

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

Acceso al texto completo: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/barrig/p3.pdf>

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

Capítulo 3

Las iluminadas

“Yo no vengo del mundo andino. Mi experiencia es por la izquierda y es una aproximación intelectual.”

Feminista peruana contemporánea

Uno de los rasgos que caracterizó al feminismo peruano desde su aparición, treinta años atrás, fue su vigor. Considerado uno de los movimientos más activos, creativos e influyentes en América Latina, las feministas que lo integraron mantuvieron engranajes con los partidos de izquierda, pues varias de ellas eran militantes políticas, y también con las organizaciones femeninas de base en las ciudades; incursionaron incluso en la investigación y en la academia. No ajeno al fenómeno que se ha dado en llamar “ONGinización” del feminismo latinoamericano, el movimiento pudo captar recursos de la Cooperación Internacional a través de la creación de centros, organizaciones no gubernamentales que permitieron la profesionalización de sus activistas, sesgo visible en la multiplicación de actividades de promoción de la población femenina urbana pobre y en un número importante de estudios sobre lo que genéricamente se conoce como *condición de la mujer*.

Sería precisamente esta vitalidad del feminismo peruano lo que contrasta con su escaso interés registrado por aproximarse, desde la academia y la acción, a la realidad de las mujeres indígenas. En las páginas siguientes, se intentará entonces sugerir algunas de las rutas a explorar para entender cómo, desde una visión (urbana) que asigna contenidos universales a la lucha en contra de la discriminación de las mujeres, se ha visto trabado el interés hacia los contextos étnicos y culturales particulares de las mujeres andinas. Dos hipótesis marcaron las indagaciones iniciales de este estudio. Una primera sugería que las feministas de la década de 1970, por su adscripción a la izquierda, habían elaborado una imagen unidimensional de la indígena que iluminaba sólo su condición de campesina, y como tal, explotada bajo el sistema de hacienda. La segunda línea de argumentación se interroga sobre si este silencio del feminismo frente a la mujer andina no estaría cobijando una incomodidad respecto de ella en tanto trabajadora doméstica, una presencia recurrente en los hogares feministas de clase media.

Posiblemente unos de los temas de debate rápidamente sofocados entre las feministas peruanas ha sido su relación con el servicio doméstico y cómo se ha entendido, desde el feminismo, la relación con otras mujeres, diferentes y desiguales. Porque si la desigualdad está marcada por posiciones diametralmente opuestas en el espacio cautivo de una casa y con relaciones contractuales ambiguas, la diferencia con esa otra mujer –soporte de la proyección profesional y activista de las mujeres de sectores medios– suele estar en su origen andino, en sus rasgos raciales y culturales, que en el Perú condensan la inferioridad del y de lo indígena. Pareciera que, al igual que en el Brasil, estos silencios, que evitan deliberadamente referirse al tema, existen pues se adivinan como parte de las inconsistencias del feminismo (Azeredo, 1989).

Ser de izquierda: con la Verdad en la mano

“La dictadura indígena busca su Lenin”.

Luis E. Valcárcel, “Tempestad en los Andes”

Al igual que en otras latitudes, las feministas peruanas de fines de la década de 1970 y la siguiente, pertenecieron a la “clase media ilustrada” y blanca (con la ambigüedad de este término en un país como el Perú), pero también de izquierda y tributarias, entonces, de una tradición de interpretación del país que subsumió lo étnico-cultural bajo las categorías rígidas de proletarios, campesinos y estudiantes. Sin duda, el feminismo surgido en el Perú de esos años reconoce su adscripción a la izquierda como uno de sus orígenes fundantes. Las “cuadros” de la segunda ola del feminismo local –si reconocemos la lucha de las mujeres por la educación de fines del siglo XIX y comienzos del XX como el primigenio– tuvieron casi sin excepción un pasado de militancia en alguna de las corrientes de la intrincada red de vanguardias izquierdistas nacionales de dichas décadas.

Por lo anterior, no es entonces extraño que las agrupaciones y pronunciamientos públicos feministas de esos tiempos contuvieran fuertes compromisos con las “clases populares”, y que se insistiera en que la emancipación de las mujeres formaba parte de la lucha de liberación de todo el pueblo. Desde la dirigencia (masculina) partidaria, se vislumbraba un camino de igualdad, también entre hombres y mujeres, cuando la revolución triunfara. Mientras tanto, la prioridad era la organización, que debía preservarse de otros intereses que pudieran fragmentarla.

