

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades
Convocatoria 2016-2018

Tesis para obtener el título de maestría de Investigación en Antropología

Comunidad y género en la reforma agraria peruana: el caso de la comunidad campesina de
Lachaqui, 1969-1980

Rosa Elvira Huayre Cochachin

Asesora: Alicia Torres
Lectoras: Mercedes Prieto y María Moreno

Quito, enero de 2022

Dedicatoria

A mi familia.

A la comunidad campesina de Lachaqui.

A la vida.

Tabla de contenidos

Resumen.....	VII
Agradecimientos.....	VIII
Introducción.....	1
Capítulo 1.....	7
Marco teórico y metodológico.....	7
1. Estado, comunidad y reforma agraria.....	7
1.1 Reestructuración comunal: balance bibliográfico	13
1.2 Comunidades campesinas y valores comunitarios	15
2. Género y mujeres campesinas	23
3. Metodología	29
Capítulo 2.....	37
Contexto local y nacional.....	37
1. Cambios en el mundo rural.....	37
2. La comunidad campesina de Lachaqui	40
2.1 Historia y política local	44
2.2 Inserción al mercado: el auge del comercio de la leche.....	49
2.3 Desarrollo y diferenciación social.....	52
2.4 Diferenciación económica y tensiones por la tierra.....	54
3. El gobierno militar de Juan Velasco Alvarado.....	56
3.1 La reforma agraria velasquista.....	59
3.1.1 Buscando a la comunidad: La reestructuración comunal.....	60
3.1.1.1 La orientación empresarial	63
3.1.1.2 La reestructuración de la tierra.....	66
3.1.1.3 La revitalización de los valores comunitarios.....	67
3.2 Las mujeres campesinas en la reforma agraria.....	67
3.2.1 La liberación de las mujeres peruanas.....	70
3.2.2 “Todos debemos ayudar a las mujeres campesinas”	73
Capítulo 3.....	79
La reforma agraria en la comunidad campesina de Lachaqui.....	79
1. La reestructuración comunal: las primeras acciones.....	81
2. La reestructuración de la tierra: el conflicto.....	86
2.1 El Equipo de Promoción Campesina (EPC).....	87

2.2 Los túpac y los banqueros.....	90
2.3 Lachaqui, un caso ejemplar.....	95
2.4 El retroceso de SINAMOS y la unificación comunal.....	100
3. La búsqueda de la comunidad campesina en tensión.....	105
Capítulo 4.....	113
De la movilización política a la organización de las mujeres lachaquinas.....	113
1. Las mujeres en la economía familiar.....	115
1.1 Una mirada actual: el papel de la mujer en la economía familiar	115
1.2 Dos trayectorias de vida en la reforma agraria	118
2. La participación de las mujeres en la reforma agraria (1970-1974)	123
2.1 Josefa Ramírez y su trabajo en el EPC	125
2.2 Las mujeres que participaron con los túpac.....	129
2.3 Las mujeres que participaron con los banqueros.....	134
2.4 La mirada homogenizadora de las mujeres campesina: ¿omisión de las mujeres?.....	138
3. Participación postconflicto (1975-1980): La participación cívica de las mujeres.....	140
3.1 Nuevos roles femeninos: la labor social del Comité Cívico de Damas.....	144
Conclusiones.....	151
Lista de referencias.....	156

Ilustraciones

Figuras

Figura 2.1 Mapa político de la provincia de Canta	41
Figura 2.2 Ubicación de Lachaqui	42
Figura 2.3 Comunidad Campesina de Lachaqui, zona urbana.....	43
Figura 2.4 Portada del texto sobre la reestructuración comunal.....	65
Figura 2.5 Consuelo Gonzales en las elecciones de la CONAMUP.....	72
Figura 2.6 “Todos debemos colaborar con la mujer campesina”	75
Figura 3.1 Fiesta del departamento ganadero.....	80
Figura 3.2 Siembra de papa en el departamento agrícola.....	96
Figura 4.1 Estatua de mujer en la Plaza de Armas.....	113
Figura 4.2 Logo del Comité Cívico de Damas.....	136

Tablas

2.1 Principales ingresos y gastos de la comunidad campesina de Lachaqui, 1953-1960.....	52
3.1 Distribución de la tierra en la comunidad campesina de Lachaqui.....	91

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Rosa Elvira Huayre Cochachin, autora de la tesis titulada "Comunidad y género en la reforma agraria peruana: el caso de la comunidad campesina de Lachaqui, 1969-1980", declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de investigación en Antropología concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, enero de 2022



Rosa Elvira Huayre Cochachin

Resumen

La investigación analiza la reforma agraria del gobierno militar de Juan Velasco Alvarado (1968-1975) como un proceso de desarrollo rural que buscaba la sujeción estatal de hombres y mujeres, según una lógica moderna, patriarcal y humanista. Así plantea cómo afectó la política estatal de reestructuración en la comunidad campesina de Lachaqui y en sus roles de género. Desde un enfoque del estado descentrado atiende a los múltiples intermediarios/as públicos y privados que hicieron de los propósitos estatales un proceso de negociación por la comunidad y las mujeres.

La reestructuración provocó una crisis comunal en Lachaqui al cuestionar la tenencia privada y desigual de la tierra, y pretender una equitativa redistribución. Se incidía en que la comunidad era la única propietaria de la tierra y su tenencia debía ser principalmente colectiva. Se formaron dos grupos a favor y en contra, según una posición de clase: pobres y ricos. La polarización del conflicto, el rumor de que todo sería en común, la crisis del gobierno y el retroceso de su apoyo, generó que el resto de la comunidad apelara a la unidad y autonomía, anulara la medida y solo dejara la empresa comunal.

En este proceso algunas mujeres participaron en ambos grupos defendiendo sus derechos. Estas mujeres tenían mejores opciones de acceder a una educación básica y heredar, situación que escapaba a la mirada homogeneizante y paternalista del gobierno hacia las mujeres campesinas. Pero, tras el conflicto solo las mujeres del sector rico se organizaron propiamente. Simpatizaron y fueron intermediarias de la política estatal de liberación de las mujeres promovida por las esposas de las autoridades en Lima. Así, ganaron protagonismo asumiendo la labor social y cultural en Lachaqui, emergiendo un liderazgo femenino aceptado, que a la vez remarcaba diferencias de género y clase.

La investigación contribuye a los estudios locales sobre la reforma agraria del gobierno militar de Velasco en ámbitos poco explorados, como la reestructuración comunal, el análisis de una comunidad no aledaña a haciendas y la acción estatal hacia las mujeres campesinas y peruanas. Asimismo, el estudio enfatiza que, pese a la particularidad de lo sucedido en Lachaqui, estuvo estrechamente relacionado a los propósitos estatales que son negociados en la cotidianidad de la vida de las personas, a la vez que legitiman al estado.

Agradecimientos

Ha sido un proceso de largo aliento y muy rico en aprendizaje elaborar la presente tesis.

Agradezco a la FLACSO Ecuador por la oportunidad de haber sido becada para llevar a cabo la maestría y por haber financiado la presente investigación al haber ganado el XXV Concurso de Becas para Financiamiento de Tesis de Maestría. Asimismo, a mi asesora Alicia Torres por la meticulosidad y la paciencia en la revisión de cada avance.

Agradezco a mi familia porque fueron mi principal soporte para concluir la tesis. En especial, a mis padres, Jacinta Cochachin Yauri y Juan Huayre Paucar, quienes pese a la precariedad que atravesaron en sus vidas aseguraron la educación de sus hijas e hijo. En la travesía flacsiana estuvieron muchas personas que se volvieron inseparables. Agradezco a Johnatan Vega, compañero que me motivó a llevar la maestría y con quien la llevamos a cabo, y a las amistades que conocí: Elena Ramírez, Vanesa Vera, Adriana Manzano, José Manuel Mejía, Betty Salazar, Jesús Llusco, Jorge Llumiquingua y Alexa Morales.

Indispensable no agradecer el apoyo brindado de los comuneros y comuneras de la comunidad campesina de Lachaqui que aceptaron que una extraña indagara sobre sus historias. En especial, agradezco a María Marcelo y José Astocóndor porque sin mayor reparo me hospedaron desde el primer día que visité la comunidad, allá en el 2012. Asimismo, agradezco a las personas que me ayudaron con contactos, infraestructura y contándome sus experiencias como Héctor Béjar, Elmer Arce, Victoriano Cáceres, Miguel Ruiz, Carmela Gavonel, María Luisa Bustamante y César Salazar. De manera especial, a una entrañable amiga que partió recientemente, Josefa Ramírez, la primera a quien contacté y siempre estuvo dispuesta a contar sus experiencias. También agradezco a Carmen Ilizarbe y Alejandro Diez por la oportunidad de afiliarme como investigadora asociada del Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas (CISEPA-PUCP), que me fue de gran ayuda para llevar a cabo el trabajo de campo.

Por último, agradezco los valiosos comentarios de mis lectoras Mercedes Prieto y María Moreno, y de una gran colega, Anna Cant. Otras personas más también me ayudaron en este proceso, encontrándome muy agradecida con cada uno de ellas y ellos.

Introducción

El gobierno militar de la Fuerza Armada, dirigido por el general Juan Velasco Alvarado, irrumpió en la escena nacional, mediante un golpe de estado, el 3 de octubre de 1968, con el propósito de llevar a cabo reformas sociales urgentes que el gobierno civil de Fernando Belaúnde no había logrado. Desde una posición nacionalista y humanista revolucionaria, emprendió una serie de reformas con el fin de cambiar las estructuras económicas, sociales y de poder, a través de un modelo colectivista de la propiedad y corporativista de la participación social.

La reforma agraria fue una de esas principales medidas, decretada el 24 de junio de 1969. En el mensaje a la nación, por motivo de su promulgación, entre otras cosas, cambió el término indígena por campesino y concluyó diciendo: “¡Campesino, el patrón ya no comerá más de tu pobreza!”. Con un lenguaje marcadamente de clase el gobierno inició una política que pretendía acabar con el poder de la clase terrateniente, ampliar las redes del estado y del mercado e incluir al campesino a la vida nacional.

Los estudios de este proceso se han centrado en las acciones de mayor impacto, como las expropiaciones de las haciendas, el desarrollo de las cooperativas agrarias, el fin del régimen de dominación de la hacienda y las movilizaciones campesinas. Sin embargo, se soslayó las acciones de “poca trascendencia” y una mirada diferenciada desde el género. Por ello, una manera de acercarnos a estos vacíos es analizando las historias locales que vivieron hombres y mujeres, la manera en cómo negociaron la política estatal y los significados que se generaron en ese proceso. Además, porque contribuye a comprender por qué la reforma agraria sigue siendo un proceso polémico y actual.

Una de esas historias es el de la comunidad campesina de Lachaqui, Canta, Lima. Su ubicación y trayectoria histórica escapa al modelo tradicional de comunidad aledaña a una hacienda y bajo su dominación, que el gobierno militar reivindicaba en sus discursos. Más bien, Lachaqui es una comunidad independiente ubicada en una zona de comunidades que conforman el 80% de la provincia de Canta, sierra de Lima, sus miembros no son quechuahablantes, pero comparten una tradición cultural desde tiempos prehispánicos.

Así, la experiencia de reforma agraria de hombres y mujeres en Lachaqui se conectan con dos temas que destaco en esta investigación: los planteamientos sobre comunidades y mujeres campesinas para el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado. La reforma agraria no solo consideró a las comunidades campesinas al incorporarlas a la Sociedades Agrícolas de Interés Social (SAIS), sino también intervino en su organización interna para hacerlas parte del proceso de tecnificación del agro y revitalizarlas, política denominada la reestructuración comunal. Asimismo, promovió roles de género que debían asumir las mujeres campesinas, consideradas en la extrema desigualdad, en el marco de la política general de liberación de las mujeres peruanas.

Por ello, mi investigación se cuestiona ¿cómo afectó la reforma agraria a la comunidad y a las mujeres de Lachaqui? de la cual se desprenden preguntas específicas como: ¿Cuáles fueron los planteamientos sobre comunidades y mujeres campesinas para el gobierno militar? ¿cómo negoció la comunidad y las mujeres estos planteamientos estatales? y ¿qué cambios provocó en los roles de género de las mujeres? Preguntas que me permiten conectar las acciones y significados que desplegaron los miembros de la comunidad con los planteamientos estatales sobre comunidad y mujeres campesinas.

El marco analítico de mi investigación se sostiene en la comprensión de la reforma agraria como un proceso de desarrollo rural que, además del cambio de régimen de la tierra, entretrejía en sus discursos y acciones pretensiones de sujeción de la población campesina bajo una lógica moderna y patriarcal. El trabajo que compila Mercedes Prieto (2017), analiza desde esta perspectiva el desarrollo, considerado como herramienta del estado para su expansión y administración de las poblaciones indígenas, en especial, de las mujeres indígenas, a mediados de siglo XX. La reforma agraria de Velasco en su afán de desarrollo del sector rural, definió la situación de las comunidades y de las mujeres campesinas, y estableció formas de incorporarlas a la sociedad, que no necesariamente correspondió a sus realidades.

Asimismo, comprendo al estado no como dado y unitario, sino desde sus instituciones, funcionario/as e imaginarios que en la interacción cotidiana con la población refuerzan su existencia y unidad. Esa es la propuesta de la Antropología del estado que propone descentrarlo identificando la lógica de cómo opera y se impregna en la vida cotidiana de las poblaciones (Krupa y Nugent 2015). En esa línea, tomo en cuenta la propuesta de márgenes del estado de Das y Poole (2008) que me permite atender las relaciones locales entre los

intermediario/as estatales y las poblaciones, como un proceso de negociación que implica apropiación o resistencia. Los márgenes no solo refieren a territorios alejados donde se difuminan las instituciones formales sino también a momentos donde las políticas estatales se “colonizan” según los intereses locales.

La reforma agraria velasquista fue radical y buscaba el desarrollo integral del sector rural y justicia social a la población campesina excluida de la ciudadanía. Sus discursos y acciones estaban de la mano con la doctrina del gobierno, el humanismo revolucionario y su nacionalismo, que tuvo un sentido moralizador de la sociedad al plantearla desde los principios de justicia, solidaridad y libertad. En consonancia a esos principios, una de las tareas era incorporar a los sectores marginados y proveerles bienestar social. Tanto la comunidad como las mujeres campesinas formaban parte de estos sectores excluidos; más aún, expresaban los valores andinos que se exaltaba. Aunque el carácter del modelo hacía dependiente el agro a la industria, como lo rural a lo urbano.

El planteamiento estatal sobre comunidad campesina buscó converger el impulso a su desarrollo y reforzar sus valores comunitarios. Planteamiento que tiene diferencias si se observa en lo que la prensa presentaba, en los discursos oficiales y en los funcionario/as. Se consideraba que las comunidades campesinas mantenían una economía tradicional, con una alta fragmentación y acceso desigual a la tierra, que la sumía en el subdesarrollo y debilitaba sus valores tradicionales. Valores considerados inherentes a las comunidades y que se asociaban a la propiedad colectiva de la tierra, el trabajo comunal, la solidaridad y una tradición democrática. Por ello, principalmente se debía darle una orientación empresarial que conllevaría al reforzamiento de sus valores comunitarios. Se pretendía transformarlas, desde arriba, en una nueva comunidad, moderna, productiva y colectivista; impulsando su cooperativización y, luego reemplazarla por las empresas comunales.

Mientras, sus planteamientos de mujeres campesinas homogenizaban a las mujeres del sector rural al considerarlas en el extremo de la desigualdad y bajo la dominación de la hacienda, necesarias de intermediarias y de ser incorporadas al proceso de cambio estructural, pero no como beneficiarias directas de la tierra sino como “buenas madres, trabajadoras y ciudadanas”. Las mujeres campesinas debían ser capacitadas y movilizadas según un modelo de familia urbana, moderna, patriarcal y humanista, presente en la política general de liberación de las mujeres peruanas. Estas pretensiones fueron delegadas a las esposas de las

autoridades de alto nivel, como la esposa del presidente, Consuelo Gonzales y, la esposa del ministro de agricultura, Marina Velasco; quienes, a su vez, se posicionaron como el referente de mujeres asumiendo los roles que se promovían, así como de un ideal de familia.

Con estos planteamientos directos e indirectos, el gobierno y sus funcionario/as realizaron la reestructuración de la comunidad de Lachaqui favorecidos por los comuneros y comuneras y el Equipo de Promoción Campesina, un grupo de cristianos revolucionarios y seguidores de la teología de la liberación que buscaban el cambio social de la comunidad. Sin embargo, el cuestionamiento a la propiedad privada, la delimitación de la tierra a usufructuar, la descalificación por exceso de tierra, el haber migrado y mantener sus derechos, y tener otras actividades ajenas al agro, entre otros, provocaron el rechazo y la resistencia de un sector de la comunidad. Se politizaron las posiciones vinculadas a ideologías y partidos, entrelazadas con riñas familiares, que los dividió en dos grupos: los “túpac” y “bancheros”, categorías popularizadas por los medios de prensa y cuyo significado se simplificaba localmente en la lucha entre pobres y ricos.

Pese al conflicto, la comunidad se reestructuró formalmente, recuperó algunos terrenos comunales y formó el departamento ganadero y agrícola; mientras se exaltaba, mediante la prensa, el éxito de la medida. Sin embargo, la política de reestructuración se volvía cada vez más ambigua y flexible, en especial en cuanto a la reestructuración de la tierra, que terminó en letra muerta. En la comunidad se había generalizado la idea de que se pretendía que “todo fuera en común” provocando que, tras el apoyo inicial de la mayoría, el sector ajeno a ambos grupos, rechazara la medida. Así, paulatinamente, este sector asume el gobierno comunal, apela a la unidad y anulan la medida, pero mantienen el departamento ganadero por los ingresos que generaba.

La reestructuración no dirigió una política específica de desarrollo a las mujeres de Lachaqui, tampoco cuestionó el acceso tradicional a la tierra según el género; el gobierno, mediante las categorías de mujeres campesinas, generalizó la condición de todas las mujeres rurales. Sin embargo, provocó que un sector de mujeres destacara al participar en la defensa de sus derechos, adscribiéndose a los grupos conformados. Ellas motivaban al grupo, captaban nuevos integrantes, aseguraban la producción y reproducción familiar y eran parte estratégica en los enfrentamientos; pero solo las mujeres del sector rico se organizaron. Las mujeres en Lachaqui no se identificaron con la situación de las mujeres campesinas marginadas y

necesarias de interlocución que la prensa difundía, tenían mejores condiciones para heredar, acceder a la educación básica y negociar en la familia.

El grupo que se organizó se denominó el Comité Cívico de Damas (CCD), el cual, tras el conflicto de la tierra, mantuvo su organización y simpatizó con los planteamientos de liberación de las mujeres peruanas. Planteamiento que, desde el estado, cuestionaba que las mujeres tuvieran como único fin su desempeño en el hogar y promovía su participación económica y cívica, en conjunto y de forma armoniosa con los hombres. El CCD asumió esta propuesta con asesoría de los migrantes, constituyéndose como intermediarias estatales, trascendiendo su participación en defensa de la tierra a una participación centrada en la labor social y cultural en la comunidad y el distrito. Un papel que también asumían las esposas de las autoridades estatales y que la prensa resaltaba. De esta forma, el sector de mujeres que se opuso a la reestructuración simpatizó con la propuesta estatal de liberación de las mujeres, proyectando en la comunidad un modelo de familia moderna, urbana y patriarcal.

La reforma agraria velasquista en Lachaqui tuvo efectos importantes en la comunidad y las mujeres, al enfatizar la propiedad colectiva y generar un contexto de redefinición de los roles de género. Fue un proceso que fue negociado y disputado entre las facciones internas de la comunidad, aprovechando los vacíos de la norma, la posición no homogénea de sus intermediario/as, la debilidad política del gobierno y una trayectoria histórica que aspiraba al desarrollo. Por un lado, se permitió la formación de la empresa comunal, un anhelo de antaño, pero se opusieron al cuestionamiento de ser propietarios individuales dado que así se identificaban desde antaño. Por otro lado, un grupo de ellas, pertenecientes al sector rico de la comunidad, se organizó y, tras el conflicto simpatizó con la política de liberación de las mujeres que promovían las esposas de las autoridades, y no con los planteamientos sobre las mujeres campesinas, consideradas en el extremo de la desigualdad y necesarias de educación.

