

Barrig, Maruja. Capítulo 7: Los indígenas no quieren serlo (basta con las mujeres). 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/p7.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 7

### Los indígenas no quieren serlo (basta con las mujeres)

Un fantasma recorre los Andes peruanos: el mercado. Emergiendo con timidez y deformaciones, es injusto en las relaciones de intercambio con los campesinos, funesto en la liquidación de solidaridades colectivas. A la presencia del mercado también se le atribuyen las permanentes fragmentaciones de la propiedad comunal y las migraciones temporales internas en búsqueda de fuentes monetarias de ingresos, búsqueda acicateada por la presencia de medios de comunicación, los *blue jeans* y zapatillas de los turistas, los usos y costumbres de los funcionarios públicos de los diversos sistemas de fondos de inversión social. Los cambios, aseguran los especialistas, son rápidos, perceptibles entre un distrito y otro, entre comunidades de valle o de altura, e incluso dentro de una misma comunidad y sus familias. Las organizaciones no gubernamentales de desarrollo juegan también un papel en estos cambios: sus propuestas de mejoramiento de la vida rural llevan implícito el sello de la modernización, propuestas exógenas –a decir de un funcionario– que no tienen cabida en la cosmovisión andina.

Son reconocibles dos visiones binarias sobre lo anterior, que podrían resumirse en la pregunta: ¿cuán indios quieren ser los indios? Las encuestas y censos nacionales han sugerido que muy poco; los indios no quieren serlo. Pero al momento de hablar de las tradiciones y la cultura, indudablemente ricas y variadas, se deposita en las mujeres su preservación. Receptoras de un legado de siglos, las campesinas andinas están esencializadas en un papel que las ancla a la sabiduría ancestral, a la comunicación con la naturaleza, a la reproducción de las costumbres. La mujer, se afirma en quechua, es “*taqe*”, es la despensa que acumula cosas evitando su desperdicio y permanece en casa, mientras que el hombre es como el viento, andante y derrochador.

A contramano de la concepción de complementariedad, las mujeres como grupo están alejadas del poder de la comunidad. En las asambleas comunales, su presencia puede ser la de un grupo de presión que cuchichea en quechua, idioma invalidado para las deliberaciones políticas importantes que es la oca-

sión para el uso del español, y que ella no domina o desconoce. “Soy ciega”, dicen las mujeres en quechua porque no saben leer, o “soy sin cabeza”, porque sus opiniones expresadas en público, en una asamblea, pueden en el mejor de los casos ser evaluadas como ingenuas y motivar las burlas de los varones.

A diferencia de las acciones tradicionales anti-pobreza o de control de la fecundidad que habían predominado en los programas de las agencias de cooperación en décadas pasadas, desde mitad de 1980 se pretendió que la intervención al desarrollo tenga en cuenta las diferencias entre hombres y mujeres de la población destinataria de los proyectos, el acceso y control de recursos económicos y sociales para las mujeres, su participación en instancias de dirección de organismos representativos, el control de la reproducción, la autonomía femenina, etc., con el objetivo subyacente de modificar una desigual distribución de poder entre ambos sexos.

Esta propuesta de las agencias siguió diversos caminos: fue aceptada con entusiasmo en las organizaciones de mujeres/feministas, tomada en cuenta con lentitud por las llamadas ONGs “mixtas” que actuaban en zonas urbanas –que integran hombres y mujeres en su planta de profesionales y se dirigen a una población que no distingue el sexo de sus beneficiarios–, y resistida por las instituciones que desarrollaban acciones en áreas rurales andinas<sup>1</sup>. Uno de los argumentos centrales de esta resistencia se remitió a las concepciones sobre lo indígena y lo andino, un mundo de parejas en armonía, con sus costumbres y tradiciones culturales –que debían ser respetadas– ajenas a las distorsiones con las que “Occidente” marca las relaciones entre hombres y mujeres, e incluso avanzó más, orillando la polarización dicotómica de lo autóctono/ andino versus lo urbano/ moderno/ occidentalizado.

No se registran argumentaciones contrarias a dirigir proyectos hacia las mujeres campesinas en los documentos institucionales oficiales de las ONGs. Antes bien, estas resistencias se expresan en canales informales, se traducen en las acciones que cotidianamente desarrollan estas organizaciones, y se articulan con las concepciones subyacentes sobre la insospechable bondad de lo *indígena* y lo *andino* que recorren los imaginarios de miles de peruanos, soslayando al mismo tiempo las señales de alerta de la realidad de postración de las campesinas andinas y la desigualdad en las relaciones sociales de género.

Es permanente la persistencia, entre muchas y muchos promotores de organizaciones no gubernamentales, de una representación social que asigna a la mujer andina un papel inalterable en el tiempo, garantía de existencia de la cultura, que abona a su preservación dentro de los muros comunales: si sale, está mal vista; si reclama, “es rebelde”. Mientras los hombres se “desindianizan”, las mujeres son más indígenas. La identidad étnica es el territorio simbólico desde el cual los movimientos indígenas se perfilan en los escenarios públicos nacionales; sus líderes, varones, cuentan con las mujeres para reproducir el legado que los palanquea a la arena política. Mientras tanto, empanetados con ese bagaje, las y los funcionarios de algunas instituciones privadas de desarrollo se enfrentan al temible y críptico enfoque de género.

## **Aquí todos somos blancos**

*“La tendencia tanto de los entrevistados como de los entrevistadores es y será siempre a preferir la clasificación superior.”*

Alberto Giesecke, Director del Censo del Cuzco, 1912

A contrapelo del vigor con que han surgido los movimientos indígenas en los escenarios públicos de la sub-región andina –siendo el Perú una notable y notoria excepción en ese panorama–, lo que los censos nacionales y regionales y las encuestas locales parecen sugerir es que siglos de humillación y de desprecio por los grupos étnicos y raciales considerados inferiores han operado como un poderoso despigmentador de la coloreada población peruana. La taxonomía implícita en la pregunta censal sobre la raza, cuando existió, era de una relativa volatilidad, tanto si ésta se dejaba como una opción a los entrevistados, como cuando ésta era dejada al albedrío del encuestador. Dado que este sistema de clasificación era un sistema de jerarquización, las personas censadas buscaban ubicarse en las categorías de mayor status. Si el Censo Nacional de 1940 había agrupado las categorías de “blancos y mestizos” por la imposibilidad de distinguir entre ambos grupos, también en el Censo Regional del Cuzco de 1912 su director, Alberto Giesecke, comprobaba que los mestizos se habían inscrito como blancos, y los indios como mestizos, en ambos casos por preferir una “clasificación superior”. En búsqueda de “objetividad”, el director del Censo se tomó la prerrogativa de modificar la información (Mannarelli, 1999).

