (1999) *Las raíces psíquicas y sociales del odio*. Cátedra.
- Centro de Documentación e Investigación del Lugar de la Memoria [CDI-LUM] (2016). *Registro único de víctimas*. Ministerio de Cultura del Perú.
- Centro de Documentación e Investigación del Lugar de la Memoria [CDI-LUM] (2018). *Inauguración del comedor de la Organización de Mujeres de Ayacucho*. Ministerio de Cultura del Perú.
<https://lum.cultura.pe/cdi/fotografia/inauguracion-del-comedor-de-la-organizacion-de-las-mujeres-en-ayacucho>
- Cerna, S. (22-24 de julio de 2015). *Mujeres, leche y política: Estudio comparativo del Programa del Vaso de Leche* [Presentación en papel]. VIII Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, Lima, Perú. <https://alacip.org/cong15/app-herrera8c.pdf>
- Chereni, A. (2014). Positionality and collaboration during fieldwork. Insights from research with co-nationals living abroad. *Forum Qualitative Sozialforschung*, 15 (3), <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1403111>
- Clary, E. y Snyder, M. (2002). Community involvement: Opportunities and challenges in socializing adults to participate in society. *Journal of Social Issues*, 58 (3), 581- 591. <https://doi.org/10.1111/1540-4560.00277>
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe Final*. Comisión de la Verdad y Reconciliación.
- Coordinadora Nacional de Desplazados y Comunidades en Reconstrucción del Perú [CONDECOREP] (2011). *Agenda Nacional de las y los Desplazados. Propuesta de la*

CONDECOREP para la Reparación Integral a las y los Desplazados por la Violencia Política en el Perú. CONDECOREP.

Connell, R. (2002). *Gender*. Cambridge Polity Press.

Cornejo, M. y N. Salas (2011). Rigor y calidad metodológicos: Un reto a la investigación social cualitativa. *Revista Psicoperspectivas. Individuo y sociedad*, 10(2), 1-11.
<https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-Vol10-Issue2-fulltext-144>

Crisóstomo, M. (2014). *Género, conflicto armado y memoria: las trayectorias de las presidentas de ANFASEP* [Tesis de maestría]. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Crosby, A., y Lykes, M. (2011). Mayan women survivors speak: The gendered relations of truth telling in postwar Guatemala. *International Journal of Transitional Justice*, 5(3), 456-476. DOI:10.1093/ijtj/ijr017

Cussianovich, A. (2010). *Paradigmas del Protagonismo*. INFANT.

Cuya, E. (2007). El impacto de las comisiones de la verdad en América Latina. En Movimiento Nacional de Direitos Humanos, *Direito à memória e à verdade* (pp. 42–48). Movimento Nacional de Direitos Humanos.

De Barbieri, M. (1991). Los ámbitos de acción de las mujeres. *Revista mexicana de sociología*, 53 (1), 203–224. <https://doi.org/10.2307/3540834>

Degregori, C. (1991). Jóvenes y campesinos ante la violencia política. En E. Urbano, (Compilador), *Poder y violencia en los Andes* (pp. 395–419). Centro de Estudios Regionales Andinos / Bartolomé de Las Casas.

Degregori, C., Portugal, T., Salazar, G. y Aroni, R. (2015). *No hay mañana sin ayer. Batallas por la memoria y consolidación democrática en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.

- De la Cadena, M. (1991). Las mujeres son más indias. Etnicidad y género en una comunidad de Cusco. *Revista Andina*, 1, 7-47.
<http://revista.cbc.org.pe/index.php/revista-andina/article/view/346>
- De la Cadena, M. (1997). Matrimonio y etnicidad en las comunidades andinas (Chitapampa, Cusco). En D. Arnold (Ed.), *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes. Parentesco y género en los Andes* (pp. 123–149). Instituto de Lengua y Cultura Aymara – Centre for Indigenous American Studies and Exchange.
- Delgado, H. (1994). *La alimentación en Ayacucho*. Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur: Una reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo Veintiuno Editores.
- Donoso, T. (2004). Construcción Social: Aplicación del Grupo de Discusión en Praxis de Equipo Reflexivo en la Investigación Científica. *Revista de Psicología de la Universidad de Chile*, 13 (1), 9-20. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26413102>
- El Jack, A. (2003). *Gender and armed conflict*. Instituto de Estudios de Desarrollo de la Universidad de Sussex.
- Elkin, M. (2002). Las mujeres y la guerra. *Psicología desde el Caribe*, 9, 89-124.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=21300906>
- Ephgrave, N. (2015). Women’s testimony and collective memory: Lessons from South Africa’s TRC and Rwanda’s gacaca courts. *European Journal of Women’s Studies*, 22 (2), 177–190. <https://doi.org/10.1177/1350506814547057>
- Escobar, D. (2017). “Las mujeres despiertas”: el papel del género en el control de un terreno comunal en los Andes peruanos. *Revista de Antropología Social*, 26(2), 307–332.
<https://doi.org/10.5209/RASO.57608>