La investigación muestra al estado formándose desde múltiples intermediario/as públicos y privados que conectan y traducen los propósitos estatales, y en las que incluyen sus propias agendas. Así lo acaecido localmente no fue ajeno a lo propuesto estatalmente, sino estrechamente relacionado y evidencia su forma de accionar en los márgenes, que lo legitima. De esta manera, se observa que el estado abre y cierra oportunidades. Si bien se reconoce que el gobierno promovió y amplió la ciudadanía de la población campesina, también evidencia que dicha ciudadanía establecía requisitos para su adscripción y remarcaba diferencias de

clase y de género. En el caso de las comunidades había que asegurar su permanencia y colectividad, pero de manera moderna, asegurando su orientación empresarial. Asimismo, en el caso de las mujeres se estableció una ciudadanía que no las reconocía como propietarias de la tierra y soslayaba su politicidad, y más bien promovía su participación de la mano con un tipo de comportamiento de mujer-esposa afín a un modelo de familia urbana, moderna y humanista, representada por mujeres de clase media y alta.

La investigación contribuye a los estudios locales sobre la reforma agraria mirándola desde una perspectiva amplia que enriquece las múltiples formas que adquirió y plantea la necesidad de su lectura desde miradas locales y diferenciadas. Asimismo, retoma y analiza la política dirigida a las comunidades campesinas, como fue la reestructuración comunal, porque si bien fue una política dejada de lado, impactó en las historias de las comunidades en las que se implementó, así como muestra la manera en cómo el estado comprendía a las comunidades.

La estructura de la investigación comprende: el primer capítulo presenta el marco teórico que argumenta la comprensión de la reforma agraria como proceso de desarrollo rural y del estado como descentrado. Es un marco general para comprender la articulación de la comunidad y el género, y termina con la metodología de la investigación. En el segundo capítulo contextualizo los cambios en el Perú rural desde mediados de siglo y la trayectoria histórica de la comunidad de Lachaqui, antes de la reforma agraria de Velasco, para luego desarrollar este proceso, y detallar los alcances de la reestructuración comunal y las políticas sobre las mujeres campesinas y peruanas. Muestro que la reforma agraria tenía todas las condiciones para darse en Lachaqui. El tercer capítulo, analiza la reestructuración en Lachaqui y cómo la búsqueda de la comunidad por parte del gobierno termina siendo cuestionada y apropiada. Finalmente, el cuarto capítulo analiza la participación de las mujeres en la reestructuración, previamente muestra su importante desempeño en la economía familiar y luego, la labor social de las mujeres del Comité Cívico de Damas.

Capítulo 1

Marco conceptual y metodológico

La experiencia de la reforma agraria en la comunidad campesina de Lachaqui fue un evento histórico que la afectó institucionalmente y modificó los roles de género de un sector de mujeres. Dicha experiencia forma parte de la relación que se estableció entre el estado y las comunidades campesinas, mediante discursos y prácticas que buscaban su desarrollo, y en el que estaba presente planteamientos sobre comunidad y mujeres campesinas. En especial, me interesa analizar cómo los propósitos estatales son apropiados localmente. De esta forma, pretendo una mirada conectada entre lo local y nacional, no para generalizar sino para evidenciar los diferentes procesos que hacen de la reforma agraria peruana un evento complejo y cargado de sentidos locales que la mantiene siempre actual.

1. Estado, comunidad y reforma agraria

La reforma agraria del gobierno militar de Juan Velasco Alvarado fue una medida que tuvo un impacto importante en el Perú. No fue la primera medida, pero sí la más radical; ni fue solo un proceso nacional, sino fue parte de la tendencia que vivió la región andina desde mediados del siglo XX. Según Eguren (2009), las pretensiones de expansión del capitalismo después de la segunda guerra mundial, la concentración de la tierra, el atraso del agro, la existencia de relaciones laborales semif feudales y los movimientos campesinos hacían de esta medida una necesidad. Una manera de promoverla, con el fin de que se diera de manera controlada fue desde la Organización de los Estados Americanos (OEA), liderada por Estados Unidos, que crea la Alianza para el Progreso, en 1961, que la promueve y financia. Sin embargo, la política adquirió particularidades en cada país, entre un menor y mayor grado de radicalidad y autonomía, como fue el caso peruano.

El gobierno militar de Velasco, que irrumpió en 1968, cambió los términos de la relación política y social del estado y la población peruana. Apelando a una serie de reformas dictadas desde “arriba”, por lo que fue tildado como “la revolución por decreto” (Kruijt 2008), alteró el orden jerárquico y discriminatorio que caracterizó la política nacional de entonces, dominada por la oligarquía en crisis. Así extendió las redes institucionales del estado a nivel nacional y promovió la participación de la población, aunque de manera controlada y vertical, utilizando un fuerte discurso nacionalista y reivindicativo de lo andino. Por ello, es recordado como un proceso polémico que mueve hasta ahora posiciones y emociones contrapuestas.

La reforma agraria, fue una de sus principales medidas. Se pretendía desarrollar y modernizar el agro, para ampliar el mercado, a la vez que llevar justicia social a la población campesina. En términos productivos no tuvo el éxito esperado porque manejaba una “estrategia de desarrollo urbano-industrial, donde el sector agrario tenía una posición subordinada (Eguren 2006, 15). En cuanto a sus objetivos sociales logró estremecer y modificar las relaciones tradicionales de dominación en las haciendas y el trato excluyente que el estado tuvo hacia la población indígena, considerada campesina desde entonces. De esta forma, la reforma agraria forma parte de los propósitos de transformación estructural del orden social, que debía lograr un crecimiento económico, proveer de bienestar social e incorporar a la nación a la población marginada como eran los campesinos, las mujeres, los jóvenes, etc. Esto enmarcado en una posición nacionalista y humanista revolucionaria, más en el plano discursivo, donde hombres y mujeres vivieran con justicia, dignidad, libertad y solidaridad.

La atención académica al proceso es vasta. Algunos de los primeros estudios se enfocaron en su impacto económico, social y político. Se atendieron los cambios en la estructura agraria y política, las limitaciones del modelo cooperativo tomado para la adjudicación de la tierras expropiadas, la participación campesina en estas nuevas empresas y las contradicciones entre los propósitos económicos y participativos del gobierno (Martínez 1981; J. Matos y Mejía 1980; Caballero 1980; Pease 1977; Eguren 1975; Rubín de Celis 1978). Por ejemplo, desde un enfoque regional, el estudio de Fernando Eguren (1975), analiza las limitaciones de la “ideología cooperativista” por las pugnas entre los intereses y proyectos contrapuestos de los técnicos estatales y los socios-trabajadores en las cooperativas agrarias del valle Chancay – Huaral. Y, el de Rubín de Celis (1978), en el caso de Piura, identifica una doble conciencia social de los socios y eventuales respecto a su situación en las cooperativas agrarias y comunales, quienes percibían a las empresas como “préstamos” del estado.

Algunos de los estudios más recientes analizan este proceso desde otros enfoques, trabajan con las subjetividades de sus actores y desentrañan las acciones locales del estado. Uno de ellos es el estudio de Enrique Mayer (2009) quien construye una narrativa general de la reforma agraria a partir de las memorias de sus propios actores, ya sea como funcionarios, hacendados, comuneros y excooperativistas; lo que permite un acercamiento a los diferentes sentidos que adquirió este proceso. Otro estudio, es la tesis doctoral de Anna Cant (2015), quien desde una marco analítico amplio y comparado a nivel regional, muestra el significado político y cultural que tuvo la reforma agraria del gobierno de Velasco. Así, analiza las

discusiones públicas y sus efectos en la política local, la educación y los medios de comunicación que promovían la igualdad, identidad, participación y ciudadanía de la población campesina. Y, el libro compilado por Carlos Aguirre y Paulo Drinot (2018), nos brinda un reciente y breve balance de los estudios del gobierno de Velasco y de la reforma agraria. Los artículos reflexionan sobre el régimen de Velasco desde temas y ámbitos pocos explorados, relevando su impacto cultural y social, y con un enfoque subnacional.

De manera particular, destaco de la investigación de Anna Cant (2015, 2018), el análisis descentrado de la dinámica interna del gobierno en cuanto a la comunicación política para asegurar el apoyo de la población a la reforma agraria. Ella analiza las estrategias de comunicación política de los promotores de Sistema Nacional de Movilización Social (SINAMOS), en las regiones de Cusco, Piura y Tacna. Asimismo, realiza una crítica a las investigaciones que tuvieron un alcance local de la reforma agraria, por separar sus efectos de las intenciones del gobierno velasquista, mostrándolos como distantes y dispares. Por ello, apela a investigaciones que tengan una perspectiva integrada de lo nacional y local. Una crítica y enfoque relevante que tomo en cuenta en esta investigación, porque si bien me centro en la reforma agraria en Lachaqui, enfatizo sus conexiones con el estado.

Para ello, comprendo al estado de manera descentrada en tanto que no es un centro, unitario y homogéneo, ni una realidad dada, sino una idea que cobra tal magnitud porque se afirma e interioriza en la vida cotidiana de las personas creando procesos de sujeción estatal. Definición que toma en cuenta el “enfoque no realista” de Krupa y Nugent (2015, 9) que cuestiona el estatus empírico del estado y, más bien se pregunta cómo se construye dicho estatus, entendiéndolo como su mismo proceso de formación. Propuesta que va en la línea del planteamiento de Corrigan y Sayer (2007 [1985], 43-46) que analizan la formación cultural del estado moderno como un proceso que regula las identidades sociales y homogeniza las diferencias (étnicas, de género, clase, etc.), a través de sus instituciones, rutinas, reglas y rituales. Planteamientos que tiene como referencia inicial al trabajo de Philip Abrams (2015 [1977], 28 y 62), para quien el estado es una “sujeción políticamente organizada”, una idea que llega como “mensaje de dominación”, que hace legítimo lo ilegítimo.

Mirar descentradamente al estado, siguiendo a Krupa y Nugent (2015, 5-17), implica atender los procesos de sujeción política que generan tipos de sujeción y de sujetos políticos según la raza, el idioma, la clase, el género, etc. Por ejemplo, la construcción de la ciudadanía y los

límites que se establecen para su adscripción y sus formas válidas de participación llegan a ser legitimadores de la desigualdad. Asimismo, implica atender las representaciones del estado que a través de las diferentes formas de encuentros provocan que las personas en sus vidas cotidianas lo imaginen asociando objetos e ideas (*agregación*) y proyectándolo como unidad (*proyección*). Todo ello, genera efectos y afectos que interiorizan la idea de estado y que lo hacen presente en los cuestionamientos y demandas que se le hace.

Pero, también es posible que se den procesos de negociación, apropiación y resistencias de las poblaciones. En esa línea considero relevante el enfoque de los márgenes del estado de Deborah Poole (2012, 602), que no necesariamente se refiere a un territorio donde las instituciones estatales se difuminan sino más bien “en ese espacio altamente movible volátil, palpable y personificado en el que el poder del Estado se vive y se siente como un deslizamiento entre amenaza y garantía”. Lo que implica momentos de encuentro con el lenguaje y las prácticas estatales que pueden ser apeladas o causar zozobra, una manera en donde se identifica el lado contradictorio y arbitrario del estado, que a la vez lo reafirma. En estos encuentros es posible deconstruir al estado a través de la “ilegibilidad de sus propias prácticas, documentos y palabras” (Das y Poole 2008, 24).

(...) son también (y quizás sea éste su aspecto más importante) sitios de práctica en los que la ley y otras prácticas estatales son colonizadas mediante otras formas de regulación que emanan de las necesidades apremiantes de las poblaciones, con el fin de asegurar la supervivencia política y económica (Das y Poole 2008, 24).

De ahí que son estos momentos indeterminados, por desconocimiento, intereses privados o indiferencia, donde los intermediario/as, públicos o privados, junto con las poblaciones negocian los propósitos estatales y piensan al estado. Justamente, los intermediario/as cumplen un papel relevante, no necesariamente como funcionario/as públicos, sino también como agentes privados que asumen las funciones del estado en coordinación o no, siendo identificados como tal por las personas. Es lo que Christopher Krupa (2010) llama “estado por delegación” cuando se identifica diversos poderes que intentan asumir el papel del estado, y que más que una excepción es la manera en cómo éste se presenta. Incluso, como lo propone Prieto y Páez (2017) al plantear la “doble delegación femenina”, donde las mismas poblaciones al ser capacitadas por funcionarias difunden los planteamientos estatales.

La investigación analiza cómo los planteamientos sobre comunidad y mujeres campesinas presentes en el gobierno de Velasco partieron de imaginarios y modelos tradicionales que definieron su situación y plantearon su incorporación a la vida nacional. Propuestas que no necesariamente tenía asidero para toda la población campesina y las mujeres, dejando espacios para la negociación, apropiación y resistencia, según cada contexto. Además, la manera en cómo llegaron esas propuestas fueron mediante múltiples intermediario/as, y utilizando la plataforma de la prensa nacional que llega a ser una herramienta utilizada no solo por el estado sino por la misma población campesina.

Por otro lado, comprendo a la reforma agraria como una política pública y como un proceso que no solo implica un cambio del régimen de la tenencia de la tierra. Como política pública es un instrumento del estado para validar, acelerar o rechazar la demanda de un cambio social, proporcionando “el marco legal, el aparato coercitivo y, sobre todo, la voluntad político ideológico para implantar la medida (Oszlak 1971, 3). Aquí tomo en cuenta que el gobierno era explícito al plantear que no solo buscaba un crecimiento económico del país, sino un cambio integral y estructural. Como proceso implica también a sectores sociales y políticos demandantes de un cambio justo de la propiedad y participación social y política, así como, cambios sociales, económicos, políticos y culturales.

En especial, presto atención a la reforma agraria como proceso de desarrollo rural. Según, Escobar (2014, 227), el desarrollo implica un discurso de “poder y control” que no solo asigna campos de visión a la gente, sino busca cambiar sus condiciones de vida en un “ambiente social normalizado y productivo”; que forma parte y extiende la modernidad. Es influenciado por el etnocentrismo y el patriarcado que establece valores correctos asociados a los ideales europeos basados en la racionalidad, y subordina a las mujeres al hogar desconociendo su contribución económica. Mientras que, para Mercedes Prieto (2017) el desarrollo no es solo un discurso de vigilancia y poder, es también una herramienta útil para la formación del estado y la sujeción de la población indígena, en especial de las mujeres. El Programa Indigenistas Andino (PIA),¹ a través de discurso de integración y desarrollo buscó relegar a las mujeres al hogar como su lugar apropiado. Esa era la forma pensada, según la lógica de la modernidad, para integrar a la población indígena y a las mujeres.

¹ El Programa Indigenistas Andino (PIA) fue promovido por la Naciones Unidas en los países andinos entre 1951-1973.

En este libro proponemos como respuesta que esta constituyó la forma imaginada para civilizar y lograr la verdadera integración de las poblaciones indígenas y, en particular, de las mujeres. Con dicho discurso se creaba, por un lado, la cadena requerida para el “gobierno de los padres” (Elias 1998) y, por otro, la cadena de individuación de los sujetos requerida por los estados y los mercados (Prieto 2017, 286).

Tomo en cuenta ambas propuestas, en especial, la que considera al desarrollo como sujeción estatal para la administración de la población indígena. Así, la reforma agraria como proceso de desarrollo rural, implicaba llevar modernidad y bienestar a una población considerada en pobreza y atraso, a la vez que extiende y afirma al estado, la articula al mercado y extiende la autoridad masculina. Entenderlo de esta manera, me permite articular el tratamiento que el gobierno de Velasco tuvo hacia la comunidad y las mujeres campesinas. A través de un fuerte discurso de desarrollo se buscaba incorporar a la comunidad y a las mujeres campesinas a la vida social y económica nacional, homogenizando su situación y sus diferencias, así como remarcando su particularidad para la cultura nacional.

Al respecto, es importante mencionar que el gobierno velasquista criticó al desarrollo como evolutivo y reducido al crecimiento económico, y más bien, lo consideró como revolucionario porque implicaba un cambio estructural e integral (Martín 2002). Por ello fue crítico con las propuestas de integración y desarrollo comunitario promovido por programas de agencias internacionales, por solo promover un cambio cultural y social localizado y no atacar el problema central que era la injusta distribución de la tierra y la dominación de la hacienda. De ahí que el gobierno consideraba que el desarrollo de la comunidad estaba articulada al desarrollo nacional. Sin embargo, no escapó de una mirada civilizatoria de la población campesina, así como de un indigenismo que negó practicar (Martín 2011).

En ese sentido, la presente investigación presta atención a temas y ámbitos pocos desarrollados, a partir de una historia local: la experiencia de reforma agraria en hombres y mujeres de la comunidad campesina de Lachaqui, Canta. Comprendiendo a la reforma agraria como parte de un proceso de desarrollo rural, resalto dos aspectos claves: los planteamientos estatales sobre comunidad y mujeres campesinas y su negociación por hombres y mujeres de Lachaqui. Por ello presto atención a la política de reestructuración comunal y a la participación de las mujeres.

Lachaqui es una comunidad independiente ubicada en la sierra de Lima, no es aldeaña a una hacienda tradicional, sino que convive con otras comunidades, compartiendo un pasado que viene desde tiempos prehispánicos, sus miembros no son quechuahablantes y su cercanía a la capital ha influenciado en su desarrollo económico, social y político. Asimismo, escapa al panorama común en el que se piensa la reforma agraria peruana, el de haciendas tradicionales o agroexportadoras que mantenían regímenes de explotación servil y/o asalariado con la población adyacente, que podían ser comunidades independientes o cautivas, y que pasaron a conformar cooperativas agrarias (CAPS) o sociedades agrícolas de interés social (SAIS), principales modelos asociativos promovidos desde el estado.

1.1 Reestructuración comunal: balance bibliográfico

El proceso de reforma agraria en Lachaqui se dio a través de la política dirigida a las comunidades campesinas, denominada la reestructuración comunal. Fue una medida que a diferencia de las (SAIS), que agrupó como socias a las comunidades aldeañas de las haciendas expropiadas de la sierra, pretendía la transformación interna de las comunidades. Se consideraba que las comunidades atravesaban un proceso de diferenciación que fragmentaba sus tierras, las mantenía en la pobreza, tendía a su desintegración, al aprovechamiento de grupos de poder interno y se perdía sus valores tradicionales.

Algunos de los estudios sobre la reforma agraria se refieren a esta política de manera sucinta para concluir que no tuvo éxito (Caballero 1980; Matos y Mejía 1980). Como punto en común se refieren al cambio administrativo del gobierno comunal a uno de tipo cooperativo y a la orientación empresarial de manera asociativa. Matos y Mejía (1980) analizan brevemente algunos casos, en su mayoría de rechazo, para concluir que su fracaso se debió a la tendencia parcelaria del comunero y la comprensión distinta a la del gobierno de lo que era la propiedad comunal, entendida como posesión individual y no colectiva. Al ser un aspecto secundario dentro del análisis mayor de la reforma agraria, y al asumir la premisa del fracaso, no desarrolla los diferentes aspectos y alcances del planteamiento del gobierno.

Los pocos estudios que analizan con mayor detalle esta política también dan cuenta que no fue de mayor alcance, pero revelan un proceso complejo de intervención estatal en las comunidades. El estudio de Campaña y Rivera (1979), analiza la reestructuración en 16 comunidades socias de las SAIS Túpac Amaru, Junín, en cuanto a la recalificación de comuneros y la formación de empresas comunales ganaderas. La resistencia a la medida

respondió al grado de inserción a la dinámica minera-ganadera de la Cerro de Pasco Copper Corporation. Por ello, solo en la comunidad campesina de Usibamba fue exitosa. En los demás casos el gobierno se centró en la formación de las empresas comunales. Una de las explicaciones del fracaso fue la concepción misma de la medida: se pretendía insertar a las comunidades al capitalismo sin que pierdan su “carácter semi-socialista”. Este es un aspecto importante, pero no lo desarrollan más.

El estudio de Paerregaard (1987) analiza dos comunidades donde la reestructuración fue exitosa, la comunidad de Usibamba y Chaquicocha, del valle del Mantaro, ambas socias de la SAIS Túpac Amaru y de la SAIS Heroínas Toledo, respectivamente. El autor, si bien reconoce la relevancia de la influencia externa, como el apoyo de las SAIS y la Misión Alemana, considera indispensable las motivaciones internas de las comunidades, en especial de Usibamba, tomada como modelo, para el éxito de la reestructuración de la tierra. Destaca, que estas comunidades no habían atravesado procesos fuertes de inserción mercantil, tenían una mayor identidad comunal, había la persistencia del parentesco y una historia previa de reforma de la tierra, etc. En general, es un aporte exhaustivo a nivel interno, según la propia historia social y cultural de las comunidades, aunque no analiza las relaciones de poder. Al centrarse en lo interno desconecta la medida de la política estatal apareciendo como propia de las comunidades, perdiéndose los diálogos y tensiones con el estado.