La investigadora Susan Stockes subraya este fenómeno en su estudio comparativo de los Censos de Lima de 1908, 1920 y 1931, en donde se registra que en los períodos inter-censales, pese a la alta migración andina a Lima, el número de indios e indias va disminuyendo, pues una buena parte de la población indígena que llegó a la capital se asimiló bajo la categoría de “mestizo”. Si la migración a la ciudad “desindianizaba”, en la medida que el individuo iba mejorando su condición económica también se iba elevando su status étnico. El responsable del Censo de Lima de 1908 había afirmado con sorpresa: “Casi la mitad de la población [de Lima] ha declarado ser blanco. Esto no es cierto [...] muchos indios, sobre todo los que gozan de una cierta holgura pecuniaria y alguna elevación social se han inscrito como blancos” (Stockes, 1987: 184-188).

En el Perú, la sensibilidad pública respecto al tema racial, aunada a la virtual imposibilidad de establecer claros criterios taxonómicos, ha inhibido la clasificación incluso en encuestas locales. De realizarse, es posible que ocurriera lo mismo que en el Ecuador urbano, donde pese a la constante migración de la población de comunidades indígenas a las ciudades, en una encuesta local de 1994 el 70% se auto-identificó como “mestizo”. En San Marcos, un barrio de clase media baja de Quito, gran receptor de migraciones internas, sólo un 10% de los encuestados se consideró “indígena”. En esa misma encuesta, las mujeres, migrantes de poblados indígenas y/o con experiencia en el trabajo doméstico, tendieron a identificarse con las categorías de “blanca” o “blanca mestiza” antes que mestiza: 40% de las mujeres migrantes o ex-trabajadoras domésticas declararon ser blancas (Radcliffe, 1998: 7).

En las ciudades, la violenta escisión de las raíces étnicas pretende desdibujar las conexiones con grupos considerados inferiores pues no detentan los atributos visibles de la modernización: idioma, escuela, vestimenta, consumo musical; comportamientos urbanos, en suma. El antropólogo peruano Rodrigo Montoya hace notar la contradicción entre una aparente conquista de Lima de parte de los provincianos andinos y la manera en que esta ciudad parece conquistar a su vez a los migrantes. Una reciente encuesta de Montoya entre hijos y nietos de migrantes, jóvenes de dieciocho años en el último año de escuela secundaria, revela una profunda fractura cultural entre generaciones. Una de las tres respuestas más frecuentes a la pregunta “¿A quién odias?” fue “Odio a mi abuela”, por llevar polleras de mujer andina, representar lo tradicional pre-migratorio y exponer al joven encuestado a las burlas de los compañeros. Aproximadamente un 90% de esos encuestados no sabía de qué localidad eran originarios sus padres, un sintomático desconocimiento. Por los resultados preliminares de su estudio, el antropólogo considera que existe un intenso “racismo popular” entre los hijos de migrantes<sup>2</sup>.

Esta “huida de sí mismos” no es privativa de los indígenas de los países andinos, según sugieren algunas investigaciones realizadas, también sobre bases censales, en el Brasil. Un análisis de los Censos Nacionales de Brasil de 1872 y 1940 sugiere que, en el período intercensal, los blancos aumentaron siete veces, los “pardos” menos de dos veces y media, y los negros cerca de tres. Los investigadores concluyen que, pese a la migración europea hacia el país registrada en ese período y a una mayor mortalidad entre la población negra, esos dos factores no parecen explicar el aumento de blancos, considerando que es probable que en 1940 figuren como “pardos” individuos que en 1872 hubieran sido declarados como negros. La diferencia de casi cuatro millones de personas entre el aumento calculado y el aparente de los negros y pardos indicaría una transferencia de pardos y sus descendientes hacia los blancos: los descendientes de pardos y negros son considerados pardos, y los de blancos y pardos, blancos (Moreira & Sobrinho, 1994: 87). Igualmente, comparando los censos brasileños de 1940 y 1980 se constató que entre los negros existe un fenómeno de “migración perdida” de sus integrantes hacia otros grupos de color, pues del número total de hombres y mujeres de catorce a diecinueve años que en el Censo de 1940 fueron clasificados como “negros”, aproximadamente un 38% se reclasificó en otra categoría en el censo de 1980 (Wood, 1991, citado en Moreira & Sobrinho, 1994: 87).

En el Perú, la ausencia de movimientos que reivindiquen una identidad étnica andina es sobresaliente, sobre todo si se tiene en cuenta la centralidad que ciudades como Cuzco ostentaron en el período prehispánico, y la tradición y notoriedad del indigenismo en el escenario político y en las artes, fundamentalmente a inicios del siglo XX<sup>3</sup>. En contraste con el actual accionar de grupos de presión indígenas en Ecuador y Bolivia, este fenómeno nacional de omisión no ha tenido quién lo explique: el argumento de que Quito y La Paz son capitales andinas, a diferencia de Lima, que es costeña y concentra el PBI más alto del país, es insuficiente, como también parece serlo la explicación de la revolución nacionalista de la década de 1950 en Bolivia como cuna del movimiento indígena actual o un más alto grado de discriminación racial en Perú en comparación

a los dos países vecinos<sup>4</sup>. Es posible que parte de las causas puedan referirse a la trunca modernización del país en las décadas de 1960 y 1970, que con las promesas de inclusión social abrió las expectativas de una comunidad nacional no jerarquizada, y con el discurso sobre el mestizaje, una oferta de identidad nacional que sofocó la diversidad racial y étnica (Radcliffe, 1998: 2). No es la intención de este acápite explorar las razones del escaso protagonismo de los movimientos que hubieran podido reivindicar una identidad étnica distinta y distintiva al *mare mágnum* nacional, pero sí señalar la ruta de la desindianización como una aspiración, una suerte de “corta-camino” en la movilización social, en un desprendimiento casi dérmico de jirones de uno mismo, donde los hombres indígenas parecen avanzar con más ventajas que las mujeres.

### **Entre el poncho y la pollera**

*“La indumentaria que usa el indígena, influye poderosamente en su manera de ser”.*

Luis Aguilar, “Cuestiones Indígenas”

La ropa es sin duda un importante marcador social y por tanto, en el caso de indígenas migrantes a centros urbanos, una inequívoca identificación de su pertenencia a un grupo devaluado como inferior y atrasado. Para algunos observadores de la primera mitad del siglo XX, la ropa del indígena prácticamente definía su ser: [el indio] “se contempla de pies a cabeza con la tela más burda, tejida por él mismo, que se convierte en andrajos en poco tiempo i se cree por ello un ser inferior a los demás, indigno de aspirar al uso de vestido menos grosero y tosco. La ropa de bayeta contribuye bastante al apocamiento de su espíritu” (Aguilar 1922: 75). Esta representación era tan poderosa que Isaias Vargas, un canónigo cuzqueño, atribuía el desprecio que la población *misti* depositaba al indio, por su vestimenta: “No he de sostener que el indio esté verdaderamente desnudo; pero tiene un vestido que no está en armonía con el tono que en esta materia tenemos los demás habitantes peruanos”. El autor asegura e insiste en que la divergencia se inicia desde que los mestizos, niños de pueblos y provincias, ven en sus padres el maltrato hacia los indios, y entonces, en virtud de “ese funesto reflejo condicionado por la indumentaria indígena que no ha sido corregido debidamente i en tiempo oportuno”, mantienen viva la opresión a quienes consideran sus inferiores. Por esa razón, Vargas cree que es “conveniente, si no necesario, que el indio se vista de mejores telas i con cortes como se visten los demás peruanos, tarea en la que deben empeñarse los maestros educadores de la raza i tal vez también los buenos gobiernos”. Y en una de sus propuestas para eliminar el “problema indígena” prescribe que, “como parte de la educación integral, se impone el cambio de la indumentaria que usa actualmente el indio con otro que en calidad i corte sea igual o se aproxime más al que usan los demás peruanos”, y esto en función de que el cambio de indumentaria sería “uno de los medios para que los demás le tratemos, conforme mandan Dios y la democracia, con el respeto a la personalidad humana que se halla hoy en el indio envuelta por toscas jergas” (Vargas, 1948: 136-137; 152).

