

# **(Re)Definiendo identidades: mujeres campesinas, organización y desarrollo<sup>1</sup>**

**Luciana Córdova**

## **1. Introducción**

El Perú es un país sumamente desigual en el que la discriminación social es un problema que afecta todas las esferas de la vida. En la vida cotidiana, la discriminación racial y la discriminación de género son casi una constante, y esta última, en muchos casos, se manifiesta incluso en el ámbito familiar<sup>2</sup>. En este sentido nace la preocupación por las mujeres campesinas<sup>3</sup> que, en su condición de mujeres y campesinas, sufren una doble discriminación. Sin embargo, es la discriminación de género la que más les afecta, pues ésta se manifiesta también en el espacio rural, en la convivencia con sus pares varones: la mujer queda mayormente relegada, viéndose privada de educación, de acceso a títulos de propiedad, de participación en la toma de decisiones a nivel comunal y familiar, entre otros campos<sup>4</sup>.

Ante esta situación cabe destacar la participación de las mujeres campesinas en organizaciones femeninas. Por un lado puede hablarse de las organizaciones de mujeres que surgen en la década de los noventa, dados los acelerados cambios de la sociedad rural, entre otros, su relativa urbanización (Diez 2001). Asimismo, el logro de mayores espacios en la sociedad rural durante la última década se centra en el interés de la población por el ejercicio de la ciudadanía que, como veremos, las mujeres campesinas expresan en su cultura del mérito, del trabajo y en su búsqueda de respeto. Esto, a su vez, ha generado cambios en su organización. Por otro lado, encontramos la existencia de grupos de mujeres que tiene una trayectoria más antigua y cuya formación y desempeño no radica en una “modernidad inducida” que llega desde fuera, a pesar de que sí comparte ciertos elementos con ella. Por el contrario, la característica

---

<sup>1</sup> El presente artículo presenta los avances de la investigación en curso que llevo a cabo como parte de mi tesis de licenciatura, en la especialidad de sociología.

<sup>2</sup> Si bien reconocemos estas dos dimensiones de la discriminación, en este artículo se trabaja exclusivamente la dimensión de género. Sin embargo, somos conscientes de la interacción entre ambas, así como sus múltiples interacciones con otras dimensiones tales como clase, estatus, cultura, religión, generación, lo cual implica la necesidad de trabajar desde el “sistema de género”; véase al respecto Ruiz Bravo (2003).

<sup>3</sup> Para el caso peruano el “ser campesino” no alude solo a la clase social, su definición se refiere así mismo a aspectos tales como raza, estatus social, nivel de ingreso, entre otros (Cf., De la Cadena 2000). Poblaciones en las mismas condiciones se autodefinen como indígenas, sin embargo esto no sucede en la zona de estudio de la presente investigación.

<sup>4</sup> Al respecto, véase Pinzás (2001) y De la Cadena (1996).

fundamental de estos grupos es la puesta en práctica de elementos propios que permiten hablar de una “modernidad desde adentro” en formación.

Sea como fuere, las organizaciones femeninas dan lugar a que las mujeres campesinas ganen terreno en el ámbito público: su participación se intensifica en ciertas esferas (política, económica, etc.), expandiéndose además del nivel local al nivel provincial, regional y hasta nacional<sup>5</sup>. Si bien no puede hablarse de un fenómeno generalizado, éste parece estar en crecimiento y resulta ser significativo, pues las mujeres campesinas logran acceder a, y desarrollarse en, espacios antes restringidos para ellas (Ruiz Bravo 2003)

Desde esta perspectiva, las organizaciones de mujeres en el campo resultarían clave para ellas no sólo en función de su desarrollo y crecimiento como grupo organizado e individuos diferenciados sino, y sobre todo, como mujeres; ya que, en tanto multifuncionales (Diez 2001, Ruiz Bravo y Neira 2003), las organizaciones de mujeres constituyen espacios femeninos de discusión e intercambio donde se debaten y/o comparten experiencias, percepciones y sentimientos que permiten que reflexionen acerca de sí mismas y (re)elaboren nuevas formas de concebirse y de percibir el mundo (Ruiz Bravo y Neira 2003, Ruiz Bravo 2003)

Dicho esto, entonces, se plantean las preguntas que a partir de la investigación se espera responder; y lo cual, desde una primera aproximación, se hace en este artículo: ¿cómo afecta en la (re)definición de las identidades femeninas campesinas el participar en una organización? ¿Cuán importante es este elemento (la participación) en dicha (re)definición? ¿Qué significado tiene para las mujeres campesinas su participación? ¿Cómo ven ellas a la organización? ¿Por qué y para qué se organizan? ¿Cuál es la relación de la organización (su funcionamiento, las formas de relacionarse en ella, etc.) con la tradición y cultura local? ¿Cuentan las mujeres con propuestas de desarrollo? De ser así, ¿éstas contienen elementos de su cultura y/o un enfoque de género?

Las ideas presentadas a lo largo de este texto se articulan en torno a estas preguntas. Hacia el final se verá cómo todas ellas confluyen y se relacionan entre sí dando pie, por otra parte, a la aplicación de la perspectiva de interfase que propone Long para analizar la relación que se establece en los proyectos de desarrollo entre los

---

<sup>5</sup> Por ejemplo, en la esfera económica las mujeres son comerciantes, participan en ferias fuera de su comunidad, en las ciudades cercanas; a nivel político tenemos el caso de la congresista puneña Paulina Arpasi, primera representante nacional de origen indígena.

diferentes actores que los ejecutan o proponen (ONG, Estado, Iglesia, Organismos Internacionales) y la “población beneficiaria” a la cual están dirigidos (Long 1999).

## **2. Descripción de la zona de estudio**

El trabajo de campo que sirve de soporte para el presente estudio se realizó en el departamento de Cajamarca ubicado en la sierra norte del Perú. En él se encuentra Bambamarca, distrito y capital de la provincia de Hualgayoc, y sede de la Central Única Provincial de Ronderas de Bambamarca (CUPROBA), organización de mujeres con la que trabajo. Dadas las facilidades y los contactos logrados en la zona, se eligió una comunidad de Bambamarca: Maraypampa. Por un lado está el hecho de que el idioma que ahí se habla es el castellano (y no el quechua ni otro) y, por otro, la previa relación establecida con la Asociación SER – Servicios Educativos Rurales, ONG que trabaja en la zona, la cual hizo posible el contacto con la CUPROBA<sup>6</sup>.

### **2.1. La comunidad de Maraypampa**

Maraypampa se encuentra a aproximadamente 30 minutos en carro de la ciudad de Bambamarca, en el valle Llaucán atravesado por el río del mismo nombre<sup>7</sup>. Ahí viven aproximadamente 96 familias (96 viviendas habitadas) siendo el número promedio por familia 8 personas. Las viviendas se encuentran cruzando el río, bastante espaciadas la una de la otra; están hechas de adobe y la mayor parte de ellas tiene techo de calamina.

La comunidad cuenta con diferentes servicios: letrinas, agua potable y canales de agua. Si bien no hay electricidad, muchas familias tienen radio y televisor a batería. Al caer la noche, el modo de alumbrado es el mechero o bien la linterna. Por otro lado, Maraypampa cuenta con una capilla y con una escuela primaria “polidocente multigrado”, es decir, que sólo hay un docente para cada dos grados, cuyos alumnos están ubicados en un mismo salón: primero y segundo en un aula, tercero y cuarto en otra y quinto y sexto en otra. La escuela secundaria o colegio, así como la posta médica, la comisaría y el juzgado de los que hace uso la población de Maraypampa, se

---

<sup>6</sup> Por esto último, dejo constancia de mi agradecimiento a la Asociación SER.

<sup>7</sup> El carro para ir de Bambamarca a Maraypampa se toma en el paradero “Cinco Esquinas” ubicado a cuatro o cinco cuadras de la plaza de Armas de Bambamarca. El pasaje cuesta S/. 1.50 por persona (0.45 centavos de dólar aproximadamente). La salida suele demorar pues el chofer sólo parte hacia su destino, el centro poblado de Llaucán, una vez que el carro se llena por completo de pasajeros. La carretera que conduce a Maraypampa es de tierra y afirmada; y en el camino se pasa por el puente Corellama.

encuentran en el centro poblado más cercano: Llaucán; ubicado a aproximadamente 15 minutos caminando. Finalmente, gracias al apoyo de la Municipalidad de Bambamarca, actualmente se hace la gestión para la construcción de la casa ronderil<sup>8</sup> de la comunidad.

En cuanto a las organizaciones que existen en Maraypampa podemos observar la base de rondas masculinas, cuyo funcionamiento se ha reiniciado el 2 de marzo del 2003; la base de rondas femeninas, bastante debilitada; el Grupo Pastoral, grupo de mujeres con el cual se trabajó específicamente para este estudio y cuya fuerza y activismo es considerable; el vaso de leche y el comedor popular.

## **2.2. El distrito de Bambamarca**

Maraypampa forma parte del distrito de Bambamarca ubicado a 120 km. de la ciudad de Cajamarca, a una altitud de 2526 metros. Con una superficie de 451,38 km<sup>2</sup>, este distrito, según datos del INEI, al 2002 cuenta con una población de 61 258 habitantes (proyección a partir del censo de 1993)<sup>9</sup>.

En Bambamarca se tienen registrados 96 centros poblados<sup>10</sup>. De ellos sólo tres son urbanos: San Juan de Huangamarca, Pueblo Nuevo La Libertad (El Tambo) y la ciudad de Bambamarca. Los 93 centros poblados restantes son todos caseríos rurales y albergan al 72% de la población.

Según el Mapa de Pobreza elaborado por el Fondo de Compensación y Desarrollo (FONCODES) con datos para 1999, Bambamarca es clasificado como un distrito pobre<sup>11</sup>. Su población rural tiene como principales actividades la agricultura y la ganadería; ambas desarrolladas en pequeñas parcelas que, en promedio, no llegan a las 3 hectáreas por familia<sup>12</sup>. En suma, dada su poca rentabilidad, la mayor parte de esta población se dedica a buscar fuentes de ingreso alternativas mediante la producción de artesanía, el comercio, el trabajo estacionario en la costa, entre otras actividades (Plaza y Francke 1980, Alfaro 1997, Plaza 1998, Velazco 1998, CEPES 2002). La población

---

<sup>8</sup> La casa ronderil viene a ser el lugar de reunión de los grupos de ronda.

<sup>9</sup> Véase INEI, página web.

<sup>10</sup> Información correspondiente al pre-censo de 1999.

<sup>11</sup> Tiene una alta tasa de desnutrición (44.73%), postas médicas insuficientes para el tamaño de la población que atienden, y una alta proporción de su población carece de servicios eléctricos y de desagüe. En el año 1993, se contaba con agua potable por 10 horas al día y con electricidad por 6 horas al día (Castillo 1993).

urbana, por otro lado, vive de “la tienda”, de pequeños oficios o de algún puesto burocrático en alguna de las dependencias del Estado.

La ciudad capital de Bambamarca es una de las siete ciudades más importantes de Cajamarca (Castillo 1993). Se caracteriza por ser una ciudad comercial indispensable para el intercambio campesino y un espacio de integración del campo y la ciudad. “[...] es un lugar de intercambio con su entorno rural y espacio de tránsito hacia las ciudades de la costa<sup>13</sup> que establece un circuito de comercialización de la producción agropecuaria y artesanal de la zona” (Castillo 1993: 15). En ella se realizan ferias dominicales desde inicios del siglo XX donde se intercambia ganado, producción agrícola, artesanías y productos manufacturados. Las ferias se caracterizan por su extensión interprovincial, la especialización en sombrerería y la comercialización de palma (Ruiz Bravo 1991). Destacan ahí la plaza de sombreros, la plaza de ganado, la plaza de papas y la feria de cuyes.

La población bambamarquina es de habla castellana; sin embargo, el castellano de los campesinos presenta giros propios de una variante regional, tanto que para algunos “parece otro idioma” (Estela 1992). Sobre todo en la zona rural, por otro lado, cabe destacar el carácter acogedor de la gente y su interés por la atención religiosa<sup>14</sup>.

La división geográfico-política del campo se basa en comunidades, caseríos o estancias, palabras sinónimo para indicar realidades muy distintas a las llamadas “comunidades campesinas” del centro y sur del Perú. En las primeras la propiedad de la tierra es privada y la unidad de producción y consumo es la familia y no el grupo. Ahí, lo que se tiene en común son las autoridades locales: teniente gobernador, juez de paz, entre otras. Y, desde 1979, la gran mayoría de ellas están organizadas en Rondas Campesinas: único mecanismo para garantizar la paz en las provincias interiores de Cajamarca, en el área rural y urbana (Starn 1991, 1993). La sede central de la rondas campesinas se encuentra en la ciudad capital de Bambamarca y se denomina “Central única de rondas campesinas” desde 1991. Hacia 1993, en Bambamarca se contaba con más de 120 comités locales de ronda (Castillo 1993).