- Eskenazi, J., Mercado, L. y Muñoz, I. (2015). Agencia, conflicto y desarrollo humano en Ayacucho: el caso de Sacsamarca post Sendero Luminoso. *Debates en Sociología*, 40, 93-126. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/debatesensociologia/article/view/13860>
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Ediciones Akal.
- Felices-Luna, M. (2007). The involvement of women in anti-establishment armed groups: deviance in the service of a citizenship enterprise, *Champ penal*, 4. <https://doi.org/10.4000/champpenal.7800>
- Félix-Verduzco, G. e Inzunza-Mejía, P. (2019). Persistencia de los roles de género en la participación laboral de las mujeres con estudios profesionales en México. *Papeles de Población*, 25, 2–37. <https://doi.org/doi10.22185/24487147.2019.99.09>
- Ferullo de Parajón, A. (2006). *El triángulo de las tres “P”*. *Psicología, participación y poder*. Paidós.
- Flick, U. (2014). *La gestión de la calidad en investigación cualitativa*. Ediciones Morata.
- Flores Ochoa, J. (1977). *Pastores de la Puna: uywamichiq punarunakuna*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Freire, P. (2007). *Pedagogía del Oprimido*. Siglo XXI Ediciones.
- Frizzo, K. (2008). Diario de campo. En E. Safocarda y J. Castellá (Comp.) *Enfoques conceptuales y técnicos en Psicología Comunitaria* (pp. 165–172). Editorial Paidós.
- Gergen, K. (2007). *Construccionismo social: Aportes para el debate y la práctica*. Universidad de los Andes.
- Gertler, P. y Galiani, S. (2016). Evaluación de Impacto del Programa Pensión 65: Nueva evidencia causal de las pensiones no contributivas en Perú. Innovations for Poverty Action. <https://www.pension65.gob.pe/wp-content/uploads/Evaluacion-de-Impacto-Pension-65.pdf>

- Gil-Lacruz, M., Izquierdo, A., y Martín, P. (2008). La participación de las mujeres en el desarrollo rural y el bienestar social. *Persona*, 11, 129–142. <https://doi.org/10.26439/persona2008.n011.928>
- González, E. y Varney, H. (2013). *En busca de la verdad. Elementos para la creación de una comisión de la verdad eficaz*. Centro Internacional para la Justicia Transicional.
- González Rey, F. (2014). Dilemas epistemológicos actuales en psicología comunitaria. En J. Flores (Coordinador), *Repensar la psicología y lo comunitario en América Latina* (pp. 19–46). Universidad de Tijuana.
- Gracia, E. y Herrero, J. (2006). La comunidad como fuente de apoyo social: Evaluación e implicaciones en los ámbitos individual y comunitario. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 38 (2), 327–342. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80538207>
- Gringberg, L., Sor, D. y Tabak, E. (1976). *Introducción a las ideas de Bion*. Ediciones Nueva Visión.
- Grosfoguel, R. (2011). Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the LusoHispanic World*, 1(1), 1-38. DOI: doi.org/10.5070/T411000004
- Guelman, A., Palumbo, M. y Lezcano, M. (2021). Contextos y ámbitos del trabajo comunitario de cuidados: una perspectiva interseccional desde los movimientos populares. *Estudios Del Trabajo. Revista de la Asociación Argentina de Especialistas en Estudios del Trabajo*, 62, 26-55. <https://ojs.aset.org.ar/revista/article/view/104/150>
- Guillén, H. (2018). *Conectividad social, crecimiento postraumático y empoderamiento en la búsqueda de justicia y verdad en miembros de la “Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú” – ANFASEP* [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú]. Repositorio Institucional de la

Pontificia Universidad Católica del Perú.

<https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/13732>

- Harvey, P. (1989). *Género, autoridad y competencia lingüística. Participación política de la mujer en pueblos andinos*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Hayner, P. (2011). *Unspeakable Truths: Transitional Justice and the Challenge of Truth Commissions*. Routledge.
- Henríquez, N. (2006). *Cuestiones de género y poder en el conflicto armado en el Perú*. Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación.
- Hernández, R., Fernández, C. y Baptista, P. (2010). *Metodología de la investigación*. MacGraw-Hill.
- Hernández-Asencio, R. y Trivelli, C. (2014). Introducción. En R. Hernández-Asencio, y C. Trivelli, *La revolución silenciosa. Mujeres rurales jóvenes y sistemas de género en América Latina* (pp. 13-35). Instituto de Estudios Peruanos.
- Herrera Abad, L. (2003). *La violencia en el Perú y sus efectos sobre la subjetividad*. Unidad de Salud Mental de la Comisión de la Verdad y Reconciliación.
- Huaytán, E. (2012). *Testimonio de mujeres en el Perú (1974-1979). Inicios, cambios, diferencias y límites representacionales* [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú]. Repositorio Institucional de la Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/4851>
- Huber, L., Apel, K., Caro, J., Castillo, L., Quinteros, E., y Rodríguez, H. (2003). Centralismo y descentralización en Ayacucho. En L. Huber (Coord.), *Centralismo y descentralización en Ayacucho* (pp.15-104). Instituto de Estudios Peruanos.
- Hurtado, L. (2003). Y después del municipio ... ¿qué? Las regidoras de Huanta. Un estudio de caso sobre las mujeres en los gobiernos locales. En L. Huber (Editor), *Centralismo y descentralización en Ayacucho* (pp. 154–212). Instituto de Estudios Peruanos.