Tanto el pensamiento político peruano como los abordajes de las Ciencias Sociales contemporáneas dejaron pocos resquicios para una aproximación más fina a las claves culturales y simbólicas del mundo y de la mujer andinos, opacando las asimetrías intra-étnicas e intra-géneros. Por un lado, si bien *campesino* no es sinónimo de *indígena* esta figura “campesino/indígena” fue reductible a una categoría histórica concreta de relación productiva con la tierra. Así, para José Carlos Mariátegui y otros autores del segundo decenio del siglo XX, el “problema del indio” era el “problema de la tierra” (Lauer, 1997:

14). Esta tendencia a subsumir el factor étnico dentro de las luchas de los excluidos por un medio de producción, se mantuvo como fuertes oleadas en las movilizaciones campesinas de la primera mitad del siglo por la defensa de las tierras comunales ante el latifundismo hasta la Reforma Agraria, decretada por el Gobierno Militar de Juan Velasco en 1969. En esa perspectiva, no es de extrañar que, en el contexto de la Reforma Agraria, el 24 de junio, consagrado como “Día del Indio” en el calendario cívico desde la década de 1920, cambiara su denominación oficial por “Día del Campesino”. Quizá por esa razón no es casual que algunas de las feministas entrevistadas para este estudio se refieran a la “*mujer campesina*” en sus respuestas a preguntas sobre “*mujer andina*”, pues al parecer lo andino sigue oculto o desdibujado como una dimensión de la identidad de los pobladores rurales de los Andes, y la clase sigue manteniendo su anclaje en sus representaciones.

Una opinión recogida para este estudio sugiere que entre 1970 y 1980 existió una suerte de desencuentro entre la academia y el activismo feminista, que empujó a este último a colocarse “desde afuera” del mundo andino y a autoinhibir una aproximación analítica y de investigación sostenida. Como aseguró una feminista entrevistada: “No me siento una experta en el mundo andino. He esquivado este asunto toda mi vida; no hablo quechua, no hablo aymará, y no puedo legitimarme como antropóloga en el campo, ni con nada que tenga que ver con estudios andinos. He mirado todo esto desde afuera”. Pero también es cierto que cuando las ideas feministas comenzaron a penetrar en el interés de las investigadoras, fundamentalmente antropólogas, el rechazo a una mirada que encontrara grietas en la sellada estructura de la pareja andina, vista como “complementaria” al igual que todos los elementos de la cosmovisión andina, fue una de las causas del desaliento y el abandono. Una entrevistada sugirió que: “[en la academia] hubo un bloqueo muy fuerte, radical y rápido a cualquier concepción que fuera contra la complementariedad: “No entren Uds. acá. No toquen la magia del mundo andino”. La complementariedad de la pareja era incuestionable”.

De otro lado, en la década de 1970 se impuso lo que el investigador peruano Carlos Iván Degregori califica de “corrientes frías” en las Ciencias Sociales, alimentadas por la centralidad que adquirieron en ellas los manuales de materialismo histórico y dialéctico. El reduccionismo clasista habría hecho aparecer la dimensión étnica como superflua, mientras que el reduccionismo economicista habría convertido a la cultura casi en un subproducto. El marxismo leninismo que impregnó la teoría y la acción de un número significativo de estudiantes y profesionales en ese tiempo, volvió a redefinir al indio como campesino y lo esencializó como aliado principal del proletariado (Degregori, 1995: 317).

No obstante, algunos signos de lo andino fueron asumidos por los sectores medios progresistas urbanos en la década de 1970. Bajo el paraguas del reformismo velasquista, desde el Estado se impulsaron los festivales culturales del *Incarrí* (Inca rey), se multiplicaron los locales dirigidos a jóvenes ciudadanos para escuchar y bailar música andina, y se amparó el surgimiento de un segundo indigenismo en las artes plásticas. De la mano de la Reforma Agraria y del rescate de palabras quechuas, como el slogan del Gobierno Militar, “*Cau* -

sachum Revolucióŕ (¡Viva la Revolución!), las sensibilidades de izquierda hacia lo andino encontraron varios derroteros, desde el compromiso militante hasta las empáticas cercanías, como lo recuerda una feminista: “Mi relación con lo andino en esa época [los años ‘70] tuvo que ver con la música, bailar huayno, los viajes a las fiestas patronales de los pueblos, beber con mis compadres de la sierra; pero nada más”.