El candor de estas apreciaciones no es tal a la luz de las anécdotas que las y los funcionarios de ONGs cuzqueñas relatan sobre la transmutación que advierten entre los pobladores de comunidades campesinas, en especial aquellos que viven en la ruta turística conocida como “Caminos del Inca” en las alturas del Cuzco. Empleados como guías o “cargadores” de bultos de turistas que se aventuran a largas caminatas por encima de los 3.500 metros sobre el nivel del mar, muchos de estos campesinos reciben regalos de botas y ropa deportiva que son usados por ellos para viajar a la ciudad. Como relató una promotora de una organización de desarrollo respecto de su zona de trabajo: “Lo característico de esta gente es que, en su comunidad, a todos los ves con sus ponchos; uno que otro con ropa occidental. Y las mujeres, toditas con su ropa tradicional, su pollera, no hay ni una que podría estar con otra ropa. Pero salen los varones a la capital de distrito y no los reconoces. Ellos dicen “Tenemos que ir a Cuzco (ciudad), ir a las agencias a cobrar, a gestionar, a hacer una serie de trámites, y cuando nosotros viajamos en el carro (bus) con esta ropa, nos maltratan, en cambio si vamos así, normal, como cualquier otro”. Los menosprecian porque hay esa división social entre los mistis, los cholos y los indios. Los ven con esa ropa y les dicen: “¡Ah! los indios han bajado de la altura”. Quizá se sienten presionados por ese maltrato y esa marginación y están adoptando vestirse de otra forma. En las mujeres este proceso no se da porque no tienen relación con la ciudad, están constantemente en la comunidad, muy pocas veces salen”. Pero incluso, si salieran, algunas mujeres regresan a sus polleras, como lo sugiere la observación de una funcionaria de ONG sobre las mujeres de las comunidades que migran a la ciudad del Cuzco y cambian su forma de vestir: “eso es algo temporal, porque cambian la forma de vestir mientras están fuera, porque una vez que vuelven a sus comunidades, a sus costumbres, vuelven a la ropa que antes tenían. Los hombres no, cuando él ya estuvo en la ciudad, siempre va a tratar de mantener un poco más de status, y usa un “blue jean””.

O las mujeres salen poco de su poblado, o en realidad la presión social influye para que no se desvíen de la “tradición”. Como recogió en la década de 1980 la investigadora Penélope Harvey en su trabajo de campo en Ocongate, una comunidad del Cuzco, existía un cerco de contención cimentado en burlas y menosprecio a las mujeres que en la comunidad abandonaban su pollera: una mujer dijo muy explícitamente que si ella tratara de hablar castellano o vestirse como mestiza, la gente la criticaría, le clavaría la mirada y haría comentarios insultantes. Ella había escuchado que alguien le decía a una amiga suya: “de la caca del perro se ha levantado una mestiza” (Harvey, 1989: 25). En un fundacional ensayo que explora pistas de interpretación para el control y la dependencia que los hombres de sectores populares desarrollan respecto de sus mujeres, la antropóloga Patricia Oliart sugiere que uno de estos parámetros está relacionado con su apariencia física: un cambio en sus ropas y costumbres la expone a la burla y al menosprecio, como la escenificación en varios pueblos de la sierra durante el carnaval, de la “*limaca*”, una mujer indígena que migró a Lima y que regresa a su pueblo con aires de arrogancia y desprecio hacia lo quechua, viste un pantalón brillante muy ajustado, masca chicle y se acomoda el pelo. Se trata de una advertencia subliminal contra la ambición de distinguirse, una llamada al

orden (Oliart, 1991: 207). Al parecer no existe un personaje carnavalesco como el “limaco” varón. La misma advertencia a las mujeres, dirigida a que permanecieran en su lugar, se encerraba en las llamadas representaciones populares organizadas por el grupo armado Sendero Luminoso, donde las mujeres chismosas, que pretendían imitar a otras de sectores medios y altos o copiar a artistas de series televisivas, eran ridiculizadas (Andreas, 1990-1991: 26).

Así como el manejo del idioma español se convierte en una herramienta que acrecienta el poder de quien lo detecta, como se verá más adelante, otros signos de vida urbana, como la vestimenta occidental, pueden representar también para las mujeres andinas peruanas un camino de ascenso social y de reconocimiento. En el Perú, a diferencia de lo que ocurre en Bolivia, la pollera se convierte en un signo de retraso frente a mejores posiciones sociales, en la medida que está identificada con lo “indio”, y por lo tanto con lo “inferior”. En esa perspectiva, la antropóloga Marisol de la Cadena propone una sugerente lectura en su investigación sobre las vendedoras de los mercados cuzqueños, para quienes el cambio de ropa no es sólo el marcador cultural de su transformación de india en mestiza, sino el símbolo de su tránsito de una clase social a otra. Su imagen –superior a la de los indios, hombres y mujeres– representa una identidad urbana, castellano-hablante y económicamente fuerte; serían superiores porque su figura contiene los atributos que se identifican con el poder hegemónicamente aceptado como tal (De la Cadena, 1997: 25).

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

### **El poder: “soy ciega, soy sin cabeza”**

Si la posición de las campesinas en las comunidades andinas es para algunos observadores de complementariedad con el otro sexo y no de oposición a él, los cuestionamientos a la virtual inasistencia femenina a las asambleas comunales, que tienen el rango de máxima instancia de decisión en la vida colectiva, suelen ser invariablemente contrastados con el ensamblaje de la pareja, que en la intimidad discute y acuerda la posición de la familia en ese espacio

decisorio, como lo confirmó un funcionario de una ONG del Cuzco: "Si bien es cierto que la asamblea es un espacio de decisión de la comunidad, normalmente se conoce cuál es la agenda, y a pesar que pueda sonar un poco ingenuo, previo a la asamblea, normalmente hay un importante diálogo de la pareja, para que el hombre exprese los puntos de vista de la pareja". Nuevamente estaríamos ante una interpretación por la que el equilibrio de poder entre varones y mujeres es mantenido desde la unidad conyugal y proyectado hacia un espacio público masculinizado: la participación de las mujeres en ese ámbito no sería necesaria, pues ya habría un acuerdo previo entre los cónyuges, conclusión que neutralizaría la crítica al desbalance de género desbrozado en esta situación. Pero en esa perspectiva las mujeres participan de modo indirecto, como fuerzas invisibles que actuarían en los márgenes del discurso dominante, mientras los varones, padres, esposos, hermanos e hijos mayores son en realidad considerados como la autoridad final en la unidad doméstica (Harvey, 1989: 6).