---

<sup>12</sup> La superficie agrícola promedio en la sierra de Cajamarca para 1994 es de 2.61 ha, inferior al promedio nacional (CEPES 2002)

<sup>13</sup> El destino de los productos agrícolas y ganaderos de Bambamarca es Lima, Trujillo y Chiclayo, véase, Ruiz Bravo (1991).

<sup>14</sup> Es importante destacar el trabajo pastoral de la Iglesia Católica en esta zona, véase Estela et al. (1992)

Además de este tipo de organización, en la mayoría de caseríos se observa la presencia de clubes de madres, grupos pastorales, APAFAS<sup>15</sup>, comités de desarrollo, comités de salud, comités de vaso de leche, comités de productores agropecuarios, comités de regantes y alguna forma de representación municipal. Sólo en algunos se cuenta con una Junta administradora de agua potable.

En el campo, además, se observa una gran diversidad tanto al interior de las comunidades como entre ellas. Al interior de ellas siempre están presentes la división entre “la parte alta” y “la parte baja”. Entre ellas, es la idiosincrasia lugareña la que varía.

Respecto a los medios de comunicación, la radio es el mejor y el más difundido en la zona. Desde el año 1980 en el mundo campesino se observa una fiebre por ella y en Bambamarca han surgido emisoras locales (20 para el año 1992) que logran mucha sintonía por identificarse con los intereses de la comunidad donde funcionan.

Finalmente, en cuanto a los problemas presentes en la zona, el más grave que enfrenta la población de Bambamarca es la contaminación del agua. Yendo de Cajamarca a Bamabamarca, 50 km. antes de llegar a esta ciudad, se encuentra el pueblo minero de Hualgayoc: lúgubre, inhóspito, ubicado al fondo de un cañón. La actividad minera produce relaves mineros en los ríos Araiscorbe, Llaucan y Maygar y sus afluentes, cuyas aguas abastecen a la ciudad de Bambamarca y se usan para la agricultura de riego. En suma, los relaves mineros vuelven la tierra estéril. Actualmente, significativos son los esfuerzos existentes en la zona por promover en la población el cuidado del medio ambiente.

### **3. Las mujeres campesinas**

A partir de las entrevistas a profundidad que se realizaron a miembros del Grupo Pastoral de Maraypampa —como ya se dijo, organización de mujeres con la cual se trabajó—, podemos diferenciar analíticamente en sus discursos dos dimensiones de la identidad de las mujeres: una identidad individual en tanto yo individualizado que se distingue de “el otro”; y una identidad colectiva: el yo como nosotros, definido en función a el o los colectivos a los que las mujeres pertenecen o han pertenecido.

---

<sup>15</sup> Asociación de padres de familia de la escuela o colegio

Situadas entre ambas dimensiones, para fines prácticos, en un primer momento presentaré a las mujeres campesinas en forma individual, destacando elementos característicos de su identidad, para el desarrollo de los cuales se observa una significativa influencia de su socialización primaria desde el hogar y del contexto social (histórico, económico y cultural) en el que ellas se desempeñan desde niñas. En tanto dichos elementos existen en forma previa o quizás independiente al hecho mismo de organizarse en grupo, será en un segundo momento que pasaré a analizar el papel de su participación en la organización, en sus vidas y concretamente en la (re)definición de sus identidades.

Siguiendo a Fuller, la identidad es definida como: “El sistema unitario de representaciones de sí elaboradas a lo largo de la vida de las personas, a través del cual ellas prueban que son iguales a sí mismas a la vez que distintas a las otras personas y dignas por ello de ser reconocidas en su particularidad” (Fuller 1993: 16). Dichas “representaciones de sí” se manifiestan de distintas maneras, ya sea en prácticas, discursos, pertenencias, apariencia física, entre otros.

Fuller subraya el carácter incompleto de la identidad. Por un lado, ésta es variable a lo largo del tiempo; por otro, necesita de la cotidianeidad y de la reflexividad del sujeto en tanto agente capaz de (re)producirse y transformarse<sup>16</sup>: “La identidad no es un dato estable derivado de ciertas cualidades fijas del sujeto, sino que debe ser creada cotidianamente y sustentada por la actividad reflexiva del actor [...] No se trata por tanto, de un dato físico y acabado, sino de una construcción histórica en la que el sujeto, a lo largo de las diferentes etapas de su vida, va reajustando sus definiciones de acuerdo al momento del ciclo vital en el que está, a sus propias experiencias y al mundo de relaciones en las que se mueve” (p. 17). Es importante destacar este “mundo de relaciones” ya que una característica fundamental de la identidad es su ser relacional: la identidad se construye “en relación con”.

Es en este sentido que se buscará identificar el rol de la participación de las mujeres en la organización: su influencia en sus (re)definiciones como mujeres, en tanto representa una nueva circunstancia en sus vidas que les abre la posibilidad de nuevas experiencias y relaciones.

Ahora bien, para la investigación, es la identidad de género la que interesa. Esta no puede reducirse “a una sola imagen: ser hombre o mujer, por ejemplo, sino que sería preciso tratar de percibir el contorno de mujeres y hombres habitando un espacio dotado de múltiples significaciones, de las cuales se nutren a lo largo de su vida. Espacio de símbolos de relaciones, de interacciones entre sujetos, que está teñido por la historia y por su transmisión generacional” (Montecino 1995: 267). Fuller se refiere a la identidad de género como: “[...] la elaboración simbólica que cada cultura construye a partir de la categorización de las personas en diferentes sexos. [...] Cada cultura elabora sus propias identidades de género a partir del hecho biológico de las diferencias entre los sexos. Esto supone que la identidad de género se constituye a partir de un proceso donde cada individuo debe aprender lo que es ser hombre o mujer, a asumir los roles y actitudes que le son propios y a interpretarse a sí mismo según dichos parámetros” (p. 17).

Si bien en el sustrato cultural latinoamericano las mujeres son victimizadas y ellas se asumen como víctimas (Montecino 1995), es importante señalar que aquí se pretende ir contra la visión de la mujer campesina como tal (víctima) y, por el contrario, subrayar su capacidad de agencia (Ruiz Bravo 2003)

3140

### **3.1. La cultura del mérito**

Para empezar a hablar de las mujeres campesinas de Maraypampa es importante referirse a la cultura del mérito en la que ellas se desarrollan. Si bien la idea del mérito puede haberseles inculcado desde su entorno familiar, a partir de las entrevistas realizadas dicha idea se hace evidente del todo recién en el espacio escolar.

De las mujeres entrevistadas sólo una no asistió a la escuela; y ella asegura que le hubiera gustado mucho hacerlo. Del resto sólo a una no le gustaba. Las demás, en cambio, a pesar de su corta permanencia en el espacio escolar<sup>17</sup>, se refieren a esta etapa con mucho entusiasmo y muestran cierta nostalgia al recordarla.

El gusto por asistir a la escuela que la mayoría de las mujeres expresa no se debe a una sola razón. Ellas aseguran que les gustaba ir porque aprendían y porque se

---

<sup>16</sup> Es importante destacar el concepto de agente pues en la teoría de la estructuración de Giddens se equipara la agencia humana a la capacidad transformativa, véase Giddens (1995).

<sup>17</sup> De las entrevistadas, la mujer que cuenta con mayor número de años de escolaridad asistió sólo hasta cuarto grado de primaria

divertían; la escuela era un lugar donde la pasaban bien pues tenían amigos y amigas con quienes jugar y compartir momentos y experiencias.

Sin embargo, este gusto no se limita a esas dos razones. Dos mujeres muestran una satisfacción y un orgullo muy grandes por el hecho de tener facilidad para aprender y saber más que los demás. La una fue brigadier durante los cuatro años que asistió a la escuela; la otra, cuando le correspondía estar en segundo grado de primaria dada su edad, el profesor la adelantaba hasta quinto grado.

*“Me gustaba estudiar, tener mis amigas, jugar, divertirme. Me gustaban mis estudios más que todo porque yo rendía, no repetí ninguna vez, ningún año [...] sabía un poco más que los demás [...] rendía yo más por eso es que yo, me pusieron de brigadier el primer año hasta cuatro años”<sup>18</sup>. Florencia*

*“[...] yo he salido de segundo grado pero yo sabía bastante porque el profesor ahí nos pasaba con otra compañera hasta quinto, hasta la sección de quinto para estudiar [...] o sea yo adelantado clases porque sabíamos, el profesor nos pasaba a la sección de quinto grado a estudiar las mismas clases”. María*

En ambos discursos se percibe un cierto placer por el éxito logrado y el protagonismo basado en la competencia y el mérito. De esto se deduce la existencia de una cultura del mérito, en la que es importante hacer hincapié ahora ya que más adelante esta idea será retomada.

### **3.2. El trabajo**

Por otro lado está la cultura de trabajo que tiene la población de Maraypampa en general y las mujeres en particular. Todas las mujeres entrevistadas aseguran que trabajan desde niñas, subrayando la existencia del trabajo infantil en el campo, sin diferenciación por sexo. Al respecto una de ellas pone énfasis en el sufrimiento por el que atraviesan los niños y niñas desde muy temprana edad por trabajar:

*“[...]Quizás en una ciudad no es así, un poco más descansado para un niño pero, acá es muy sufrimiento, desde la edad de 4,5 años el niño va sufriendo así igualito que fuera un padre de familia; hasta la comida cambia acá, comemos comida sólo para que nos llene no quizás para que nos alimente“. Clotilde*

Independientemente de cómo se califique el trabajo infantil, se percibe que su existencia en la comunidad influye en las características de los hombres y de las mujeres de Maraypampa, a quienes las entrevistadas califican de trabajadores y trabajadoras, respectivamente.

Las mujeres campesinas realizan y/o han realizado muchos y muy diversos trabajos. En general, todas se dedican al trabajo doméstico<sup>19</sup>, el cual en el campo incluye además el cuidado y la alimentación de los animales menores (conejos, cuyes, gallinas, etc.) que se crían en casa. Las mujeres también se encargan de ver y pastar el ganado así como de ordeñar su vaca en caso de tener<sup>20</sup>; asimismo, ellas trabajan en la chacra. De las entrevistadas, este trabajo todas lo hacen salvo una que asegura no tener tiempo para ello; las demás dicen hacerlo sin dificultad, salvo al momento de utilizar la yunta para amarrar a los toros<sup>21</sup>. En la chacra es importante destacar la producción y la siega de alfalfa ya que la venta de esta hierba es común y se realiza muy temprano por las mañanas en la carretera, adonde se llevan los atados. Este trabajo —realizado tanto por hombres como por mujeres— por tanto implica levantarse a las 4 o 5 de la mañana.

Por otro lado, las mujeres se dedican a la producción de artesanías; trabajo bastante importante en la zona. Las mujeres cosen, tejen e hilan frazadas, chompas, ponchos, combinaciones. Mayormente lo hacen para consumo propio pues no hay mercado y la venta en la misma comunidad, si bien se hace, no es rentable. El trenzado de sombreros y sogas también es su especialidad: los primeros se realizan en forma individual; para las segundas se suele contar con la ayuda de hijos/as y esposos. Ambos productos se venden en Bambamarca, los domingos y sábados respectivamente.

A nivel de la comunidad, según la información recogida se puede identificar otros trabajos que las mujeres realizan. Por un lado están los cargos a nivel comunal: las promotoras de salud, las defensoras del niño y el adolescente y las alfabetizadoras; por otro lado, los trabajos comunales en construcciones: de la escuela, del canal, etc.

---

<sup>18</sup> En adelante todos los énfasis en las citas de entrevistas son míos salvo que se indique lo contrario

<sup>19</sup> Se hace uso del concepto de “trabajo doméstico” reconociendo la dificultad que supone su definición y su aplicación sobre todo en el espacio rural

<sup>20</sup> La leche es bien para colaborar con la organización del Vaso de Leche, bien para la venta; su consumo, si en casa no hay niños menores, es casi nulo.

<sup>21</sup> La dificultad para agarrar la yunta es justificada por una de ellas por su enfermedad (un dolor crónico al estómago que aparece repentinamente y no le permite mantenerse de pie por un tiempo determinado). Es interesante anotar este hecho en tanto implica que su condición de mujer no se relacionaría con su incapacidad para desempeñar ese trabajo: ella no lo hace por su mala salud, más no por ser mujer.

Finalmente están los trabajos que las mujeres realizan o han realizado fuera de la comunidad: en Bambamarca, en comercio vendiendo hortalizas o en la municipalidad haciendo la limpieza; en la costa, trabajo estacionario en el transplante de arroz con sus familias o de empleadas domésticas.