La militancia política, se argumenta, neutralizó la posibilidad de dudar, sobre todo porque en esos convulsos años no estaba en discusión el inevitable devenir del mundo hacia el comunismo, y porque la prédica revolucionaria empataba con la formación cristiana de muchos de los dirigentes urbanos y universitarios de los partidos de la nueva izquierda. Como justificó en sus recuerdos una feminista entrevistada: “Nosotras hemos tenido una conspiración de varios factores. Primero una gran soberbia, que era lo que teníamos todos los que nos manejábamos dentro de los esquemas marxistas, de creer que éramos los dueños de la verdad. Teníamos la llave secreta del éxito, del progreso, del cambio, el cambio que, además, era inexorable. Y también creo que había una gran dosis de ignorancia, de ignorancia grande, de formación intelectual, producto creo de una suerte de terrorismo ideológico, por el que nadie se podía permitir pensar diferente”.

Varias de las feministas entrevistadas subrayan el peso político de las movilizaciones campesinas y la centralidad del debate sobre la Reforma Agraria, cuya segunda y más radical versión estaba siendo llevada a cabo por el régimen de Velasco Alvarado, como una de las razones para no percibir a “la mujer” andina/campesina con una especificidad propia. El feminismo, como convicción o propuesta, no se había difundido con la amplitud con que lo haría poco tiempo después, y las tareas partidarias de cara al campesinado, por lo menos en algunos de los grupos políticos de la nueva izquierda, estaban absorbidas por el fortalecimiento de la Confederación Campesina del Perú (CCP), un polo radical de la organización agraria. Como lo subraya una feminista, ésa era la prioridad: “La CCP, la gloriosa CCP, dentro de la gloriosa CCP ¡ahí estaban todas! Pero no las mirábamos individualmente como mujeres con necesidades, en esa época ni lo pensábamos; yo no miraba ni la diferencia entre los hombres y las mujeres. Y a las mujeres, si las miraba era como a los hombres en el Ande, se llegaba a ellos a través de adjudicaciones de tierras, de agua, de crédito, de movilizaciones”. Cualquier asomo, entonces, de preguntas inquietantes sobre las diferencias entre hombres y mujeres, pero también entre las y los militantes, las primeras cocinando en los eventos partidarios o siendo el ángel del mimeógrafo –como se autocalificaron las feministas italianas de izquierda–, estaba fuera de lugar. No hubo, en la década del setenta, grietas por donde deslizar la duda ante imágenes acartonadas, ni tampoco el descontento.

La izquierda perfiló un discurso respecto de la organización y movilización campesinas, sobre todo de las comunidades andinas, que de alguna o varias maneras fue tributario de los viejos conceptos del tutelaje hacia la población indígena y potenciado por ciertos postulados básicos del leninismo, como el aporte de los revolucionarios a la conciencia de los explotados. Coherentes con sus propuestas, varios partidos marxistas desplazaron a sus “cuadros” urbanos, tanto hombres como mujeres, hacia provincias serranas, pese

a sus dificultades de asimilación a patrones culturales quechuas o aymarás, como se verá más adelante.

Respetando las costumbres: la campesina y la militancia

En 1979 murió Lino Quintanilla, hijo de pequeño-burgueses del distrito de Talavera, en la empobrecida provincia sudandina de Andahuaylas. Egresado de la Universidad Nacional del Centro en 1966 como ingeniero zootecnista, y después de una breve vida profesional en las oficinas de Cooperación Popular¹, Quintanilla se involucra en la militancia de un partido de izquierda y asume la organización del campesinado de Andahuaylas, liderando la movilización por las “tomas de tierras” a mediados de la década del setenta. En 1975 el antropólogo Rodrigo Montoya graba largas sesiones de entrevistas testimoniales a Quintanilla, quien *renunció a su profesión de Ingeniero Agrónomo y se hizo campesino*. En el testimonio que ofrece Lino Quintanilla coexisten dos visiones. Una, que al tratarse de su inserción en la comunidad mediante el trámite de un matrimonio “arreglado” es reivindicada como de respeto a ciertas costumbres del campesinado. Y otra, moderna en esencia, que es la revolución, con su urgencia de aportar a la conciencia de clase de los oprimidos, y cuya Verdad este militante posee. Ambas imágenes son ilustrativas de una especial combinación entre las representaciones de los indígenas como personajes esencialmente ingenuos a los que hay que dirigir, y las nuevas sensibilidades de respeto y solidaridad con sus expresiones culturales, que es preciso mantener.