- Ibáñez, T. (2003). Construcciónismo y psicología. En T. Ibáñez. *Psicología social y construcciónismo*. Editorial Universitaria.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (2017). *Base de Datos de los Censos Nacionales 2017*. Instituto Nacional de Estadística e Informática.
- Jave, I. (2014). La agencia de las organizaciones de familiares de víctimas en postconflicto Perú. *Memoria*, 14, 2–7.
- Jones, D. (2017). “Porque soy Madre”: Un análisis del rol de la maternidad en la organización “Multisectorial contra la Violencia Institucional” en Rosario, Santa Fe. Independent Study Project Collection. https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/2657
- Jost, J., Banaji, M. y Nosek, B. (2004). A Decade of System Justification Theory: Accumulated Evidence of Conscious and Unconscious Bolstering of the Status Quo. *Political Psychology*, 25(6), 881–919. DOI:10.1111/j.1467-9221.2004.00402.x
- Korniychuk, A. (2014). *Changing gender dynamics through armed conflict in Ukraine*. Peace Organization PAX.
- LeFebvre, R. y Francke, V. (2013). Culture Matters: Individualism vs. Collectivism in Conflict Decision-Making. *Societies*, 3, 128–146. DOI:10.3390/soc3010128
- León, M. y León, J. (2017). *Cabana. Historia, cultura y tradición*. Lluvia Editores.
- Lugo, G., Alberti, M., Figueroa, O., Talavera, O. y Monterrubio, J. (2011). Patrimonio cultural y género como estrategia de desarrollo en Tepetlaoxtoc, Estado de México. *Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 9(4), 599–612. <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2011.09.057>
- Luna, L. (1996). Aspectos políticos del género en los movimientos por la sobrevivencia: el caso de Lima, 1960-1980. En L. Luna y M. Vilanova (Comp.), *Desde las orillas de la política. Género y poder en América Latina* (pp. 85-100). Universitat de Barcelona.

- McEwan, H. y Egan, K. (1998). *La narrativa en la enseñanza, el aprendizaje y la investigación*. Amorrortu.
- Macher, S. (2014). *Mujeres quechuas: agencia en los testimonios de las audiencias públicas de la Comisión de la Verdad y Reconciliación* [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú]. Repositorio Institucional de la Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/5721>
- Magnabosco Marra, M. (2014). El construccionismo social como abordaje teórico para la comprensión. *Revista de Psicología*, 32 (2), 220-242.
http://dev.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0254-92472014000200002&Ing=pt&nrm=iso
- Maldonado, M. (2006). “*Sé trabajar, me sé ganar*”. *Autoconcepto y autoestima del niño y de la niña rural en dos escuelas rurales*. Plural Editores.
- Mallon, F. (1994). "De ciudadano a 'otro'. Resistencia nacional, formación del estado y visiones campesinas sobre la nación en Junín". *Vista Andina*, 12(1), 7–78.
- Mantilla, J. (2007). “Sin la verdad de las mujeres, la historia no estará completa”. El reto de incorporar una perspectiva de género en la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú. En A. Pérotin, *Historizar el pasado vivo en América Latina* (pp. 1–28).
<http://www.historizarelpasadovivo.cl/downloads/mantilla.pdf>
- Marciani, B. (2006). «Juntos», pero no revueltos: Los pros y contras del Programa Nacional de Apoyo Directo a los más Pobres. *Foro Jurídico*, 5, 201–203.
<https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/forojuridico/article/view/18420/18660>
- Martín-Baró, I. (1993). *Psicología social desde Centroamérica*. UCA Editores.
- Mazurana, D. (2013). Women, Girls, and Non-State Armed Opposition Groups. En C. Cohn (Ed.), *Women and Wars: Contested Histories, Uncertain Futures* (pp.146–168). Cambridge Polity Press.