Normalmente las mujeres trabajan desde muy temprano y durante todo el día, aproximadamente desde las 6 a.m. hasta las 8 p.m. A pesar de que trabajan casi sin descanso, ellas mismas no valoran lo que hacen (cf. De la Cadena 1996):

*“Yo trabajo en lo que es mi casa **nomás**, lo veo mi casa, trabajo en artesanías de chompas, de sogas, hacemos sogas, artesanías de sogas”*. Florencia

*“En eso **nomás** señorita. Trenzamos, tejemos las chompitas, en nuestras chacritas, ver los animales, cocinar, eso **nomás** es nuestro trabajo acá señorita”*. Marisa

Además, en general no consideran que todas las actividades que realizan a lo largo del día sean efectivamente trabajos pues todas manifiestan su deseo por “trabajar”; bien directamente afirmando que quisieran hacerlo, bien indirectamente asegurando que uno de los principales problemas de las mujeres en la comunidad es que no tienen trabajo. Así, las siguientes citas dan la impresión de que las mujeres no trabajaran ya.

*“Por ejemplo, tenemos problema señorita de que **no tenemos trabajo**, la verdad que **pa la mujer aquí no hay ningún trabajo...**”*. Jacinta

*“[...] un poco señorita medio triste por el motivo de que **no hay trabajos**”*  
Clotilde

*“**Quiero trabajar, quiero trabajar, tener mi plata [...]** siquiera comprar algo que me sirva”*. Irma

A partir de esto, por un lado se observa en las mujeres un inconformismo con los trabajos que hacen y, por otro, un deseo generalizado por trabajar en algo rentable.

Al preguntarles por el trabajo que les gustaría realizar, la mayoría de ellas opta por tener un negocio propio: tener una tienda de productos de primera necesidad, una panadería, un puesto de comida, una sastrería, producir queso para comercializar. El hecho de que se inclinen por este tipo de trabajo demuestra que las mujeres campesinas

por un lado se sienten capaces para los negocios<sup>22</sup> y, por otro, quieren tener un ingreso propio.

Por otra parte, la última cita presentada nos introduce a una clara diferencia entre lo que implica el trabajo masculino y el trabajo femenino. En primer lugar, se observa una diferenciación entre la concepción que se tiene del trabajo femenino en oposición a la del trabajo masculino. Una de las entrevistadas reconoce explícitamente y subraya la invisibilización que existe del trabajo de la mujer:

*“[...] parece mentira y parece que no hicieras nada, parece durante el tiempo que pasó, parece que nada hubieras hecho, la verdad que **el trabajo de la mujer no parece...del hombre sí pes [...] de él parece su trabajo, y de la mujer, nada**”.* Jacinta

Ahora, si bien la mayoría de las mujeres entrevistadas piensa que no hay cosas que sólo las puede hacer un hombre ni cosas que sólo las pueda hacer una mujer, existe una clara diferenciación entre los trabajos que social y culturalmente se les asignan a los hombres (trabajar en la chacra y en artesanías de sogas y sombreros, migrar a la costa) y a las mujeres (trabajo doméstico, artesanías, ver los animales).

En segundo lugar, mientras que los hombres tienen la posibilidad de trabajar como peones y/o migrar a la costa, ganar “su” dinero y disponer de él; las mujeres, al no recibir dinero por los trabajos que realizan (salvo ventas eventuales), se encuentran en una posición de dependencia frente a sus respectivos maridos.

***Contra su voluntad no se puede.** A veces hay reuniones importantes, **no te vas dice, no hay dinero, con qué vas a pagar pasaje [...]**”.* Irma

Las mujeres “quieren tener su plata”. En ese sentido, el trabajo entonces es percibido como un camino a la independencia económica. Este deseo de independencia económica puede traducirse a su vez en un deseo de libertad; y, por tanto, el acceso a un trabajo remunerado resultaría en cierto modo una carta de ciudadanía.

### **3.3. El respeto**

La importancia que se le atribuye al mérito por un lado y al trabajo por otro, se relacionan íntimamente entre sí y con el deseo de respeto que, como veremos, las

---

<sup>22</sup> Precisamente esto mismo es lo que Ruiz Bravo encuentra para el caso de las mujeres campesinas de Puno (Ruiz Bravo 2003), y es lo que se observa en el caso de las mujeres shipibas de comunidades

mujeres al mismo tiempo manifiestan: el respeto se logra a través del trabajo y éste, mediante el esfuerzo, se merece.

Para tratar el tema del respeto es necesario subrayar la importancia que la educación formal adquiere para todas las mujeres entrevistadas —hayan ido o no a la escuela, les haya gustado o no ir—, y la confianza que en ella depositan. Ambas (importancia y confianza) se manifiestan en primer lugar en el deseo y esfuerzo que ellas tienen y hacen por que sus hijos, hombres y mujeres, sin distinción alguna, terminen el colegio. La valoración de la educación se basa en las recompensas que da: aprender a leer y a escribir, no dejarse engañar y hacerse respetar; así como en su significado: la posibilidad de ser profesional y salir del campo y ya no sufrir como los padres, quienes trabajan “desde que amanece el día hasta que anochece”<sup>23</sup>:

*“[...] es bueno para saber leer y escribir y también no dejarse engañar por nadie, la escuela es lo más primordial que debe haber en todo el país para que culmine las alfabetizaciones [...]”*. Florencia

*“[...] el que sabe leer y escribir aunque sea de empleados lo pasan lo mejor porque es menos sufrimiento”*. Clotilde

*“Porque van a hacer algo en la vida, son el futuro, porque ya nosotros vemos que como sufrimos, no, a veces la gente nos engaña, de todas maneras no, los hijos no van a ser igual que nosotros que somos analfabetos, me gustaría que mis hijos sean algo en la vida”* María

*“[...] para que no sufran como nosotros que trabajamos desde amanece el día hasta que anochece [...]”* María

Según lo expresado por las mujeres, el proceso de descampesinización se vivirá por medio de la educación y conduciría entonces a esta población a vivir una vida mejor y a ser respetada.

Ahora, por descampesinización sin embargo puede entenderse dos cosas: bien dejar el campo, bien dejar de ser campesino. Lo primero implica lo segundo, lo segundo no implica lo primero. Lo primero supone un proceso de urbanización; lo segundo está marcado por el deseo de salir de la pobreza, en tanto campesino es sinónimo de pobre.

---

nativas de la selva del Perú. En estos casos, existe así una clara asociación entre el género femenino y el comercio.

<sup>23</sup> Al respecto, véase Ames (2002)

Lo primero las mujeres lo desean para sus hijos, lo segundo las mujeres lo desean para sí mismas.

Resulta pertinente destacar a este nivel la relevancia que adquiere la presencia de las mujeres en la densificación de la ciudad comercial: las mujeres se desplazan a las ciudades donde se desempeñan como comerciantes y, de esa manera, intervienen en la forma que las ciudades van tomando ya que sus múltiples comercios atraen diversos públicos.

Como se vio anteriormente, las mujeres campesinas entrevistadas desean contar con su propio negocio. Tomando en cuenta que la mayoría de ellas asegura no querer migrar en forma definitiva a ninguna ciudad por la dificultad que encuentran en acostumbrarse a otra forma de vida, es claro que su proyecto personal se enmarca en la segunda acepción de “descampesinización”: dejar de ser campesinas y pasar a ser “empresarias en el campo”; cambio de estatus social que sin duda genera respeto<sup>24</sup>.

Una pregunta sin embargo queda por responder: si para la primera acepción de descampesinización el medio es la educación escolarizada, ¿cuál es el medio para la segunda? La respuesta será dada más adelante.

#### **4. La organización de mujeres campesinas**

##### **4.1. La Central Única Provincial de Ronderas de Bambamarca**

Las mujeres entrevistadas, como se constata a partir de lo hasta acá presentado, cuentan con proyectos propios. Sin embargo, en su condición de líderes ellas dirigen también proyectos colectivos en forma organizada. La organización de mujeres campesinas a la que pertenecen las mujeres con las que se trabajó para este estudio es el Grupo Pastoral de Maraypampa, el cual forma parte de la Central Única Provincial de Ronderas de Bambamarca (CUPROBA). Por esto, en un primer momento presentaré a esta última organización para luego centrarme en el grupo pastoral.

##### **La Iglesia Católica, promotora de la organización**

La organización campesina de las mujeres en Bambamarca nace en la segunda mitad de la década del sesenta a través de la promoción de los padres de la parroquia San Carlos

---

<sup>24</sup> Véase, De la Cadena (1997). En este artículo Marisol de la Cadena se refiere al respeto que buscan alcanzar las mujeres “placeras” del mercado de Cusco a través del enriquecimiento basado en el trabajo.

de Bambamarca, una vez declarada “la apertura de la Iglesia al mundo y a la problemática del hombre y de la mujer”<sup>25</sup> y específicamente “la liberación de la mujer (como) uno de los signos de los tiempos” (Aubert 1976: 177); identificadas ambas por la Iglesia Católica en el Concilio Vaticano II, en el año 1965.

Según cuenta María Elisa Castillo Núñez, la hermana actualmente a cargo de la parroquia San Carlos de Bambamarca, en la localidad se habla de dos etapas en cuanto a la presencia reciente de la Iglesia Católica: antes del Concilio Vaticano II y después del Concilio Vaticano II. Con el apoyo de Monseñor Dammert, obispo de Cajamarca de 1962 a 1992, a partir del Concilio Vaticano II, en el departamento de Cajamarca en general y en Bambamarca específicamente, la Iglesia Católica cambia de orientación mostrándose más atenta a la problemática de la gente pobre: se interesa en suma no ya solamente por la dimensión espiritual de la persona, sino por la persona de manera integral; por sus problemas económicos, sus problemas de salud, sus derechos, su dignidad. Se reconoce que los pobres (también) son importantes y se debe mirar su fe, sus necesidades y la realidad que los rodea. En ese sentido, se unen la preocupación por la fe con el compromiso social<sup>26</sup>.

En esta perspectiva entonces, los padres de la parroquia San Carlos empezaron a organizar a la población campesina —y, por tanto, pobre— de Bambamarca en grupos pastorales. Dado que “veían que en el campo (había) mucha oscuridad, la gente que no tenía estudio completo, mucho más las mujeres”<sup>27</sup>, empezaron a hacer cursos en Bambamarca en los que formaban catequistas, con la intención de que éstos compartieran lo aprendido (reflexiones sobre la palabra de Dios y capacitaciones integrales) en sus respectivas comunidades.

Cabe subrayar a partir de esto que la Iglesia Católica se aproxima a las personas pobres desde una perspectiva “iluminista” pues pretendería “*iluminar* a estos otros carentes de”; evidenciando así su búsqueda (y anhelo) por modernizarlos desde fuera.

En un comienzo los catequistas eran exclusivamente varones. Luego, sin embargo, comenzó a formarse también catequistas mujeres “porque [los padres de la

---

Se trata de una apuesta por lograr la equidad frente a un poder que las discrimina, “ningunea”, el mismo que es tematizado por esta autora a partir del análisis del discurso señorial y estamental de la “decencia”.

<sup>25</sup> María Elisa Castillo Núñez, hermana de la Parroquia San Carlos. Entrevista realizada el 12 de abril del 2004

<sup>26</sup> María Elisa Castillo Núñez (Ibid). Asimismo, véase, Estela et al. (1992).

<sup>27</sup> Barbarita Chávez, pionera de la organización y actual miembro del Comité Directivo de la CUPROBA. Entrevista realizada el 15 de noviembre del 2003.

parroquia] decían que la mujer a veces se casa muy joven y no sabe el papel de mujer en su hogar, entonces ahí enseñaban por lo menos cuál es el papel de la mujer, cuáles los deberes de los hijos con los padres, los padres con sus hijos y también ya una capacitación integral”<sup>28</sup>. Posteriormente, además de recibir charlas y capacitaciones, las mujeres, organizadas ya en grupos pastorales, recibían alimentos y ropa que llegaban a sus caseríos a través de la ayuda de Cáritas<sup>29</sup>.

### **Las rondas campesinas y la CUPROBA**

La organización de la población en grupos pastorales es en cierta forma precursora de la organización de rondas campesinas en tanto la mayoría de los primeros ronderos eran catequistas<sup>30</sup>. Dados los robos y la violencia al interior de los caseríos, con la finalidad de poner orden, brindar seguridad y hacer justicia, las rondas campesinas aparecen en Cajamarca por primera vez en Chota en el año 1977 (Federación Departamental de Rondas Campesinas de Cajamarca 1986, Pásara 1991). Su aparición evidencia una búsqueda de autogobierno dado que el “Estado moderno” era incapaz de resolver los problemas existentes. Ahora, en Bambamarca, las rondas surgen el 24 de enero de 1979 en San Antonio, expandiéndose desde entonces a los demás caseríos (Ayuda en Acción, 1992, Castillo 1993), para posteriormente, en el año 1991, agruparse en la Central Única Provincial de Ronderos de Bambamarca.