El penúltimo capítulo del libro de Alberti y Sánchez (1974) analiza la reestructuración en las comunidades de Mito, Cajas y Pucará, pertenecientes al valle del Mantaro, Junín. Los autores identifican reacciones diferentes según el legado histórico y las condiciones económicas y políticas de las comunidades, que conllevaron a una indiferencia en Mito, o a la revitalización de la organización comunal en las demás, en función a una mayor participación y conflicto por la recuperación de las tierras comunales. No obstante, que el interés de análisis de los autores es más amplio y solo analizan los inicios de la aplicación de la reestructuración, refleja cómo impacta la medida en el reforzamiento de la organización comunal.

Finalmente, la tesis de Elmer Arce (1975), ex funcionario de SINAMOS, quien analiza el proceso de reestructuración en ocho comunidades de la costa de Piura. Critica que la medida no había logrado la participación de los miembros de la comunidad en la toma de decisiones políticas y económicas, y que la orientación cooperativista iba en desmedro de la organización comunal. Así plantea que la comunidad debía ser concebida como unidad socioeconómica en

la que todos sus socios sean beneficiarios y participaran de la toma de decisiones. Un planteamiento que está presente en las modificaciones posteriores de la medida. El estudio es un aporte que muestra cómo fue el impacto de la reestructuración en esta región.

Los estudios muestran que la reestructuración comunal fue más que una medida que no tuvo éxito, implicó una serie de intervenciones estatales que se negociaron de acuerdo a la particularidad de las comunidades provocando, en algunos casos, cambios importantes en sus trayectorias. Cada caso se centra en aspectos de esta medida, como la orientación empresarial, la recalificación, la reestructuración de la tierra y el impacto en la organización comunal, que muestra sus efectos y la diversidad de las comunidades tanto en la sierra central y el norte costeño. Por lo general, los estudios enfatizan en las condiciones sociales, económicas y culturales de las comunidades, valiosos para comprender sus reacciones, pero se descuida sus conexiones con el Estado, en una relación dinámica.

En ese sentido, la presente investigación analiza la reestructuración de la comunidad de Lachaqui, en cuanto a los planteamientos estatales sobre qué era y debía ser la comunidad campesina, que entrelaza discursos y acciones para su desarrollo y la revitalización de sus valores comunitarios, que el gobierno exaltaba. Así resaltaré dicha relación y sus tensiones en el momento de su ejecución. Se ha señalado que el gobierno de Velasco tuvo una mirada y práctica indigenista (Martín 2011) y que consideró a las comunidades campesinas como portadoras de los ideales colectivos y herederas de los ayllus andinos (Campaña y Rivera 1979; Urrutia 1992; Huayre 2012; Morelli 2019). En la investigación lo complejo, para mostrar, a partir de un caso local, cómo estas consideraciones fueron ambiguas y flexibles, causando efectos y afectos diversos.

1.2 Comunidades campesinas y valores comunitarios

En la investigación es relevante comprender a las comunidades campesinas desde su diversidad e historicidad, en relación a su organización y a los imaginarios construidos sobre lo comunitario. En especial, en los “valores comunitarios”, que se construyeron como rasgos inherentes, y que refieren a que son relictos de la nacionalidad, a la propiedad en común, al trabajo colectivo, al lugar donde se practican lazos de solidaridad y cooperación, y donde se da un claro ejercicio democrático. Aspectos que estuvieron presentes en los discursos y planteamientos sobre la comunidad campesina del gobierno de Velasco.

En la Constitución Política del Perú de 1920, las comunidades indígenas (llamadas así entonces), fueron reconocidas legalmente en el gobierno de Augusto Leguía (1919-1930), luego de casi cien años en que se liberaron sus tierras.² En ella se reconoce su existencia legal y personería jurídica, la imprescriptibilidad de sus tierras y la emisión de leyes especiales para su desarrollo. Su reconocimiento fue el inicio de una política indigenista desde el estado. Leguía se autodenominó el “Apu Capac” de los indígenas y planteó “reincorporar al indio a la vida nacional” (Discurso de Leguía en 1924, Basadre citado por Urrutia 1992, 3). En este periodo se creó el Patronato de la Raza Indígena (1922) y se reconoció al Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo (CPDIT) (1919-1927).³ Fue un ambiente propicio para la reivindicación indígena hasta el retroceso del apoyo estatal, que llega incluso a perseguir a los dirigentes de la CPDIT (Arroyo 2004, 206).

Su reconocimiento fue el resultado de las movilizaciones indígenas y del indigenismo que denunciaba el despojo de sus tierras frente a la expansión de la hacienda. El indigenismo fue un movimiento heterogéneo que abarcó diferentes aspectos de la realidad social, política, filantrópica y artístico cultural. En general, expresaba el rechazo y la denuncia por la exclusión y servidumbre de la población indígena, pese al proceso de independencia. Se desarrolló a fines del siglo XIX y en ella se comprometieron intelectuales y artistas, tanto de Lima como de las provincias. Manuel Gonzales Prada, considerado como uno de los precursores de este movimiento, planteaba la necesidad de incluir al indio como parte de la nación, reafirmando su identidad, que a la vez permitiera la defensa de la patria.

Los estudios y debates, previo al reconocimiento legal de la comunidad, estuvieron también impregnados por posiciones en defensa y rechazo al régimen comunitario. En el plano jurídico, posiciones liberales e indigenistas planteaban que era un obstáculo para la integración y el desarrollo y depositaria de una antigua tradición de valores, respectivamente (Ramos 2006, 240). En términos generales, estudios como el de Francisco Tudela y Varela, *Socialismo peruano. Estudio sobre las comunidades indígenas* (1905), cuestionaba su existencia

² Simón Bolívar decretó en 1824 la liberación de las tierras comunales a fin de que sus miembros de constituyan en propietarios individuales, aunque en 1825 mediante otro decreto prohibió la enajenación de sus tierras hasta 1850 (Castillo 2007, 18).

³ Organización creada en 1919 por indígenas e indigenistas como Samuel Nuñez Calderón, Hipólito Salazar, Juan Hipólito Pevez, Carlos Condorena y Ezequiel Urviola, entre otros. Tuvieron como antecedente a la Asociación Pro Indígena formado en 1909 por intelectuales indigenistas como Pedro Zulen, Dora Mayer, Joaquín Capelo, entre otros. Canalizó la demanda indígena a través de su despliegue en subcomités regionales y de congresos nacionales donde participaron delegados indígenas (Arroyo 2004, 187).

por no compatibilizar con la civilización, al mantener al indígena en la inacción y atraso; mientras Manuel Vicente Villarán, en su trabajo *Condición legal de las comunidades indígenas* (1907), con similares argumentos, consideraba necesaria su existencia por ser una forma de proteger su propiedad de la voracidad de los hacendados (Pajuelo 2012, 128-130).

Entre la década de 1920 y 1930, el indigenismo tendrá una connotación socialista. Resalta la figura de José Carlos Mariátegui, quien planteaba que el problema de la integración indígena a la nación no era cultural, sino económico y social: su derecho a la tierra. Respecto a la comunidad exaltaba la persistencia en ella de un “espíritu comunista”, y la tomaba como la alternativa de una sociedad socialista.

Por esto, en las aldeas indígenas donde se agrupan familias entre las cuales se han extinguido los vínculos del patrimonio y del trabajo comunitario, subsisten aún, robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunista. La “comunidad” corresponde a este espíritu. Es su órgano. Cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la “comunidad”, el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla o subrogarla (Mariátegui 2007 [1928], 66-67).

Este rasgo esencial de la comunidad y el énfasis en su capacidad de desarrollo la hacía más afín a transformarse en cooperativas. La lectura de Mariátegui se sostenía en los estudios de indigenistas que contribuían con sus investigaciones, como Hildebrando Castro Pozo con la obra *Nuestra Comunidad Indígena* (1924). Este había notado las bases de la comunidad reposaban en la propiedad común de las tierras y los lazos de consanguineidad de las familias. Asimismo, reconocía el extendido usufructo individual de la tierra en las comunidades, aunque enfatizaba en la persistencia de los lazos comunitarios y proponía su modernización mediante cooperativas, sin perder su condición colectivista. “La organización cooperativa resulta para él la cristalización de una vocación profunda de la propia comunidad y de su propia capacidad adaptativa a los desafíos de la evolución contemporánea de la económica y la sociedad peruana” (Franco 1989, 27). Propuesta que mejor desarrolla en su obra *Del Ayllu al Cooperativismo Socialista* (1936).

Según Jaime Urrutia (1992, 4), en estos años se forjó una visión homogeneizadora de las comunidades. Se asumieron como “supuestos válidos” para todas las comunidades la propiedad colectiva de la tierra, el acceso igualitario a pastos y al agua de riego, la jerarquía tradicional de autoridades “autóctonas”, las diferentes costumbres y rasgos culturales, “sobre

todo *ayni*, *minka* y propiedad comunal”. Además, se forja también la propuesta indigenista de que la comunidad compatibilizaba con el desarrollo a través de las cooperativas, era una alternativa natural.

Este es un aspecto importante para la investigación porque perfila un modelo de comunidad indígena que será el referente tanto para la elaboración de normativas y políticas de desarrollo. Los “valores comunitarios” fueron asumidos como “propios” e inmutables de las comunidades, así como la relación del indio con la tierra y la agricultura. Más allá de la utilidad política de estos supuestos, así como el que puedan estar presentes en las actuales comunidades, enfatizo en que el modelo las naturalizaba, homogeneizaba y volvía inmutables.

El ambiente favoreció para que la Constitución de 1933 incluyera un mayor número de artículos proteccionistas. En adelante, la legislación sobre las comunidades se caracterizó por su desorden, dispersión, contradicción y desconocimiento de su realidad. Hasta 1966 se incrementaban los requisitos para su reconocimiento jurídico o, tal vez, se buscaba hacerlo más difícil (Castillo 2007, 26). Las normativas la consideraban como una cultura aparte, caracterizadas por sus relaciones de reciprocidad y cooperación, no capitalistas (Poole 2012). Los estudios antropológicos sobre las comunidades, en su determinado momento y desde diferentes enfoques teóricos, deconstruyeron estos imaginarios (Pajuelo 2012). En especial, desde mediados del siglo XX, bajo la influencia del estructuralismo, la teoría de la dependencia y el marxismo. El análisis sobre las comunidades se enfoca en los notorios cambios y la diferenciación social y económica que atravesaban, en un contexto nacional de urbanización e industrialización.

Se cuestionó los orígenes de la comunidad como herederas de los ayllus prehispánicos. Fuenzalida (1976) planteó el origen colonial de las comunidades, llamada la “matriz colonial”, que eran las reducciones a las que fueron sometidas las poblaciones nativas para un mejor control político e ideológico. De la misma forma, Arguedas (1968), demostrará sus semejanzas con las comunidades españolas, planteando que estas sirvieron de modelo para su organización.

Un aspecto de interés, también fue el impacto económico y social que se estaba produciendo en las comunidades por su inserción al mercado. Se realizaron estudios de áreas de los valles

costeños y serranos que mostraban un quiebre de las estructuras tradicionales⁴ (Pajuelo 2012). Por ejemplo, la investigación realizada por Matos y Fuenzalida (1976), en el valle costeño de Chancay (Lima), muestra la dinámica relación entre las haciendas agroexportadoras de la parte baja del valle con la mano de obra de las comunidades de la parte alta, y con Lima. Una relación que, a mediados del siglo XX, en el caso de las comunidades de la parte alta, las afectará por las migraciones, la creciente posesión privada de la tierra, el reforzamiento de grupos de poder que disputaban el gobierno comunal y municipal, la presión sobre los recursos comunales y conflictos generacionales. Según la realidad de cada comunidad analizan su capacidad de insertarse al mercado, a través de la producción para la comercialización o no, que llevará a plantearse su posible desintegración, como en el caso de la comunidad de Pacaraos (Degregori y Golte 1973) o el reforzamiento de su organización como en la comunidad de Huayopampa (Diez 2011).

Asimismo, se cuestiona a las comunidades por sus desigualdades internas. Grondín (1978), analiza la comunidad de Muquiyauyo (Junín) y muestra que su reconocido progresismo e inserción exitosa a la modernidad formaba parte de una estructura de dominación de unos sobre otros, constituyéndose en una forma de “explotación calculada”. Según Pajuelo (2012, 152-153), el trabajo de Rodrigo Montoya, *A propósito del carácter predominantemente capitalista de la economía peruana actual* (1970), critica la supuesta igualdad en las comunidades, al atravesar cambios que las han llevado a “la parcelación, la acumulación de tierras en manos de algunos comuneros, la inexistencia de tierras para repartir y la obligada expulsión de los jóvenes de la comunidad”.

A finales de los setenta, desde el enfoque ecológico se mostrará que la tenencia de la tierra en las comunidades implicaba una variedad en su uso, según los intereses individuales y comunales, no siendo el uso colectivo de la tierra como totalitario y dado. Fonseca y Mayer (2015), al analizar a las comunidades de la cuenca del río Cañete, proponen las “zonas de producción” como espacios particulares de producción, según el clima y las reglas establecidas comunalmente. En ellas el tipo de cultivo, los mantenimientos, la regulación del agua, podían variar según quienes tuvieran el poder comunal y afirmaran o cambiaran las

⁴ Hago referencia a los estudios de áreas realizados por el Instituto de Estudios Peruanos (IEP), en 1964, en los valles costeños de Virú, Moche y Chancay, y los valles serranos del Mantaro, Urubamba, Huamanga y Arequipa (Pajuelo 2012, 143-144).

reglas del uso de la tierra (Mayer 2004, cap. 9). Por ello, en algunas zonas las familias tenían plena libertad sobre la tierra, en otras estaban controladas por la comunidad o eran mixtas. De esta forma, las comunidades son identificadas en procesos de cambio y en crisis de sus estructuras tradicionales, incluidos sus “valores comunitarios”, en pleno proceso de transformación a escala nacional. La presión demográfica, la mayor cobertura de la educación, la ampliación del mercado y de las instituciones del Estado, las lleva perder el control de antaño sobre las tierras y sus miembros, se darán conflictos generacionales, disputas entre sectores políticos afines a ideologías y/o partidos políticos, migraciones constantes, la extensión del poder municipal en detrimento del comunal, inserción exitosa o no a actividades comerciales que tienen un impacto en sus relaciones tradicionales. Cambios, que no implicaban necesariamente su desintegración. Según Remy (1990), esta tendencia expresaba que la comunidad se encontraba en un momento de cambio y que no eran ajenas a la tendencia democratizadora nacional y a la expansión del capitalismo que buscaba ampliar las fronteras del mercado.

En junio de 1969, a días de decretado la reforma agraria de Juan Velasco Alvarado, un sector de antropólogos del Instituto de Estudios Peruanos (IEP) planteaba soluciones en torno al problema de las comunidades. Su situación llevaba a plantear tres opciones: “su desaparición, el refuerzo del sistema vigente y su transformación estructural” (Matos et al. 1976, 372). Su apuesta era la tercera opción, que proponía mantener y reforzar su organización para “facilitar su rápida modernización” (Matos et al. 1976, 377). Una propuesta que guardaba relación con la reestructuración comunal del gobierno de Velasco considerada en el art. 117 de la Ley 17746 de Reforma Agraria. La reforma de la comunidad era una opción considerada por diferentes sectores en este contexto para evitar su desaparición o desintegración, afirmando en oposición el modelo tradicional colectivista.

No obstante, las nuevas ideas, la visión homogeneizadora de la comunidad recibe una inyección de supervivencia con las concepciones oficiales de la reforma agraria velasquista, a pesar de que las comunidades campesinas fueron actores y beneficiados secundarios de este proceso de reestructuración de la tenencia de tierra (Urrutia 1992, 11).

Pese a ello, hubo poco diálogo con las políticas estatales en cuanto a la reforma agraria (Béjar 1990), pese a que quien asumió la Dirección General de la Reforma Agraria fue Mario Vásquez, antropólogo, que participó, junto a Allan Holmberg, en el proyecto de antropología

aplicada Perú Cornell, en Vicos, Huaraz. Según Béjar: “En el Perú, las acciones del gobierno no siguieron a las ciencias sociales, sino que las ciencias sociales siguieron a las acciones del gobierno, particularmente en lo que refiere a la reforma agraria (Béjar 1990, 140).

Por los años 80, los estudios sobre las comunidades se centrarán en los aspectos ecológicos y productivos (Pajuelo 2012). En sus planteamientos, los “valores comunitarios” serán analizados como funcionales para la reproducción de la economía doméstica en su adaptación al medio ambiente. Cooperación, solidaridad, propiedad y trabajo colectivo no implica igualitarismos, ni son inherentes en las comunidades, sino son dinámicas y funcionales a la interacción de los intereses familiares y comunales, para hacer posible la vida en una geografía y ambiente andino difícil para la agricultura y la ganadería (Golte 1987; De la Cadena 1986; Mossbrucker 1990).

En adelante, se mostrará como rasgos claves de las comunidades su fijación territorial, su gobierno comunal y su constante cambio y equilibrio entre sus facciones internas y con el Estado (Diez 1998, 230). Alejandro Diez, al analizar la Sierra de Piura, entre el siglo XVIII al XX, mostrará la conformación de las comunidades a través de la delimitación y afirmación de un territorio, en la defensa frente a externos y ordenándose internamente. Asimismo, sostiene que la configuración de las actuales comunidades se remonta a los cambios políticos y legales de la etapa republicana, institucionalizadas con su reconocimiento en 1920.

Dentro de los alcances de estos diferentes estudios sobre las comunidades se cuestionó los “valores comunitarios” como dados y más bien se mostró que son funcionales y cambiantes, según la particularidad de las comunidades. La propiedad y trabajo colectivo no es totalizante en las comunidades, ella actúa principalmente como reguladora; más bien, se da una tensión constante entre los intereses familiares y colectivos. La cooperación y solidaridad son funcionales a la necesidad de un ambiente agreste y a algunas costumbres de intercambio. Y la participación democrática, refiere más a las formas, como las elecciones y asambleas comunales, que en la misma toma de decisiones. Mejor dicho, la comunidad no es ideal de igualitarismo, un relicto prehispánico y de prácticas democráticas, sino una organización más de las zonas rurales, pero una de las más importantes para asegurar la reproducción de la vida. La reestructuración comunal en Lachaqui, muestra que en su formulación el gobierno y sus funcionarios, partieron de un modelo de comunidad exaltada por sus valores comunitarios, ya sea para cuestionarla como para sostener su propuesta de transformación. Por un lado, el

gobierno pretendía darle una orientación empresarial y movilizar a sus miembros, por otro, las limitaba a la actividad agraria, enfatizaba la propiedad colectiva limitando el usufructo individual y exaltaba el trabajo comunal y solidario.

Si bien definir a las comunidades ha sido problemática, un acercamiento general ayuda a situarla en la investigación. Por ello, comprendo a las comunidades como “unidades que combinan funciones de regulación económica y social sobre sus integrantes, que comparten una propiedad, y que interactúan, en algunos aspectos, como colectividades ante la sociedad mayor” (Diez 2006, 116). Una definición que incide en un territorio y en el gobierno para la administración y la representación externa. Es una definición reciente, importante para diferenciarla de la perspectiva con que el gobierno velasquista las comprendió.

Asimismo, es relevante mencionar la diversidad de las comunidades. Según Diez (2012), estas podrían ser clasificadas, según su estructura política y formas de resolución de conflictos y toma de decisiones. En los extremos se encuentra la comunidad ayllu, cuyos miembros tienen lazos parentales y de residencia; la otra, es la comunidad-colmena, de grandes extensiones de territorio y anexos y que necesita mecanismos de representación. En el intermedio, la comunidad faccional, que cuenta con caseríos y anexos con particulares intereses capaces de realizar alianzas para la toma de decisiones; la comunidad-distrito, comunidades que a la vez son cabezas de distritos; y, finalmente, la comunidad de residentes, cuyos miembros son migrantes ausentes de la comunidad, pero que tienen injerencia en ella. Lachaqui es una comunidad ayllu y comunidad distrito, ubicada en la sierra central de Lima, fuertemente influenciada por la ciudad capital. Según Diez (2001), las comunidades de la sierra de Lima tienen algunos rasgos como el desplazamiento constante a la capital y la formación de grupos de migrantes; la existencia de diferentes organizaciones que forman parte de las tensiones familiares y colectivas, pues la comunidad no es la única organización; una economía de subsistencia basado en la actividad agropecuaria como la producción de frutas y una generalización del uso del castellano. Asimismo, tiene una dinámica de tensiones generacionales, entre los que se quedan y se van, y entre comunidad y municipio. Lachaqui contaba con algunos de estos rasgos desde antes de la reforma agraria.

De esta forma, he realizado una revisión bibliográfica de la reestructuración comunal, una trayectoria breve de los estudios de comunidades y sus procesos de cambio incidiendo en los

valores comunitarios. Todo ello para comprender que las comunidades son complejas, diversas, cambiantes y funcionales, más aún, en su relación con el estado.