- McMillan, D. (1996). Sense of community. *Journal of Community Psychology*, 24(4), 315–325. [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1520-6629\(199610\)24:4<315::AID-JCOP2>3.0.CO;2-T](https://doi.org/10.1002/(SICI)1520-6629(199610)24:4<315::AID-JCOP2>3.0.CO;2-T)
- McMillan, D. & Chavis, M. (1986). Sense of community: A definition and theory. *Journal of Community Psychology*, 14 (1), 6–23. [https://doi.org/10.1002/1520-6629\(198601\)14:1<6::AID-JCOP2290140103>3.0.CO;2-I](https://doi.org/10.1002/1520-6629(198601)14:1<6::AID-JCOP2290140103>3.0.CO;2-I)
- Medina, C. (2015). *Sobre “Acá no valemos nada, mujer eres, no vales nada”: una aproximación a la violencia moral. Estudio de caso en ocho mujeres de las comunidades campesinas de Cambría y Picotani* [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú]. Repositorio Institucional de la Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/7146>
- Millán-Hernández, J. (2015). Comisiones de la Verdad y posibles aprendizajes para el caso colombiano. *Papel Político*, 20 (2), 425–459. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.papo20-2.cvpa>
- Molina Valencia, N. (2004). *Resistencia comunitaria y transformación de conflictos. Un análisis desde el conflicto político-armado de Colombia* [Tesis de doctorado, Universidad Autónoma de Barcelona]. Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma de Barcelona. <https://www.tesisenred.net/handle/10803/5438#page=1>
- Montero, M. (2004). *Introducción a la Psicología Comunitaria, Desarrollo, concepto y procesos*. Editorial Paidós.
- Montero, M. (2006). *Hacer para transformar. El método en la psicología comunitaria*. Editorial Paidós.

- Mora, L., Fritz, H. y Valdés, T. (2006). *Igualdad y Equidad de Género: Aproximación Teórico conceptual. Herramientas de Trabajo en Género para Oficinas y Contrapartes del UNFPA*. United Nations Fund for Population Activities – UNFPA.
- Morales, J., Huici, C., Gaviria, E. y Gómez, A. (2008). *Método, teoría e investigación en Psicología Social*. Pearson.
- Muñiz, L. y Roberti, E. (2018). Del análisis a la escritura de textos biográficos: el lugar de la reflexividad en las interpretaciones y puestas en montaje de las biografías. En J. Piovani y L. Muñiz (Compiladores), *¿Condenados a la reflexividad? Apuntes para repensar el proceso de investigación social* (pp. 147–168). Biblós.
- Noa, A. (2019). *Participación comunitaria de mujeres en una comunidad rural de Ayacucho* [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú]. Repositorio Institucional de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
<https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/13598>
- Noreña, A., Alcaráz-Moreno, N., Rojas, J., Rebolledo-Malpica, D. (2012). Aplicabilidad de los criterios de rigor y éticos en la investigación cualitativa. *Revista Aquichan*, 12(3), 263–274.
http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1657-59972012000300006&lng=en&tlng=es
- Normando, C. (2005). Mujeres en la Colonia. Dominación colonial, diferencias étnicas y de género en cofradías y fiestas religiosas en Jujuy, Río de la Plata. *Anthropologica*, 23, 127–150. <http://www.scielo.org.pe/pdf/anthro/v23n23/a05v23n23.pdf>
- Odriozola, S. y Imbert, J. (2020). Trabajo, género y cuidado: una visión desde la realidad contemporánea de Cuba. *Economía y Desarrollo*, 163(1), e10.
http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0252-85842020000100010&lng=es&tlng=es

- Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (ONAMIAP). (2019). *¿Sin mujeres indígenas, no! Aproximaciones desde la implementación de la consulta previa en la industria extractiva en el Perú*. Tarea Asociación Gráfica Educativa.
- Patrón, P. (2000). *Presencia social, ausencia política. Espacios públicos y participación femenina*. Agenda.
- Paz, J. (2018). Brecha de participación económica entre hombres y mujeres y dividendo de género: factores determinantes no tradicionales captados en una muestra de países. En Comisión Económica para América Latina y el Caribe, *Notas de Población N°107* (pp.71–102). Organización de las Naciones Unidas.
- Prilleltensky, I. (2004). Prólogo. En M. Montero, *Introducción a la Psicología Comunitaria* (pp. 5–18). Editorial Paidós.
- Potestá, A. (2020). ¿Equidad o tradición?: La participación política de mujeres comuneras en procesos de consulta previa. *Neoliberalismo*, 17, 95-112.
<https://doi.org/10.18800/anthropia.2020.005>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 246-275). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
- Quirosa, V. y Gómez, L. (2010). El papel de la mujer en la conservación y transmisión del patrimonio cultural. *Asparkia: investigación feminista*, 21, 75-90.
<https://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/article/view/440>
- Quispe, M. (2013). *Los Desplazados en los distritos urbanos de Huamanga: un diagnóstico*. Centro Loyola.

Rajivan, A. y Senarathne, R. (2011). *Women in armed conflicts: Inclusion and exclusion*.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Ramírez, I. (2019). *Una finita guerra interna, muchos desplazamientos prolongados. Una aproximación al campo de retos, demandas, discursos y actores existentes en torno al desplazamiento interno del periodo 1980-2000* [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos]. Repositorio institucional de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. <https://hdl.handle.net/20.500.12672/16007>

Ramos López, J. (2019). Las mujeres de la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú: Agenda, tensiones y silencios. *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco*, 4 (11), 205-216.