Siguiendo el mismo modelo que con la formación de catequistas, en un inicio quienes participaban de las rondas eran también exclusivamente varones. La participación política de las mujeres sólo se daba en momentos de crisis cuando se realizaba alguna huelga; ocasiones en las que la cabeza de grupo era llamada “la delegada”. No es sino en el año 1988, con el paro agrario —con una duración de 8 días en Bambamarca—, y en el que la participación de las mujeres fue importante, que surgen las rondas femeninas que luego se agruparán, junto con otros grupos de mujeres,

---

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Cáritas del Perú es un organismo de la Iglesia Católica fundado en 1955 por la Conferencia Episcopal Peruana, con la finalidad de generar, promover e incentivar programas a favor de los más pobres y facilitar su desarrollo humano integral, basado en los principios cristianos de justicia, solidaridad y respeto a la dignidad humana. Véase, [www.caritas.org](http://www.caritas.org).

<sup>30</sup> Wilder Sánchez, rondero bambamarquino, y Secretario General de la Confederación Campesina del Perú. Charla dada el 10 de noviembre del 2003 en la Reunión Provincial de la CUPROBA

en la Central Única Provincial de Ronderas de Bambamarca (CUPROBA). Esta se forma en base a la de los hombres, es decir por zonas<sup>31</sup>.

Como asegura la hermana Elisa<sup>32</sup>, la organización rondera, tanto de hombres como de mujeres, nace con la parroquia ya que ha estado muy involucrada con la labor pastoral desde sus inicios. Los ronderos y las ronderas son también catequistas y/o pertenecen al grupo pastoral de su comunidad; han invitado siempre a los sacerdotes a sus celebraciones de aniversario y/o han solicitado su colaboración cuando han querido formación en cuanto a la fe. Por su parte, la Iglesia Católica ha acogido bien a la organización rondera.

Centrándonos concretamente en el caso de las mujeres, tenemos que la CUPROBA reúne actualmente un aproximado de 85 grupos organizados de mujeres campesinas a nivel de la provincia, entre grupos pastorales, rondas femeninas, vasos de leche, comedores populares y clubes de madres. El trabajo de la parroquia con todos ellos, siguiendo la línea del Concilio Vaticano II, se basa entonces tanto en la dimensión de fe como de compromiso social. Si bien se trabaja con ambas centrales, la de varones y la de mujeres, se pone un especial énfasis en el trabajo con las mujeres porque “la mujer ha sido muy marginada [...]. La gente que vino a trabajar aquí les ha enseñado que ellas valen, que ellas son dignas, que ellas tienen una palabra; y ellas se han organizado para hacer sentir su voz en ese sentido, en derechos. Se ha trabajado toda esa dimensión humana, desde la dignidad de ser hijo de Dios. Se ha trabajado con talleres, con reuniones de formación para la fe, para la producción, para la crianza de animales menores, todo va junto”<sup>33</sup>.

El papel de la Iglesia Católica a través de la parroquia San Carlos y específicamente con la colaboración de la hermana “de turno”<sup>34</sup> es brindar asesoría, apoyo y acompañamiento al trabajo que realizan las mujeres. Este se basa fundamentalmente en charlas, capacitaciones y cursos, relativos a muy variados temas que ellas proponen (desde profundizar sobre los profetas o impartir conocimiento sobre

---

<sup>31</sup> Por no ser ahora relevante y por motivos de espacio no se detalla dicha formación

<sup>32</sup> María Elisa Castillo Núñez (Ibid).

<sup>33</sup> Ibid

<sup>34</sup> En la primera visita que se hizo a Bambamarca en el 2003, la parroquia se encontraba a cargo de la hermana Betsa, quien asumió tal responsabilidad desde el año 1999. Sin embargo, en la segunda visita realizada el 2004, en su lugar se hallaba la hermana Elisa, quien retomaba el cargo desde febrero del mismo año: ella lo había desempeñado ya en el periodo inmediatamente anterior al de la hermana Betsa, de 1995 a 1999.

la problemática nacional, hasta brindar clases sobre nuevos y modernos diseños para mejorar los tejidos, pasando por orientaciones en cuanto a salud, primeros auxilios, entre otros) y cuya programación es elaborada junto con la hermana. En relación con lo establecido entonces la parroquia prepara talleres que se van matizando con la formación de la fe cristiana y la formación integral de las mujeres campesinas.

El elemento cristiano, sin embargo, no se hace explícito. Así tenemos, por ejemplo, que actualmente el objetivo de la CUPROBA como organización es “generar economía para las mujeres mediante capacitaciones integrales, producción de artesanías, huertos familiares, granjas de animales menores, entre otros”<sup>35</sup>. Para ello, la primera tarea en agenda es hacer una planificación estratégica para 5 años, con base y fundamento que sirvan de orientación de la organización. Ahora, el que no se haga mención explícita al papel de la Iglesia en la organización de las mujeres se basa en que, según la hermana Elisa, “lo que las une no está determinado por su religión (el ser católicas, adventistas, etc.) sino por el hecho de ser mujeres en busca de mejorar las condiciones de vida de la mujer bambamarquina”.

Llama la atención, en tanto su nombre sí lo hace explícito, que la hermana Elisa no se refiera al “ser ronderas” como un elemento constitutivo de la identidad de las mujeres que participan en la organización. A partir de lo dicho por miembros del actual comité directivo de la CUPROBA se entiende por qué. Ellas aseguran que se puede hablar de dos momentos en la historia de las rondas de Bambamarca: 1) El nacimiento y auge; y 2) El decaimiento; ambos directamente relacionados a dos etapas del contexto político nacional, respectivamente: La década de 1980 en la que surgen las organizaciones populares; y La década del fujimorismo 1990-2000, caracterizada por el asistencialismo por un lado, y la cooptación de líderes campesinos y la represión del ejercicio de las rondas, por otro<sup>36</sup>.

En el primer momento, según lo relatado por Rosalía Tongo (76), exrondera de Maraypampa<sup>37</sup>, el rol de la mujer en la organización ronderil fue central. En el segundo, dado el silencio generalizado de la ronda, daría pie al surgimiento y/o fortalecimiento de espacios femeninos alternativos como son los grupos pastorales.

---

<sup>35</sup> Objetivo detallado en la solicitud dirigida a la Primera Dama de la Nación y entregada a un representante suyo el 16 de abril del 2004, en la que le piden apoyo para: 1. la construcción de un local propio donde poder reunirse, y 2. la generación de un mercado donde colocar sus artesanías.

<sup>36</sup> Entrevista grupal al comité directivo de la CUPROBA realizada el 11 de abril del 2004.

<sup>37</sup> Entrevista realizada el 13 de abril del 2004.

Actualmente podría hablarse de un tercer momento: el de la reconstrucción de la ronda; en tanto en el año 2003 se llevó a cabo la firma de un convenio entre las rondas y el Ministerio del Interior en el que se acordó el trabajo conjunto entre ellas y la policía nacional para la vigilancia ciudadana, quedando el castigo exclusivamente a cargo de la policía. Ahora, la reconstrucción de la ronda, sin embargo, por lo menos hasta el momento actual, solo se observa a nivel de la organización de los hombres.

El hecho de que el nombre de la CUPROBA se mantenga se explica — específicamente en el caso de las mujeres— por el renombre que suscita el “ser ronderas” pues, como tales, las mujeres actualmente casi no se desempeñan<sup>38</sup>. Como bien dicen dos mujeres miembros del comité: “es pura propaganda, no es lo mismo ya”<sup>39</sup>, “es puro eco de lo de antes, no significa ya lo mismo”<sup>40</sup>.

### **La CUPROBA, Entraide et Fraternité y el fondo rotatorio**

Un elemento importante a considerar en la historia reciente de la CUPROBA es su relación con Entraide et Fraternité (EyF), una ONG cristiana belga que viene trabajando con la organización desde el año 1998. Su trabajo puede calificarse de caritativo o humanitario pues consiste exclusivamente en una donación de dinero para la creación de un fondo rotatorio destinado a apoyar los proyectos que los grupos de mujeres pertenecientes a la CUPROBA tienen.

El fondo fue creado ese mismo año con un monto de 22 500 nuevos soles. El comité directivo de la CUPROBA desde entonces se encarga de su administración, sin más asesoría que la de la hermana de la parroquia: no cuentan con otra ayuda externa, ya sea de profesionales u ONG. Si bien EyF en un inicio propuso que se hicieran préstamos con por lo menos 1% de interés, las mujeres se reunieron y se votó y decidió que no se cobraría interés alguno. Se estableció además que el préstamo sería de 500 nuevos soles por grupo y por un periodo de 6 meses; pudiendo prestarse así a 45 grupos a la vez.

Para obtener el préstamo, los grupos de mujeres de los distintos caseríos deben presentar una solicitud al comité directivo de la CUPROBA en la que explican cuál será

---

<sup>38</sup> Digo “casi” porque no puede hablarse en forma generalizada ya que existen zonas, aunque pocas, en las que ellas todavía tienen una presencia importante.

<sup>39</sup> Esperanza Bustamante, secretaria de economía. Entrevista grupal al comité directivo de la CUPROBA realizada el 11 de abril del 2004.

<sup>40</sup> Helena Espinoza, vicepresidenta (Ibid).

el uso del dinero. El préstamo a dichos grupos se realiza según el orden de llegada de las solicitudes y la siguiente evaluación de las distintas propuestas: los grupos que se consideren mejor preparados para administrar el fondo solicitado y cuya propuesta sea plausible y posibilite el pago posterior del préstamo se hacen acreedores de éste.

Los distintos proyectos que se proponen varían entre diversas actividades productivas (artesanías, sembríos de distintos productos, etc.) y préstamos personales con intereses a las distintas mujeres participantes del grupo del caserío, dependiendo del criterio de cada base.

Miembros del comité directivo aseguran que la tarea de evaluación resulta difícil pues los grupos siempre tienen problemas para cumplir con sus pagos. Actualmente, en esto último radica el principal problema que enfrenta la CUPROBA, pues de los 45, catorce grupos están en deuda. Buscando solucionar o en todo caso frenar este problema, el comité directivo de la CUPROBA pretende cobrar intereses como sanción. Por su parte EyF, al enterarse de lo sucedido, ha pedido se le entregue un informe detallado de inmediato y no esperar el habitual de cada fin de año.

Ahora, el motivo de estas deudas, según Helena Espinoza, quien como vicepresidenta asume la presidencia de la CUPROBA dada su vacancia, se basa en la actitud de exdirigentas de la CUPROBA quienes incitan a sus bases a no devolver el dinero. Esto, según ella, demuestra una pérdida de valores y una falta de conciencia de grupo<sup>41</sup>, las cuales atribuye a la llegada de la televisión: “antes la gente no era así. La corrupción digamos existía en un 20%, ahora existe en un 90”<sup>42</sup>.

#### **4.2. El Grupo Pastoral de Maraypampa**

A partir de las conversaciones sostenidas con las mujeres campesinas y la población de Maraypampa en general, podría hablarse de tres momentos en la historia del grupo pastoral: los inicios de la organización, la época de “bonanza”, y la etapa actual.

Con el apoyo de Barbarita Chávez<sup>43</sup>, los inicios del grupo pastoral de Maraypampa se remontan al año 1984. En ese entonces se reunían sólo entre 8 y 10 madres al borde del río Llaucán, donde cocinaban el almuerzo en una olla común y

---

<sup>41</sup> Problemas que se identifican en la política a nivel nacional y que al parecer se reproduce a nivel micro

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Mujer líder, miembro actual del comité directivo de la CUPROBA.

aprendían a coser a mano, a tejer chompas y a hilar frazadas de lana para venderlas. Todo el material necesario para ello (la lana, el hilo, etc.) lo recibían en donación.

En un segundo momento<sup>44</sup>, el grupo pastoral empezó a recibir además donación de ropa y de alimentos: arroz, avena, chochoca, aceite, etc; que venía de Caritas. Esto último hizo que el número de miembros participantes del grupo aumentara inmediatamente hasta más de 50; número que se mantuvo hasta el año 2000 en que se cortó este tipo de donación. Ahora, si bien muchas mujeres actualmente se lamentan porque ya no reciben alimentos, varias otras se refieren también a los incesantes problemas que tenían que enfrentar cuando los recibían dados los malos manejos que de ellos se hacía: las dirigentes no hacían una correcta distribución de las raciones y no faltaban las discusiones entre las mujeres.

En la etapa actual, que la fijamos a partir del año 2000, el número de participantes disminuyó considerablemente, siendo ahora 21 mujeres. Si bien las actividades concretas que realizan no han cambiado en forma significativa (continúan cosiendo, tejiendo e hilando y vendiendo sus productos), la creación del fondo rotatorio con el que cuentan a partir de 1998 a nivel del grupo y su buen manejo, le dan a la organización una nueva orientación y perspectiva<sup>45</sup>.

Es importante destacar una característica transversal a las tres etapas: desde el inicio las mujeres siempre han producido sus propios productos con el fin de venderlos. Sus ganas de producir y su deseo por negociar no desaparecen en ningún momento, y como se verá más adelante, dadas las condiciones, se intensifican en la tercera etapa.

### **4.3. Significado doble de la organización: medio y fin**

Al preguntarnos por el significado que las mujeres le confieren a la organización y al papel que juega en sus vidas, vemos que ella representa tanto un medio como fin en sí mismo.