No obstante, para el directivo de una organización no gubernamental cuzqueña, también en este punto estamos ante una incompreensión de los cánones de la vida andina si "forzamos" desde el exterior una habilitación política para las mujeres, como según él, lo pretendieron hacer "algunas feministas, que querían romper una costumbre o quemar violentamente etapas". Y otro directivo aseguró que para entender ese fenómeno de invisibilización de la mujer campesina en las asambleas había que despojarse de los prejuicios occidentales: "En un rápido diagnóstico del tema de la participación social y política de la mujer, se ve una expresión de gran desventaja de la mujer, en el sentido que las mujeres en una asamblea no toman la palabra, no son reconocidas, están en un rincón, etc. Pero claro, se está pensando en la participación social y política en un medio occidental y urbano, que está en función de cómo se forman opiniones y cómo se toman decisiones, y en esa forma se llega al ejercicio del poder". En opinión de este funcionario no ocurriría lo mismo en el campo, pues el poder, tal como es concebido en los criterios ajenos al mundo andino, "no ha sido importante en los Andes". Pero la investigación de Harvey en Ocongate (Cuzco) parece demostrar que las mujeres acuden a las asambleas que son convocadas para temas que les son "propios", que competen a la esfera doméstica o social cotidiana, y en ellas es el quechua el idioma utilizado, pero para los asuntos "políticos" debatidos en una asamblea la lengua empleada es el español. Las mujeres de Ocongate, monolingües quechuas o con un manejo precario del español, no tienen entonces opción a intervenir en asambleas que involucran aspectos políticos, pues el habla legitimada en esos espacios es el castellano: el bilingüismo es el lenguaje de autoridad del pueblo, pues ésta se legitima al moverse en ambos idiomas, en una síntesis de la tradición hispánica con la prehispánica (Harvey, 1989: 12-13).

Una promotora de ONG en el Cuzco analizó esta situación en los siguientes términos: "Uno de los problemas principales que hemos identificado en el campo, es que el enfoque de género está muy relacionado con aspectos culturales bastante arraigados principalmente en las propias mujeres. Por ejemplo, el hecho que las mujeres campesinas no participen en estas asambleas comunales, no es necesariamente por problemas de género, es problema cultural; y muchas veces, hasta una cuestión de costumbre, simplemente. Las mujeres



campesinas siempre están dedicadas a la casa, y en su visión, en la asamblea no tienen mucho que ver. Ellas mismas son las que se automarginan y no quieren participar”. Aunque esta misma persona, que escinde en su reflexión las relaciones sociales de género de los aspectos culturales, reconoció que entre las campesinas: “La limitación grande es el no poder hablar castellano, y el no saber leer. Entonces, dicen: “Yo no entiendo las cosas que ellos hablan en la asamblea”. En su estudio sobre género y competencias lingüísticas en Ocongate, Harvey encuentra que ser monolingüe quechua implica para las mujeres ser vistas como vulnerables a engaños y ladrones, ser “inocentes” e incapaces de defenderse. En el proceso formal e informal para la toma de decisiones, entonces, ellas quedan al margen del discurso oficial –el español–, y quienes sí tienen opción de hablarlo, generalmente los varones, son quienes deciden qué recoger y qué ignorar de estas informales contribuciones (Harvey, 1989: 20;28).

Los hallazgos de la investigación ya citada de Ruiz Bravo y sus colaboradores, en comunidades campesinas de Puno en 1998, señalan que también ahí las mujeres permanecen silenciosas ante los extraños, e incluso en asambleas de la comunidad, pues consideran que “no saben hablar”, aludiendo a que *no saben hablar español*, pues el castellano es la lengua pública y el quechua, la privada. Así, el manejo de ese idioma se convierte en el instrumento no sólo para dirigirse a extraños sino también para ser aceptado como “representante” de la comunidad y desempeñar un cargo público, por ejemplo. Curiosamente, este reconocimiento de estar privada de la palabra se asemeja al *estar ciegos*, frase utilizada por indígenas quechua-hablantes y aymarás para referirse a su analfabetismo. Esta misma metáfora es empleada por las mujeres en las comunidades cuzqueñas donde actúan las y los promotores de ONGs entrevistadas, y también, en esa zona las mujeres sienten una falta de legitimidad para poder expresarse en las asambleas. Como graficó una funcionaria respecto de las campesinas: “Donde existen fuertes problemas es a nivel de espacios más decisivos de la comunidad. El problema es la inseguridad de ellas, de sentirse menos, por su grado de instrucción. Tenemos comunidades de altura, que están por encima de los 3.500 metros sobre el nivel del mar, donde el 80% de mujeres son analfabetas. Yo las escucho maldecir a sus padres porque no las han puesto a la escuela. Ellas dicen en quechua “soy ciega” o “soy sin cabeza””.

En este proceso de infantilización de las mujeres analfabetas o monolingües quechuas, que las margina de las decisiones que otros adoptan por ellas, la solidaridad que debiera desprenderse de la representación social de la complementariedad de la pareja andina parece desvanecerse, pues los intentos de las mujeres de plantear sus puntos de vista en el colectivo son acallados con burlas, como lo ratificó una funcionaria cuzqueña: “En la zona [donde desarrolla su trabajo] hay bastante analfabetismo de la mujer. En las asambleas, las mujeres siempre están en un costado, no participan por temor, porque los varones se burlan de la participación de ellas”. En un contexto en el cual el poder del Estado moderno es valorado, las mujeres resultan sistemáticamente devaluadas, y la voz en quechua de una mujer sella simplemente su inferioridad. Esta supuesta inferioridad no sólo es percibida por el grupo masculino que ostenta los signos de la autoridad en la comunidad, legitimada por su bilingüismo, sino también por algunos acti-

vistas del desarrollo del departamento, que ven en la “incapacidad” de las mujeres un hecho histórico e irreversible, como concluyó un técnico de campo respecto de la presencia de las campesinas en las asambleas comunales: “Existe una brecha en la participación, teniendo en cuenta que son cientos de años donde la diferencia de niveles educativos ha sido bien marcada. Hay más analfabetismo de la mujer que del hombre por diferentes razones, y entonces, a pesar de las presiones de las ONGs o las exigencias de las [Agencias de Cooperación] financieras, esto se sigue manteniendo. En una asamblea, a pesar del discurso que dice que la mujer intervenga, yo pienso que ellas no tienen los suficientes elementos o capacidad para poder intervenir o discutir; la mujer por diferentes razones, por su propia ideología a veces, ve esto con mayor dificultad que el varón”.