<http://dx.doi.org/10.51343/rfdcp.v4i11.152>

Randle, M. (1998). *Resistencia civil. La ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos*. Paidós.

Rappaport, J. (1981). In praise of paradox: a social policy of empowerment over prevention. *American Journal of Community Psychology*, 9, 1-25. DOI: 10.1007/BF00896357

Renker, T. (2014). *El uso del quechua en el Perú: Una investigación de identidad y performance cultural* [Senior Thesis]. Repositorio Institucional de University of New Hampshire.

<https://scholars.unh.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1179&context=honors>

Reynaga, G. (2008). *Respuestas de las mujeres ayacuchanas frente a los problemas de violencia política* [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú].

Repositorio Institucional de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

<https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/1106>

- Riessman, C. (2015). Entering a hall of Mirrors. Reflexivity and narrative research. En A. De Fina y A. Georgakopoulou (Editoras), *The Handbook of Narrative Analysis*, pp. 219–238. John Wiley & Sons.
- Ríos Rodríguez, M. y Moreno Jiménez, M. (2009). Influencia de la participación comunitaria y la identidad con el lugar en la satisfacción vital en inmigrantes. *Escritos de Psicología*, 3(2), 8–16.
http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1989-38092010000100002&lng=es&tlng=es
- Rivero, C. (2011). Las mujeres organizadas de Ayacucho trabajan por el derecho a la educación. En N. Cespedes, M. Zenitagoya y M. Figueroa (Editores), *Educación y conflicto armado, ¡nunca más!* (pp. 189–193). Tarea Asociación Gráfica Educativa.
- Robin, V. (2014). ¿Verdugo, héroe o víctima? Memorias de un rondero campesino ayacuchano (Perú). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 43(2), 245–264.
<https://doi.org/10.4000/bifea.5214>
- Rodríguez, S. (2020). Prácticas de cuidado, mujeres y organizaciones comunitarias. *Prólogos*, 12, 71-102.
<https://ri.unlu.edu.ar/xmlui/bitstream/handle/rediunlu/1559/Rodr%C3%ADguez-Pr%C3%A1cticas%20de%20cuidado.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Rosas, C. (2019). *Género y mujeres en la historia del Perú. Del hogar al espacio público*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ross, F. (2010). An acknowledged failure: Women, voice, violence, and the South- Africa Truth and Reconciliation Commission. En R. Shaw, L. Waldorf, y P. Hazan (Editores), *Localizing transitional justice. Interventions and Priorities after Mass Violence* (pp. 69–91). Stanford University Press.

Ruddick, S. (1980). Maternal Thinking. *Feminist Studies*, 6(2), 342–367.

<https://doi.org/10.2307/3177749>

Ruhl, P. (2019). “*Insignificant Exceptions*”: *Confronting Sexism in Armed Conflict through Gender-aware Disarmament, Demobilization, and Reintegration* [Senior Thesis].

Repositorio Institucional del Claremont McKenna College.

https://scholarship.claremont.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3336&context=cmc_theses

Ruiz Bravo, P. (2005). El desarrollo visto desde las mujeres campesinas: Discursos y resistencias. En D. Mato (Ed.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (pp.71–88). Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela.

Ruiz Bravo, P., & Neira, E. (2003). Tiempo de mujeres: del caos al orden venidero. Memoria, género e identidad en una comunidad andina. En M. Hamann, S. López, G. Portocarrero y V. Vich (Eds.), *Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana* (pp. 393-420). Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Salas, D. (2009). Introducción. En F. Reátegui (Coord.), *Etnicidad y exclusión durante el proceso de violencia* (pp. 9-20). Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Salas, Y. (2021). *Prácticas de crianza ancestral en familias indígenas del pueblo Nasa en Bogotá* [Tesis de maestría, Universidad Pedagógica Nacional]. Repositorio

Institucional de la Universidad Pedagógica Nacional.

<http://repository.pedagogica.edu.co/bitstream/handle/20.500.12209/16864/Practicas%20de%20Crianza%20Ancestral%20en%20Familias%20Indigenas%20del%20Pueblo%20Nasa%20en%20Bogota%20.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