La historia de Quintanilla no es ajena a la práctica de la militancia de izquierda en los años de 1970. Tanto en la ciudad como en el campo, esta práctica solía atraer las cooptaciones hacia una causa superior, avasallando las voluntades individuales. Candorosamente, la mujer fue una de las piezas subordinadas a los intereses de la revolución. Lino Quintanilla debía “insertarse” en una comunidad campesina para realizar su trabajo político mediante el único camino lícito, el compromiso conyugal, pues en las comunidades andinas el status de comunero se adopta cuando se crea una familia. Y así, en 1969, concluye que el camino de identificarse con las “masas” es integrándose a ellas, viviendo en el campo como un comunero, para lo cual decide casarse con una campesina: “El compromiso con mi esposa lo hago teniendo en cuenta las costumbres tradicionales del campesinado de la zona. En ese sentido tuve un avance. No fue con ese mismo interés de integrarme a ellos, no. Sino poco a poco ya iba naciendo en mí que eso era correcto, que eso era lo normal y que eso debe ser aceptado como una manera de reivindicar y respetar ciertas tradiciones del campesinado.” Fue así, asegura Quintanilla, que siguiendo la costumbre campesina –e imaginamos que venciendo sus resistencias ciudadinas, pues declara que tuvo un avance al reivindicar y respetar las tradiciones andinas– pide la mano de su futura esposa bajo los rituales de la comunidad.

Como era previsible, el militante encontró resistencias en sus futuros suegros, principalmente en su suegra, que rechazaba entregar a su hija a un *mis-ti*. Y en la mejor tradición romántica, los obstáculos incentivaron el interés de

Quintanilla, pues ante la oposición: “Allí comprendí que de la joven campesina me había enamorado de verdad, a pesar de que hasta la fecha no había cruzado una sola palabra con ella, pues la había visto en dos oportunidades, pero muy de paso.” Aceptando que había vacilado al sumergirse en las premodernas aguas de las tradiciones andinas por las que se solían concertar compromisos nupciales sin el conocimiento –ni consentimiento– de las mujeres, el militante reconsidera: “Es aquí donde encuentro la gran diferencia con mi posición inicial que después me di cuenta que era equivocada, por sacrificar a una joven campesina inconsciente o ajena a lo que yo pensaba. Si hubiera seguido con esa posición hubiera tenido problemas con mi compañera, lo que hubiera perjudicado mi tarea de revolucionario”.

Anteponiendo entonces los compromisos de la revolución al sacrificio de una joven campesina “inconsciente”, Quintanilla insiste en su propósito, y sus potenciales suegros lo aceptan. Sin que su futura esposa lo supiera, los familiares y amigos de la comunidad organizan el Rimaykuku, la ceremonia de esponsales. La novia llega de la escuela y la “encierran” en una habitación después de comunicarle la decisión de su inminente matrimonio: “Tenían bien cuidada a la chica para que no saliera de la casa y de la habitación, donde estaban concentrados los acompañantes y familiares [...] Luego la chica se puso a llorar porque de todas maneras dudaba de mí, de que yo no podría serle fiel, que de repente la abandonaba y la traicionaba después de aprovecharme de su honor; pensaría que la actitud de sus padres no era correcta al entregarla a un hombre extraño, desconocido para ella, procedente de la ciudad.” Con palabras, alcohol, y presión familiar y social de los invitados a la ceremonia de esponsales, la “chica” se resigna, mientras los festejos continúan: “Hasta más o menos la media noche, ellos calculan el momento para juntarnos en el cuarto preparado, llaman a la chica, nos hacen dar la mano, sus padres le conversan [...] y después de eso, bueno pues, nos dejan en el cuarto, la hacen acostar a la chica, y luego a mí, y después se van y cierran la puerta con candado y ellos siguen tomando” (Quintanilla, 1981: 12-15).