Los análisis realizados por Bourque & Warren (1976) sobre once comunidades de la sierra sur y central del Perú, así como la investigación de De la Cadena (1992) en Chitapampa, una comunidad en el Cuzco, coinciden en develar las brechas y diferencias sociales, económicas e incluso inter-étnicas en una comunidad y al interior de una misma familia, pues la asimilación de normas mestizas –la educación, el bilingüismo, la ropa y la urbanización– “desindigenizan” a un sector de la comunidad, elevando su posición por sobre otros, que no por casualidad son mujeres. La diferenciación de género se amalgama en la estratificación étnica, pudiendo ésta ser percibida como importante fuente de subordinación en la pareja. Las mujeres están recluidas dentro de la comunidad, no cambian a la ropa occidental como los varones, ni asimilan elementos culturales “urbanos” como el idioma español o la educación que elevan el status de quien los detenta. En 1987, en la comunidad de Chitapampa, una “clasificación étnica local” entre la población adulta, construida por informantes de la misma comunidad, arrojó que el 74% de las mujeres eran consideradas indias, mientras que sólo el 26% de los varones estuvieron en esa clasificación. Como concluye De la Cadena, *las mujeres son más indias* (De la Cadena, 1992: 29; 41-42).

La diferenciación marcada entre quienes son consideradas indias y los mestizos dentro de una misma comunidad indígena, e incluso en una misma relación conyugal, se articula al requerimiento de los diversos movimientos indígenas, y de algunos de sus voceros intelectuales, como un emblema de la resistencia indígena andina al urbano, nacional y mestizo Estado-Nación, asegura Sarah Radcliffe en un importante ensayo (1998). En opinión de esta autora, la cultura política de los Andes emerge de relaciones de poder entre los géneros en las cuales la femineidad está más estrechamente ligada a la autenticidad cultural desde la cual el movimiento indígena puede hablar a la comunidad nacional. Desde la perspectiva de las comunidades indígenas, la transformación de las mujeres en sujetos mestizos es un proceso más ambiguo y amenazante que el de los hombres. En el Ecuador, mientras que los hombres de las alturas andinas pueden adoptar marcadores culturales como *blue jeans* pelo corto sin amenazar su identidad indígena, las mujeres no pueden apartarse de las demarcadas categorías de lo “Indio” y lo “blanco”, pues estarían trastornando las relaciones de género, siendo acusadas de un comportamiento sexual no conformista (Radcliffe, 1998:10). En coincidencia, una antropóloga feminista resumió su desconcierto cuando en su trabajo de campo en los Andes encuentra la reiterada versión de los operadores de

proyectos rurales sobre las indígenas: "Hay, en el discurso de la cultura andina, muchos años de utilización de identidades andinas femeninas por parte de los varones. Cargan en ellas todo lo que es tradición, lo glorioso del pasado, el encierro en lo propio, la valoración de lo propio, la pureza de lo propio. Yo creo que las mujeres están bien cansadas de escuchar este tipo de cosas y están ansiosas por la búsqueda de autonomía e individuación. Y no que los varones, los dirigentes sobre todo, hablen por ellas, condenándolas a usar pollera, a no postular a una carrera, y a tantas otras cosas que los varones están reclamando para ellos: la libertad para ser y hacer todo lo que quieran, pero para las mujeres, sólo ser y hacer lo que viene por tradición y supuestamente, por cultura".

Por lo anterior, pareciera en efecto que los líderes de los movimientos indígenas esgrimen su pertenencia étnica para abrirse un espacio en los escenarios públicos nacionales, de los cuales fueron excluidos justamente por ser indios. Es a partir de la humillante marginación que los devaluó en la vida social y política de los países de la sub-región andina, como la identidad indígena se convierte en un instrumento de presión y negociación. Las fronteras del territorio simbólico desde el cual reclaman dignidad, respeto e integración deben estar nítidamente demarcadas, pues el vigor de su sustento cultural surtirá de sentido su accionar político. Esta no suele ser una tarea conjunta, pues son principalmente mujeres quienes estarían alimentando las calderas.

### **Todo lo ajeno se desvanece en el aire**

*"Hay una equivocación cuando se pretenden trasladar muchas de las premisas del Occidente a condiciones concretas de nuestro país. La realidad está mostrando siempre que estas cosas rebotan".*

Director de una ONG en Cuzco, abril de 2000

Si aceptamos como reales las situaciones de un virtual enclaustramiento de la población femenina en áreas rurales cuzqueñas que han sido investigadas o simplemente observadas por las técnicas de campo de instituciones de desarrollo, de ellas se derivaría también una limitación de los "portafolios culturales" disponibles para las mujeres campesinas. Estos se adquieren en el curso de la vida cuando las personas se mueven de un contexto estructural a otro, acumulando nuevas prácticas y conocimientos que les permiten habilidades para manejar su comportamiento en diversos escenarios, comportamientos a su vez enriquecidos con la comunicación e interacción con otros (Wolf, 1996: 96). Esta densidad de las vivencias cotidianas, producto de las migraciones reales o simbólicas, los tránsitos entre escenarios, y la capacidad por tanto de elegir entre una pluralidad de identidades, en mi opinión, le es negada a las campesinas andinas.

De otro lado, en la representación social de ellas como indígenas se desdibujan también las jerarquías y asimetrías de poder con los varones. Así, pese a las evidencias acumuladas que erosionan las visiones idealizadas sobre la mujer y la pareja andina, y la insostenibilidad de congelar lo andino como un conjunto uni-

forme y fijo de costumbres y vivencias, una lectura respecto de la mujer emerge imperturbable, como lo fraseó el directivo de una ONG cuzqueña: “Uno de los elementos que no está estudiado es cómo la mujer está más identificada con lo que es la cultura tradicional. Al varón se le ve en una situación de tránsito, a veces cabalgando entre dos mundos, incorpora muchos elementos de la baja cultura de la ciudad, por su vinculación con el mundo andino se avergüenza, es más temeroso de expresar lo que realmente siente, oculta su cultura. La mujer es mucho más transparente y la veo más identificada con lo que son sus propios valores”.