2. Género y mujeres campesinas

En la reforma agraria en Lachaqui fue importante la participación de un sector de mujeres, a quienes si bien, no se llegó con una política específica de desarrollo, formaban parte de un contexto nacional en el que se planteaba la necesaria incorporación de las mujeres campesinas, así como de las mujeres peruanas, a los procesos de cambio. Por ello, interesa conocer cómo fue el proceso de desarrollo rural que implicó la reforma agraria, en el que se problematizó a las mujeres campesinas en su rol productivo y político delineando su situación y acciones de intervención, que fueron negociados por las mujeres en Lachaqui.

Las investigaciones sobre las mujeres campesinas en la reforma agraria son escasas, más aún estudios recientes; aunque el interés se ha iniciado (Huayre y Vega 2019). Por ello, una de las principales referencias son los estudios de Carmen Diana Deere, cuya investigación de largo plazo en Cajamarca analiza los cambios que trajo su inserción capitalista (1900-1980), a través de la industria lechera, en las relaciones de clase, la familia y las mujeres, donde comprende la reforma agraria de Velasco (Deere 1992). En sus estudios sobre este proceso identifica que solo el 2% de los socios de las cooperativas eran mujeres, debido a su no consideración como jefes de familia y el requisito de tener dependientes menores de edad (Deere 1983; 1992) y quienes lo fueron, si bien lograron un mejoramiento económico no se evidenció en su estatus social y participación en la toma de decisiones (Deere 1977; 1983). Otra referencia importante es la investigación de Blanca Fernández (1982), que muestra los mismos hallazgos en las cooperativas agrarias de Piura, donde las mujeres alcanzaron el 2% como socias de las cooperativas y su participación en la toma de decisiones era de poca incidencia. Ambos trabajos confirmaban una de las interpretaciones de la Ley de reforma agraria realizada por Violeta Sara-Lafosse (1974, 9), de que disminuía el estatus de las mujeres al reforzar y extender la “estructura familiar de tipo tradicional y mentalidad conservadora”.

Estos trabajos se centran en la situación de las mujeres en la redistribución de la tierra en las cooperativas agrarias, aspecto más notorio de la reforma agraria de Velasco. Sin embargo, no se desarrolla su situación y participación en otros ámbitos de este proceso en el que se dirigieron políticas más directas y en el que se traslucía una concepción dominante de la

familia. Algunos estudios nos brindan alcances sobre estos temas. El estudio de Susan Bourque y Kay Warren (1981), que trata sobre la subordinación de las mujeres andinas y sus estrategias de respuesta, analiza el impacto de las políticas del gobierno de Velasco. Critican la Ley de reforma agraria y los proyectos productivos de la Asociación para la Cooperación con las Mujeres Campesinas (ACOMUC) porque se basaron en modelos costeros que tuvieron un impacto diferenciado en las mujeres rurales. Una las excluyó de la propiedad e ignoró su papel en la agricultura, y la otra tuvo poca recepción por parte de las mujeres. Otro estudio es el de Sara Radcliffe (1993), que trata sobre las pugnas entre las identidades construidas por las mujeres campesinas frente a las provenientes del estado, 1968-1990. Plantea, que con el gobierno militar proyectó una feminidad urbana y de clase media a través de la ACOMUC que terminó siendo socavada en la realidad, pero logró motivar la participación de las mujeres campesinas. Son temas dentro de análisis de mayor alcance, que no han sido profundizados.

Mi investigación toma en cuenta estos aportes de manera integrada, al comprender a la reforma agraria de Velasco no solamente como redistribución de la tierra sino como un proceso de desarrollo rural que buscaba también la sujeción estatal de la población campesina, en este caso, de las mujeres. Así, si bien se las excluyó de la propiedad de la tierra, se buscaba incluirlas al promover su ciudadanía. Una propuesta que estaba impregnada de patrones urbanos y modernos de lo que debían ser hombres y mujeres campesinos, como identifican los estudios revisados. Y, que se relaciona con lo que señalan Deere y León (2002, 4), que la exclusión de las mujeres se debía a aspectos de carácter legal, cultural, estructural e institucional, sostenidas en una base ideológica patriarcal presente en la construcción de lo masculino y femenino, y en la división del trabajo adecuado para el espacio público y privado.

El género como categoría analítica, que la investigación toma en cuenta, permite sostener estos planteamientos. “El núcleo de la definición (de género) depende de la conexión integral entre dos propuestas: el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales, las cuales se basan en las diferencias percibidas entre los sexos, y el género es una forma primaria de las relaciones simbólicas de poder” (Scott 2008 [1985], 65). Lo que, según Joan Scott (2008 [1985], 65-68), requiere la atención de cuatro elementos interrelacionados: los símbolos que evocan múltiples representaciones; los conceptos normativos que interpretan oficialmente los significados de los símbolos frente a otras posibilidades; su relación con las ideas políticas

y las instituciones y organizaciones sociales, en la medida que no se limita solamente al parentesco (al hogar y la familia) sino atañe a todo un sistema social; y las identidades subjetivas que se construyen en actividades, organizaciones o representaciones históricas culturales determinadas. Así desde y entretejida en las diferencias sexuales se construyen las relaciones y percepciones sociales que, a la vez, están conectadas con la distribución del poder, por las diferencias en el control y acceso a recursos materiales o simbólicos.

Desde esta perspectiva, en la sociedad occidental y capitalista ha predominado una concepción de la familia basada en la división sexual del trabajo que tiene una forma patriarcal de su organización. La familia se asume como una unidad de consumo homogéneo donde el hombre es el proveedor y la mujer la procreadora, socializadora cuidadora y encargada del trabajo doméstico (Narotzky 1996, 17). Se delimita así una esfera pública, que implica el trabajo asalariado, la política y los negocios, a la que se yuxtapone una esfera privada, que implica el trabajo doméstico y de cuidado. Una división basada en las diferencias biológicas y sustentada en un aparato sociocultural, que relega a las mujeres al hogar e invisibiliza su trabajo reproductivo.

Una concepción presente en la expansión capitalista a través de las políticas de desarrollo en los países del Tercer Mundo y que afectaron la posición de las mujeres. Se consideraba que implementar una economía de mercado en países atrasados lograría su progreso social, cultural y político (Escobar 2014, 91), pero que tenía una carga etnocéntrica y patriarcal. El clásico estudio comparativo de Ester Boserup (1993 [1970]), mostró los efectos negativos que tuvo el colonialismo y la penetración capitalista en las mujeres⁵. Por ejemplo, el que los colonizadores europeos concibieron que el sistema agrícola era masculino y lo impusieron en regiones donde las mujeres tenían un papel principal en la agricultura, como en África. En las poblaciones andinas, desde mediados de siglo, organismos internacionales que llevaron a cabo programas de desarrollo a la población indígena tuvieron un tratamiento diferenciado hacia las mujeres, a quienes se las excluyó de la capacitación técnica agrícola y se las relegó a los asuntos domésticos (Babb 1999; Prieto 2017).

⁵ Su estudio contribuyó a la corriente académica Mujeres en el Desarrollo (MED) en los '70, que cuestionó la marginación de las mujeres en el desarrollo, visibilizó el papel de las mujeres como productoras y no solamente receptoras de programas de bienestar (Zumbado 2003, 29-30).

En esta expansión capitalista mediante las políticas de desarrollo jugaron un papel relevante los estados, en la medida que también implicaba expandir su control, que se relaciona con su propia formación (no solo territorial). Había que no solo “integrar” a la población indígena hacia una economía de mercado sino integrarlos a la nación, que fue un camino marcado por la discriminación, el abuso y la marginación. En este proceso las mujeres indígenas debían ser maternalizadas y domesticadas, como lo plantea Mercedes Prieto (2017, 44) cuando analiza el Programa Indigenistas Andino en América Latina, a mediados de siglo. Pero, por qué el discurso global del desarrollo y de los estados requiere y busca domesticar a las mujeres andinas. Según Prieto (2017, 286), esa era la “lógica de la modernidad” con la que se buscaba “civilizar y lograr la verdadera integración de las poblaciones indígenas y, en particular, de las mujeres”. Había la tendencia de «crear un hogar moderno», que debía albergar a una familia nuclear, administrado por la mujer, bajo la autoridad del padre». Esa era parte de la forma pensada en el que el estado y el mercado se debían extender en las zonas rurales.

Es comprensible, entonces, que las reformas agrarias en la región hayan sido excluyentes hacia mujeres campesinas y afirmaron la autoridad masculina. Carmen Diana Deere y Magdalena León (2002) han trabajado este proceso en la región destacando como punto en común su exclusión como beneficiarias. Pero, si bien se las excluyó de la tierra, se las buscó incorporar a la nación como ciudadanas, según su género y de acuerdo a la particularidad de cada país que, pese a las limitaciones, también les implicó oportunidades. En el caso de Chile, Tinsman (2009) muestra cómo se afirmó una versión de familia patriarcal, representada por los hombres como jefes de familia, cuya relación con sus esposas debía ser de compañerismo. No obstante, muestra diferencias. El gobierno demócrata cristiano de Eduardo Frei enfatizó en el papel de proveedor a los hombres y el buen trato que debían tener con sus esposas, quienes debían asegurar las tareas del hogar. Mientras, el gobierno socialista de Salvador Allende, planteó incorporar a las mujeres en la lucha de clases como trabajadoras, aunque no las eximía de cargar únicamente con las tareas del hogar. En el Perú, la reforma agraria también afirmó un modelo de familia moderna y patriarcal, con la particularidad de que el gobierno militar de Velasco se posicionó como humanista revolucionario y nacionalista, con una tendencia autoritaria y paternalista. Así las mujeres debían ser parte del proceso de cambios estructurales que se vivían, junto a sus esposos y liderando asuntos relacionados a su género.

De esta forma la investigación muestra, que el gobierno de Velasco cierra y abre oportunidades a las mujeres campesinas, excluyéndolas de la tierra, pero incidiendo en su

ciudadanía. Esta es una manera de márgenes en el estado (Poole 2009) porque muestra su lado arbitrario, pero también su lado necesario que hace que se le imagine y demande. Si bien se reconoce a la reforma agraria de Velasco como un proceso de democratización económica y política del sector rural, también generó un tipo de ciudadanía permitida que, en el caso de las mujeres campesinas, buscó incorporarlas a la nación según el imperativo de mujer moderna y urbana que debía tener una participación cívica a lado de sus esposos. El gobierno formaba parte de una cultura militar masculinizada que asumía que estaba en la madurez para salvar a la patria (L. Hurtado 2018, 235) mostrando un paternalismo con los sectores marginados. A la vez, esta posición abría un horizonte de oportunidades al reconocer el papel clave de las mujeres como mediadoras para los cambios en la familia y comunidad, que era afín a las pretensiones participacionista del gobierno para defender la revolución.

Al promover la participación cívica de las mujeres campesinas se utilizó un discurso homogenizante (que expresaba también desconocimiento) de su situación que las invisibilizaba y restaba politicidad, haciéndolas necesarias de educación, capacitación y de intermediarias. En los primeros años, a través de la prensa, como El Comercio (L. Salazar 2018), se observa que se definió su situación en el extremo de la desigualdad, bajo la dominación de la hacienda, por lo que era necesario su capacitación e incorporación a los cambios que traía la reforma agraria, a cargo de la ACOMUC. Mirada que transita, desde 1974 y con la creación de la Comisión Nacional de la Mujer Peruana (CONAMUP), hacia un énfasis en su participación y organización. Ello en contraste en cómo la prensa difundía el despliegue del movimiento de mujeres en la ciudad, centralizadas oficialmente por la CONAMUP, dirigida por Consuelo Gonzáles, esposa de Velasco, que expresaba la política de liberación de las mujeres del gobierno.

En este contexto, la reforma agraria en la comunidad de Lachaqui, si bien no se llegó con una política específica de desarrollo hacia las mujeres, provocó su movilización y organización que cuestionaba la mirada homogenizante y silenciadora del gobierno sobre ellas. La situación crítica y pasividad de las mujeres desde el enfoque estatal no encajaba con la posición de las mujeres de Lachaqui, quienes no estuvieron vinculadas a las haciendas, tenían múltiples conexiones con Lima, mejores condiciones para educarse y heredar, e históricamente participaban de los asuntos comunales o conflictos que se generaban. Por ello, su activa participación en la defensa de sus derechos a lado de sus esposos y parientes en el conflicto por la tierra; y en pensar el bien de la localidad y/o de su grupo.

La investigación visibiliza la politicidad de las mujeres campesinas cuestionando el imaginario estatal de su nula participación o desinterés sobre los asuntos públicos. Mannarelli (2017, 179) señala que en los años 50' las elites políticas e intelectuales ubicaban a las mujeres subsumidas en la familia indígena, como madres y trabajadoras (de un modo primitivo), mostrando su pasividad en los asuntos públicos. Un imaginario que Bourque y Warren (1981, 151), en su trabajo de campo a mediados de los 60' y 70' cuestionan, al igual que el que las mujeres fueran manipuladoras de sus esposos en la toma de decisiones. Más bien, muestran que las mujeres tienen conciencia política sobre los asuntos locales y que, dependiendo de sus condiciones sociales, económicas y culturales, tienen mayor capacidad de acción y representación. De manera más clara, la compilación del libro de Prieto (2017, 287), para los años 50-70 en la región andina, identifica cómo las mujeres indígenas fueron consideradas por las agentes de desarrollo como comentadoras políticas y claves para modernizar la familia y la comunidad. Así, para la investigación se tiene en cuenta que la participación política de las mujeres campesinas no se limita al gobierno comunal, espacio asumido principalmente por los jefes de familia, sino abarca su conciencia política, movilización en defensa de sus derechos como ciudadanas, participación en grupos políticos y, en especial en la formación de una organización propia.

La investigación también muestra que el gobierno militar no distinguía las diferencias regionales, históricas, culturales ni sus particularidades según el tipo de institución rural a la que pertenecían las mujeres. Patricia Ruíz Bravo (2004), critica que las políticas de desarrollo privado y estatal, desconozcan la realidad de las mujeres campesinas y, más bien recreen estereotipos que las homogenizan. Por eso, analiza las diferencias en la construcción de las identidades de mujeres de la sierra sur y costa norte; mientras las mujeres de Puno valoraban el trabajo como parte esencial de su identidad, las de Piura, valoraban su papel madres-amas de casa. Una crítica pertinente para el gobierno militar que se aprecia desde la década del 70. En Lachaqui, las mujeres pudieron negociar los imperativos estatales en la que también jugó su condición socioeconómica. En un primer momento, las mujeres de los dos sectores en conflicto defendieron sus derechos sobre la tierra, y en un segundo momento, desde 1974, el grupo de mujeres del sector rico de la comunidad conformaría la primera organización femenina del lugar, el Comité Cívico de Damas. Este sector, si bien se opuso a la reforma agraria, simpatizó y extendió redes con la política estatal de liberación de las mujeres que mujeres urbanas, profesionales y de clase media promovían en Lima, logrando con el tiempo

ser referentes de las políticas culturales y de bienestar de la comunidad y el distrito. A su manera, este sector de mujeres se apropió de los planteamientos estatales sobre las mujeres.

Esta sujeción estatal implicó intermediario/as públicos y privados que posibilitaron que las mujeres de la comunidad logaran una mejor maniobra en el proceso de cambio que se vivía, y del cual no fueron ajenas. La propuesta de “estado por delegación” de Christopher Krupa (2010) y la “doble delegación femenina” de Mercedes Prieto y Carolina Páez (2017), me permiten darle valor al despliegue de actores que compiten o mimetizan al estado localmente, asumiendo sus funciones o proyectando sus propósitos en la medida de sus agendas propias. El equipo de promoción campesinas, los migrantes que vivían en Lima y las propias mujeres del sector rico, permitieron un contexto de cambio que implicó a las mujeres, movilizándolas en la defensa de sus derechos, facilitándoles redes sociales y capacitación, y su propia capacidad de apropiarse de los discursos y servicios que les eran de interés.

En la investigación el uso de la categoría “mujer” considera la complejidad de su significado, que no solo se ciñe a una característica fijada en el sexo, sino a que se redefine en contextos concretos (Gibson-Graham 2002; Nicholson 2011). Por ello utilizaré la categoría de “comuneras” para las mujeres inscritas como tal en la comunidad y a las esposas de comuneros, y como “mujeres lachaquinas” a todas las mujeres de la comunidad y del distrito. Por último, refiero a “mujeres campesinas” cuando va de la mano con el sentido que el gobierno militar le otorga y cuando no, refiero a “mujeres rurales”.

La reforma agraria de Lachaqui se inscribió en un proceso de desarrollo rural, en el que estuvo presente planteamientos sobre la comunidad y del papel que debían cumplir hombres y mujeres, en especial esta última. Ambos planteamientos se conectan porque muestran al gobierno definiendo e interviniendo a sectores excluidos, campesinos y campesinas, a quienes se les homogeniza y sujeta desde una mirada urbana, moderna y patriarcal; pero a la vez, en los márgenes se negocian estos imperativos.

3. Metodología

La investigación indaga en la manera en cómo afectó a hombres y mujeres de Lachaqui la reforma agraria que transmitía nociones de comunidad y mujeres campesinas. Como se ha explicado, la investigación no se limita a la experiencia de la comunidad o la generaliza para

todo el proceso, sino establece conexiones que la ubique dentro de complejas interacciones de planteamientos y prácticas entre comunidad y el estado, en tiempo y espacios determinados.

Al entender al estado de manera descentrada, que se crea y recrea en la interacción con la población, es importante identificar cómo opera en la realidad, a través de qué medios y discursos, y qué tipos de sujetos y sujeción política admite (Krupa y Nugent 2015). Philips Abrams (2015 [1988]) planteaba analizar al estado como un conjunto de prácticas y personas que lo encarnan, no de manera homogénea, y de ideas que sostiene su trascendencia, cuya finalidad es legitimar lo ilegítimo. De ahí la relevancia de atender a los intermediario/as públicos y privados, y los imaginarios que (se) crea (d)el estado que lo hace ser demandado y cuestionado por las poblaciones, abriendo márgenes para las negociaciones.

La reforma agraria pretendía un cambio del sector rural desde una óptica moderna, patriarcal y humanista. Las nociones sobre comunidades y mujeres campesinas estuvieron presentes a través de los discursos de las autoridades y la prensa, y las traducciones de los intermediario/as. Si bien desde los espacios de toma de decisión se buscaba una comunidad moderna, productiva y colectivista, y que las mujeres campesinas fueron activas ciudadanas que participaran de la revolución, esto fue traducido a su manera por los intermediario/as locales y no necesariamente sintonizaba con el interés de la población. Mirarlo así, cuestiona la idea del estado como unidad y evidencia su real dimensión de sujeción.

La unidad que aparenta el estado descansa en que está enraizada en las mismas poblaciones, en sus afectos, en la medida que constantemente se la demanda y cuestiona. Las personas pueden identificarlas con objetos, rituales, y personas, o proyectarlas como parte o no de la misma, según su realidad (Krupa y Nugent 2015). Nugent (2007) al analizar la región de Chachapoyas en el siglo XX, identifica la manera cómo la población se imagina parte o ajena del estado nación y la modernidad, según tiempos y espacios específicos. En Lachaqui hubo una constante apelación al estado para garantizar el desarrollo y el progreso. Por ejemplo, más que cuestionar al gobierno mismo, se cuestionó a los intermediario/as, ya sean funcionario/as, agentes privados o los mismos comuneros y comuneras que pretendieron ejecutar la medida.

Analizar desde este enfoque la reforma agraria en Lachaqui sitúa mi investigación dentro del campo antropológico e histórico que me ayudan a visibilizar las conexiones del todo social, en tiempo y espacio determinado. La primera valora y muestra que las relaciones humanas

son el resultado de una serie de conexiones donde se imbrican prácticas, sentidos y significados, y más que una totalización se caracteriza por su holismo.

Por lo tanto, el holismo al que aspira la antropología es exactamente lo opuesto de la totalización; lejos de juntar las partes en un todo unificado, en lo que todo queda “fusionado”, busca mostrar cómo en cada momento de la vida social se despliega toda una historia de relaciones de la cual esta es el resultado transitorio (Ingold 2015, 219).

La segunda, asume que estas relaciones no son dadas, sino resultados de procesos de cambio y que no son definitivas, inscritas en un tiempo histórico que no es lineal ni evolutivo. Pasado y presente están estrechamente vinculados porque es desde este último que el primero es aprehendido, adquiere sentido y es interpelado, es el “tiempo-ahora” (Benjamin 2008, 318). La reforma agraria en Lachaqui guarda una sensibilidad actual, ya sea cuando se pregunta a algunos de sus actores y actrices o se pregunte por el departamento ganadero, legado de la reestructuración, que evoca historias y también afectos que configuran el relato en el presente. Así resulta cuestionable la idea de un pasado en sí mismo, como la idea de una relación mecánica de causas y efectos, donde el futuro es el que supera todo lo anterior.