#### **Como medio**

##### ***Transición transversal en las relaciones de género***

“...ahora con las organizaciones está cambiando todo...” (Marisa)

---

<sup>44</sup> No se tiene información sobre el año exacto.

A partir de la información recogida, podría decirse que las mujeres que se entrevistó pertenecen a una generación de transición. A lo largo de las conversaciones que se sostuvo, ellas aluden a numerosos cambios entre lo que vivieron en el pasado como hijas y lo que viven ahora como madres. Dado que los cambios que manifiestan les conciernen a ellas como mujeres y se presentan en distintos ámbitos de la vida, se ha convenido en llamar a esta etapa de transición una etapa de “transición transversal en las relaciones de género”. Es importante destacar este hecho pues es en este sentido en que su participación en la organización estaría aportando elementos nuevos a y cambios en sus identidades; es decir entonces, que la redefinición de sus identidades, hecho que se busca analizar, se estaría efectuando. Los ámbitos afectados, según señalan las entrevistadas, son: la familia y la vida de las mujeres en forma individual

*En el ámbito familiar* perciben cambios en las relaciones entre madres/padres e hijas/hijos así como en las relaciones de pareja. En el primer caso los cambios que más resaltan son: a) La crianza: la defensoría recomienda a los padres ser concientes y no maltraten a sus hijos<sup>46</sup>, siendo esta recomendación tarea a seguir por la defensora comunal del niño y del adolescente; b) La educación: percibiéndose a ésta ahora indispensable tanto para hombres como para mujeres, los padres envían a la escuela a todos sus hijos sin distinción<sup>47</sup>; c) La sexualidad y las relaciones de pareja: por un lado, subrayándose ahora la importancia de conversar sobre la menstruación con las hijas mujeres; por otro, dialogando con los y las jóvenes y aconsejándolos/as: a ellos que no engañen, a ellas que no se dejen engañar<sup>48</sup>. Esta última, tarea también de la defensora. Asimismo, existe ahora la posibilidad para las mujeres jóvenes<sup>49</sup> de conversar acerca de

---

<sup>45</sup> El funcionamiento del fondo será descrito más adelante.

<sup>46</sup> Esta idea es señalada por una de las entrevistadas quien cumple el cargo comunal de defensora del niño y del adolescente. Ahora, ella dice que la recomendación se le hace casi exclusivamente a la madre lo cual nos hace notar que se le atribuye a ella (la madre) una mayor responsabilidad sobre los/as hijos/as que al padre.

<sup>47</sup> La valoración de la educación se manifiesta también en una de las tareas que se le asignan a la defensora del niño y del adolescente: hablar con los profesores para que no maltraten a los/as alumnos/as y no los/as boten del aula para que no pierdan clase. Según la defensora, los profesores también asisten a reuniones en Bambamarca lo cual demuestra preocupación e interés por los niños y su educación.

<sup>48</sup> Esta idea sugiere que los engaños de parte de los hombres hacia las mujeres persisten. Es importante entonces señalar el hecho de que exista la preocupación por cambiar esta situación. Sin embargo, tal como se plantea la “solución” se alimenta la imagen del “hombre abusivo” y la “mujer víctima y/o vulnerable, débil” y no se contempla la posibilidad (y realidad) de que las mujeres engañen también a los hombres.

<sup>49</sup> No se preguntó sobre la situación de los hombres.

su pareja con los padres sin temor a ser golpeadas. En este último aspecto lo que está en juego es básicamente la comunicación entre padres e hijos/as. Con relación a las relaciones de pareja, las mujeres perciben que ahora los maridos apoyan la participación de sus mujeres en organizaciones

*En el ámbito de la vida individual de las mujeres*, ellas señalan que han perdido la vergüenza de hablar en público y con extraños a la comunidad (ellas los llaman forasteros), opinan a nivel comunal, buscan su independencia económica por medio de un trabajo remunerado, entre otros.

Todos estos cambios a los que las entrevistadas se refieren no deben tomarse como efectivos del todo, pues muchos de ellos están recién en curso y en suma pueden ser particulares a su situación específica. Ahora, todos ellos son atribuidos por todas a la organización: “...*ahora con las organizaciones está cambiando todo...*” (Marisa). Las mujeres entrevistadas manifiestan una gran satisfacción con su participación en la organización. El significado de participar en ella y la importancia que tiene para sus vidas se expresa en lo que, sin excepción, ellas afirman: la organización las ayuda a cambiar su vida.

*“Sí, me gusta bastante, ahí estamos aprendiendo muchas cosas, cambiar la vida, o cómo vivir en la casa, o cómo cambiar a veces la, la forma de vivir, no ser malcriado, no ser peleón con el vecino, con la familia, con la mamá, con los hermanos, me gusta bastante porque la verdad que a veces se trata de algunos temas cuando nos vamos a la reunión...”* Jacinta

*“En las reuniones salen ingenieros o salen gente más capacitada a capacitarnos pues señorita. Como debemos ser en la casa o en el grupo o con las mismas compañeras, **cambiar nuestras vidas**, ya no ser problemistas eso”*  
Marisa

En este sentido, la organización es un elemento fundamental a tomar en cuenta en la redefinición de sus identidades y puede interpretarse en general como un espacio de socialización secundaria<sup>50</sup>. A continuación presentamos los ejes temáticos más saltantes en los discursos de las mujeres.

## **Trabajo**

---

<sup>50</sup> Véase Berger y Luckman (1972).

La organización del grupo pastoral es vista por las mujeres desde distintas perspectivas. Una de ellas, más concreta que la anterior, es entender la participación en la organización como una forma de trabajo:

*“siempre me gusta también ser, el trabajar en organizaciones, en capacitaciones”.* Jacinta

*“ahí como le digo en el grupo hacíamos todo trabajo, todo tipo de trabajo hacíamos y me gustaba también trabajar porque a veces lo vendíamos...”* Jacinta

Lo mismo sugiere la siguiente idea de la presidenta de la organización, quien a la pregunta “Si pudieras cambiar algo de la organización qué cambiarías?” ella responde:

*“Hacer mejor no. Yo quiero, o sea, mi idea de mí es formar una empresa, formarnos en una empresa [...]. O sea una empresa acá en Bambamarca, se puede meter en todo no, por ejemplo para productos lácteos, para harinas, lo que sea. O sea nosotros todavía no, no hacemos nada, todavía estamos recién formarnos en una empresa. Pero me gustaría hacer, formar una empresa de...cómo le llaman...de leche fresca [...]. Y otra, la misma de panadería también porque acá tenemos la facilidad de repartir leche para los niños de la escuela y los niños menores de 5 años”* María

En este sentido, la organización es vista como un espacio lucrativo y como un medio para contrarrestar la pobreza económica. Varias de las actividades que las mujeres ahí realizan representan una forma alternativa al trabajo remunerado que como hemos visto ellas tanto anhelan.

Las mujeres obtienen dinero de las actividades y ventas que realizan como grupo, sean chicharronadas, polladas, o bien producción de pan, artesanías u hortalizas. Si bien estas actividades las realizan mayormente de manera autónoma<sup>51</sup>, no siempre es así. En el caso de las artesanías sobre todo, a veces reciben apoyo de instituciones de fuera, sea mediante capacitaciones, sea mediante donaciones. Las entrevistadas aseguran que este apoyo es solicitado por ellas como grupo; razón por la cual la organización también resulta necesaria. Como afirma una mujer, para gestionar con instituciones debe haber un grupo organizado pues una sola persona no se hace escuchar:

---

<sup>51</sup> Por ejemplo, si deciden hacer pan y venderlo, todas colaboran con una misma suma de dinero para comprar los ingredientes y determinan un día para amasar y hornear. Luego, venden el pan y el dinero recaudado pasa a formar parte del fondo rotatorio que ellas manejan. El funcionamiento de este fondo será descrito en detalle más adelante.

*“en unión de varias madres o de varias compañeras se puede reclamar algo de lo que, de lo que hay en las instituciones y nos pueden apoyar porque hay base de un grupo organizado, porque si no, una sola persona no le hacen caso, no hay base” Clotilde*

Cabe resaltar que este apoyo externo es bastante valorado por las mujeres pues cuando se les pregunta por las cualidades que se buscan en la persona que se elige como presidenta, una cualidad que varias mencionan es justamente su voluntad y capacidad para gestionar y pedir apoyo a instituciones de fuera.

Esto último nos remite a la idea del mérito presentada anteriormente: la cultura del mérito se manifiesta en las formas de relacionarse al interior de la organización pues para llegar a ser presidenta y mantenerse en el cargo una mujer debe merecerlo trabajando para ello. Según las mujeres cuentan, normalmente los cargos se asumen por dos años; sin embargo, “si lo hacen bien” y así lo quieren quienes los asumen, se continúa desempeñando el cargo un año más. Este es el caso de la actual presidenta María Llanos Castrijón, quien este año cumplirá 4 años como presidenta.

### ***Educación no escolarizada***

Otro modo de percibir a la organización como un medio es entendiéndola como un espacio de aprendizaje (Bourque 1994). Esto en dos ámbitos: a nivel personal y a nivel familiar y comunal.

A nivel personal: las mujeres aprenden a perder la vergüenza para hablar en público y/o con forasteros; aprenden cuáles son sus derechos y a defenderlos; y aprenden a trabajar nuevas formas de artesanía.

*“...Antes hasta para conversa, una palabra con cualquier forastero hemos tenido miedo, ahorita ya no es así señorita, ya no” Marisa*

*“Ya nos organizamos también para defender nuestros derechos de nosotros mismos, porque que antes las mujeres han sido marginadas, no han tenido ni voz ni voto de hablar”. María*

*“Aprendimos a hacer ponchos, aprendimos a hacer vestiditos, gorritos, eso. Tengo bastante también así de temas que se ha tratado escritos, eso sí le he traído...Yo les comparto vuelta a mis compañeras, nuestra artesanía que trajimos lo hicimos todito, comienzo bien chiquitos, como si fuera pa niño, chiquitos”. Clotilde*

Por un lado, cabe destacar el hecho de que las mujeres subrayen no temer más hablar y conocer sus derechos y defenderlos, pues ambas cosas son pasos que las llevan a la ciudadanía y respeto que como se vio anteriormente ellas anhelan.

Asimismo, resulta interesante el último aprendizaje señalado pues el gusto manifestado por el trabajo que realizan en la organización no se basa sólo en la riqueza material que implica, sino que es valorado ahora como un aprendizaje: el trabajo como riqueza al mismo tiempo social y cultural.

A nivel familiar y comunal: las mujeres redefinen sus relaciones familiares y comunales

*“...a veces somos ignorantes, ahí no, nos hacen que cambiemos pues...somos ignorantes y ahí nos aconsejan que debemos tratar bien a nuestro esposo y también debemos ser tratadas bien y tratar bien también, sea con los de la casa, o sea con el prójimo o sea con los hijos, debemos comportarnos bien, porque algunos por falta de conocimiento maltrata a sus hijos, no sé, gritan ya, parecen locos. No, en la organización eso nos enseñan muy bien, sí, que no debemos ser violentos con nadie”. Irma*

*“...ahí estamos aprendiendo muchas cosas, cambiar la vida, o cómo vivir en la casa, o cómo cambiar a veces la forma de vivir, no ser malcriado, no ser peleón con el vecino, con la familia, con la mamá, con los hermanos...” Jacinta*

*“...cuando uno no se va a las organizaciones, en nuestra casa no hay quien les oriente, no hay quien...a veces no tenemos conocimiento de nada...” Florencia*

La organización en este sentido se entiende también como una herramienta para cambiar las relaciones de género tanto al interior de la familia como en la comunidad y en la vida en general ya que las mujeres, gracias a ella, “se empoderan” y tienen la posibilidad de no ser más víctimas y personas pasivas sino más bien agentes; agentes del cambio de su vida toda; cambio que tanto mencionan están viviendo. Siguiendo esta idea entonces, entendemos que una de las labores que a la organización se atribuye es intervenir en las relaciones de pareja en las que las mujeres son abusadas por sus maridos<sup>52</sup>.