- Sallé, M. y Molpeceres, L. (2018). *Reconocer, Redistribuir y Reducir el Trabajo de Cuidados. Prácticas Inspiradoras en América Latina y el Caribe*. ONU Mujeres.
- Sánchez, E. (1999). Todos para Todos: La Continuidad de la Participación Comunitaria. *Psyche*, 8 (1), 135–144. <http://ojs.uc.cl/index.php/psykhe/article/view/21087>
- Sánchez-Vidal, A. (2007). *Manual de psicología comunitaria: un enfoque integrado*. Ediciones Pirámide.
- San Sebastián, Á. (2006). Las mujeres en los espacios comunitarios. “La matriz comunitaria de sociabilización”, ¿un espacio político en gestación? Las manzanas de San Cayetano, Campana, Argentina. En C. Verschuur y F. Hainard (Dir.), *Des brèches dans la ville: Organisations urbaines, environnement et transformation des rapports de genre* (pp. 1–22). Graduate Institute Publications.
- Segato, R. (2014). Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. En Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 75–90). Editorial Universidad del Cauca.
- Serrano-García, I. y Sánchez, G. (1990). Una perspectiva diferente del poder y el cambio social para la psicología social comunitaria. *Revista de Ciencias Sociales*, 3-4, 348–382. <https://revistas.upr.edu/index.php/rscs/article/view/8581>
- Sirvent, M. (1999). *Cultura popular y participación social*. Miño y Dávila Editores.
- Starn, O. (1996). Senderos inesperados: Las rondas campesinas de la sierra sur central. En C. I. Degregori (Coord.), *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso* (pp. 227–279). Instituto de Estudios Andinos.
- Stern, S. (1998). *The Shining Path and other paths. War and society in Peru*. Duke University Press.

- Stern, S. (2005). The tragedy of success. En O. Starn, C. I. Degregori, & R. Kirk (Eds.), *Peru: The Peru reader: History, culture, and politics* (pp. 124–148). Duke University Press.
- Talò, C., Mannarini, T. y Rochira, A. (2014). Sense of Community and Community Participation: A Meta-Analytic Review. *Social Indicators Research*, 117, 1–28. <https://doi.org/10.1007/s11205-013-0347-2>
- Távora, M. (2018). “*Reclaiming Our Hands*”: *Feminist Participatory Action Research With Andean Women of Peru* [Tesis de doctorado, Boston College]. Boston College ProQuest Dissertations Publishing. <https://www.proquest.com/openview/078380b07fa3fd0fef842303bdd622c8/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750>
- Távora, M. (2019). Engaging and Contesting Hegemonic Discourses Through Feminist Participatory Action Research in Peru: Towards a Feminist Decolonial Praxis. En F. Boonzaier & T. van Niekerk (Eds.), *Decolonial Feminist Community Psychology* (pp. 27–41). Springer Nature Switzerland.
- Theidon, K. (2004). *Entre Prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Theidon, K. (2007). Gender in transition: Common sense, women, and war. *Journal of Human Rights*, 6 (4), 453–478. DOI:10.1080/14754830701693011
- Trivelli, C. (2014). Prólogo. En R. Hernández-Asencio, y C. Trivelli, *La revolución silenciosa. Mujeres rurales jóvenes y sistemas de género en América Latina* (pp. 9-12). Instituto de Estudios Peruanos.
- Troudi E., Harnecker, M. y Bonilla, L. (2005). *Herramientas para la participación*. Editorial Servi-K.

- Ulfe, M. (2004). *Danzando en Ayacucho. Música y ritual del Rincón de los Muertos*. Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Valji, N. (2009). Gender Justice and Reconciliation. En K. Ambos, J. Large y M. Wierda (Editores), *Building a Future on Peace and Justice* (pp. 217–236). Springer.
- Velázquez, T., Valdez, R. y Peters, K. (2012). Una propuesta de salud mental comunitaria frente a la violencia social. *Revista de Ciencias Sociales*, 25, 130–143.
<https://revistas.upr.edu/index.php/rcs/article/view/5746>
- Velarde, J. (2023). *Todo bajo control: discriminación, racismo y muerte en la crisis*. Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
<https://idehpucp.pucp.edu.pe/notas-informativas/todo-bajo-control-discriminacion-racismo-y-muerte-en-la-crisis/>
- Venturoli, S. (2009). Huir de la violencia y construir. Mujeres y desplazamientos por violencia política en Perú. *Deportate, esuli, profughe*, 11, 46–63.
https://www.unive.it/pag/fileadmin/user_upload/dipartimenti/DSLCC/documenti/DEP/numeri/n11/06_Dep_11_2009Venturoli.pdf
- Viveros, M. (2004). El concepto de ‘género’ y sus avatares: Interrogantes en torno a algunas viejas y nuevas controversias. En C. Millán de Benavides (Ed.), *Pensar (en) género. Teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo* (pp. 170–201). Instituto Pensar de la Pontificia Universidad Javeriana.
- Wardlaw, G. (1986). *Terrorismo Político*. Ediciones Ejército.
- Wiesenfeld, E. y Sánchez, E. (2012). Participación, pobreza y políticas públicas: 3P que desafían la Psicología Ambiental Comunitaria (El caso de los Consejos Comunales de Venezuela). *Psychosocial Intervention*, 21 (3), 225–243.
<https://dx.doi.org/10.5093/in2012a21>
- Willig, C. (2013). *Introducing qualitative research in psychology*. McGraw Hill Education.