Ambas perspectivas me permiten acercarme, desde la experiencia de Lachaqui a la reforma agraria peruana, mostrando otros aspectos que no han sido tomados en cuenta, y que no son causas y efectos, sino es un caso particular que está conectado con lo nacional. En ella, destaco y articulo dos aspectos: la comunidad y las mujeres. Esto es importante porque no planteo que la experiencia en Lachaqui sea un caso ejemplo, sino muestro un caso dentro de los muchos que se vivió en la reforma agraria y que ayudan a comprender su complejidad.

Ello me predispone a un trabajo con las memorias y a la valoración de aquellas voces o sucesos soslayados por no ser “importantes”. Respecto a las memorias, si bien la investigación no se basa únicamente en ella, su apertura contempla el nivel lingüístico y narrativo donde es posible identificar las contradicciones, la complejidad y la búsqueda de sentidos (Portelli 2004, 41), posibles de identificar, también, en las fuentes escritas. Respecto a la valoración, el “tiempo-ahora” permite mirar los sucesos acaecidos desde sus accidentes, sus errores, de los intersticios, porque tienen algo que decir y pueden apelar al cambio. La experiencia de hombres y mujeres en Lachaqui, como un caso, tiene algo que decir, tanto para

su misma población como para un proceso polémico como la reforma agraria, que necesita ser conocido en sus múltiples dimensiones.

De esta forma, una de las metodologías utilizadas ha sido la etnografía. Esta es una práctica, estrechamente vinculada, pero no limitada a la Antropología, que permite documentar a través de la experiencia “las relaciones complejas entre prácticas y significados para unas personas concretas sobre algo en particular” (Restrepo 2016, 16). Esta labor permite la proximidad con las personas en sus labores cotidianas indispensables para llevar a cabo las conexiones en sus diferentes ámbitos sociales. Además, es una labor que termina siendo para quien la realiza una experiencia transformadora (Ingold 2015).

En ese sentido, el lugar donde realicé la etnografía fue en la comunidad campesina de Lachaqui, también distrito, en el periodo de marzo-junio de 2018, lugar al que se llega en un tiempo de 5 horas desde el distrito donde vivo, ubicado en la periferia de Lima. Mi relación con Lachaqui no es reciente, ya la había visitado esporádicamente en el 2012, aunque mi interés en ese momento era más informativo. Por ello, mi regreso tuvo otra orientación, no solo tuvo el fin de llevar a cabo la investigación sino también buscaba reencontrar y hacer amistades, pues no me unen lazos parentales que hubiera facilitado la confianza que se necesita en el trabajo de campo. Esta es una apuesta que resalta Blanca Muratorio (2005, 131) al proponer hacer del “campo” su “casa”.

Este es un punto importante que cuestiona las jerarquías entre el investigador y “el informante”, el “otro”, que mantuvo la etnografía en sus inicios y que buscaba la cientificidad subyugando la subjetividad de quien investigaba. Para mí, la labor con las personas en Lachaqui es desde la “contemporaneidad” (Fabian citado en Muratorio 2005, 132) porque al ser consciente que estamos inmersos en el mismo tiempo histórico, me permite cuestionar las relaciones de alteridad y el respeto de las diferencias. Por eso, los y las considero mis “socios” y “socias” en la investigación. Asimismo, esta relación implica una “reflexividad compartida” porque mis propósitos no serán inmutables, sino negociados con las agendas mis socios y socias (Muratorio 2005). En especial, porque hablar de la reforma agraria en Lachaqui no es del todo agradable, más en un país golpeado por la violencia política, que genera desconfianza cuando una extraña se acerca a preguntar sobre un momento de desunión.

En la relación con mis socios y socias, y en la producción de conocimiento juega mi posicionalidad. Es el reconocimiento que la lectura que tengo de la realidad está cargada desde mi propio modo de ver las cosas, enunciarlo implica objetividad (Haraway 1995). Soy hija de padres campesinos migrantes que no acabaron sus estudios escolares y muy jóvenes buscaron en Lima un mejor futuro. Mi padre, es de la provincia limeña de Huarochirí, que experimentó la reforma agraria como una oportunidad y una carga por un juicio inacabable que marcó indirectamente nuestras vidas. Mi padre y sus hermanos fueron herederos de uno de los trabajadores, convertido en socio, de una hacienda expropiada, pero que entraron en un juicio inacabable con las comunidades aledañas que apelaban su derecho a ser ellas las beneficiadas. El paso por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, me aunó a un movimiento de izquierda que realzaba la reforma agraria de Velasco como un momento de quiebre para el país, causándome muchas inquietudes. Comunidad y reforma agraria atrajeron mi interés que luego se nutriría con el aprendizaje del Género en la Historia, al llevarlo como curso electivo; y en especial, por mi paso en FLACSO donde la agudeza de mis profesoras, motivaron interiorizar el enfoque y complejizar la realidad. Reforma agraria, comunidad y mujeres se presentaron como campos de investigación de este proceso que, notablemente habían sido escasamente estudiados en la academia peruana.

En el trabajo de campo fue indispensable la observación participante y las entrevistas. A través de la primera pude identificar que lo acaecido en aquel momento aún estaba cargado de afectos, así como de algunas permanencias materiales y simbólicas de la reforma agraria. Por ejemplo, el departamento ganadero al que realizan su fiesta cada 24 de junio o el uso de “banquero” cuando se refieren a quien tiene o dice tener plata. También conocer y comprender la dinámica social y cultural que a diario reproducen las familias. Por ejemplo, atendí al ritual que realizan cada año “desde tiempos inmemoriales”, la fiesta del agua, que sirvió como una ventana para comprender las relaciones de género en la actualidad. Mediante las entrevistas, accedí a las memorias no solo de los actores y actrices de entonces, sino de los que, sin haber estado, guardan recuerdos de lo acontecido. En total, he realizado 30 entrevistas. Tres de ellas fueron realizadas a mujeres con el propósito de realizar breves historias de vida. Una parte fue informativa, dirigidas a autoridades para conocer la dinámica de la comunidad. Otra parte fue dirigida a hombres y mujeres cuya edad mínima fue de 70 años, que implicaba que tuvieran 20 años en el momento de la reforma agraria. El resto, dirigido a hijos e hijas, parientes que conocieron de cerca este suceso. Cabe indicar que señalo

los nombres de mis socios y socias siempre en cuando se me haya autorizado, sino solo registro nombres asignados arbitrariamente.

Tomando como referencia el planteamiento de las etnografías “multilocales”, mi trabajo de campo, en el tiempo mencionado, no se limitó a Lachaqui como único lugar sino siguió el hilo conductor que demandaba entender los planteamientos de comunidad y mujeres campesinas en el gobierno militar, que implicaba movilizarme también a Lima. Las etnografías multilocales, orientadas más a un mundo globalizado, me sirve para realizar un mapeo y seguir trayectorias, de ideas y prácticas que interesan y que circulan en diferentes lugares conformando, a la vez, lo global (Marcus 2001). En Lima pude contactar a dos migrantes lachaquinos que conformaban las asociaciones más antiguas de Lachaqui, la bióloga Amabilia Vilcapoma, del Centro San Francisco de Lachaqui (Cesfal) y el educador, César Salazar, del Centro Cultural José Gálvez, quien amablemente me permitió acceder a su archivo personal. Asimismo, en Lima ubiqué a algunos funcionarios del gobierno militar que trataron el tema de las comunidades campesinas como Elmer Arce, Victoriano Cáceres, Carmela Gavonel y Miguel Ruiz. También retomé el contacto con Josefa Ramírez, trabajadora social, quien participó del Equipo de Promoción Campesina (EPC), organización que jugó un papel clave en el proceso de reforma agraria y de cuya experiencia lograron una edición popular de dos textos importantes para la presente investigación: *Canteños: ¡conozcamos nuestras comunidades!* (1977) y *Comunidad campesina de Lachaqui. La verdad sobre la lucha en su reestructuración. 1972-1977. ¡Aprendamos de sus errores!* Desplazándome entre distintos distritos de Lima pude acceder, mediante entrevistas, a sus trayectorias de vida y sus recuerdos de experiencias que marcaron sus vidas personales y profesionales.

Por último, también utilicé la revisión y análisis de documentos que me sirvió no solo como referencia informativa, sino también para identificar los imaginarios, sentidos y significados de quienes los escriben o de quienes se habla. Además, como dice Gil (2010, 265) la revisión de los documentos es necesaria para confrontar, no en sentido de oposición, sino de diálogo con las narrativas de los propios actores. Por eso, indicaba que este trabajo no se basa únicamente en las memorias. Así revisé normativas como la Ley 17716 de Reforma Agraria y el Estatuto Especial de Comunidades Campesinas, informes oficiales ubicados en la biblioteca de la Pontificia Universidad Católica del Perú y la Biblioteca Nacional, visité el Archivo de la comunidad campesina de Lachaqui (ACCL) y del Archivo General de la Nación del Perú (AGNP), y revisé los periódicos de la época. Con la autorización de la asamblea general de la

comunidad se me permitió revisar sus archivos, siendo un privilegio acceder a sus actas comunales y correspondencias, aunque las fechas de interés no hayan sido encontradas de manera completa. En el AGNP revisé la serie documental Asuntos Indígenas que, pese a las restricciones de su acceso, me sirvió para ubicar documentación de los inicios de la Dirección de Comunidades Campesinas, pues la documentación solo llegaba a 1971. No pude ubicar la documentación producida de SINAMOS sobre comunidades campesinas, las que existen en el AGNP son unos cuantos documentos que no expresan todo el trabajo realizado por este organismo. Sobre la reforma agraria, el archivo custodia la documentación del Tribunal Agrario, al cual no accedí en la medida que solo existe un catálogo general.

La revisión de periódicos fue otro aspecto relevante y necesario para la investigación, en especial, para seguir las nociones de las mujeres campesinas desde el estado, dada su mayor invisibilidad en los documentos oficiales. El marco temporal de la búsqueda fue de 1969 a 1978, tiempo en el que las reformas del gobierno militar iban perdiendo fuerza. Los periódicos revisados fueron *El Comercio*, *Expreso*, *La Crónica* y *La Prensa*, principalmente. Dado lo demandante que implicaba la búsqueda en este medio, la selección se dio priorizando las fechas y años más resaltantes. En especial, un recurso valiosísimo fue la base de datos: “Warmi: 25 años de información sobre la mujer en la prensa escrita: 1970-1996”, del extinto Centro de Documentación sobre la Mujer, que tiene una copia la Biblioteca Central de la Pontificia Universidad Católica del Perú. En ella está registrado las noticias de los periódicos que refieren a la mujer peruana, entre los años de 1970 y 1996. Lamentablemente el repositorio de la base de datos es antiguo lo que dificulta su acceso.

La utilización del periódico es una fuente histórica valiosa pero no neutra, de ahí que es indispensable tener en cuenta su intencionalidad, dado que es “un instrumento de manipulación de intereses y de intervención de la vida social”(María Capelato, citado en Sousa 2018). Asimismo, según Gupta (2015, 77-78), el periódico es un “texto cultural” poco usado en la labor antropológica, pero es valiosa para “comprender como se constituye el estado en términos discursivos”. Para mí es valioso para seguir los planteamientos que el gobierno militar tuvo respecto a las comunidades y las mujeres campesinas, así como rastrear el uso que le dieron hombres y mujeres de Lachaqui.

Por ello, es importante tener en cuenta que el gobierno militar prestó un especial interés a esta plataforma de comunicación. En general, el gobierno puso un énfasis especial a la

comunicación de masas para la adhesión a sus reformas y para enfrentar a sus opositores (Cant 2015). De ahí que, expropia la prensa en julio de 1974, aunque en 1970, ya había expropiado *Expreso* y *Extra*, y fue accionista mayoritario de *La Crónica*, que desde entonces se convirtieron en espacios de apoyo al régimen. Una vez confiscados los diferentes medios, el gobierno consideró transferir su administración a organizaciones representativas y sectoriales: *El Comercio* correspondería a los campesinos, *La Prensa* a las comunidades de trabajadores urbanos y *Correo* al sector educativo, etc. (Contreras y Cueto 2013, 356). Aunque, no se llegó a concretar por el grado de politización que adquirieron estos espacios.

En este capítulo, he realizado una revisión bibliográfica, teórica y metodológica de lo que se desarrollará en la investigación. Se ha identificado los vacíos presentes en los estudios sobre la reforma agraria y la relevancia de analizarlo como un proceso de desarrollo rural que buscaba la sujeción estatal. Asimismo, se ha remarcado la idea de analizar la experiencia de Lachaqui a partir de los planteamientos de comunidades y mujeres campesinas que transmitió el gobierno velasquista. Ello se relaciona con una perspectiva antropológica e histórica, que valora las conexiones de prácticas, significados y sentidos, negociados en tiempo y espacios determinados.

Capítulo 2

Contexto local y nacional

Este capítulo sitúa la trayectoria de la comunidad campesina de Lachaqui en un contexto local y nacional antes que atravesara la reforma agraria del gobierno militar de Juan Velasco Alvarado. Para ello, desarrollo los cambios económicos y políticos que vivió el sector rural desde mediados de siglo, que debilitaba el orden social y político de la clase terrateniente y emergían sectores reformistas. Como parte de estos cambios, analizo la historia de la comunidad de Lachaqui, su inserción económica con el comercio de la leche y la diferenciación social y económica que presionaba los recursos como la tierra. Finalmente, analizo la reforma agraria del gobierno de Velasco como una respuesta a estos cambios, centrándome en su búsqueda de una nueva comunidad productiva, moderna y colectivista, a través de la reestructuración comunal, y en la redefinición de las responsabilidades asignadas a las mujeres campesinas para que sean parte de la reforma emprendida. El fin del capítulo es que se comprenda que en Lachaqui había un contexto favorable para que los planteamientos estatales sobre comunidad y mujeres tuvieran resonancia.

1. Cambios en el mundo rural

Hasta mediados del siglo XX la fuente de importantes ingresos de la economía nacional era la exportación agrícola y de minerales, que estuvo de la mano con la expansión territorial de las haciendas, ocurrida desde finales del siglo XIX. Este desarrollo del capitalismo había acentuado una particular formación de las regiones. La costa norte era la de mayor desarrollo capitalista, donde las haciendas eran productoras de azúcar, algodón y petróleo, y había una mayor proletarización. La sierra central, productores de minerales, como el cobre y criaderos de ganado, con presencia de comunidades fuertes, como las del Valle del Mantaro. Y el sur, de predominio en la comercialización de la lana y de haciendas de menor capitalización donde prevalecían relaciones serviles de producción (J. Matos y Mejía 1980; Maletta 1980).

Era una economía dirigida por un estado dirigido por la oligarquía que se caracterizó por la privatización del poder público, la exclusión y discriminación racial, étnica y social de la población indígena e interesada en la extracción de materias primas y la promoción de la inversión extranjera (López 1997, 126-129). La oligarquía estuvo conformada por la fracción dominante de los terratenientes del sector agrario exportador y sus aliados, los gamonales de la sierra, y como intermediarios, la fracción comercial y financiera (Pease 1977, 21-26).

Desde los años 40 se inicia un proceso de modernización económica, sobresaliendo el sector industrial, el comercio y los servicios (Pease 1977). Sobresalió la industria manufacturera, la construcción, las industrias derivadas de los complejos azucareros y de los enclaves mineros, que demandó la expansión del mercado interno y de políticas que protegieran los productos, entre otros, que los ponía en conflicto con la oligarquía. Entre 1963 y 1969 será notorio la industrialización con una tendencia hacia la “sustitución por importaciones” (Otero y Cabieses 1978, citado en J. Matos y Mejía 1980, 56).

Mientras tanto, el sector agrario generaba menos ingresos a la economía nacional y atravesaba un proceso de descapitalización. Según J. Matos y Mejía (1980, 56-57), en 1950 la agricultura representaba el 23% del Producto Nacional Bruto y para 1968 se redujo al 15%. Situación que expresaba su estancamiento productivo, la imposibilidad de ampliar el mercado interno que demandaba la industria y la incapacidad de producir alimentos a las ciudades. Asimismo, disminuyó su capacidad de generar divisas, sus excedentes se trasladaban a otras esferas de la actividad productiva, como la industria, y se invertía poco en ella. La agricultura se supeditaba a la industria en condiciones difíciles. El sistema dominante de la hacienda, en especial, el de las haciendas serranas estaba siendo cuestionado.

La tierra era escasa y desigualmente distribuida, agudizada por el crecimiento demográfico de la población rural. Las haciendas concentraban una importante superficie de la tierra, que no implicaba su predominio como era asumida para entonces, en especial en la zona de la sierra, pues comprendían tierras de altura que no eran comparables con las tierras de cultivo (Caballero 1981, citado en Maletta 1980, 23-24; Mayer 2009). Las pequeñas unidades, entre minifundios familiares y subfamiliares, según las estimaciones de Caballero, eran las predominantes (Mayer 2009). Aun así, la hacienda era un sistema dominante de abusos que pesaba sobre una parte de la población indígena y campesina. Aunado a un crecimiento poblacional, los conflictos por las tierras se hacían más constantes entre minifundios, haciendas y comunidades; y se intensificaba las migraciones hacia las ciudades.

En 1940 el Perú era un país principalmente rural con casi 4 millones de habitantes, que representaba un 64.6% del total; situación que cambiará para 1972, cuando representaba el 40.5% (Remy 2009), mientras que la zona urbana pasó de 2, en 1940, a 8 millones (Maletta 1980, 19). Ello implicó un proceso acelerado de urbanización que demandaba alimentación

barata para una población migrante que engrosaba las capas marginales, y que favorecía a la industria por la obtención de mano de obra a menor precio (Caballero 1980, 31).

El sector agrícola se veía afectado por el control de precios y los subsidios, e incremento de las importaciones de alimentos (Caballero 1980, Klarén 2004). Pese a ello, algunos sectores rurales, con mayor vinculación al mercado de la costa, atravesaron un proceso de “despertar comercial” (Webb 1977, citado en Klarén 2004, 377). Un caso especial fue el Valle del Mantaro, en la sierra central, que se constituyó en la “la despensa limeña” al asegurar las necesidades alimenticias y laborales a la capital (Klarén 2004, 377).

Por entonces, también se da una creciente organización y movilización campesina, donde destacan los departamentos de Pasco, Junín y Cusco (J. Matos y Mejía 1980; Eguren 1975). Así se mostraba el debilitamiento del gamonalismo y el quiebre del aislamiento campesino por las migraciones, la difusión de la radio, la débil expansión del mercado y de los servicios estatales, la generalización de la organización sindical y la organización campesina (Pease 1977). En Cusco, en los valles de la Convención y Lares, desde los 60, se iniciaron las huelgas de los colonos, organizados en sindicatos, que decidieron no pagar las rentas de las parcelas y tomar su control; los que fueron fuertemente reprimidos (Klarén 2004, 380-382). De esta forma, el escenario político se caracterizó por un creciente cuestionamiento al estado conducido por la oligarquía. La emergencia de un sector industrial, la expansión de las clases medias y populares demandaban una mayor democratización política y económica al estado. Surgen nuevos partidos reformistas que canalizarán estas fuerzas sociales como Acción Popular (1956), dirigido por Fernando Belaúnde; mientras el APRA era incapaz de hacerlo por su viraje a posiciones conservadoras. La misma Fuerza Armada cambiará su pensamiento a uno más progresista al ligar la seguridad política con el desarrollo nacional, que las llevará a tener una posición vigilante en la ejecución de reformas sociales de los gobiernos.