Uno de los argumentos que parece estar en la base de esta esencialización de la campesina andina como “india” es, desde el lado de los protagonistas directos, el temor a una pérdida de control sobre sus mujeres, necesario para mantener fijos los eslabones de la cadena de reproducción material pero también simbólica de la comunidad. Algunas promotoras de campo entrevistadas enriquecieron esta percepción con el recuento de ciertas resistencias que han encontrado en los varones y autoridades comunales para dirigir acciones de capacitación hacia las mujeres campesinas. En dos casos, la ONG ha sido rechazada por la comunidad, como recuerda una funcionaria: “Ha habido comunidades donde nos han botado con palo, porque según ellos, estábamos dividiendo a las familias. El hecho que a la mujer se le capacite y que como consecuencia de esto, al interior de la comunidad o de su familia, reclame algunas cosas o diga “No debes pegarme porque hay estas leyes”, eso, para las gentes de la comunidad, significaba rebeldía”. Con el título de “Feminismo y Desestructuración Familiar”, el Consejo Indio de Sudamérica (CISA), una organización indígena formada en Bolivia en 1980, difundió en su revista “Pueblo Indio” (Nº 1, septiembre-octubre 1981) apreciaciones sobre el problema de la mujer en semejante perspectiva: “Feminismo y desestructuración familiar son fenómenos crecientes de la sociedad moderna [...] hasta la actualidad se han hecho muchos planteamientos sobre el problema de la mujer. Al parecer todas estas posiciones apuntan: 1º “contra el sistema creado y sostenido por el hombre” y la necesidad de transformarlo; 2º “luchar contra las posiciones de privilegio del hombre” en éste o cualquier sistema. En general todos estos planteamientos llevan grandes conflictos y problemas que tienen como raíz la IDENTIDAD FEMENINA en el occidente capitalista y que apuntan a una mayor desestructuración orgánica de la sociedad y de sus células fundamentales: LAS FAMILIAS, dado que la mayoría de mujeres que asumen estas posiciones señalan a su compañero como responsable de toda esta situación y del ejercicio del sistema de opresión y explotación a través de él. Es necesario destacar la peligrosidad desintegradora de los planteamientos políticos que derivan del razonamiento vulgar que motiva hoy a muchas “feministas”” (citado en Wilson, 1988: 87).

La mujer andina, soporte sólido aunque invisible de la supervivencia familiar y comunal, no existe en tanto persona sino como una pieza que encaja en el colectivo comunal. Los contornos de su figura se perfilan mientras integra una familia, redes sociales y de parentesco que sugieren una entrega hacia otros y, podríamos agregar, hacia el poder que otros ejercen sobre ella. En esa dirección, el feminismo y las propuestas de desarrollo que integran las relaciones de género<sup>5</sup> en su accionar estarían partiendo de una visión liberal del individuo como sujeto de derechos que sería un contrasentido en la cultura andina, y a la postre, un irrespeto a costumbres ancestrales y a la sobrevivencia misma del mundo andino. La

reacción en contra del feminismo y los enfoques de Género en el Desarrollo, como asegura con acierto Pozo (1997), se expresa en el neoandino como una defensa de la familia –en realidad de la comunidad en su conjunto– y una negación de la mujer como individuo, pues para esa corriente “[...] el imperialismo ha optado por el enfoque de género en el desarrollo con el propósito específico de lesionar a la familia y a la mujer en nuestros países, porque ellas son el núcleo fundamental de la regeneración de las culturas originarias del mundo y de su gran diversidad” (Grillo, citado por Pozo, 1997: 127).

Una suspicaz protección de las mujeres andinas como un recurso para evitar impurezas y contaminaciones en la cultura se ha mantenido latente como un discurso entre los intelectuales y activistas neoindigenistas de las últimas décadas del siglo XX en lo que se refiere a dos amenazas externas que habrían reemplazado al conquistador español: la propuesta de Mujeres en el Desarrollo (Women in Development), WID, y el feminismo. Frente a ambas “importaciones culturales” se yerguen las posiciones que, tributarias de una cierta visión autárquica del mundo andino-campesino, defienden sus valores tradicionales ante los embates del mundo occidental y de sus (pre)juicios. El enfoque WID se popularizó en la década de 1970 desde las agencias de Cooperación Internacional, a partir de la comprobación que los esfuerzos de tecnificación e industrialización en el llamado Tercer Mundo, que acompañaban los procesos de lo que en ese entonces se consideraba “desarrollo”, estaban relegando a las mujeres, empeorando su condición económica y arrinconándolas en las estructuras sociales tradicionales, las mismas que reforzaban su minusvalía.

Desde el marco WID se desplegaron un sinnúmero de estrategias hacia la mujer, dirigidas fundamentalmente a elevar su capacidad productiva y visibilizar su aporte social y económico. Existía la visión, y aún se mantiene, de que la situación de la mujer estaba determinada por la pobreza y que, al ejecutar programas para paliarla, se estaría indirectamente solucionando su postrada ubicación en la sociedad (Jackson, 1998: 43). En los años posteriores, al registrarse la escasa sostenibilidad de las acciones emprendidas a favor de las mujeres y con la difusión del concepto de género en el análisis de las relaciones entre los sexos, los criterios del WID fueron lentamente reemplazados por la perspectiva de “Género en el Desarrollo”, en un intento no sólo de mejorar las condiciones económicas de la población femenina de los países del Sur, sino también de modificar su posición respecto de los varones de su comunidad. Las mujeres habían estado compitiendo por los recursos del desarrollo con una mano atada detrás de la espalda y, en el largo plazo, podía ser más eficiente liberar sus manos que seguir distribuyendo recursos sin tocar esa desventaja inicial (Kabeer, 1994: 291).

Como lo sugieren algunas de las contribuciones del libro “Feminism, Postmodernism, Development” editado en 1995 por Marianne Marchand y Jane Parpart, desde el feminismo postmoderno se han viviseccionado las líneas de políticas del enfoque Mujer y Desarrollo, las cuales en opinión de algunas autoras estarían alentando prácticas que ignoran las diferencias, el conocimiento indígena y el saber local. Para varias de las colaboradoras que escriben sus aportes en ese volumen, la imagen de la mujer pobre y vulnerable del Tercer Mundo refuerza y mantiene el discurso de la modernidad que es esencial pa-

ra la hegemonía y las concepciones sobre el desarrollo del Norte. Existiría por tanto una intromisión de estándares occidentales en las vidas cotidianas de las mujeres del Tercer Mundo.

La responsabilidad de esta distorsión occidentalizante no reposaría sólo en las funcionarias del Norte y sus agencias de cooperación, sino incluso en las especialistas del Tercer Mundo, que han sido entrenadas en dichas concepciones (Parpart & Marchand, 1995:8). En opinión concordante, Chandra Talpade Mohanty hace extensiva su crítica a los feminismos “occidentales” hegemónicos a las académicas africanas o asiáticas de clase media urbana que “producen conocimiento sobre sus hermanas campesinas u obreras y que asumen que su propia cultura de clase media es la norma”. Estas académicas del Tercer Mundo no se diferenciarían de las del Norte en su equivocada, homogeneizada (y colonizada) construcción discursiva de las mujeres del Tercer Mundo (Talpade Mohanty, 1999: 29).

Algunas de las críticas a las posiciones del feminismo postmoderno se centran en el movimiento pendular que éste realiza: al rechazar la generalización de una visión universalizada de discriminación hacia la mujer se mueve hacia la práctica negación de las características compartidas en el sistema sexo/género. Su relativismo puede llegar a ser políticamente paralizante (Udayagiri, 1995; Baden & Goetz, 1998: 33). Sin embargo, como lo recuerda María Nzomo para el caso de Kenya, es posible la unidad dentro de la diferencia, y para la acción política de las mujeres, la existencia de instrumentos internacionales con fuerza vinculante a los Estados firmantes, como la Convención para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, es un referente universal susceptible de ser apropiado por el movimiento de mujeres a nivel nacional y regional (Nzomo, 1995:134).