Winkler, M.I., Alvear, K., Pasmanik, D. & Olivares, B. (2014). Psicología Comunitaria hoy: Orientaciones éticas para la acción. *Psicoperspectivas. Individuo y sociedad*, 13(2), 44–54. <https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-Vol13-Issue2-fulltext-353>

Zambrano, G. y Uchuypoma, D. (2015). *Intersectando desigualdades. Participación política de mujeres indígenas a nivel subnacional en el Perú*. Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Zamora-Moncayo, E., Burgess, R., Fonseca, L., González-Gort, M. y Kakuma, R. (2021).

Gender, mental health and resilience in armed conflict: listening to life stories of internally displaced women in Colombia. *BMJ Global Health*, 6: e005770.

DOI:10.1136/ bmjgh-2021-005770



**PROTOCOLO DE CONSENTIMIENTO INFORMADO - OBSERVACIÓN
PARTICIPANTE**

Estimadas autoridades:

Señor presidente de la Comunidad Campesina de Cabana y señor alcalde de la Municipalidad Distrital de Cabana

Les pedimos su apoyo en la realización de la investigación denominada **“Participación comunitaria de mujeres de una comunidad ayacuchana afectada por el conflicto armado”**, la cual es conducida por Carmen Mercedes Delgado Jara, alumna de la maestría en Psicología Comunitaria de la Pontificia Universidad Católica del Perú, bajo la asesoría de la docente María Gabriela Távara Vásquez.

El objetivo de este estudio es comprender el proceso de participación comunitaria de las mujeres de la comunidad de Cabana. Para ello se solicita la autorización para que la investigadora pueda estar presente en las distintas actividades de carácter público que se lleven a cabo en la comunidad; la participación de la investigadora en estos espacios será para observar y formar parte de las distintas actividades.

La información recogida será confidencial y no se utilizará para ningún otro propósito que no sea para esta investigación. Al término, se les brindará una devolución resumida de algunos resultados de la investigación como autoridades de la comunidad.

Para cualquier información adicional, podrá contactarse con la responsable de la investigación, Carmen Mercedes Delgado Jara, al correo electrónico mercedes.delgadoj@pucp.pe o al celular 949457317. Además, si tiene alguna duda sobre aspectos éticos, puede comunicarse con el Comité de Ética de la Investigación de la universidad, al correo electrónico etica.investigacion@pucp.edu.pe o al número 626 2000, anexo 2246.

Muchas gracias por su colaboración.

Yo, después de haber leído las condiciones del estudio **“Participación comunitaria de mujeres de una comunidad ayacuchana afectada por el conflicto armado”** autorizo la participación de la investigadora en las distintas actividades de Cabana.

Nombre completo de la autoridad	Firma	Fecha
Nombre completo de la investigadora	Firma	Fecha



CONSENTIMIENTO INFORMADO - ENTREVISTAS

Deseo solicitar su participación en la investigación **“Participación comunitaria de mujeres de una comunidad ayacuchana afectada por el conflicto armado”**. Mi nombre es Carmen Mercedes Delgado Jara, soy alumna de la maestría en Psicología Comunitaria de la Pontificia Universidad Católica del Perú, y esta investigación está siendo asesorada por la docente María Gabriela Távara Vásquez. El objetivo de este estudio es comprender el proceso de participación comunitaria de las mujeres de la comunidad de Cabana.

Su participación es totalmente voluntaria. Usted tiene derecho a decidir si quiere participar o no. Si acepta, se le hará una entrevista de una hora en la que conversaremos sobre las mujeres y su participación comunitaria. Su identidad será anónima y se usará un pseudónimo. La conversación será grabada en formato de audio, de modo que la investigadora podrá transcribir las ideas. Las transcripciones no serán publicadas; la grabación será guardada por la investigadora en su computadora personal por un periodo de cinco años luego de publicada la tesis y luego será destruida. La información recogida será estrictamente confidencial y no se utilizará para ningún otro propósito que no sea para esta investigación.

Usted puede finalizar su participación en cualquier momento sin que ello le perjudique. Si se sintiera incómoda con alguna pregunta, puede comunicarlo a la investigadora y decidir no responder o terminar la entrevista. Durante esta podría sentir un leve malestar emocional, pero se tomarán las medidas para mitigarlo. Si tuviera alguna duda, puede realizar todas las preguntas que desee. Al término de la investigación, se le dará a conocer la información recogida.

Para cualquier información adicional, queja, consulta o sugerencia podrá contactarse con la responsable de la investigación, Carmen Mercedes Delgado Jara, al correo electrónico mercedes.delgadoj@pucp.pe o al celular 949457317. Además, si tiene alguna duda sobre aspectos éticos, puede comunicarse con el Comité de Ética de la Investigación de la universidad, al correo electrónico etica.investigacion@pucp.edu.pe o al número 626 2000, anexo 2246.

Muchas gracias por su participación.

Yo, después de haber leído las condiciones del estudio **“Participación comunitaria de mujeres en una comunidad rural de Ayacucho”**, acepto de manera voluntaria participar en la investigación.