Quintanilla reconoce que dudó en el sacrificio de una joven ajena a sus propósitos revolucionarios de integración al mundo campesino, pero luego reconsidera su posición inicial, pues de otra manera, en efecto, su tarea como militante político se hubiera perjudicado: hubiera seguido siendo un *misti*, un hombre procedente de la ciudad, un extraño a los comuneros. Acto seguido, desbroza el camino de su culpa con el argumento del respeto a las costumbres tradicionales de la comunidad, que avalan su conducta y legitiman el compromiso sin consentimiento de la mujer –una “chica” que llega de la escuela y que súbitamente se encuentra comprometida con un hombre a quien no conoce–, introduciendo sin embargo en su relato una pátina de modernidad (si consideramos el amor de una pareja como un valor moderno): él se ha enamorado de la joven, pese a que sólo la había visto un par de veces, al paso, y que nunca habían conversado.

Reconciliadas sus múltiples identidades –la de militante izquierdista, la de ingeniero ciudadano y la del andahuaylino de Talavera– a través de su expresa voluntad de revolucionario, de comunero enamorado y de profesional de la ciudad pero respetuoso de la tradición, Quintanilla inicia su vida de pareja. Estos comienzos,

recuerda el militante, no fueron fluidos. Su esposa “llegó a objetarme en el sentido de que yo dedicaba mi tiempo íntegramente al campesinado y a sus luchas y pensaba que eso era incorrecto, ya que no podía trabajar casi en la chacra y no teníamos más con qué pasar el año”. Por encima de todas las cosas, estaba su dedicación como dirigente gremial, asegura, y son entonces sus suegros quienes trabajan para la subsistencia de su nueva familia; tampoco estuvo presente en el nacimiento de ninguno de sus hijos, que fueron atendidos por sus familiares. Y concluye: “¿Cuál será la suerte de mi matrimonio? Bueno, yo pienso principalmente que mi hogar debe estar supeditado a la lucha de clases. Yo creo que mi esposa ha llegado a comprender ya en forma avanzada este problema” (Quintanilla, 1981: 18-19).

El compromiso conyugal le dio entonces a Quintanilla la posibilidad de asumir una identidad de comunero, una vía de integración necesaria para sus tareas en la militancia política. Como hemos señalado, hizo esto respetando las costumbres tradicionales de matrimonios “arreglados” que, según los estudios de De la Cadena (1992) y Pinzás (1998), perduran aún hoy en algunas comunidades andinas de altura como un patrón social de alianzas familiares. Pero una vez logrado esto, la militancia absorbe a Quintanilla, y la tradición del comunero andino –de trabajo del campo, el *ayni* y las responsabilidades familiares– se diluye. Montoya asegura en su prólogo que su entrevistado fue un ingeniero que se volvió campesino, pero por la narración se intuye que su marcador cultural como comunero campesino fue su (laxo) compromiso conyugal: desde pequeños sus hijos fueron dejados al cuidado de los abuelos y otros familiares, no trabajaba el campo, no asumía responsabilidad por su familia, dependía de sus suegros. El respeto a la costumbre tradicional, en este caso de las tareas de un comunero andino, se resemantiza y da un giro a la luz de las obligaciones de la revolución y la lucha de clases. Como asegura Degregori (1995: 312), en tanto clase y etnia se superponen, pues los campesinos pobres eran mayoritariamente comuneros quechuas o aymarás, reivindicar al campesino a nivel teórico y a nivel político como fuerza principal de la revolución significaba reivindicar al indio a nivel social, y lo andino a nivel emocional.

La izquierda, en cuyas fuentes aplacaron su sed de compromiso social centenares de activistas feministas, dejó estrechos márgenes para mondar el núcleo duro de la representación social sobre los indígenas; éstos continuaron siendo infantilizados por su escasa posibilidad de acceder a una propuesta esencialmente moderna como la organización marxista-leninista y sus objetivos. Así, al iniciar su trabajo político en la zona, Quintanilla advierte que en Andahuaylas “prácticamente no había ningún tipo de organización gremial del campesinado; a lo más, la organización tradicional de las comunidades y eso, sólo en algunas comunidades”. El militante, siguiendo las consignas del partido, encuentra a otros compañeros de causa y se decide a impulsar la formación de una Federación Campesina, no en vano una propuesta moderna frente a la tradicional comunidad andina, con la cual van articulando las reivindicaciones de los comuneros. Estas eran “obras en las comunidades, como son la construcción de locales escolares, creación de más escuelas, construcción de carreteras, de canales de irrigación, hornos, todo tipo de obras de infraestructura para la comunidad y que deben hacerse con apoyo del gobier-

no”. Todos estos signos de modernidad y progreso aspirados por los campesinos no eran suficientes; por el contrario: “Llegó un momento determinado en que para las masas eso era lo que tenía más peso, porque ellos entendían al principio que esa era su principal reivindicación”. Almas confundidas estos indígenas agricultores, por ahí no sólo no iba la Verdad sino que además estaban haciendo perder la ruta a quienes la poseían: “Y nosotros casi fuimos arrastrados por esa posición, concepción equivocada del campesinado por influencia de los enemigos de clase. Es así que las masas ponían menos interés al problema de la lucha por la tierra” (Quintanilla, 1981: 39-42).