En realidad, estamos ante un reemplazo generalizado de voces: somos muchos los traductores de las mujeres del Ande superponiendo nuestras representaciones sobre sus intereses. Algunas veces se ha planteado que la anuencia de las campesinas andinas con los patrones sociales que cercan su subordinación manifiestan su aceptación y su condición de depositarias de los valores y cultura tradicionales. Ante esto, podría ser interesante recordar, con Amartya Sen, que la falta de atención a los problemas personales de parte de quienes sufren desventajas, ligada a las divisiones intra-familiares de desigualdad, ayuda a sostener desigualdades tradicionales, pues el que está abajo llega a aceptar la legitimidad de un orden desigual y se convierte en un cómplice implícito. En esa perspectiva, puede ser un serio error si se considera la ausencia de protesta y de cuestionamiento como una ausencia de desigualdad (Sen, 1990: 126).

### **(Coda) El género: agréguese y agite** <sup>6</sup>

En las páginas anteriores no se ha pretendido insinuar que la complejidad de las relaciones sociales de género en las comunidades andinas se simplificaría con la expansión del bilingüismo, la ropa “occidentalizada” y la educación, sino sólo subrayar que dichas constataciones sugieren una de las tantas formas en

que las jerarquías sociales se manifiestan en una fusión marcada por factores étnicos y de género, tornando más compacta su trama y más difusas sus manifestaciones. En esta oposición binaria entre lo occidental y lo andino conque muchas veces se pretende enmarcar el trabajo de promoción al desarrollo en zonas rurales, éste se resignifica si se trata de hombres de una comunidad campesina o de las acciones que, en abstracto, pretenden mejorar las condiciones de vida del campesinado. Estas suelen tener en los varones de la comunidad a los destinatarios de actividades que intentan fortalecer sus términos de intercambio ante la penetración del mercado, de mejorar su acceso al crédito o de aumentar la productividad de sus tierras con tecnologías “importadas”. Una serie de tareas en las que están empeñadas las ONGs en zonas rurales del Cuzco impulsan una movilidad masculina –hacia fuera de la comunidad y hacia arriba, dentro de ella– sin que en este caso se escuchen las voces de quienes reclaman cautela frente a la introducción de patrones culturales occidentales y externos, como cuando se trata de las mujeres.

En Cuzco, y posiblemente en otras organizaciones no gubernamentales que dirigen sus acciones al campesinado<sup>7</sup> en otros departamentos del país, coexisten dos visiones sobre lo que significa trabajar por el desarrollo rural. El directivo de una ONG aseguró que: “Una de las peculiaridades del desarrollo es buscar el cambio, pues se parte del reconocimiento que hay una sociedad que requiere cambiar. Sin embargo, hay una cantidad de valoraciones sobre este cambio; las percepciones y la visión del campesino no necesariamente van por esa misma ruta [...] mientras que las organizaciones que hacen la promoción al desarrollo están funcionando en términos racionales, la vida campesina va yendo por sus propias pulsaciones, por sus propias emotividades y por sus propias realidades”. La opinión, sin aludirlo claramente, implica una desautorización de los contenidos de muchas de las acciones dirigidas al campesinado y que pueden entenderse como “modernizadoras”. No hay posibilidad de encuentro, mucho menos de fusión de estas dos distintas aproximaciones: las racionalidades de un lado, las sensibilidades del otro. Los campesinos del Ande no funcionarían en términos racionales. En contraste, el director de otra ONG, aunque reconoce que la lectura de la realidad del campesinado cuzqueño puede ser distinta a la suya, sostiene que la misma “está sumamente influida por las dinámicas que esa cultura tiene a través de sus relaciones con el mercado, de su articulación a centros urbanos, de su llegada a los medios de comunicación; y es un proceso vivo, permanente, de cambio de esas formas de ver las cosas. En muchos casos he advertido la tentación de una lógica por la cual acá hay una identidad cultural que las ONGs deberíamos ayudar a proteger o a preservar, respecto a estos contaminantes, que se llaman “modernidad”. Yo creo que los primeros que lo van a resentir son los propios campesinos. Los campesinos quieren insertarse al mercado, los campesinos quieren tener televisión, los campesinos quieren tener radio, los campesinos quieren tener los beneficios de la ciudad”.

Sin embargo, pese a las divergencias que uno puede advertir acerca del significado y el contenido del “desarrollo”, existe una coincidencia en las organizaciones no gubernamentales acerca de que “el género es una perspectiva

transversal a todas nuestras actividades”. El *mainstreaming*—como se conoce a la transversalidad del enfoque— ha sido un tema importante de debate en los círculos de desarrollo en la década de 1990, e implica un impulso alrededor de procedimientos sistemáticos y mecanismos dentro de las organizaciones, para tomar en cuenta las relaciones sociales de género a todos los niveles de diseño e implementación de los programas. Pero, en contraste con el enunciado, en la práctica podría llegar a ser un reduccionismo por el cual género es igual a hombres y mujeres. El concepto de género, al ser operativizado e institucionalizado, puede minimizar su carácter político: se convierte en un descriptor y no en una herramienta para analizar las relaciones de poder (Baden & Goetz, 1998:20-25). Estas evaluaciones sobre la aplicación del concepto en la práctica del desarrollo parecen ser avaladas por la reflexión de un profesional de una organización privada en el Cuzco: “Ha sido muy difícil entender la palabra género, creo que está referido tanto a la mujer como al varón, lo femenino y lo masculino. Muchas veces al encontrar en los escritos “enfoque de género”, uno piensa ¿qué es esto?. Porque en los trabajos de promoción del sector agrario, se buscaba el desarrollo de la familia campesina en forma integral. Fue bastante difícil entender qué es lo que pretende con este enfoque de género. Ahora por lo menos manejo que está referido al cambio de actitud en todos los miembros de la familia, de la comunidad, en relación a lo que es la mujer, pero sin alejarse de lo central, en este caso para mí, del núcleo de las comunidades que viene a ser la familia”.

Para algunas observadoras, la transversalidad del enfoque de género se reduce a una operación mecánica para insertar una terminología de moda, totalmente divorciada de la necesaria construcción de las propuestas adecuadas para cada contexto (Calla, 1999). Esta incursión en dimensiones imprevistas en las acciones de desarrollo, como era enfrentar una condicionalidad en la donaciones de algunas agencias de cooperación para trabajar contra las desigualdad entre hombres y mujeres, amparó una suerte de coartada en algunas ONGs, como sucedió en una organización no gubernamental en Cuzco: “Durante mucho tiempo, la palabra género fue un “gorro” que se puso a lo que ya hacíamos, que era el trabajo con mujeres. A eso le pusimos el gorro ‘género’, y en el discurso le agregábamos algo de lo que hay en la literatura sobre el tema”. Argumentación que podría ser confirmada con la opinión recogida de un técnico de campo: “Nosotros tratamos en todo nuestro trabajo, en los proyectos que formulamos, darles enfoque de género. Muchas veces, cuando analizamos, decimos: ¿Y en qué consiste ese enfoque de género? No es tan fácil. A veces es resaltar que la mujer también participa en los proyectos, pero la mujer siempre participa. Entonces, como no hay claridad en esa búsqueda de un tema como el género, es que a veces lo enunciamos solamente en el papel”.