*Por ejemplo a veces hay todavía compañeras que sufren no... Pelean. A veces se discuten, este...discuten pues entre parejas, y tienen problemas y nos comunican, entre compañeras nos comunican y nos vamos, conversamos con la pareja”. Florencia*

Por otra parte, a partir del discurso de las mujeres, es posible intentar otra mirada en cuanto al aprendizaje<sup>53</sup>: la organización como un espacio para el aprendizaje y desarrollo de la democracia; elemento a tomar en cuenta para la vida en general. Las mujeres entrevistadas no hacen explícita esta manera de ver a la organización, sin embargo así se percibe en las respuestas que dan respecto a la manera de acceder a un cargo y de tomar las decisiones:

*“En reuniones pues señorita. Ahí decimos yo soy, yo propongo pa la señora tal y tal para que sea presidenta, dos, tres propuestas hay. Dentro de las dos tres propuestas queda una, quien gana el voto. Quien está de acuerdo para la señora Felicita Chupe? Toditos levantamos la mano. Ya, y si no están de acuerdo, no levantan la mano. O sino levantan la mano unas cuantas nomás”.* Jacinta

*“O sea las decisiones las tomamos todas no, porque a veces decimos tal cosa lo vamos a hacer, están de acuerdos todas? Y si están de acuerdo todas digan que sí y si es que no están de acuerdo también no le podemos obligar que digan que sí”.* María

*“Por ejemplo decimos vamos a hacer un pedido, están de acuerdo o no están de acuerdo? De ahí la voz de todos. Si todos dicen sí, sí se hace y si de repente no, no están de acuerdo, no se hace. Todos conversando entre todos”.* Irma

### **Acceso al espacio público**

Otra es la concepción de la organización si nos centramos en las reuniones a las que deben y/o pueden asistir las mujeres que participan de ella. Existen tres tipos de reuniones a las que las mujeres que participan del grupo pastoral asisten. En primer lugar están las reuniones semanales que se llevan a cabo todos los sábados a las dos de la tarde en la capilla de la comunidad. Generalmente a estas reuniones todas asisten; el único motivo que las entrevistadas mencionan para justificar las ausencias es alguna enfermedad.

Además de estas reuniones, existen reuniones mensuales que se realizan en las distintas comunidades que pertenecen a la misma zona que Maraypampa, es decir, Llaucán. Hasta noviembre del 2003 el número de comunidades que participaban era seis, siendo así que la sede de las reuniones se iba rotando entre ellas (en diciembre del

---

<sup>52</sup> En este sentido, el espacio doméstico es politizado.

<sup>53</sup> Este aprendizaje es presentado a parte dado que no se limita ni al nivel personal ni al nivel familiar y comunal

2003 el turno era de Maraypampa). A estas reuniones, como es de suponerse, asisten las mujeres del grupo pastoral de las seis distintas comunidades. Al igual que a las reuniones semanales antes descritas, a éstas todas las mujeres que participan del grupo pastoral de Maraypampa asisten. Sin embargo, en este caso, existe una mayor flexibilidad en cuanto a la posibilidad de ausentarse dado que asistir a este tipo de reuniones, además de exigir más tiempo, en ciertos casos, exige en suma dinero para la movilidad.

Por último, tenemos las reuniones trimestrales<sup>54</sup>. Éstas tienen lugar en Bambamarca, en el local de la parroquia San Carlos de esa ciudad: La Asistencia. A diferencia de las anteriores, a estas reuniones asisten sólo algunas representantes del grupo pastoral: la presidenta y dos mujeres más que son elegidas democráticamente por todo el grupo.

A partir de este cronograma de reuniones se entiende entonces el hecho de que la organización sea vista por las mujeres como un espacio que permite acceder al espacio público y ampliar su perspectiva del mundo: salir de la casa y de la comunidad; y conocer otros lugares y otras personas.

*“La diferencia es que antes no, no salía ningún día de mi casa, ahí vivía en mi casa nomás. Y ahora no, es diferente, estoy esperando a qué horas llega el sábado para irme (risas)...”* Irma

*“Me gusta salir, nos vamos de una comunidad a otra, nos vamos a organizar grupos, y me gusta salir más claro”* Marisa

*“...porque uno aprende, conoce diremos otras personas de otro lugar, o de ahí nos vamos a otros sitios”* Clotilde

El acceso al espacio público se conjuga con los aprendizajes a los que se ha aludido anteriormente, y con la posibilidad de trabajo remunerado que las mujeres hallan en la organización, pues todo eso constituye para ellas una base para su proyecto de descampesinización y cambio de estatus social: saber manejarse en forma independiente y hacerse respetar en su hogar, en su comunidad y más allá de ella.

## **II) Como un fin en sí mismo**

Si bien son más las menciones que las mujeres hacen de la organización como un medio, otra forma no menos importante en que ellas la entienden es en su dimensión lúdica y afectiva, como un espacio de encuentro y de descanso. Las reuniones de los sábados en la capilla son esperadas a lo largo de la semana por ellas pues es el único momento de la semana que lo dedican exclusivamente para sí mismas: para conversar, compartir, distraerse y “despejar la mente”.

*“...estoy esperando a qué horas llega el sábado para irme pues a nuestra reunión, encontrarnos con todas las compañeras, conversar”.* Irma

*“...cuando no participamos nos encontramos tristes porque todos los sábados nos vemos las mismas caras de nuestras compañeras que ya estamos (no se entiende) de vernos todos los sábados, pero al ver otras caras nuevas nos encontramos bien orgullosos”.* Clotilde

*“...Es que la verdad, como le repito, despeja la mente también a veces quitarnos de la casa, la verdad que yo veo algo así. Aquí estamos con la cabeza pesada, intercambio de palabras, no sé, pero ya saliendo por ahí ya, nos hacemos bromas entre compañeras, ya tenemos la confianza, unas a las otras, ya nos pedimos cualquier favores, yo lo veo, yo lo veo mejor seguir que estar aquí en la casa”.* Jacinta

Esta forma de ver a la organización se ilustra también con el hecho de que las mujeres asistan a las reuniones acompañadas de sus hijos e hijas<sup>55</sup>, considerando este espacio un lugar donde ellos y ellas también aprendan y se diviertan. Esto último demuestra que existe un cierto interés —quizás no conciente— por transmitir a la siguiente generación de mujeres y hombres la práctica de la organización. En todo caso esto fue lo que sucedió con la actual presidenta del grupo pastoral, pues ella asegura que de niña asistía a las reuniones con su madre:

*“Y esa experiencia me ha quedado a mí, he visto cómo ellos han trabajado y ahora estoy trabajando. Hacían, se reunían así en canto de río, se iban a cocinar, hacían su almuerzo para todas una olla común y tenían su lana... hilaban cada uno y lo hacían sus frazadas para que vendan”* María

Por otro lado, si recordamos las razones dadas por las mujeres sobre su gusto por asistir a la escuela, podría decirse que, desde este punto de vista, la organización sería una suerte de extensión (o reemplazo en tanto las mujeres no terminaron sus estudios

---

<sup>54</sup> Trimestrales en teoría pues las fechas varían y en la práctica se realizan con más tiempo de diferencia.

<sup>55</sup> Habiendo sin embargo un mayor número de hijas mujeres.

escolarizados) de aquella: las mujeres muestran también, como por la escuela, mucho gusto por la organización; espacio en el que, al igual que en la escuela, aprenden y se divierten, esta vez ya no jugando pero sí compartiendo y bromeando con sus amigas.

## **5. Perspectiva de interfase: el fondo rotatorio del grupo pastoral de Maraypampa; subversión y (por tanto) agencia**

### **5.1. El fondo rotatorio**

Todo lo señalado anteriormente relativo a la identidad individual y colectiva de las mujeres campesinas así como al significado que ellas le atribuyen a su participación en el grupo pastoral, se encuentra estrechamente relacionado a la existencia de un fondo rotatorio que, como grupo y a nivel local, ellas manejan.

El fondo rotatorio que las mujeres manejan en el grupo pastoral surge, como ya ha sido señalado, gracias a la existencia del fondo rotatorio que el comité directivo de la CUPROBA administra, recordemos, basado en la donación de EyF<sup>56</sup>. Desde 1998, el grupo pastoral de Maraypampa ha recibido 5 veces el préstamo de 500 soles brindados por la CUPROBA alternadamente a los diferentes grupos que ella reúne. Este dinero ha permitido a las mujeres campesinas de Maraypampa crear su propio fondo rotatorio a nivel del grupo. El dinero ellas lo utilizan básicamente de dos maneras distintas: o bien realizando diferentes trabajos y/o actividades —como por ejemplo, comprar madejas de lana para tejer y luego vender lo producido o hacer chicharronadas comunales en las que, como su nombre lo sugiere, preparan chicharrón de chanco y lo venden en la misma comunidad —; o bien efectuando préstamos (de dinero), en forma individual y con intereses, a las mujeres miembros del grupo. El dinero recaudado a partir de las ventas y actividades que realizan así como de los intereses cobrados de los préstamos individuales pasa a formar parte de su fondo rotatorio.

*“Hacemos chicharronadas, nos vendemos entre nosotras, a que salga más platita para nosotras mismas...”* Marisa

*“La plata ahí ya, después ya vuelta lo guardamos ahí, lo alquilamos, unas dicen sabe que yo necesito, alquíleme 100 soles, alquíleme 50 soles, y esa plata está ahí ganando interés. Lo alquilamos señorita, el 100 gana 10 soles mensual; 5 soles, 50 soles”* Jacinta

---

<sup>56</sup> Este último descrito en el acápite 4.1.

De esto, cabe destacar en primer lugar que el trabajo que las mujeres realizan en la organización se ve por un lado facilitado por la existencia del préstamo del fondo de la CUPROBA y por otro incentivado por el dinero que ellas recaudan en su propio fondo, ya que aquél es utilizado para (re)invertirlo posterior y sucesivamente en sus nuevos proyectos.

En segundo lugar, está la ayuda económica que el dinero del fondo de la CUPROBA representa para las mujeres a través de los préstamos personales que ellas solicitan. Según cuentan las mujeres, estos son solicitados para cubrir necesidades urgentes tales como compra de alimentos o de medicamentos en caso de enfermedades. El monto de los préstamos generalmente varía entre 10 y 100 soles y el periodo por el que éstos se solicitan es en teoría de máximo 3 meses; sin embargo si el pago no se realiza dentro del tiempo establecido no hay problema pues el cobro de intereses sigue corriendo. Y esto último es lo interesante a subrayar aquí: la existencia del cobro de intereses, los cuales son muy importantes para hacer crecer el monto de su propio fondo.

A: *¿Y el fondo rotatorio que da la central?*

B: ***Todos lo trabajamos***

A: *¿Y qué hacen con ese fondo?*

B: ***Nos prestamos con intereses, lo hacemos aumentar***

A: *¿Pero por ejemplo para qué lo usan?*

B: *¿Esa plata?*

A: *[Sí]*

B: ***A veces lo prestamos señorita, no tenemos, nos falta nuestros recursos económicos así para comer, siempre para cualquier cosa. Nos falta para el día domingo, me voy a la presidenta, préstame; ella nos presta con un placito que podamos conseguirlo y ya un mes, dos meses, ya lo conseguimos esa plata, nos vamos y le damos vuelta acá está***

A: *¿Y cuánto pagan de interés?*

B: ***Ah, pagamos según pues señorita lo que sea la cantidad. Y eso sirve para nosotros mismos señorita, sí para nosotros ya. Tiempo que ya hay hartito lo reclamamos a nuestra representante que nos reparta, nos reparte... Para 6 meses. De 6 meses lo volvemos esa plata y quedan nuestras ganancias ya***

Luego de un tiempo determinado, por lo general seis meses o un año, el monto del fondo propio se reparte entre todas las miembros del grupo pastoral, dejándose una suma fija como base para el siguiente periodo o año. Esta suma, dicen las mujeres, resulta necesaria para cualquier eventualidad y para cubrir gastos de movilidad —

cuando deben asistir a reuniones fuera de la comunidad—, o de trámites burocráticos — cuando buscan apoyo de instituciones—.

El dinero que cada una recibe en la repartición del fondo, cada una lo destina a lo que mejor considere. De las mujeres entrevistadas la mayoría dijo haber comprado “cosas para la casa” como ollas, platos y cubiertos; y varias se refirieron también a la compra de “algo para sus hijos/as”, como ropa o útiles escolares; pocas fueron más bien las que se compraron algo para ellas mismas. En este caso sin embargo, tenemos el ejemplo de la presidenta quien dice haberse comprado en una ocasión un poncho “como recuerdo de su trabajo”.

La creación del fondo rotatorio a nivel local resulta entonces una estrategia para enfrentar la pobreza económica en tanto forma de trabajo remunerado para las mujeres campesinas. El dinero en él recaudado y luego repartido entre ellas, como puede observarse a partir del discurso y prácticas de las mujeres, “sirve para ellas mismas”: gracias a él ellas aportan a la economía familiar; y esto, por lo tanto, es sumamente importante a considerar en la (re)construcción de sus identidades, pues influye en la valoración personal que ellas tienen de sí mismas, es decir en su autoestima como mujeres, madres y esposas.

## **5.2. Subversión y agencia**

Es muy interesante lo que sucede en la creación del fondo rotatorio del grupo pastoral. Desde nuestra perspectiva, el grupo pastoral de Maraypampa, al contar con su propio fondo rotatorio, hace una reapropiación de la idea del fondo rotatorio que administra el comité directivo de la CUPROBA con la asesoría de la hermana de la parroquia San Carlos: de una parte reproduce el sistema a nivel micro al prestar no ya a determinados grupos como lo hace la CUPROBA sino a las mujeres del mismo grupo en forma individual; y de otra, incorpora un nuevo elemento: el cobro de intereses. A esta reapropiación, entre otros aspectos más generales<sup>57</sup>, quisiera referirme conceptualmente a continuación.