Indudablemente Quintanilla fue un líder del movimiento campesino de la década de 1970, rebelado en contra de la expropiación del sistema de haciendas, el *pongaje* y la postración de las comunidades andinas. Pero su testimonio grafica el “pensamiento ilustrado” de la propuesta marxista leninista, contexto ante el cual las llamadas *solidaridades de clases* desvanecían con su luminosidad cualquier otra consideración, dejando atrás algunas personas “sacrificadas” o por lo menos una, una mujer indígena.

Aparece en la escena el feminismo

Estas líneas no intentan una reconstrucción de la segunda ola del feminismo en el Perú, aunque quizá sí sería útil resumir sus coordenadas: limeño –lo cual no es de extrañar por el centralismo del país–, de mujeres que en la década de 1970 tenían entre veinte y treinta años de edad, universitarias, de clase media o media alta, con algún pasado o presente en la izquierda marxista y/o en la vertiente radical de la Iglesia Católica. Podrían ser sólo distancias geográficas y algunos años los que separan a las feministas peruanas de sus compañeras de ruta en los Estados Unidos y Europa, pues al igual que ellas las rebeldías tiñeron y quebraron sus tempranas lealtades con sus células de izquierda, aunque a inicios de los años 1970 el feminismo local fue, fundamentalmente, un feminismo auto-declarado socialista.

Las prácticas, en los comienzos, tampoco fueron diferentes de las de otras latitudes: la “afirmación del ser”, la defensa de un coto cerrado, la clarividencia de la verdad. Así, interrogada respecto de porqué la situación de las mujeres indígenas no fue considerada en esas primigenias elaboraciones, una feminista recordó: “En el feminismo empezamos nuestra lucha a partir de nosotras mismas. Era necesario “mirarnos el ombligo” y darnos el tiempo, a nosotras, mujeres urbanas de la clase media, para reafirmarnos, porque había mucha gente contraria a nuestras ideas”. Y posiblemente, como acotó otra persona entrevistada, éstas y otras ausencias significaron pérdidas para reelaborar una propuesta más inclusiva y nacional, pero: “creo que perdimos, pero también creo en los procesos, y el feminismo ha sido un proceso en nosotras, de ir aprendiendo desde nosotras mismas. Desde los talleres de autoconciencia: quién soy, qué quiero. Luego, compartir esto con las mujeres más próximas”.

Las corrientes subterráneas, en tanto implícitas, de la verdad universal del feminismo y sus diagnósticos y estrategias comunes a todas las mujeres, no

fueron un fenómeno peruano o exclusivamente “andino”: en los Estados Unidos es recién en la década de 1980 que se inaugura una nueva fase del debate feminista, el de las “diferencias entre mujeres”, básicamente como resultado del impuso de activistas negras y lesbianas que consideraban que la corriente central del feminismo no había atendido sus particularidades, manteniendo sus voces minoritarias en los márgenes de las elaboraciones teóricas y en la práctica política. Se había universalizado falsamente la situación específica de las mujeres blancas, de clase media, heterosexuales y ocultado la manera en la que ello afectaba las jerarquías de clase, “raza”, etnia y sexualidad. Al ocultarse importantes diferencias entre las mujeres no se había cimentado la solidaridad, sino el daño y la desconfianza (Frasier, 1997: 237).

En contraste con los otros dos países de la subregión andina donde activan importantes movimientos indígenas, en el Perú, salvo asociaciones de grupos étnicos amazónicos, no se perfilan organizaciones de este tipo, lo cual hace difícil rastrear un cuerpo de opiniones sobre el feminismo desde las mujeres andinas. Pero la desconfianza hacia el feminismo emerge en países con un fuerte movimiento indígena, como lo sugieren los documentos oficiales de las reuniones de las mujeres indígenas ecuatorianas realizadas en 1994 con el auspicio de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). En ellos se rechaza al movimiento feminista, por considerar que sólo defienden los intereses de las mujeres, sin preocuparse de otros problemas sociales como la discriminación de los pueblos oprimidos, que es ejercida por “la clase alta”. Las feministas serían personas “*ambiciosas*” a las que sólo les interesa el dinero, y que contribuyen a ahondar la discriminación étnica al obligar a las indígenas a realizar el trabajo doméstico (glosado en Minnaar, 1998: 72).