Nombre completo de la participante	Firma	Fecha
------------------------------------	-------	-------

Nombre completo de la
investigadora

Firma

Fecha



Guía de entrevista

1. Participación comunitaria de las mujeres en la comunidad

- a. ¿A qué se dedican las mujeres en la comunidad? ¿Se dedican a su casa, a la chacra...?
- b. ¿Qué espacios tienen las mujeres para reunirse / juntarse / “participar” con la comunidad?
- c. (En función de cada uno de los espacios mencionados en la respuesta a la pregunta anterior, se explora cada uno de los espacios):
 - ¿Qué tipo de asuntos / temas / problemas se discuten en este espacio? ¿Cómo “participan” las mujeres en este espacio? ¿Cómo “participan” los hombres?
 - ¿Siempre han hecho lo mismo hombres y mujeres en este espacio comunal? ¿Ha notado cambios en la participación de las mujeres en este espacio a lo largo del tiempo? ¿Cómo era antes la participación? ¿Cómo es ahora?
- d. ¿Qué espacios hay para reunirse y “participar” solo entre mujeres en la comunidad? (Explorar grupos u organizaciones de mujeres) ¿Qué actividades realizan las mujeres en estos espacios?

2. Sobre los factores que motivan / obstaculizan la participación de las mujeres

- a. ¿Por qué ahora las mujeres van / hablan / “participan” más en estos espacios (según los espacios mencionados en la respuesta de 1.a y 1.d)? ¿Cómo es que empezaron a animarse más a participar en estos espacios? ¿Qué ayudó, motivó o favoreció la “participación” de mujeres en estos espacios de su comunidad?
- b. ¿Qué tienen que hacer las mujeres cuando desean asistir / hablar / “participar” en estos espacios de su comunidad? ¿Cuáles son las dificultades que han tenido o siguen teniendo las mujeres para “participar” en su comunidad?

3. Sobre su experiencia personal de participación

- a. ¿En qué espacios o actividades ha “participado” o “participa” usted en su comunidad?
- b. (En función de cada uno de los espacios mencionados en la respuesta a la pregunta anterior, se explora cada uno de los espacios):
 - ¿Qué rol ha tenido o tiene usted en el espacio (asamblea comunal / comité de autodefensa / otra actividad comunal según el caso)? ¿Cómo ha “participado” usted en este espacio?
 - ¿Recuerda cómo fue la primera vez que usted “participó” en este espacio (asamblea comunal / comité de autodefensa / otra actividad comunal según el caso)? ¿Qué la animó a “participar”? ¿Había otras mujeres que usted veía que participaban allí?

4. Participación comunitaria de mujeres durante el conflicto armado interno

- a. ¿Cómo cambiaron las vidas de los cabaninos cuando Sendero Luminoso llegó a la comunidad? ¿Cómo era la vida en la comunidad durante el tiempo que Sendero estuvo aquí? ¿Qué hicieron en la comunidad para que esto acabe?
- b. Durante el tiempo que estuvo Sendero Luminoso en Cabana, ¿cómo cambió la vida de las mujeres?, ¿cuál fue el rol de las mujeres en la comunidad?, ¿qué opina usted sobre el rol de las mujeres en su comunidad durante ese tiempo?
- c. Usted me comentó que en ese tiempo participó activamente en el comité de autodefensa / actividades de la comunidad, ¿cómo fue su participación en ese espacio?, ¿qué actividades realizaba en la comunidad durante ese período de violencia?
- d. ¿Siente que esa experiencia durante ese tiempo ha generado un cambio en usted? ¿Cómo así?
- e. ¿Cómo se ha sentido o se siente usted de haber participado o de participar en las asambleas comunales / los comités de autodefensa / otras actividades comunales?
- f. ¿Qué ha significado para usted esa experiencia?

5. Aprendizajes individuales y colectivos a partir de la participación comunitaria

- a. ¿Qué siente que ha aprendido usted a nivel personal a partir de estas experiencias en que ha participado?
- b. ¿Qué aprendizajes ha tenido a nivel grupal / colectivo / junto con otras mujeres a partir de estas experiencias que han tenido?

6. Participación comunitaria de mujeres hacia el futuro

- a. Luego de todo lo que me ha comentado, ¿qué significa para usted la participación comunitaria?
- b. ¿Usted considera que las mujeres deberían participar? ¿Por qué?
- c. ¿Cómo ve usted la participación de las mujeres en la comunidad en el futuro?

Guía de observación participante

Actividad comunitaria observada	
Historia de la actividad observada (Información obtenida sobre la historia de la actividad comunitaria observada)	
Tiempo	
Descripción del espacio físico	
Mapa del espacio físico	
Participantes (Número)	
Descripción de participantes (Edad aproximada, género, características)	
Registro de sucesos (Eventos o acciones que ocurren durante la observación en orden cronológico)	
Dinámicas de interacción (Actitudes y formas de relación que se establecen entre y hacia las mujeres en los espacios de participación)	