El “Género” —al igual que el “Medio Ambiente”— se ha convertido en un eje temático que numerosas agencias de cooperación no gubernamentales proponen para sus contrapartes en Asia, África y América Latina. Dichas agencias consideran que es insuficiente buscar la “integración” de la mujer a la sociedad resaltando su contribución; de lo que se trataría es de eliminar las desiguales relaciones de poder entre hombres y mujeres<sup>8</sup>. Una particular atención a estos as-



pectos comienza a ser enfatizada como un requisito para la aprobación de la solicitud de donaciones y, con variaciones, algunas agencias ofrecen soportes adicionales a la planta de personal de las organizaciones no gubernamentales para fortalecer sus conocimientos y acción. No obstante, aunque se han realizado encomiables tareas de convencimiento hacia los profesionales de las instituciones mediante cursillos, talleres e intercambio de experiencias, para muchos hombres y mujeres, promotores y directivos, el contenido de la palabra género puede ser críptico, incómodo y, en la vida personal, hasta contradictorio, como lo elaboró el directivo de una ONG cuzqueña: “Hay un problema en el equipo y la cultura institucional. Acá todo el mundo te va a decir: “Sí, claro la mujer, nosotros estamos preocupados”. Pero la visión que tiene la gente del equipo institucional, a nivel de promoción y de directivos, es que el enfoque de género y de la relación varón-mujer, es todavía una frase, más que un mecanismo interiorizado. Hay una vertiente que es mayoritaria en la institución, que es gente de núcleos familiares rurales, y ves marcadas sus actitudes, como por ejemplo en las reuniones familiares, las mujeres en un sitio, los hombres en otro; las mujeres sirviendo la comida, los hombres tomando la cerveza. Esta gente participa en espacios de discusión sobre el enfoque de género, pero en su dinámica cotidiana hay roles muy definidos del hombre y la mujer. Y ese es un problema, porque significa que pueden hacerse esfuerzos en incorporar en los proyectos el tema de la mujer, fortalecer su rol y sus capacidades, pero en realidad, en su mente, en su forma de ver la vida, la mujer tiene un rol, y ése es el de cuidar a los hijos, a la familia, etc. Son patrones culturales muy difíciles de cambiar”.

Una rápida revisión de los planes institucionales de las organizaciones de desarrollo cuyo personal fue entrevistado sugiere que, en efecto, en el discurso se ha superado la neutralidad de los programas: se enuncian las características de postración de las campesinas, su nula o baja escolaridad, sus problemas de salud y su contribución a la producción. Pero en casi todos los casos, esas proposiciones se cristalizan en líneas de actividad dirigidas a la mujer a una escala “femenina”, como crianza de animales menores y huertos “familiares”. Como ya se ha argumentado con numerosas experiencias prácticas, una mayor sensibilidad acerca de la desequilibrada relación de acceso a recursos y de poder entre hombres y mujeres no puede paliarse sólo con lecturas adecuadas e impecables planes de trabajo “con el enfoque de género”. El tema apela a la vida personal y cotidiana, a la socialización y a los (pre)conceptos de las personas de carne y hueso que se involucran en la promoción del desarrollo. La confesión de un profesional de una ONG en el Cuzco grafica esta afirmación, a propósito de las dificultades de su institución en su zona de trabajo, para realizar acciones de promoción de la mujer: “Obviamente, tenemos algunos tropiezos en la comunidad, es una actitud humana. Y también en nosotros mismos. Muchas veces, en la conversación de patio que hacemos, decimos “Pero si yo, en mi casa, no hago estas cosas ¿Cómo voy al campo con otra idea?””.

Estas líneas han intentado dar respuesta a las dificultades identificadas para trasladar a los operadores de proyectos de zonas rurales andinas, tanto la política institucional de las agencias de cooperación referidas a lo que comúnmente se conoce como “perspectiva de género” en los programas de desarrollo,

como a sus resistencias para incorporar en su práctica los avances sociales y normativos tanto nacionales como internacionales respecto de la situación de las mujeres. Diversos organismos de cooperación no gubernamentales, fundamental aunque no exclusivamente holandeses y alemanes, iniciaron desde la década pasada un proceso de “convencimiento” a sus contrapartes de América Latina para que tomen en cuenta a la población femenina en sus actividades de promoción. Este proceso no ha sido fácil. Mientras algunas agencias de cooperación han condicionado su apoyo a ciertas ONGs en tanto no abandonen su posición de ser “neutrales” a la perspectiva de género, otros organismos financieros han optado por el largo camino de la persuasión negociada, contribuyendo con asesorías especializadas, cursos de capacitación y otros para los funcionarios y las funcionarias de las ONGs (Barrig, 1994: 78). En algunos casos las organizaciones no gubernamentales pueden resistirse a esta influencia directa de las agencias donantes, pero su dependencia de los recursos externos podría ser una buena razón para un cambio de actitud, aunque sea en el papel.

### Notas

1 En este caso estaríamos ante la presencia de organizaciones que “discrepan” pero aceptan la propuesta de las agencias de cooperación, por conveniencia o sobrevivencia económica, incorporando en su discurso, pero no en la práctica, la “perspectiva de género” (Ruiz Bravo, 1994).

2 Glosado en “Panorama Cultural del Perú”, informe de consultoría para la Agencia de Cooperación HIVOS, Mirko Lauer, Lima, agosto 2000. Ms.

3 En otro país con alta concentración indígena como Guatemala, la Consulta Popular de 1999 que, entre otras cosas, hubiera podido ratificar el multiculturalismo del país, recibió entre la población indígena un No de respuesta, pues se supone que la población maya ve con aprehensión propuestas de reivindicación cultural pues las interpreta como expresiones de mayor marginación y aislamiento (Moya & Lux de Cojtí, 1999: 55).

4 Por el contrario, aunque mi percepción sea “impresionista”, en los modernos y exclusivos centros comerciales de Lima no es infrecuente encontrar migrantes de poblados andinos o hijos de ellos, a veces familias enteras paseando (aunque no comprando) por sus galerías, en contraste con la virtual ausencia de éstos en los locales comerciales de barrios residenciales de Quito y La Paz.

5 Cuando nos referimos al *género* aludimos a una categoría analítica sobre las diferencias históricas y culturales asignadas a hombres y mujeres. La producción de formas culturalmente apropiadas de comportamiento masculino y femenino es una función central de la autoridad social y está mediada por complejas interacciones de un amplio abanico de instituciones económicas, sociales, políticas y religiosas (Conway et al, 1991).

6 Frase prestada de la economista británica Caroline Moser.

7 Se calcula que cerca de un 28% de la población total del país, de unos 25 millones de habitantes, es “población rural”.

8 Del folleto: “Más poder, menos pobreza”. Política de NOVIB con respecto a género y desarrollo hasta el año 2000. La Haya, octubre 1997.