Desde la otra orilla, las feministas peruanas entrevistadas resienten lo que entienden como un reclamo a su práctica activista, que soslayó a las indígenas, con el argumento unitario sobre las cadencias del proceso: “A las mujeres andinas, las entiendes, o por lo menos piensas en ellas, cuando estás frente a frente, cuando te metes a una comunidad y las escuchas. Y además, sí pues, hay una dificultad real y efectiva para que tú pienses en abstracto en alguien”. En sus percepciones de veinte años atrás, lo andino, el mundo andino, la mujer andina, son recreados en las voces de las feministas subrayando su insularidad, como una parte desgajada del todo, y por lo tanto extraña, ajena. Para Henríquez (1999: 28) la relación de superioridad-inferioridad entre lo español y lo indígena, visible en la práctica y el discurso del período colonial y la república, conduce a negar una parte de los referentes de identidad de las y los peruanos: lo andino, lo inferior, lo devaluado. A contracorriente de un discurso de integración formal y legal, se habría gestado un “complejo identitario” enraizado en el sentido común que alude a sensibilidades y estereotipias. Como lo aceptó una de las feministas entrevistadas: “Definitivamente hay un sentimiento de superioridad, pero creo que es porque somos portadoras de la cultura, del progreso en el mundo, no podemos negarlo. El mundo occidental, moderno, cristiano, blanco, es el que ha traído la salud, las comunicaciones, el aumento de la esperanza de vida. Y como nosotras somos parte de esa cultura, de ahí viene un sentimiento de superioridad a todas las otras culturas que no son portadoras de esas ideas”.

Para algunas investigadoras que han analizado la difícil conjunción entre el tema del racismo y el feminismo en Europa, la causa del silenciamiento sobre este núcleo de la discriminación residiría en que las feministas, en la década de 1970, focalizaron al patriarcado como el eje central de la subordinación, el cual extendía su manto sin pliegues hacia todas las mujeres independientemente de su pertenencia étnica, clase social o edad. Así, el racismo no fue una preocupación del movimiento feminista, pues era sólo un componente más del sistema social que oprimía a todas, incluyendo a las mujeres blancas. Junto a esta visión, calificada de etnocéntrica y occidentalizante, el marxismo feminista, al priorizar la clase y las relaciones de producción en sus análisis sobre la situación de la mujer, tampoco incorporó lo racial como una de las coordenadas de su opresión (Anthias y Yuval-Davis, 1993: 105).

Reconociendo que, en efecto, una de las influencias más poderosas en el feminismo de treinta años atrás fue el socialismo, es posible que las distancias con el mundo andino se hayan ahondado con la visión unidimensional de las mujeres indígenas como campesinas. Posteriormente, con la justificación de las barreras geográficas y de lenguaje, la pretendida sororidad del feminismo se diluyó al sobrepasar los 3.000 metros sobre el nivel del mar. En todo caso, el reconocimiento de la opresión primero en las líderes feministas, y la convicción de la validez de este nuevo apostolado para todas las mujeres, impermeabilizaron la posibilidad de una confluencia con las pobladoras de los Andes y la disyuntiva de imaginar estrategias diferenciadas. Así, como aseguró una de las entrevistadas, a las andinas, “no las miraba para nada. Mi supuesto era que las mujeres urbanas “jalarían” a las mujeres rurales. O sea que cualquier avance para la mujer urbana, para la mujer de clase media, para la mujer moderna, iba a repercutir en ellas, se iba a dar un proceso que iba a arrastrar las reivindicaciones de las demás”.