Una de las principales demandas de las movilizaciones campesinas en este contexto de cambios fue el de una reforma agraria, cada vez más aceptada por las fuerzas políticas. En 1959 había sido debatida en el parlamento sin mayor continuidad. En 1963, como respuesta al conflicto en los valles de la Convención y Lares (Cusco), la Junta Militar (1962-1963) que tomó el poder, dio la primera Ley de Reforma Agraria, que tuvo un alcance local. La segunda reforma agraria tuvo un alcance nacional, fue dada en el gobierno civil de Fernando Belaúnde (1963-1968), pero no tuvo mayor impacto. La férrea oposición del congreso que era mayoría,

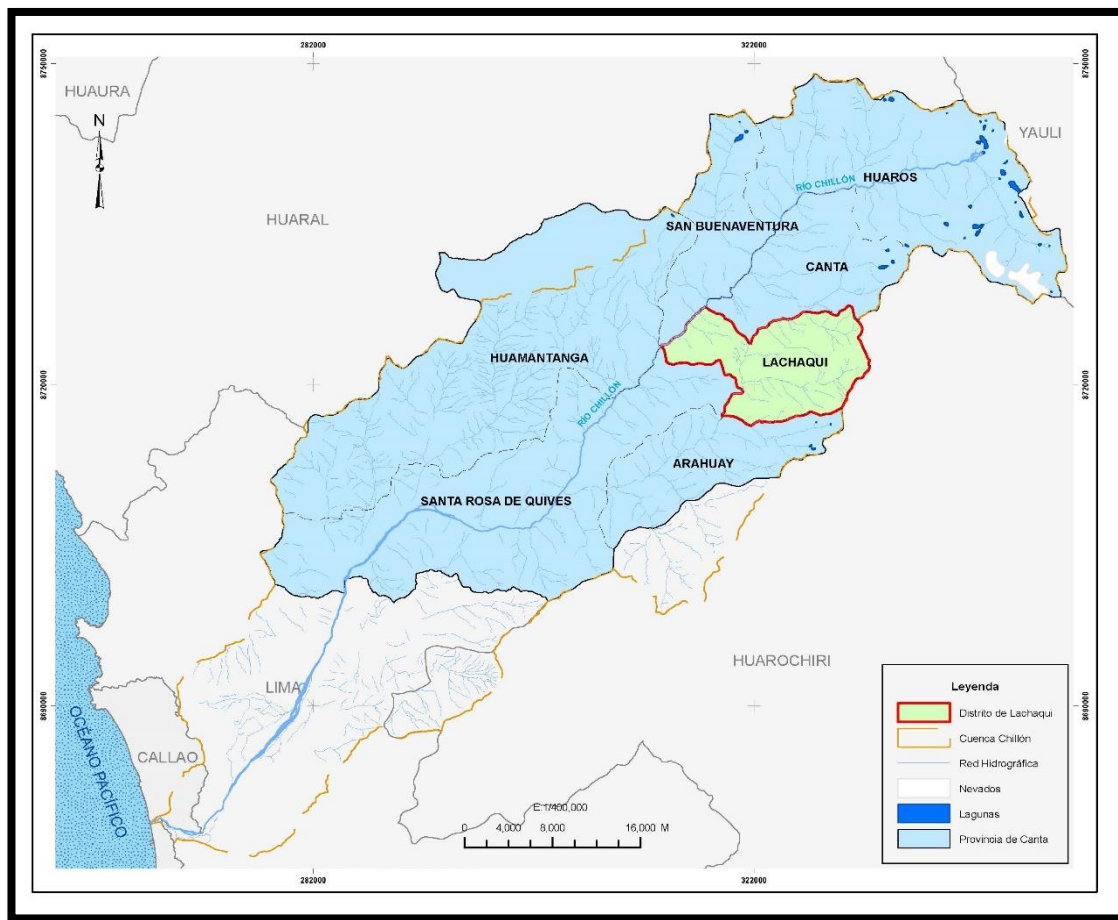
representada por el APRA-UNO (Unión Revolucionaria Odriísta), permitió que la Ley no afectara las haciendas productivas costeñas, cuyos dueños eran parte del sector fuerte de la oligarquía: el agroexportador.

Era un escenario que exigía cambios estructurales en el sector rural y que implicaba una reconfiguración política del poder. Mientras tanto, en cada región y localidad estos cambios adquirirían sus particularidades, según sus propias trayectorias históricas, geográficas y sociales. Además de las haciendas, estaba el sector minifundista, que incluía a las comunidades, cuya diversidad y situación se prestaba poca atención.

2. La comunidad campesina de Lachaqui

La comunidad campesina de Lachaqui se ubica en el distrito de Lachaqui, en la provincia de Canta, departamento de Lima. La provincia de Canta se ubica en la parte centro-occidental de los andes peruanos. Colinda por el sur con la provincia de Huarochirí, al norte con la provincia de Huaral, al este con el departamento de Junín, provincia de Yauli, y al oeste con la provincia de Lima. La cuenca del río Chillón caracteriza su territorio y economía agropecuaria que comprende una zona baja, de enlace a Lima, donde se encuentran fundos agropecuarios, y una zona alta, donde se asientan las veintidós comunidades campesinas que abarcan el 80% de la provincia (Alternativa, s. f.).

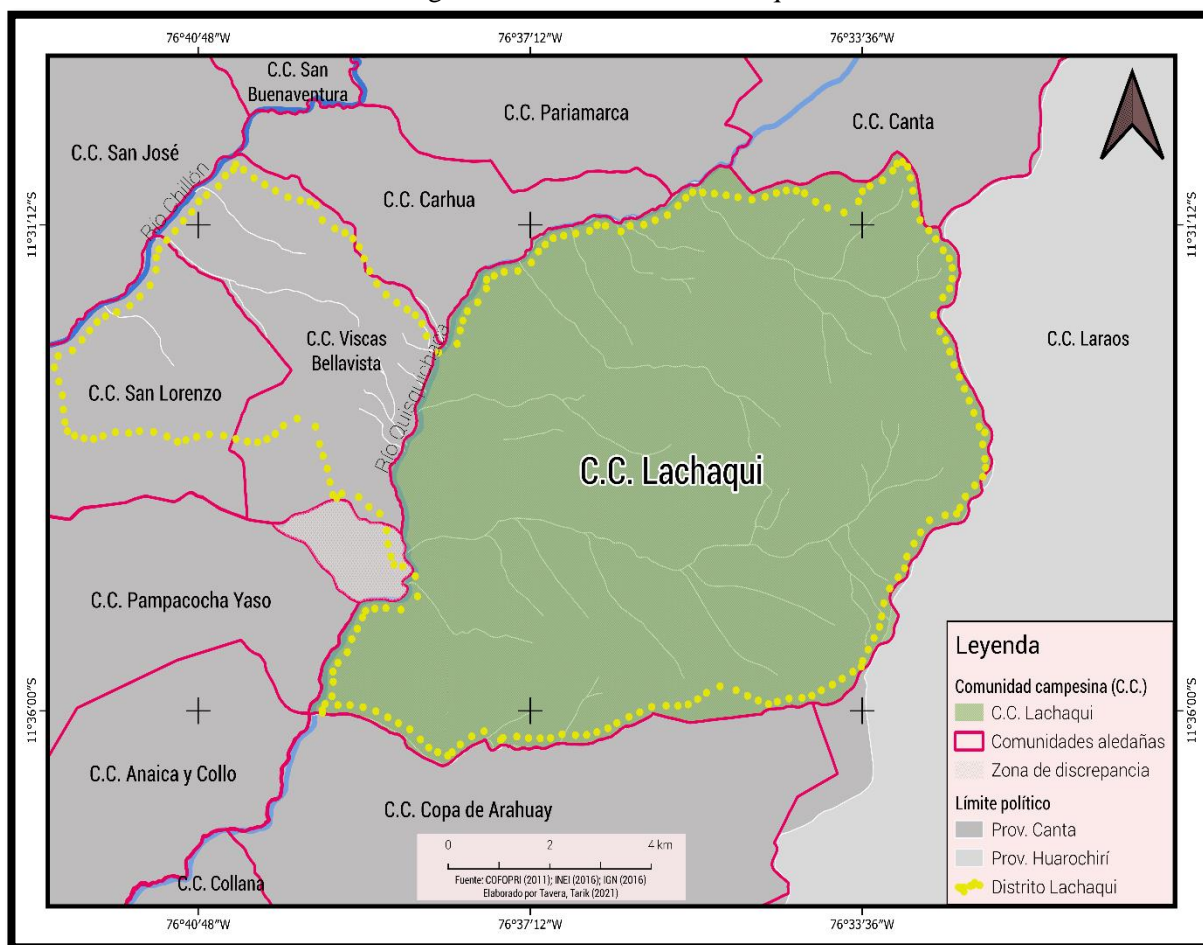
Figura 2.1 Mapa político de la provincia de Canta



Fuente: Referencia del trabajo de campo, 2020.

Actualmente, la comunidad de Lachaqui es una de las veintidós comunidades campesinas pertenecientes a la provincia de Canta. Asimismo, es uno de los siete distritos de la misma provincia que comprende a las comunidades de San Lorenzo de Cochabamba y Viscas Bellavista. Se asienta en la parte alta de valle del río Chillón, en la margen izquierda de su afluente, el río Quisquichaca, a 3,600 msnm, y tiene un clima frío y seco. Colinda por el norte con las comunidades de: Canta, Carhua, Pariamarca; por el este con la comunidad de Laraos; por el sur con la comunidad de Copa Arahua; por el oeste con las comunidades: Anaica Collo, Pampacocha Yaso y Viscas. El área de su territorio comunal es de 10,052.875 hectáreas, del cual 5,706.2675 es de pastos naturales y 1,799.8800 es de tierras cultivables (Comunidad Campesina de Lachaqui 2017).

Figura 2.2 Ubicación de Lachaqui



Fuente: Referencia del trabajo de campo, 2020.

La comunidad cuenta con una población de 665 habitantes y como distrito alcanza a los 747 habitantes (INEI 2018, 554). Los comuneros y comunera inscritas en la comunidad ascienden a 194 entre activos y exonerados. Los activos son quienes participan de la vida comunal, siendo 65 comuneros y 22 comuneras, y el resto comuneras y comuneros exonerados.⁶

⁶ Refiere a aquellos comuneros o comuneras que han cumplido 30 años de servicio a la comunidad y, desde entonces, pueden seguir con sus beneficios, como el acceso al agua y a los pastos comunales, sin participar de las actividades obligatorias de la comunidad.

Figura 2.3 Comunidad Campesina de Lachaqui, zona urbana



Fuente: Referencia del trabajo de campo, junio de 2018.

Por su ciclo pluvial medio, la comunidad cuenta con terrenos aptos para la agricultura como para la ganadería, de ahí que se les ha clasificado como una de las comunidades ricas de la zona (Equipo de Promoción Campesina 1977; Vegas Pozo 2003). La agricultura es de subsistencia, producen principalmente la papa y, en menor escala las habas, el olluco y la oca. En especial se dedican a la ganadería vacuna para la producción de queso y su comercialización en el mercado limeño, que es la fuente de su ingreso monetario. Esta actividad es principalmente familiar, no hay una empresa o cooperativa vigente, aunque antes de retirarme estaban reactivando la planta lechera, proyecto ganador de Pro Compite,⁷ siendo sus socios 30 comuneros y comuneras.

Por su actividad ganadera, los campesinos y campesinas de Lachaqui están constantemente rotando por las comunidades y pueblos cercanos para asegura la alimentación de sus vacas, en

⁷ Es un Programa del Ministerio de Producción que financia la creación de proyectos de negocio. Lachaqui fue ganador del proyecto y recibió 160 mil soles que fue otorgado a la comunidad, y gestionada por los 30 socios encargados de la producción de yogurt, manjar blanco y mantequilla. Entre críticas al manejo del dinero la empresa cerró temporalmente.

especial de las lecheras. La producción de queso implica asegurar la buena alimentación de las vacas que están en tiempo de ordeño. Las vacas que no lo están son llamadas *orros* y, con el resto de ganado, son dejadas en los pastos de altura de la comunidad. Hay una mayor demanda de pastos cuando las vacas son de raza mejorada, distinguiéndose la raza Brown Swiss. Cada cierto tiempo, según la extensión de los potreros y del crecimiento de los pastos, los ganaderos deben trasladarse a distancias que pueden ir de media a tres horas de la zona urbana, pero en su mayoría regresan a sus casas al caer la noche. Mientras más vacas en tiempo de ordeño tengan necesitan contar con mayor pasto, por lo que no todos los ganaderos pueden mantener sus animales en tierras propias y tienen que comprar o alquilar corrales; quien no tiene los recursos tiene la opción de depender únicamente de las tierras comunales, que implica tres horas de caminata y no le garantiza una mayor producción de leche.

Por ello, constantemente la familia se traslada de potrero en potrero que distan del centro urbano hasta 3 horas. Pero, en tiempo de la “moya”, que implica el retiro de sus ganados de las tierras comunales hacia las tierras de otros lugares para dejar que el pasto crezca, deben ausentarse de la comunidad por alrededor de tres meses (marzo-junio). Si tienen muchos animales y pocos potreros deben alquilar tierras en otras comunidades o pueblos donde se quedan a vivir por un tiempo; si cuentan con pocos animales o tienen mayor extensión de terreno, se quedan en el pueblo. Constantemente evalúan los costos y beneficios.

En el periodo de la “moya” hay menos gente en la comunidad, si se van en pareja, son los varones quienes más regresan, para asistir a las asambleas, comercializar el queso o atender a los hijos que van al colegio, y las mujeres permanecen más al cuidado de los animales.

2.1 Historia y política local

En tiempos prehispánicos Lachaqui fue uno de los ocho ayllus que conformaban el curacazgo de Canta, el cual dominaba la serranía del río Chillón. Canta, a la llegada de los españoles, estuvo bajo la hegemonía del Señorío de los Atavillos, que se ubicó en la margen izquierda del río Chancay. Ambos ríos caracterizaron la morfología Canta que sigue siendo rica en la producción agrícola y ganadera (Rostworowski 2002, 289-293).

En la colonia, Canta fue elevado a Corregimiento, centro administrativo de la región, debido a su cercanía a la Lima y acceso fácil para llegar a la sierra central, en especial a las minas más importantes como la Cerro de Pasco (Rostworowski 2002, 293). Además, Canta fue un centro minero de extracción de plata que utilizó la mano de obra, mediante la mita, de las

reconcentraciones de las poblaciones indígenas de las zonas altas de los ríos Chillón y Chancay, que constituyeron veintisiete comunidades (Matos y Fuenzalida 1976, 16).

De esta forma, la configuración social y económica de Canta estuvo marcada por las actividades mineras, y otras alrededor de ella, como el comercio y la producción de alimentos. Además, su conexión con la economía minera de la sierra central, como la de Cerro de Pasco, posibilitó el negocio de arrieros que aseguraban el traslado de los minerales a Lima y absorbía la mano de obra local. Esta situación cambiará una vez que decaiga su producción argentífera en el siglo XVIII (Matos y Fuenzalida 1976, 17) y se abran nuevas rutas de traslado del mineral a fines del s. XIX (Manrique 1987, 60), que provocará una crisis económica y pérdida de poder para Canta.

Según el historiador Mario Meza (1999, 124-127), Canta llega al siglo XX con una economía alicaída y un continuo crecimiento demográfico. Para entonces contaba con 9 distritos que abarcaban haciendas, villas, pueblos y comunidades y, según el censo de 1940, abarcaba una población de 28 726 habitantes, de los 16 650 que había en 1876. Su economía era principalmente agropecuaria, orientada a la comercialización, como fue la producción del trigo en las haciendas; de subsistencia en las comunidades, con productos como el maíz, papa, etc.; y también el comercio realizado por negociantes ganaderos y tenderos. Actividades que no generaba mayores ingresos al fisco provincial, que para sostener actividades como el mantenimiento de su infraestructura dependía de la mano de obra indígena.

Esta situación afectará de manera particular a los distritos y comunidades de la parte alta del valle del río Chancay⁸ y del valle del río Chillón, también considerados, en ese entonces, como Canta norte y Canta Sur, respectivamente. El interés productivo y laboral de los de Canta norte se orientará hacia la dinámica mercantil de la parte baja del valle de Chancay, que los distanciará de su sede provincial, Canta.⁹ La economía costeña de la parte baja estuvo conformada por haciendas productoras de alimentos comercializados con Lima y para la exportación que a inicios del siglo XX aceleró un proceso de diferenciación socioeconómica y despliegue de grupos de poder que aspiran a los cargos políticos del estado y a ser intermediarios locales entre Lima y la costa (Matos y Fuenzalida 1976, 21-27).

⁸ Refiero a los distritos y comunidades de Atavillos Alto, Atavillos Bajo, Pacaraos, Sumbilca y Lampián.

⁹ En 1976 sus distritos dejarán de pertenecer a Canta y formarán parte de la provincia de Chancay.

Mientras los distritos y comunidades del valle del Chillón, Canta Sur, aprovecharon su cercanía a Lima y extendieron sus redes políticas, en especial su sede provincial, Canta. Ya desde el siglo XIX las elites canteñas de la provincia habían establecido redes clientelares con las elites hegemónicas limeñas, favorecidas por las reformas electorales de 1896, que excluyó del voto a los analfabetos y a los no propietarios. Así se aseguró representaciones en cargos de diputados, gobernadores y alcaldes (Meza 1999, 129-131).

En el siglo XX, el gobierno de Leguía afianzará estas redes clientelares al establecer la designación directa de las autoridades municipales. Asimismo, reconoció legalmente a las comunidades en 1920, iniciando una relación más directa con ellas. Las comunidades campesinas aprovecharon este reconocimiento que les permitía formar parte de su política proteccionista y subsidiaria (Contreras 1991, 213) y una mayor autonomía de los poderes locales. A la vez, el gobierno les exigía la mano de obra de sus miembros para la construcción de las carreteras, a través de la Ley de conscripción vial (Meza 2009).

En este contexto, la trayectoria de la comunidad de Lachaqui, adscrita al distrito de Canta, la muestra con aspiraciones de autonomía y desarrollo, que implicó tensiones internas y conflictos externos, en especial, con su sede distrital, Canta. En 1935, Lachaqui consideraba como un problema la “densidad de comuneros”, la escasez de tierras cultivables, de agua y la poca prevención frente a las pestes que afectaban a la ganadería, por lo que demandaba la atención del gobierno.¹⁰ Según el censo de 1940, la también villa de Lachaqui tenía una población de 1073 habitantes y 275 familias.

En 1926, Lachaqui, fue una de las primeras en alcanzar su reconocimiento como comunidad, siendo una razón el asegurar el “resguardo de sus intereses comunales”, asociado a tensiones internas en torno a la tierra. Según el comunero Perfecto León (2003, 30), entre 1912 y 1917, un grupo de comuneros acuerdan repartirse las tierras comunales, que se intensifica entre 1920 y 1932, donde se empiezan a cercar y comercializarlas, provocando que el síndico apoderado, Fausto Ramón, gestione su reconocimiento como comunidad. Según Contreras (1991, 209), en comunidades con mayor grado de mercantilización y crecimiento demográfico se ejercía una mayor presión por autonomía económica de parte de las familias sobre la colectividad. Lachaqui expresaba estas presiones familiares y también la existencia de

¹⁰ Archivo de la Comunidad Campesina de Lachaqui (en adelante ACCL), Informe al Primer Congreso Indigenista Peruano, 1935.

representantes que garantizaban la organización comunal. Asimismo, las tensiones también eran externas por la delimitación del territorio, en especial, con las comunidades colindantes, en especial, con Canta, la sede del distrito. En el proceso de reconocimiento de la comunidad, cuando concluyeron la elaboración del plano catastral, surgieron problemas con “algunos hijos de Canta” que entorpecieron su registro.¹¹

El momento de mayor tensión con Canta fue conocida como la “Masacre de 1927”. En el marco de la Ley vial, las autoridades canteñas, encabezada por el subprefecto, exigieron el trabajo de la comunidad más tiempo de lo establecido. En Canta se llevaba a cabo la construcción de la carretera Lima-Canta que permitiría a Lima conectarse con la sierra central y el oriente, y para los canteños era un factor importante de modernización que recibieron con beneplácito. Sin embargo, resultaba una carga más para las poblaciones indígenas que, con anterioridad, sostenían el mejoramiento de las vías locales (Meza 1999). Pese a la aceptación de sus autoridades políticas locales, gran parte de la población de Lachaqui se negó a volver a trabajar en la carretera Lima-Canta,¹² por considerarlo excesivo. Esta negativa los enfrentó con las autoridades canteñas y terminó con la retención de las autoridades y la muerte de dos comuneros. Una negativa que tuvo la asesoría del Comité Pro Derecho Indígena Tahuantinsuyo (CPDIT),¹³ en Lima, donde miembros de la comunidad participaban. Pese a cargar con dos muertos y llevar retenidas a las autoridades a Lima para denunciarlos, hombres y familiares de los fallecidos fueron apresados y perseguidos. En 1935, mediante un informe dirigido a un congreso indigenista la comunidad lo recordaba así:

Esta comunidad, no solo ha sido hostilizada sino que ha sido masacrada el 25 de abril de 1927, cuyo motivo fue el de haber solicitado a los poderes del Estado, de aquella época la dación de nuestros comprobantes de trabajo en vista de haber cumplido con una de las disposiciones de llamada ley vial, y, en lugar de darnos dicho comprobante, se nos abaleó, masacró, persiguió y sometió a la comunidad a estado de sitio por espacio de ocho meses abusando la soldadesca todo género maldades, como en tiempos de la ocupación chilena. En este infortunio por el que pasó la Comunidad de Lachaqui, todas las comunidades de la provincia y todos los

¹¹ ACCL, Informe al Primer Congreso Indigenista Peruano, 1935.

¹² Ya habían cumplido con la semana de trabajo por semestre establecido en la Ley, pero fueron convocados nuevamente, no por la junta vial oficial sino por una junta transitoria conformada por el diputado por Canta y personas notables de la misma, que buscaban contribuir a la oficial, pero que caían en exceso (Meza 1999).