Quijano se refiere a la globalización como una etapa de reposicionamiento de fuerzas y de renovación de estrategias. En ese sentido asegura que actualmente se observan condiciones para el desarrollo de nuevas perspectivas y nuevos cauces

---

<sup>57</sup> Me refiero a la misma organización del grupo pastoral.

culturales: “La universalización de la civilización capitalista es la otra cara de la irrupción de la diversidad y de la heterogeneidad de las experiencias culturales” (Quijano 2001: 8).

En América Latina, y por tanto en el Perú, este autor identifica a partir de la colonia un patrón de poder que se caracteriza por la relación de dominación: jerarquizada y de desigualdad, entre las identidades “europeas” (blancos) y “no europeas” (indios, negros, mestizos) en los diferentes ámbitos de la vida; relación, dice, inevitablemente conflictiva que atraviesa toda nuestra historia.

En el aspecto cultural, las poblaciones colonizadas se vieron “reprimidas e interferidas continuamente por patrones y elementos ajenos y enemigos”; es decir, “impedidas de objetivar sus propias imágenes, símbolos y experiencias subjetivas de modo autónomo”. Así, los dominados estuvieron sometidos a una alienación histórica. Sin embargo, para poder expresar su propia experiencia subjetiva, aprendieron a subvertir todo aquello que tenían que imitar, de manera que ésta quedó convertida en un “espacio y modo de resistencia”: *“los dominados aprendieron primero a dar significado y sentido nuevos a los símbolos e imágenes ajenos y después a transformarlos y subvertirlos por la inclusión de los suyos en cuanto imagen o rito o patrón expresivo de ajeno origen. No era posible finalmente practicar los patrones impuestos sin subvertirlos”* (Op. Cit.:14)

Actualmente, esto es observado por Lloréns, específicamente en el caso de la población indígena: “[...] la revitalización cultural para protegerse de la homogeneización cultural, o el resurgimiento étnico para enfrentarse a la creciente globalización del mundo [...]. *Los actores sociales involucrados en estos tiempos intentan resignificar (como ya lo han hecho antes) los rasgos particulares de los localismos culturales como un aspecto de su participación más general en las dinámicas de la mundialización”* (Lloréns 2001:150)<sup>58</sup>.

Basándonos en el concepto de subversión buscamos entonces comprender cómo las mujeres campesinas reivindicando elementos de su propia cultura (la cultura meritocrática y el trabajo) e identidad (su deseo de respeto y lucha por la ciudadanía) intervienen en y dan forma a la organización del grupo pastoral; entendiendo a esta

---

<sup>58</sup> Las cursivas son mías.

última como originaria del patrón de dominación, en tanto institución promovida, apoyada y asesorada por la Iglesia Católica, tanto a nivel local desde la parroquia San Carlos como a nivel internacional desde Entraide et Fraternité, ONG belga y, como ya se dijo, cristiana.

Contrastando por un lado: a) el objetivo por el que se formaron grupos pastorales en las distintas comunidades; y por otro b) los problemas que la hermana Elisa identifica en su trabajo con las mujeres campesinas en el periodo en el que ella estuvo a cargo de la asesoría, apoyo y acompañamiento del trabajo de la CUPROBA, es decir entre 1995 y 1999; así como los problemas que actualmente encuentra, a partir de febrero del 2004, momento en que retoma el “cargo”; y c) la historia y el funcionamiento actual del grupo pastoral de Maraypampa; se hace evidente la subversión de parte de las mujeres campesinas de esta comunidad. Veamos.

Por un lado a) los grupos pastorales surgen con el objetivo de evangelizar e “iluminar” a la población del campo mediante capacitaciones integrales<sup>59</sup>. Por otro lado, b) entre 1995 y 1999, según la hermana Elisa, “las mujeres se reunían más por el interés por los alimentos y por lo que se les podía dar, no acudían a la organización por conciencia, porque pensaban que era importante sino por lo que se les podía ofrecer, semillas, alimentos, fondo rotatorio. Eso provocaba desunión y peleas, quiebre de relaciones por la cuestión económica. No sabían administrar el dinero: tienen un dinero y no piensan en hacerlo producir sino en repartirse”<sup>60</sup>. Ya en el 2004, ella identifica mucha desconfianza y desunión entre las mujeres, observando que las “mujeres (son) utilizadas por otras mujeres”. Finalmente, c) la historia y funcionamiento de la organización, como se ha descrito en páginas anteriores, no concuerdan en la práctica con los objetivos primeros de la formación de los grupos pastorales: éstos se ven reelaborados por las mujeres en sus acciones.

A partir de esto entonces, las mujeres campesinas subvierten la idea original de la organización, y esta subversión supone percibir las como agentes. Desde esta perspectiva, adoptamos la idea de los “estudios subalternos” acerca de la agencia de los subalternos (Pajuelo 2001), representados éstos por las mujeres campesinas. Siguiendo a Giddens, la agencia humana se basa en: “(...) *el poder de intervenir en un curso de*

---

<sup>59</sup> Véase el acápite 4.

<sup>60</sup> María Elisa Castillo Núñez (Ibid).

*acontecimientos o un estado de cosas (...) (y) depende exclusivamente de la capacidad de los actores para ‘modificar’ algún aspecto de la producción de resultados definidos, independientemente de que pretendan (sean concientes de) que se den esos resultados (...). Los agentes sociales siempre están, en mayor o menor medida, bajo su propio control, (...) (ya que) cualquier agente podría haber actuado de forma distinta a como actuó” (Cohen 1990: 364-365).*

La capacidad transformadora que supone la agencia humana se traduciría en nuestro caso en la elaboración de propuestas de desarrollo, tanto a nivel de grupo como a nivel personal (y quizás en forma inconsciente), *hecha por las mujeres campesinas*; propuestas materializadas en la organización del grupo pastoral mediante lo ahí trabajado por ellas en ese sentido.

A partir de lo presentado podría decirse que las mujeres campesinas tienen una triple propuesta de desarrollo: una propuesta económica en tanto buscan enriquecerse; una propuesta política, tomando en cuenta de una parte su lucha por la ciudadanía, basada ésta en la defensa de sus derechos y su búsqueda de respeto y, de otra, su práctica democrática; y una propuesta subjetiva/del yo: la independencia por un lado, y la descampesinización por otro; basadas ambas en el trabajo y el mérito. Ahora, es importante subrayar que esta triple propuesta se inscribe en una lógica de grupo, pues este resulta indispensable para su realización.

### **5.3. Perspectiva de interfase**

Es momento ahora de presentar la perspectiva de interfase en función a lo hasta aquí desarrollado. Como fue señalado al inicio, la perspectiva de interfase busca analizar la relación que se establece en proyectos de desarrollo entre los diferentes actores que ejecutan un proyecto o brindan ayuda (ONG, Estado, Iglesia) y la “población beneficiaria” a la cual se dirige (Long 1999). Se trata de aproximarse a dicha relación desde los intereses prácticos que están en juego de una y otra parte hasta el significado y valor simbólico que adquiere para cada una de ellas, tanto en el proceso como en el resultado; tomando en cuenta además la manera en que se hace uso del poder y del conocimiento que maneja y ejerce cada una de las partes involucradas. *“La noción de interfase provee un mecanismo heurístico para identificar los puntos de discontinuidad*

*social, ambigüedad y diferencia cultural. Esto hace al investigador o practicante sensible a la importancia de explorar cómo las discrepancias en intereses sociales, interpretaciones culturales, conocimiento y poder son mediadas y perpetuadas o transformadas en puntos críticos de confrontación y encuentros” (Long 1999: 21)<sup>61</sup>.*

Emplear la perspectiva de interfase supone una aproximación de tipo etnográfico que facilite la aprehensión de aquellos elementos no explícitos de la relación, encubiertos en discursos y manifestados en prácticas y acciones estratégicas, así como en el repertorio cultural y la vida cotidiana misma de los actores. La idea central es indagar sobre la imposición/negociación de quienes promueven los proyectos y la pasividad/agencia que caracteriza a la población para la cual éstos se diseñan; buscando así identificar la agencia y destacar la importancia de la negociación. Desde esta perspectiva: *“La agencia humana [...] implica respuestas y negociaciones en curso sobre significados, valores y motivaciones, desde que los actores sociales pueden simpatizar con, distanciarse de o adoptar una posición ambigua hacia ciertos códigos y esquemas culturales” (Op. Cit.: 21)<sup>62</sup>*

En este sentido entonces es válido preguntarse cómo se da la relación de interfase entre las mujeres del grupo pastoral de Maraypampa y los diferentes actores externos que las apoyan de distintas maneras.

Los actores a los que me refiero son los siguientes: a) la Iglesia Católica a través de i) la asesoría, apoyo y acompañamiento de la hermana de la parroquia San Carlos de Bambamarca y ii) Entraide et Fraternité: ONG cristiana y belga que las apoya mediante la donación de dinero para el fondo rotatorio al cual se ha aludido a lo largo de este artículo; b) el Estado Peruano por intermedio de: i) Cooperación Popular- COOPOP, entidad que funciona al interior del Ministerio de la Mujer y Desarrollo Humano, la cual donó a las mujeres madejas de hilo y les brindó capacitación en tejidos; y ii) la Municipalidad de Bambamarca, mediante una donación de semillas de diferentes cultivos; y c) Proyecto de Desarrollo Integral Andino- PRODIA, ONG nacional que les ha brindado un préstamo para el cultivo de papa.

En función a tales relaciones y buscando aplicar la perspectiva de interfase, muchas son las preguntas que surgen: ¿Conocen estos actores las necesidades reales y los deseos de su “población beneficiaria”, las mujeres campesinas del grupo pastoral de

---

<sup>61</sup> Traducción propia.

Maraypampa? ¿Han ellos identificado sus potencialidades? Antes bien, ¿reconocen que su población beneficiaria tiene potencialidades? ¿Saben por qué apuesta y cuál es su visión de desarrollo, o en todo caso, en dónde deposita su confianza para conseguirlo? En suma, ¿son ellos concientes de lo que gracias a su apoyo las mujeres campesinas logran? ¿Saben cómo es adaptado/“reapropiado”/“instrumentalizado” por ellas dicho apoyo? Finalmente, ¿conocen ellos sus estrategias de supervivencia? Valga decir, ¿la existencia y funcionamiento del fondo rotatorio que ellas manejan a nivel local?

A partir del trabajo de campo realizado (entrevistas a profundidad a las mujeres, entrevistas a representantes de instituciones, revisión de documentos oficiales, observaciones focalizadas y de la vida cotidiana en general, conversaciones informales, etc.), al buscar dar respuesta a estas preguntas, muchos son los desencuentros y vacíos que hallamos.

## **a. La Iglesia Católica**

### **i) Desde la asesoría que brinda la parroquia San Carlos**

En la relación que se establece desde la parroquia con las mujeres puede observarse un choque de intereses. Por un lado tenemos que la hermana Elisa conoce acerca del fondo rotatorio que las mujeres administran a nivel local así como sobre su funcionamiento, y, por tanto incluidos aquí, los préstamos individuales con interés que las mujeres brindan a otras mujeres. Por otro lado, el hecho de que la hermana *conozca todo* no quiere decir que lo *reconozca*. Sucede todo lo contrario. Según ella, el dinero prestado al grupo está destinado para la realización de proyectos grupales que satisfagan intereses comunes. En este sentido entonces la hermana Elisa se muestra crítica al fondo rotatorio del grupo pastoral, pues a través de los préstamos individuales se estaría satisfaciendo intereses personales. Esta posición estaría revelando una incomprensión de los deseos y objetivos de las mujeres campesinas. Incomprensión que, en vez de traducirse en el esfuerzo por entender el mecanismo y explorar alrededor del significado de estos préstamos para las mujeres, lleva al desinterés y a la crítica *por no hacer lo que se les dice que hagan*. Así, al *no cumplir a cabalidad* con lo que la Iglesia propone, es decir al negociar con lo que se les ofrece (“resignificándolo”), las mujeres demuestran su capacidad de agencia.

---

<sup>62</sup> Traducción propia.

## **ii) Desde Entraide et Fraternité**

El argumento antes presentado para la parroquia San Carlos también se aplica en este caso pues EyF efectivamente realiza la donación de dinero con el fin de que sea usado para proyectos grupales. Ahora, si bien desde esta perspectiva podría decirse que sí se toma en cuenta la iniciativa y capacidad de las mujeres, dado que desde un inicio el dinero donado es para la ejecución de *sus* proyectos, no existe de parte de esta institución un interés real por conocer a esta población; sus intereses y necesidades. No se observa una relación continua y fluida (las visitan una vez al año y, también anualmente, reciben un informe sobre la utilización del fondo), un trabajo conjunto que aporte más allá, que trascienda y busque dar solución real a los problemas de esta población.