Como se mencionó al inicio de este capítulo, los colectivos feministas se transformaron en Centros de Acción e Investigación que se institucionalizaron como asociaciones sin fines de lucro y recibieron aportes de las agencias de Cooperación Internacional. Las más importantes organizaciones feministas se asentaron en Lima algo más de veinte años atrás, y sus actividades combinaron la asesoría y capacitación en organización a las mujeres de los barrios populares de la ciudad, así como a las dirigentes sindicales. Para muchas de las profesionales-activistas que no provenían de la izquierda, el encuentro con estas otras mujeres de diferentes orígenes y necesidades más inmediatas que las de sus animadoras fue también parte de un aprendizaje. En otras palabras, incluso antes de imaginar las articulaciones de estos grupos con las indígenas campesinas, ya el proceso de contacto con la población femenina de otros sectores sociales pudo ser la causa de un prematuro desaliento: “Yo las empiezo a mirar [a las mujeres del Ande] a través de un proceso, cuando empezamos a trabajar con las mujeres obreras. Yo veía tanta distancia en la lógica de funcionamiento de estas mujeres y nosotras, que me ponía a pensar: si así son las obreras que ya están aculturadas ¡cómo serán las otras!. Pero era un mundo tan complicado que yo decía, no me quiero ni complicar ni meterme con eso, eso será tema de los antropólogos”.

Las actividades de difusión de derechos de las mujeres, de atención a la salud reproductiva, y otras que estuvieron en la base del activismo feminista, se difundieron en zonas urbanas sin consolidar, pobladas por miles de migrantes andinos que buscaban su inclusión en los beneficios del progreso negados en sus zonas rurales de origen. Pero en la medida que el acto de migrar era el inicio de una ruptura con el pasado, una cierta negación de sus raíces –por lo menos en sus expresiones más visibles, como la vestimenta y el idioma–, lo andino apareció desdibujado para las activistas. Así, varias feministas entrevistadas que realizaron un trabajo directo en asentamientos humanos recuerdan que las mujeres, fundamentalmente jóvenes migrantes, se vestían igual que ellas –con *blue jeans* y *camisa de algodón de la India*, y que las mayores sólo recuperaban su identidad andina para recordar sus difíciles comienzos en la ciudad, la formación de su familia, la consolidación urbana de sus barrios. Así, como recuerda una activista: “Inicialmente, creo que no diferenciamos mucho si eran andinas o rurales o urbanas. Empezamos a trabajar en una zona urbano-marginal y ahí ellas nos contaban cómo había sido la migración. Entonces, las empezamos a ver como andinas a través del trabajo urbano-marginal, con mujeres que contaban su historia, la mayoría de historias de su mamá, más que la de ellas. Y entonces ya no era la defensa de lo andino en ellas, sino ‘un recuerdo de mi pueblo’”.

Es posible que también las migrantes de los barrios populares hayan sellado un pacto de complicidad con las feministas: el salto de su condición de mujeres andinas de zonas rurales a pobladoras activas en la conquista de la ciudad desdibujó la identidad indígena, reemplazándola con las estampas costumbristas del “recuerdo de mi pueblo”, y facilitó así la comunicación con las feministas urbanas. En conclusión, como sintetizó una feminista: “Nosotras hemos estado unos veinte años en el feminismo. Creo que primero entendiéndonos nosotras que fungíamos ser de izquierda, una izquierda más estatizada, no sé, cómo piensas en las mujeres en esa revolución. Después, luchando por lo familiar y lo personal, con tu ambiente; luego con lo urbano-marginal. Llegar a lo andino, sin idioma, sin que vengamos de la sierra, sin que seamos andinas, es bien lógico que no lo pensáramos. Y yo creo que vamos a necesitar muchos años más, porque es entender un modo de pensar distinto al nuestro”.

El engranaje de un nosotros criollo, incluso aceitado por las solidaridades de la izquierda y el feminismo, no encajó con el otro diferente. Pese a que se borraron las extremistas visiones de indígenas feroces y traicioneros, serviles e inferiores, en el discurso de las feministas parecieran haberse mantenido los bordes de un diseño sin contenido, omisiones silenciadas y pospuestas, reiteradas con la afirmación ya glosada: “es muy difícil pensar en abstracto en alguien”.

Notas

1 En la década de 1960, durante la primera administración del presidente Fernando Belaúnde, se creó la oficina de Cooperación Popular para la construcción de escuelas, carreteras y otras obras que contaban con la participación de la comunidad y de estudiantes universitarios que por primera vez entraron en contacto con las comunidades.

2 Rodrigo Montoya (1981) Prólogo a *Andahuaylas: La Lucha por la Tierra* Testimonio de un Militante. Lino Quintanilla, Lima: Mosca Azul Editores.