¹³ Este comité desarrolló una intensa actividad a nivel nacional, con la venia del gobierno de Leguía, al punto de generar el temor de las elites locales quienes los acusaban de rebeldes. Según De la Cadena (2004), los indígenas que participaban del comité luchaban por sus derechos civiles y el progreso del país como ciudadanos indígenas.

funcionarios de los poderes públicos condenaron nuestra actitud; solamente la institución “Comité Central Pro-Derecho Indígena” y la escritora Dora Mayer de Zulen pudieron hablar algo en favor de nuestros derechos conculcados.¹⁴

Este suceso y la manera en cómo se recuerda, teniendo en cuenta que el documento se dirige a un público externo e indigenista, permite resaltar, para mediados de los años 30, la poca influencia de Lachaqui en los poderes políticos, que entonces eran espacios privatizados. En este periodo, previo a su despunte económico, la situación política de la comunidad era parte de un “estado comprometido” (Nugent 2007), que implicaba el predominio de una elite regional que se valía del ámbito público y de sus redes con Lima, más que del ámbito agrario. Sin embargo, contaron con el respaldo del CPDIT, organización que asesoró a los indígenas en la lucha por sus derechos frente al abuso gamonal. Ello reflejaba el nivel de formación política de sus miembros quienes imbuidos de sus derechos no dudaron en asesorarse y enfrentarse al abuso de sus autoridades locales y de acusarlos de “caciquismo”.¹⁵

De esta forma, la comunidad de Lachaqui, tejió redes políticas para alcanzar su autonomía, y que le sirvieran para impulsar sus propuestas de desarrollo. A mediados del siglo XX, planteaban al estado: “Que se propende y fomente el sistema del cooperativismo comunal, al estilo de la Comunidad de Muquiyaayo de la provincia de Jauja (...)”, el “servicio vial controlado”, “fomentar la irrigación en las comunidades indígenas”.¹⁶ En la comunidad, estaban atentos a los logros empresariales en Muquiyaayo¹⁷ y simpatizaban con las propuestas indigenistas del cooperativismo como mecanismo de desarrollo en las comunidades. Para ello era necesario proveerse de una carretera directa a Lima y la irrigación de sus tierras, porque el agua siempre les fue escasa.

¹⁴ ACCL, Informe al Primer Congreso Indigenista Peruano, 1935. Los congresos indigenistas convocados por el Comité Pro Indígena Tahuantinsuyo se llevaron a cabo hasta 1926, mientras la existencia de la organización se extiende hasta 1927, por lo que es posible que el documento refiera a las preparatorias para la Octava Conferencia Internacional Americana llevada a cabo en Lima, en 1938 o al Primer Congreso Indigenista Interamericano, realizado en México en 1940.

¹⁵ Fausto Ramón, Janampa Manuel, Alvarado Genaro, Ramón A., “Sobre la masacre habida en Lachaqui”, *El Tiempo*, mayo 1927. Archivo Personal de César Salazar.

¹⁶ ACCL, Informe al Primer Congreso Indigenista Peruano, 1935.

¹⁷ La comunidad de Muquiyaayo, Jauja, Junín fue el centro de atención para los científicos sociales, que vieron en ella la capacidad de manejo entre desarrollo y fortalecimiento de la organización comunal, llegó a “convertirse en una especie de mito de desarrollo” (Sáenz 2008), aunque Grondín, en 1970 argumentará que la aparente organización solo encubría una dominación calculada (Pajuelo 2012, 145).

Lachaqui era un pueblo agrícola y ganadero productores de papa, maíz, oca, etc., y criaderos de ganado vacuno y ovino. Las familias vivían principalmente en la zona rural, que les permitía el cuidado de sus animales y dedicarse a la agricultura. Al no contar con una carretera que los conectara con Canta y a la carretera Lima-Canta, la comercialización de sus productos como la papa y la leche era mediante intermediarios, para lo cual debían llegar hasta la comunidad de Pariamarca, donde se pasteurizaba la leche. Comercializar directamente con Lima resultaba dificultoso, porque debían realizar un viaje de tres días en caballos y mulos (Hurtado Fuertes, Vilcapoma Segovia, y Calderón Mateo 1994, 17).

En esta etapa de la historia de Lachaqui se la observa en pugna con una elite provincial y distrital que había asegurado su poder a través de centralizar la relación con el estado. Una invocación por desarrollo, reconocimiento, a la vez temor y resistencia frente a represiones, como lo fue en 1927. Por ello no sorprende que en 1952 se convirtiera en distrito, pero ¿qué había cambiado desde entonces?

2.2 Inserción al mercado: el auge del comercio de la leche

Pese a los pedidos de apoyo estatal los cambios que empezaron a surgir en Lachaqui se debieron principalmente a su propia iniciativa. Una de las primeras acciones para lograr sus propósitos fue la construcción de la carretera que los conduciría directamente al mercado limeño. La carretera Lachaqui-Canta fue concluida en 1944, realizada con la mano de obra de los comuneros en un tramo de 36 km, que hubiera sido menor si hubiera contado con el apoyo de las comunidades de Carhua y Pariamarca quienes se negaron a que pasara por sus territorios. Una vez que la carretera llegó a Canta empalmó con la carretera hacia Lima logrando tener un acceso directo al mercado limeño.

Un año después de este logro, en agosto de 1945, alrededor de 50 comuneros constituyeron la Cooperativa Lechera N.º 78, la empresa más exitosa que ha tenido la población. Como se vio, en el ámbito nacional había una creciente demanda urbana de alimentos y una política favorable a la industria nacional, cuya Ley de Promoción industrial, en 1940, dio la apertura para la formación de empresas comerciales, agrícolas y manufactureras (Thorp y Geoffrey 2013). El gobierno de Manuel Prado Ugarteche (1939-1945) fomentará la formación de granjas comunales, en el departamento de Junín, con el fin de modernizar las técnicas de cultivo y mejorar la producción de las comunidades (Prado y Ugarteche 1944). La emergencia

de los intereses del sector urbano industrial en el gobierno y una política indigenista, creará un ambiente propicio en Lachaqui para que el interés en este modelo se concrete exitosamente.

Asimismo, según Nicolás Guizado,¹⁸ también influenció la promoción que hicieron militantes apristas de este modelo empresarial en la zona de Canta, teniendo recepción en Lachaqui. Lo que tendría sentido en tanto que la formación de cooperativas de producción y consumo formaba parte del programa económico aprista (Haya de la Torre 1940) que, para entonces contaba con influencia popular por su posición nacionalista y antimperialista, pese a su persecución política. En 1945, el APRA al formar parte del frente político que llevó al poder al gobierno de Bustamante y Rivero (1945-1948), logra una importante representación en el congreso, aunque inicia el viraje de sus planteamientos iniciales. Además, en Canta el aprismo tuvo una importante acogida que llevó a Haya, en 1948, a refugiarse en la comunidad de Pariamarca (Ricci 2016), al pasar nuevamente a la ilegalidad (1948-1956).

La Cooperativa N.º 78 logró un importante desarrollo debido al auge lechero que demandaba el mercado limeño, no siendo la única cooperativa en Lachaqui, ni en la zona.¹⁹ Este auge se debió a su cercanía a Lima y a la carencia de alimentos a finales de los años 40, debido a la política perjudicial del gobierno hacia el sector agrícola para favorecer al sector urbano con el abaratamiento de los alimentos (Deere 1992). Asimismo, recién se iniciaba la apertura de la producción de leche industrializada como la evaporada, a manos de empresas transnacionales como Perulac y Leche Gloria (Lajo 1979).

Para abastecer la demanda urbana la Cooperativa N.º 78 no solo compraba leche en Lachaqui sino también a otros pueblos, llegando a acopiar aproximadamente de 4 a 5 mil litros de leche diarios, que se pasteurizaban y se llevaban en porongos²⁰ a Lima. La comercialización era directa pues adquirieron camiones que transportaban la leche y lo repartía en diferentes lugares, como La Parada (La Victoria), el Agustino, Chacra Colorada (Breña), etc., incluso algunos socios establecieron puestos de venta en estos lugares. Así compraron un local en Lima y en Lachaqui, un motor de luz, una planta descremadora, algunos comuneros mejoraron el ganado criollo y los pastos, cultivando la alfalfa,²¹ entre otras mejoras.

¹⁸ Nicolás Guizado (comunero exonerado), en conversación con la autora, junio de 2018.

¹⁹ En 1951, en Lachaqui se formó la “Negociación Lechera”, que solo duró hasta 1953 (León 2003, 54). Comunidades aledañas también formaron sus cooperativas, como Pariamarca, Carhua y Canta.

²⁰ Los porongos eran recipientes de leche que servían para su traslado y venta local.

²¹ Archivo General de la Nación del Perú (en adelante AGNP), Asuntos Indígenas, Caja 28, INF/SN; 1963.

De esta forma, la ganadería vacuna se constituyó en la actividad más rentable frente a las demás que la población realizaba.²² Otras actividades, en menor medida, eran la producción y comercialización de los derivados de la leche como el queso y la mantequilla, el comercio de la carne, y la producción de la papa, pero no a gran escala. A fines de los años 60 desciende la producción de papa porque era más la inversión que los beneficios.²³ Asimismo, la ganadería no solo era vacuna sino también ovina, que para 1963, alcanzaban 2457 vacas y 2261 ovinos.²⁴ Adquirir el ganado vacuno y mantenerlo era costoso, por lo que no todos los comuneros llegaban a criarlos.

Este periodo de auge de la leche empieza a declinar a finales de los 50, en Lachaqui y la provincia, afectando a la cooperativa que cerró sus actividades en 1965. Fue un contexto donde la leche industrializada recombinada y evaporada, vendidas de manera embotellada y enlatada, alcanzaron una gran demanda urbana, acrecentada por las olas migratorias hacia las ciudades. Asimismo, para industrializar esta leche se favoreció una política de importación de sus insumos, como fue la masiva importación de leche en polvo, en 1958 (Zavala 2010), frente a una producción nacional de menor crecimiento (Lajo 1979). Peor aún, a nivel estatal se favoreció la venta de estos productos industrializados frente a la tradicional, la del porongueo, que fueron prohibidos de ingresar a Lima, "... nos perseguían...sino hasta ahorita hubiera seguido... prohibido vender la leche, al presidente de la cooperativa le llevaron preso, a los que vendían en Lima en porongos también, detenidos".²⁵

Pese al auge lechero que atravesó Lachaqui y la provincia canteña, terminaron siendo asfixiadas por una política estatal favorable a las grandes empresas nacionales y transnacionales. En 1962, se analizaba la situación de la producción lechera en la provincia canteña como en su "fase inicial" pues faltaba mejoras en el manejo de los suelos, de razas adaptables a la zona, de control de enfermedades y de educación a los ganaderos (R. Fuertes 1962, 16). En Lachaqui no había haciendas ni eran proveedores de las transnacionales, sus memoriales al gobierno para el mejoramiento de la ganadería no tuvieron mayor impacto.²⁶ Así en Lachaqui inicia la explosión de las lecherías familiares.

²² Un reflejo de la rentabilidad y auge de la leche fue la creación de otra cooperativa llamada "La Negociación", en 1951, que solo duró tres años (León 2003, 54).

²³ Arquímedes Mariano (comunero exonerado), en conversación con la autora, abril de 2018.

²⁴ AGNP, Asuntos Indígenas, Caja 28, INF/SN, f. 3; 1963.

²⁵ Pedro Vilcapoma (comunero exonerado), en conversación con la autora, junio de 2018.

²⁶ ACCL, acta comunal, 5 octubre de 1965.

2.3 Desarrollo y diferenciación social

Este proceso de inserción mercantil aceleró un proceso de urbanización y desarrollo de la comunidad, que se cristaliza con la creación del distrito en 1952, logrando una mayor autonomía política respecto a Canta. Se produjo una buena situación económica vista en los ingresos de las arcas comunales de los años 50, que venían principalmente por el rodeo²⁷ de ganado vacuno y ovino, y el arriendo de las tierras cultivables, que serán invertidos en gran medida en obras públicas (Tabla 2.1). Las labores de la municipalidad convergían con las de la comunidad para la realización de estas obras. La población contó con luz eléctrica por el convenio de la cooperativa con la comunidad,²⁸ sus camiones sirvieron como medio de transporte de la población y, en 1965, la comunidad compró su propio ómnibus,²⁹ que luego cedió su administración al distrito. También se construyó la casa comunal de tres pisos y el local del cine escolar, entre otras obras más.

Tabla 2.1: Principales ingresos y gastos de la comunidad campesina de Lachaqui, 1953-1960

Año	Ingresos totales	Ingresos por rodeo vacuno y lanar	Inversión en obras públicas
1953	39,226.50	25,695.00	35,013.05
1954	74,291.40	46,140.00	69,781.90
1955	56,684.80	33,710.00	27,715.55
1957	24,777.85	18,520.00	14,085.00
1958	36,905.65	17,275.00	6,529.40
1959	50,553.84	19,455.00	32,031.27
1960	48,879.95	25,670.00	28,164.82

Fuente: Adecuado del movimiento de caja de Lachaqui (E. Fuertes 1961, 16-17).

La educación, que siempre fue relevante para la comunidad, fue un aspecto en el que invirtieron algunas familias, cuyos recursos se incrementaron con la comercialización de la leche. La comunidad tenía, desde inicios del siglo XX, un colegio para hombres y uno para mujeres, a nivel primario, por lo que para estudiar el nivel secundario se debía ir a Canta o a Lima, más aún esta última, si se quería una formación técnica o universitaria. Antes del boom

²⁷ Se conoce como rodeo a la contabilidad de ganado vacuno, ovino o caprino que ingresa a los pastos naturales que administra la comunidad, previo pago por cada animal.

²⁸ ACCL, carta, 7 de febrero de 1960.

²⁹ ACCL, informe, 3 de abril de 1966.

económico, la comunidad contaba con profesionales dedicados a la “carrera del magisterio”,³⁰ luego, aparecerán profesiones como ingeniería, medicina y cada logro era reconocido con diplomas de honor por parte de la comunidad (F. Salazar 1961b, 5).

La atención a la educación está ligada con el incremento de las migraciones a Lima. Para 1963, la comunidad contaba con 1487 habitantes,³¹ un lento crecimiento respecto al censo de 1940. En Lachaqui, anteriormente se habían producido migraciones a la capital, pero desde los años 40 se acrecentará ya sea por educación o por trabajo (C. Hurtado, Vilcapoma, y Calderón 1994). Si algunos vieron incrementar sus riquezas, otros no, lo que empujaba a buscar otras fuentes de ingreso y Lima era una posibilidad de mejora para ambos casos. La diferencia con estas migraciones es que, si antes los trabajadores y los pocos profesionales regresaban, esta vez ya no lo harán, e incluso, algunas familias terminarán mudándose a Lima. De ahí que en Lima se formaron clubes de migrantes que recrearon los lazos afectivos con su tierra y contribuyeron con el desarrollo y progreso del distrito y la comunidad. El Centro San Francisco de Lachaqui (CESFAL), creado en 1944, y el Centro Cultural José Gálvez (CCDJGL), creado en 1957, fueron dos de las instituciones más importantes, vigentes hasta hoy, que contribuyeron con actividades culturales, apoyos económicos y asesorías en las gestiones educativas, sanitarias, entre otros. Se proponían “Sembrar en las conciencias el amor regionalista, trabajar por nuestros pueblos ya sea en el orden cultural, social o económico, enrumbar a nuestros pueblos por el camino del mutualismo y del progreso” (Boletín del Centro Cultural Deportivo «José Gálvez» de Lachaqui 1962, 3).

Este grupo de migrantes proyectará un modelo social y cultural de desarrollo y progreso que será bien recibido por la comunidad. La educación era el medio por el cual se podía se parte de la cultura nacional hegemónica; ya en 1935 informaban que “casi todos saben leer y escribir, ya tienen la noción de hombre civilizado [...]”.³² Esta tendencia a valorar la educación hace que la comunidad financie una parte de la salida del Boletín del CCDJGL, en cuyas palabras del presidente de la comunidad, esperaba que contribuyera en la “elevación social, económica y cultural de nuestro distrito y de nuestra querida patria” (M. Fuertes 1961, 32). En sus páginas se aprecia la formación de una elite migrante e ilustrada que discute los asuntos de la comunidad y del distrito, así como comunica sus logros y actividades sociales.

³⁰ ACCL, Informe al Primer Congreso Indigenista Peruano, 1935.

³¹ AGNP, Asuntos Indígenas, Caja 28, INF/SN, f. 1; 1963.

³² ACCL, Informe al Primer Congreso Indigenista Peruano, 1935.

Los ideales de desarrollo y progreso perseguidos por la comunidad, reforzado con la constitución de una elite migrante, tenía un sentido simbólico fuertemente asociado a afirmar la virilidad de los hombres. Un miembro de la comunidad se expresaba así: “Que las corrientes civilizadoras del actual siglo están evolucionando a los pueblos del orbe, en masas más fuertes, más viriles e idealistas, con sistemas modernos de procedimiento científicos y técnicos, para el bienestar y felicidad de la sociedad familiar”³³. La modernidad, el conocimiento, la tecnología, el trabajo, etc., permitían la incorporación a la “civilización”, a la cultura occidental, que tenía un sentido asociado a la virilidad, a los hombres.

El desarrollo de la comunidad conllevó una diferenciación social y cultural visto en el acceso a la educación secundaria y universitaria, y el tener familia en Lima. Se consolida una elite ilustrada migrante que proyecta un modelo urbano y moderno asociado con lo masculino.

2.4 Diferenciación económica y tensiones por la tierra

La diferenciación también fue económica en tanto que la inserción mercantil de Lachaqui conllevó a una presión sobre los recursos. Mantener la actividad ganadera implicaba contar con la tierra, pasto y agua suficiente, más si las vacas eran de raza mejorada. Para entonces, la comunidad administraba los pastos de altura, algunas tierras cultivables y el agua, porque se había concluido los repartos de las tierras comunales, proceso cuestionado por denuncias de acaparamiento de la tierra que recaía más en las familias tradicionales.³⁴

La tierra fue motivo de una mayor comercialización, pues las obtenidas por la herencia eran insuficientes, generando acumulación para algunos y poca o nula tierra para otros. También aparecieron particulares en posesión de tierras comunales, o sea excomuneros que, con las tierras suficientes no necesitaban de la comunidad para desarrollar la ganadería. Y se daba la conducción indirecta de la tierra por algunos comuneros que migraron a Lima, pero arrendaban a terceros sus tierras. El agua, un bien siempre escaso, también fue parte de disputas y acaparamiento. Algunos comuneros cuyas tierras eran aledañas a las quebradas, manantiales o riachuelos realizaban sus propios reservorios de agua, bajando la presión para los demás terrenos (Argos 1962b, 6).

³³ ACCL, carta de Fausto Ramón, 6 de enero de 1963.

³⁴ En las conversaciones con comuneros y comuneras de diferentes edades convergen en que se dieron repartos comunales y difieren en cuanto si estos fueron extensiones por igual y en que si hubo acaparamiento. También hago referencia a las familias tradicionales porque Lachaqui cuenta con apellidos originarios que guarda relación con un mayor acceso a la tierra debido a la herencia.

Esta situación afianzó a grupos de poder sostenidos en la comercialización de la leche y, como hemos visto, en su vinculación con parientes migrantes en la capital o asentados en ella. Sus redes se relacionaron con partidos políticos que tenían su sede en el distrito, como fue el APRA,³⁵ Acción Popular y partidos de izquierda. Esta variedad de partidos expresaba un ambiente politizado donde algunos tenían mayor cuota de poder que otros convirtiéndose en intermediarios políticos con influencia en los espacios de decisión comunal y distrital.

La comunidad cada vez era criticada por la poca capacidad de mantener el equilibrio entre los intereses familiares y comunales, y recibía la denuncia de algunos de sus miembros por su incapacidad de evitar los acaparamientos de tierras. Genaro Alvarado, comunero, socio de la cooperativa lechera y ex delegado de la comunidad en el Comité Central Pro Indígena “Tahuantinsuyo”, planteaba su retiro de la comunidad debido a que sus autoridades no hacían nada respecto a sus denuncias por acaparamiento de tierras, deudas no pagadas y daños a los pastales. “Sobre el cumplimiento de los que se han adueñado arbitrariamente pedazos de terrenos que dejen al seno de la Comunidad, que estos asuntos están sentados en el libro de acuerdos, dejando de lado y burlado la comunidad”.³⁶ Para los comuneros con poca o sin tierra, donde eran más afectados los jóvenes, era injusto compartir las mismas obligaciones comunales porque no recibían los mismos beneficios y menos se les compensaba. Así se expresaban alrededor de 40 comuneros jóvenes, en un pedido hecho a la comunidad, en 1963:

Que entrando de lleno al prólogo hacemos ver al pueblo, respecto al régimen que llevamos en la comunidad, es un régimen de compromiso en favor de los pudientes y en contra de los débiles, porque comunitariamente no está razonada, sino del privilegio o el acomodo, porque no hay razón que en el pueblo se ve muy latente este problema, hasta en sus últimos detalles haya esa indiferencia, ese menosprecio al comunero de situación económica y humildad para poseer rotativamente los arriendos de los canchones con la proporción de un cuatro a cinco por ciento como comunero en actual servicio ... porque con un turno o dos no hay compensación con las obligaciones que se hacen llevando así una vida sórdida y exigua en nuestro rugoso suelo lachaquino, teniendo en cuenta que el comunero pobre contribuye denodadamente cuando se le necesita su cooperación sin retorno ni estímulo.³⁷

³⁵ ACCL, carta, 7 de julio de 1963.