## **b. El Estado**

### **i) Desde COOPOP**

Como ya se dijo COOPOP apoyó al grupo pastoral de Maraypampa con una donación de madejas de hilo y con una capacitación en tejidos. A partir de ambos aportes a las mujeres, éstas produjeron con el hilo diseños aprendidos en la capacitación y procedieron a vender sus productos. El dinero proveniente de la venta pasó a formar parte de su fondo rotatorio. Según cuentan las mujeres gracias a este apoyo fue la primera vez que llegaron a recaudar tan importante suma de dinero (si bien también gracias a otras actividades, principalmente por esta), llegando a obtener de la repartición S/.74 cada una<sup>63</sup> y dejando S/.200 como base para el siguiente periodo. Lo que aquí interesa resaltar es el hecho de que COOPOP no sabe acerca de la existencia del fondo rotatorio y, por tanto, de cómo efectivamente su ayuda fue adaptada por este grupo de mujeres a sus necesidades y capacidades de acción, administración y proyección.

### **ii) Desde la Municipalidad de Bambamarca**

El apoyo de la Municipalidad, al igual que el de EyF se limita a la donación; donación esta vez de semillas de hortalizas. La cosecha de estos cultivos es separada por las

---

<sup>63</sup> Para ese entonces, 21 era el número de mujeres que participaba del grupo pastoral.

mujeres en dos, según su destino: para el autoconsumo (los productos se reparten entre todas las mujeres del grupo); y para la venta (los ingresos pasan a formar parte del fondo rotatorio<sup>64</sup>). Como se dijo para la relación entre las mujeres y EyF —añadiendo además en este caso que desde la Municipalidad se desconoce la existencia del fondo rotatorio en cuestión—, no existe de parte de esta instancia (la Municipalidad) un interés real por conocer las necesidades e intereses de las mujeres a las que apoya y descubrir sus potencialidades. Del apoyo que brinda a las mujeres se percibe una posición bastante desinteresada, asistencialista y paternalista de su parte.

### **c. PRODIA**

Finalmente, es bastante interesante lo que encontramos al aproximarnos al trabajo que PRODIA realizó en particular con las mujeres campesinas del grupo pastoral de Maraypampa. En primer lugar, uno de los objetivos específicos de PRODIA es “Realizar trabajos de investigación, aprovechando las mismas actividades programadas, que permitan lograr alternativas de solución a los problemas encontrados”<sup>65</sup>. En segundo lugar, un eje que articula el trabajo de esta ONG es la “dinamización de economías”; eje dentro del cual se consideran los créditos que se brindan a su población beneficiaria para distintos propósitos.

A partir de las entrevistas realizadas a miembros del personal de PRODIA y centrándonos específicamente en el caso de las mujeres del grupo pastoral de Maraypampa, podemos afirmar que tanto el objetivo específico como el eje señalados no se cumplen. Lo primero lo constatamos por el desconocimiento de PRODIA acerca del fondo rotatorio, en tanto no se hace mención de este al preguntar por la economía de las mujeres campesinas, su manejo y características. Lo segundo, en el resultado del préstamo que las mujeres recibieron de PRODIA para la siembra de papa: ellas no obtuvieron ganancia alguna después de todo el proceso de siembra, cosecha y venta. Todo el ingreso obtenido de las ventas fue destinado a pagar el préstamo, dados los gastos en preservantes, abono, etc. En este sentido entonces, no puede hablarse de la “dinamización” de esta economía.

---

<sup>64</sup> Es interesante cómo se organizan las mujeres tanto para cultivar como para salir a vender, sin embargo, por motivos de espacio aquí no se detalla.

<sup>65</sup> Manual de organización y funciones del Proyecto de Desarrollo Integral Andino “PRODIA”, p. 4.

Vemos entonces que así esta ONG se proponga en teoría resolver los problemas de su población beneficiaria y apoyar —y por tanto reconocer— sus iniciativas mediante créditos, en la práctica no lo logra.

A partir del sucinto análisis presentado en función a cada actor, podemos concluir, desde la perspectiva de interfase, que no se toman en cuenta a las mujeres campesinas como agentes de su propio desarrollo, en el que su poder, sus conocimientos y su cultura resultan tan importantes considerar. Sin embargo, a partir de la subversión que realizan dados su efectivo poder, sus conocimientos y su cultura, ellas sacan provecho de su interacción con cada uno de los actores mencionados; haciéndose evidente así el vínculo entre la perspectiva de interfase y los conceptos de agencia y subversión.

## **6. Consideraciones finales**

Lo primero a considerar en este punto final se refiere a la efectiva redefinición de las identidades de las mujeres campesinas por medio de su participación en la organización, en tanto ésta les abre la posibilidad de nuevas experiencias y relaciones con diferentes actores, en distintos niveles. Tales experiencias y relaciones permiten a las mujeres, en suma, si bien quizás no identificar, sí expresar mediante la práctica su idea de proyecto futuro: las mujeres miran hacia delante, tienen planes y expectativas y, hasta donde sus condiciones y posibilidades les permiten, realizan todo aquello que las conduzca a alcanzarlos.

Ahora, cabe señalar aquí la constante tensión individuo-grupo que se genera en la búsqueda por lograr sus metas y la subversión que, como hemos visto, aquélla implica. Como se dijo anteriormente, para que las mujeres campesinas pongan en práctica su triple proyecto de desarrollo —económico, político y subjetivo—, es indispensable el grupo, la organización. Y es en este aspecto donde radica lo interesante, pues ellas —subvirtiéndolo una vez más— elaboran así una resignificación de lo colectivo: lo colectivo como la base primera para el desarrollo individual.

A partir de esta resignificación de lo colectivo puede introducirse el debate entre dos proyectos de modernidad que se hacen evidentes en el presente estudio. El primero es el proyecto de modernidad del Estado, la Iglesia y las ONG, quienes entienden la modernidad como inducida, una modernidad que viene desde afuera y recae en

individuos “vacíos y carentes de” a quienes hay que dar y dotar. Desde esta perspectiva, lo colectivo es útil para la satisfacción de intereses comunes.

El segundo proyecto de modernidad es el de las mujeres campesinas, el cual surge a partir de su interacción con los actores mencionados (Estado, Iglesia y ONG). Contrariamente al anterior, este proyecto se basa en el aporte y la agencia de los individuos que se busca “modernizar”: la modernidad en este caso viene desde adentro y se hace evidente sólo a nivel micro y en la vida cotidiana, pues es una modernidad que no forma parte del “discurso general”. El efecto que la presencia de los actores externos tiene sobre su “población beneficiaria”, las mujeres campesinas, es el de potenciar sus capacidades; capacidades latentes cuya base es la cultura del mérito, del trabajo y del respeto (signos de una modernidad bambamarquina quizás) en que las mujeres se han desarrollado desde niñas y han internalizado a lo largo de su vida. Desde esta perspectiva, lo colectivo es útil pero sobre todo indispensable para la satisfacción de intereses individuales.

Resulta importante para el desarrollo del país destacar la existencia de, y el debate entre, estas dos modernidades. Si los actores “encargados de modernizar” fueran concientes de la existencia de este segundo proyecto de modernidad —el cual en suma es posible identificar a partir de la perspectiva de interfase—, por un lado, sería posible propiciar un desarrollo, si bien exclusivamente a nivel micro, realmente efectivo; ya sea por medio de proyectos o de políticas. Por otro lado, esta vez sí proponiendo explícitamente la perspectiva de interfase, se podría identificar otros proyectos de modernidad en otras localidades y, así, replicar iniciativas en función a contextos específicos. Recordando una vez más a Quijano, “La universalización de la civilización capitalista es la otra cara de la irrupción de la diversidad y de la heterogeneidad de las experiencias culturales” (Quijano, 2001: 8). La existencia de muchas modernidades radica en dicha heterogeneidad; quizás haya que partir de ella para propiciar el cambio.

## Bibliografía

- Alfaro, Julio César (1997). *Pequeña agricultura en el Perú: presente y futuro*. Lima: PACT-PERU
- Ames, Patricia (2002). *Para ser iguales, para ser distintos. Educación, escritura y poder en el Perú*. Lima: IEP.
- Aubert, Jean Marie (1976) *La mujer: anifeminismo y cristianismo*. Barcelona: Herder.
- Ayuda en Acción (1992). *Bambamarca: rondas campesinas y desarrollo rural*. Diagnóstico socioeconómico. Lima: Ayuda en Acción.
- Berger y Luckman (1972). *La construcción social de la sociedad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourque, Susan (1994). La ciudadanía y la educación: las mujeres latinoamericanas y los desafíos políticos de la década de los noventa. En: ¿Todos igualitos? Género y educación. Lima: PUCP.
- Castillo, Oscar (1993). *Bambamarca: vida cotidiana y seguridad pública*. Documento de trabajo N.º 55. Lima: IEP.
- CEPES (2002). La economía campesina en la última década. Lima: CEPES.
- Cohen, Ira (1990). “Teoría de la estructuración y praxis social”. En: Giddens, Anthony, Turner, Jonathan y otros. *La teoría social hoy*. Madrid: Alianza Editorial.
- De La Cadena, Marisol (1996). “Las mujeres son más indias”. En: RUIZ BRAVO, Patricia. *Detrás de la puerta: hombres y mujeres en el Perú de hoy*. Lima: PUCP.
- De la Cadena, Marisol (1997). *La decencia y el respeto. Raza y etnicidad entre lo intelectuales y las mestizas cusqueñas*. Lima: IEP.
- De la Cadena, Marisol (2000). *Indigenous Mestizos*. Duke: Duke University Press.
- Diez, Alex (2001). “Organizaciones e integración en el campo peruano después de las políticas neoliberales”. En: Giarraca, Norma. *¿Una nueva ruralidad en América Latina?* Buenos Aires: CLACSO.
- Estela, Rolando, Trabert, Clara y De Roubaix, Jerónimo (1992). *El camino que se hace al andar. Experiencia pastoral y trabajo en salud en Bamabamarca*. Lima: CEP.
- FEDERACION DEPARTAMENTAL DE RONDAS CAMPESINAS DE CAJAMARCA (1986). *Acerca de las rondas campesinas*. Cajamarca: Federación Provincial de Rondas Campesinas de Cajamarca
- FONCODES (2001). *Mapa de la pobreza 2000*. Lima: FONCODES.
- Fuller, Norma (1993). *Dilemas de la femineidad. Mujeres de clase media en el Perú*. Lima: PUCP.
- Giddens, Anthony (1995). *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Llorens, José A (2001). “El sitio de los indígenas en el siglo XXI: tensiones transculturales de la globalización”. En: Degregori, Carlos Iván y Gonzalo Portcarrero (eds.). *Cultura y Globalización*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Long, Norman (1999). *The multiple optic of interfase analysis*. UNESCO Background Paper on Interfase Analysis.
- Montecino, Sonia (1995). “Identidades de género en América Latina: mestizajes, sacrificios y simultaneidades”. En: Arango, León y Viveros. *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Bogota: Ediciones Uninandes.

- Neira, Eloy y Patricia Ruiz Bravo (2002). “Enfrentados al patrón: una aproximación al estudio de las masculinidades en el medio rural peruano”. En López Maguiña, Santiago y otros (eds.). *Estudios culturales. Discursos, poderes, pulsiones*. Lima: Red de Ciencias Sociales, pp. 211-232.
- Pajuelo, Ramón. “Del ‘Poscolonialismo’ al ‘Posoccidentalismo’”. Una lectura desde la historicidad latinoamericana y andina”. En: *Perú contemporáneo 2*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.
- Pasara, Luis. (1991). *La otra cara de la luna: nuevos actores sociales en el Perú*. Buenos Aires: CEDYS.
- Pinzas, Alicia (2001) *Jerarquías de género en el mundo rural*. Lima: Flora Tristán.
- Plaza, Orlando (1998). *Desarrollo rural: enfoques y métodos alternativos*. Lima: PUCP.
- Plaza, Orlando y Marfil Francke (1980). *Formas de dominio, economía y comunidades campesinas*. Lima: DESCO.
- Quijano, Aníbal (2001). “Colonialidad del Poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En: *Perú Contemporáneo 2*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.
- Ruiz Bravo, Patricia (1991). “Plazas y mercados: articulación regional en Cajamarca”. *Alternativa*, N. ° 14.
- Ruiz Bravo, Patricia y Eloy Neira (2003). “Tiempo de mujeres: del caos al orden venidero. Memoria, género e identidad en una comunidad andina”. En Hamann, Marita, Santiago López Maguiña, Gonzalo Portocarrero y Víctor Vich (eds.). *Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, pp. 393-419.
- Ruiz Bravo, Patricia (2003). *Identidades femeninas y propuestas de desarrollo en el medio rural peruano*. Louvain La Neuve: Université Catholique de Louvain
- Starn, Orin (1991). *Reflexiones sobre rondas campesinas, protesta rural y nuevos movimientos sociales*. Lima: IEP.
- Starn, Orin (1993). *Hablan los ronderos: la búsqueda por la paz en los Andes*. Lima: IEP.
- Velazco, Jacqueline (1998). *Las actividades rurales no agrarias en familias campesinas de la sierra norte del Perú*. Lima: PUCP.