³⁶ ACCL, pedido del comunero Genaro Alvarado, 1 de enero de 1962.

³⁷ ACCL, pedido de comuneros, 31 de diciembre de 1963.

El sentido de la organización comunal es cuestionado porque no era capaz de asegurar el bienestar del colectivo. La autoridad de la comunidad en la vida de sus miembros se debilitaba frente a las libertades familiares que dificultaba su labor de administradora de recursos. Así llega Lachaqui a finales de los años 60, en un contexto en el que la reforma agraria empieza a ser una demanda aceptada y ejecutada en algunos lugares. Algunos sectores politizados no fueron ajenos a estos acontecimientos, ya venían planteándose la necesidad de una reforma agraria que distribuya mejor la tierra para que todos tengan lo suficiente para vivir, pero respetando la propiedad que cada uno poseía.

No es relativamente fácil tomar medidas legales acerca de la distribución de las tierras, solamente una Reforma Agraria técnica altamente noble, justa y humanitaria, pondrá en manos del laborioso comunero lachaquino tierras y agua suficiente en armonía con el interés social [...] (F. Salazar 1961a, 6).

Para entonces, las cooperativas lecheras habían caído en crisis y se incrementó las lecherías familiares que mantenían la comercialización de la leche. La presión por los recursos se mantenía, el cuestionamiento a la organización comunal también, lo que afirmaba posiciones políticas que criticaban esta situación.

En el proceso de cambio nacional, marcado por la expansión del capitalismo y la modernidad, Lachaqui se incorpora económicamente al mercado con la formación de la cooperativa lechera. Un proceso rápido de diferenciación económica y social será motivo de descontento y conflictos entre quienes apuestan por reforzar la organización comunal y quienes apuestan por una mayor libertad de los intereses familiares. Conflictos que se acentúan por posiciones políticas que expresaban la influencia de los partidos nacionales. De esta forma, Lachaqui expresaba la situación de una parte del sector minifundista, como el de las comunidades independientes, que cercanas a las ciudades, como Lima, atravesaban un proceso de transformación.

3. El gobierno militar de Juan Velasco Alvarado

La crisis política en que se encontraba el gobierno de Belaúnde y el poco alcance de sus reformas, fueron la excusa para que el 03 de octubre de 1968, un grupo de militares del Ejército lo depusiera, bajo la dirección del general Juan Velasco Alvarado. Era un sector progresista que decidió realizar los cambios estructurales que necesitaba el país, y que el

gobierno reformista anterior no había cumplido. Además, para entonces, el Ejército consideró alcanzar la madurez institucional para llevar la revolución; era una Fuerza Armada masculina y poderosa lista para defender la patria (L. Hurtado 2018, 235). Así, lograron una actuación institucional y se autodenominaron Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada (GRFA). Sus objetivos era luchar con lo que consideraban obstaculizaba el desarrollo nacional: la oligarquía y la dependencia extranjera.

A pocos días de tomado el poder el gobierno militar nacionalizó las instalaciones petroleras de la International Petroleum Company (IPC), empresa extranjera con la que el gobierno anterior había negociado un contrato lesivo para el Perú. En adelante lleva a cabo una serie de reformas radicales que afectaron directamente a la oligarquía, como fue la reforma agraria. El estado gana un protagonismo político y económico al nacionalizar empresas estratégicas, invertir públicamente y ampliar la burocracia; con un estilo autoritario. Así inicia la primera fase del gobierno militar bajo el mando de Velasco, que se extiende hasta 1975, lapso en el que se darán sus principales reformas sociales y políticas.

El gobierno militar no se consideró ni comunista ni capitalista, pero sí nacionalista y “humanista revolucionario” que propugnaba “una nueva sociedad en la que el hombre y la mujer peruanos vivan con libertad y justicia” (Plan Inca 1974, en Del Pilar Tello 1983, 289). Según las Bases Ideológicas (1975, en Del Pilar Tello 1983, 353-357), su nacionalismo se sostenía en la defensa de la soberanía nacional e incorporaba las “tradiciones de trabajo solidario y propiedad comunal” como legado histórico y cultural del pueblo peruano. Así reivindicaba y promovía a la cultura andina y sus valores como nacional. Mientras, el humanismo revolucionario³⁸ valoraba al hombre como fin y buscaba su realización plena, apostaba por una convivencia solidaria, buscaba la liberación del hombre y una moral que equilibrara medios y fines. Por ello, criticaba la alienación y opresión de los sectores marginados, y planteaba su concientización que le dio a su discurso un carácter rehabilitador (Barboza 2013). Ambos aspectos sostenían sus discursos sobre justicia social, liberación y reivindicación de los sectores marginados.

³⁸ Este planteamiento rescatava algunos aspectos del pensamiento socialista, libertario y cristiano, como el valor del trabajo, la propiedad social, la libertad, la igualdad, solidaridad, la justicia social y la familia como fundamento de la sociedad (Del Pilar Tello 1983, 353-357).

El objetivo principal de estos planteamientos era alcanzar una “democracia social de participación plena”, que justificaba una política participatoria³⁹ desde el estado. Una participación que debía abarcar el ámbito económico, social y político, en el que la población sea partícipe en la toma de decisiones (Franco 1979), y que también le permitía legitimar sus reformas. Según Carlos Franco (1979, 23), la participación debía abarcar tres campos: un campo de la organización empresarial, donde se encontraban las cooperativas de producción, las comunidades industriales y las empresas de propiedad social. El campo de la organización sociopolítica con la creación de las confederaciones de base económica y representativas, como los sindicatos. Y, el campo de las actividades sociales ligados a la educación, las comunicaciones y la organización vecinal.

En relación, en julio de 1971, se creó el Sistema Nacional de Movilización Social (SINAMOS), que debía promover la participación y organización social. Tuvo una estructura piramidal en la que participaron “técnicos” que debían movilizar y canalizar el respaldo popular (Klarén 2004, 424). Fue reconocido como el brazo político del gobierno ante la ausencia de un partido propio y para controlar la movilización social. Por ello, se ha criticado y caracterizado al gobierno de corporativista (Cotler 1972).

Pese a que el gobierno cuestionó al capitalismo y propuso una economía pluralista donde predominara el sector de Propiedad Social,⁴⁰ tuvo este carácter al mantener la estructura productiva, exportadora de materias primas, y una industria dependiente de insumos y capital importado (Pease 1979, 20). De la misma forma, si bien deslindó con el comunismo, la relación con exmilitantes de partidos de izquierda y su política estatista, fueron el sustento para dicha acusación. Lo que sí es que el gobierno centralizó la política económica y promovió la asociatividad de este sector, donde los trabajadores pasaban a tener una participación en la toma de decisiones de las empresas conformadas. La rentabilidad debía ir de la mano con un carácter social. Políticas contradictorias que, según avanzaba el gobierno, le llevaba a tensiones con la burguesía industrial y los movimientos sociales.

³⁹ Término utilizado por el gobierno militar.

⁴⁰ La economía pluralista implicaba la existencia de un sector estatal, uno privado y uno de propiedad social. En el sector privado los trabajadores debían tener el 50% de las acciones de la empresa, lo que sería una cogestión. Mientras, que el sector de propiedad social, implicaría que todos los trabajadores serían los propietarios, lo que sería una empresa de autogestión. Fue promovida principalmente en el sector industrial. En 1974, el gobierno promulga la Ley de Propiedad Social. Según Ethel del Pozo-Vergnes (2004, 102), fue una propuesta audaz y contradictoria de parte del gobierno, porque representaba la forma más avanzada de socialización de los medios de producción y porque el estado tenía la última palabra en las decisiones políticas y económicas, respectivamente. Pero, no tuvo un mayor despliegue.

En 1973, la enfermedad de Velasco va a frenar progresivamente las reformas estructurales. Al verse debilitado su liderazgo las diferencias de posiciones dentro de la Fuerza Armada se harán evidentes. Situación que se agudiza entre 1974 y, más en 1975, por la crisis económica internacional que afectó en el alza de los precios y el desempleo, provocando una serie de movilizaciones y una actitud más represiva del gobierno. En agosto de 1975, irrumpe en el poder el general Francisco Morales Bermúdez, quien reitera la continuidad de la revolución, iniciando la segunda fase del gobierno militar, que se extiende hasta 1980. Sin embargo, significó el inicio del retroceso de las reformas y del regreso a la democracia.

3.1 La reforma agraria velasquista

La reforma agraria, Decreto Ley 17716, atacó directamente el poder de la oligarquía terrateniente. A diferencia de las anteriores leyes, afectó a las zonas agroindustriales de la costa que tenían una mayor tecnificación. La medida debía modernizar el agro para que sostuviera el proceso de industrialización que el gobierno considero prioritario, expandir el mercado interno y lograr la justicia social a la población campesina. Fue una de las medidas más polémicas del régimen, que cambió el rostro tradicional del campo.

La adjudicación de los latifundios y haciendas expropiadas no se dieron mediante la parcelación y entrega individual a los campesinos, sino mediante el modelo asociativo, siendo las más representativas: la Cooperativa Agraria de Producción (CAP) y la Sociedad Agrícola de Interés Social (SAIS). Una opción que respondía a la falta de tierra y a la necesidad de mantener la productividad de las haciendas (Mayer 2009). Trabajadores, feudatarios y comunidad pasaron a ser propietarios de las empresas, aunque bajo el control estatal que conllevó conflictos (Eguren 1975).

La reforma agraria no logró sus objetivos productivos, la lógica exportadora se mantuvo y el agro siguió supeditado a la industria, incrementándose la importación de alimentos (Thorp y Geoffrey 2013; Eguren 2006). De los 8.5 millones de hectáreas expropiadas se beneficiaron 375 mil familias, que solo representó el veinticinco por ciento de todas las familias de agricultoras (Klarén 2004, 421). En cuanto a la distribución del valor de las expropiaciones, medido en cuanto a tierra, agua, instalaciones, maquinaria y herramienta, correspondió un 81% a las CAPS, cuya mayor conformación se dio en zona costeñas, mientras un 14% le correspondió a las SAIS, un 4% a los grupos campesinos y un 1% a las comunidades campesinas (Martínez 1981, 105).

En este proceso las comunidades campesinas fueron las menos beneficiadas. Si bien las SAIS fueron la forma empresarial que las incorporó institucionalmente como socias, formándose 60 de ellas, significó un 5% de las comunidades reconocidas y 3% de las no reconocidas (de las más de cinco mil que se asumían existentes) (Paerregaard 1987, 96). Además, no colmó las demandas de las comunidades por acceder directamente a las tierras que, en muchos casos, habían sido parte de disputas con las haciendas (Mayer 2009). Pese a ello, con la reforma agraria se crearon nuevas comunidades (Trivelli 1992; Apel 1996).

Finalmente, la reforma agraria solo afectó a un sector minoritario del campesinado. Según señala Maletta (1980, 25), alrededor de un 25% de la población rural estaba vinculada a las haciendas tradicionales. El énfasis en la dominación de la hacienda en toda la población rural, terminó excluyendo a una mayoría campesina.

3.1.1 Buscando a la comunidad: la reestructuración comunal

La reestructuración de las comunidades formó parte del proceso de desarrollo del campo planteado en la Ley de Reforma Agraria, en junio de 1969. En dicha Ley, las comunidades también eran parte de la situación problemática que atravesaba el agro, por su excesivo minifundismo que, del mismo modo que los latifundios improductivos, no contribuían al desarrollo de la economía nacional. Por eso, se indicaba en el art. 117: “El Estado estimulará la tecnificación de las Comunidades Campesinas y su organización en Cooperativas. (...). Dentro de este organismo la Dirección de Comunidades tendrá la responsabilidad de reestructurar dichas comunidades” (Texto Único de la Ley de Reforma Agraria 1969, 38).

Para el gobierno, el desarrollo de la comunidad no pasaba por una integración solamente cultural y de manera aislada, sino impulsando su articulación económica con el desarrollo nacional. Con ello criticaba las políticas aisladas dirigidas a las comunidades, como fueron, por ejemplo, los programas de desarrollo en las décadas de 1950 y 1960. Además, que iba de la mano con su comprensión del desarrollo como revolucionario, integral y participativo.

En el mensaje a la nación por la promulgación de la Ley Reforma Agraria, Velasco consideraba a esta como reivindicadora de la población campesina y de las comunidades, debido a su situación de marginación, explotación gamonalista y discriminación. Por ello, cambió la categoría de indígena a campesino y las consideró “elementos de progreso” a la que se le ofrecería “créditos y la ayuda técnica que indispensablemente se requieren para a fin de

convertirlas en dinámicas unidades de producción cooperativa”. Una política que las revitalizaría.

Así, verdaderamente al cabo de los siglos, las comunidades campesinas, el ayllu antiguo, símbolo de un milenario ideal de justicia que nunca fue totalmente abatido, verán renacidas su fuerza y su vigor para ser, otra vez, dinámicos elementos de progreso como fueron antaño en la antigua y grandiosa civilización de nuestros antepasados.⁴¹

Marginación, explotación, desarrollo y exaltación de sus valores, se conjugaban para plantear una necesidad: recrear a las comunidades en el contexto de transformación económica y social. El medio para lograrlo era su conversión a pujantes cooperativas, un modelo asociativo pensado para toda la realidad del campo. Esta no era una propuesta nueva respecto a las comunidades para su modernización, formaba parte de una larga trayectoria de posiciones indigenistas, aunque la propuesta del gobierno se nutría de las nuevas corrientes del cooperativismo de los primeros años del setenta (Béjar 1990, 138).

En el ámbito estatal, políticas anteriores fomentaron la formación de cooperativas en las comunidades, aunque de manera aislada. En el gobierno de Manuel Prado Ugarteche (1939-1945) se fomentó la formación de granjas comunales de tipo cooperativo en determinados sectores rurales, como en el valle del Mantaro (Alberti y Sánchez 1974). En los Estatutos de Comunidades de 1961 y 1966 también establecían la promoción del cooperativismo. En especial, el Nuevo Estatuto de Comunidades Indígenas (1966), aprobado por Decreto Supremo N°11 en el gobierno de Fernando Belaúnde, contemplaba un subtítulo que indicaba: *Evolución de la comunidad al sistema cooperativo*. La diferencia con lo planteado por el gobierno militar de Velasco, además de su concreción, era que estuvo acompañado de una radical reforma agraria, y detallaba la transformación de las comunidades en cooperativas.

En febrero de 1970, mediante Decreto Supremo N° 37-70-AG, se emitió el Estatuto Especial de Comunidades Campesinas, en el que se detallaba los alcances de esta medida. En sus once títulos tenía como uno de sus propósitos generales “impulsarse la tecnificación y cooperativización de las comunidades (...) en “armonía con sus valores autóctonos (...)”. En ella la definía, normaba su nueva estructura de tipo cooperativa, regulaba su sistema de

⁴¹ Mensaje a la Nación con motivo de la promulgación de la Ley de Reforma Agraria, 24 de junio de 1969 (Velasco 1972, 52).

gobierno, su régimen económico, establecía los requisitos para ser comunero, entre otros. La reestructuración se constituía en un “instrumento de política de desarrollo” que debía “adecuarlas” para solucionar su problemática y articularse al desarrollo nacional.

Como parte del proceso de transformación, es un conjunto de acciones coordinadas-destinado a cambiar la estructura social, económica, política y cultural de la Comunidad Campesina, con la finalidad de lograr una sociedad cualitativamente diferente, en su organización y funcionamiento, capaz de adecuarse a las transformaciones que se operan en el país (SINAMOS 1973, 25).

Pero no solo era la situación de exclusión y subdesarrollo que atravesaban las comunidades para considerar la reestructuración, sino también la situación de desigualdad que se daba internamente: en el acceso a la tierra y en la participación política:

En la actualidad la estructura socio-económica de la mayoría de las comunidades campesinas como formaciones históricamente determinadas, contrariamente a lo que se afirma, se caracteriza por un desigual acceso a los recursos, así como por una desigual participación en los organismos de gobierno y poder, por parte de la población comunal (SINAMOS 1973, 10).

La situación de las comunidades resultaba ajena a la mirada tradicional sobre ellas, vinculada a sus relaciones igualitarias y prácticas democráticas, que llevaba a algunos funcionarios del gobierno a cuestionar su existencia. Según refiere Victoriano Cáceres, ingeniero y economista ayacuchano, Mario Vásquez, encargado de la Dirección de Comunidades Campesinas (en adelante DCC),⁴² consideró indispensable salir a campo para registrar la situación de las comunidades, de las que dudaba su existencia.

Por eso cuando él fue director general, él llevó por ejemplo a Elmer Arce a realizar un trabajo de investigación sobre una comunidad, a Sergio a otra comunidad, y así a todos los llevó a esas corrientes, bajo investigación, para demostrar hasta qué punto funcionaban como comunidades, cuál era su estructura, y sobre todo cuál era su patrimonio. (...) Conocer realmente la potencialidad, ¿no?, hasta qué punto, realmente eran comunidades campesinas, porque él en cierta manera no estaba muy convencido de la existencia de comunidades campesinas, en la forma como otros antropólogos describían.⁴³

⁴² Luego pasa a SINAMOS como Dirección General de Organizaciones Rurales (DGOR).

⁴³ Victoriano Cáceres (exfuncionario de SINAMOS), en conversación con la autora, julio 2016.

La situación de desigualdad en las comunidades que estaba presente a nivel de los funcionarios de la institución encargada de las comunidades, no las exaltaba en los términos discursivos del mensaje a la nación de Velasco, más bien expresaba desconocimiento y un cuestionamiento de los imaginarios alrededor de las comunidades. Una realidad que, junto a otros problemas, para algunos antropólogos podía llevar a su desaparición (M. Matos et al. 1976). Había que hacer algo. Según Miguel Ruíz, antropólogo y promotor social, la reestructuración marcaría un tope en la tenencia de la tierra, pero “eso era la teoría, ¿qué cosa era en el campo? ¡nadie había hecho nada!⁴⁴ Esa era la impresión que a nivel de los funcionarios de la DCC se tenía de la medida.

Son tres aspectos que resalto de la reestructuración: la orientación empresarial, la reestructuración de la tierra y la revitalización de sus valores comunitarios.

3.1.1.1 La orientación empresarial

Fue un aspecto principal en la reestructuración comunal. Como se dijo, se buscaba convertir a las comunidades en pujantes cooperativas. Al menos en un primer momento. Se creía que la cooperación era afín a las comunidades, y que se le podría orientar a intereses económicos empresariales, siguiendo la perspectiva del cooperativismo moderno (Arce 1980, 82). De esta forma, el gobierno hacía realidad el planteamiento de cooperativización de las comunidades, formulado por posiciones indigenistas y socialistas, en la década de 1920.

Un aspecto para su cooperativización fue el cambio de la estructura administrativa de la comunidad a uno de tipo cooperativo. El gobierno estableció un comité de administración y un comité de vigilancia, en reemplazo de la Junta Directiva y de la figura del personero.⁴⁵ Un requisito indispensable para que las comunidades fueran favorecidas por la política estatal y que fue rápidamente implementada. Otro aspecto fue que la comunidad, mediante asamblea, debía promover la formación de cooperativas de producción o servicios, o ceder tierras a las SAIS.⁴⁶ Se buscaba dinamizar económicamente a la comunidad, absorbiendo el trabajo de sus miembros y generándole rentabilidad para su inversión.⁴⁷

⁴⁴ Miguel Ruiz (exfuncionario de SINAMOS), en conversación con la autora, abril de 2018.

⁴⁵ Representante legal de la comunidad campesina, cuyo cargo se institucionaliza a inicios del siglo XX.

⁴⁶ Estatuto Especial de Comunidades Campesinas, artículo 26, 39, 43 (Berrio 2001, 60, 61).

⁴⁷ Cabe mencionar que las comunidades no eran ajenas a la conformación de empresas asociativas. La razón era que les pudiera generar rentas para atender sus diferentes demandas, aunque no siempre la comunidad era la propietaria. Entre 1940 y 1960 se crearon 80 empresas asociativas ubicadas en su mayoría en el departamento de Junín (Vásquez 1977, 19).

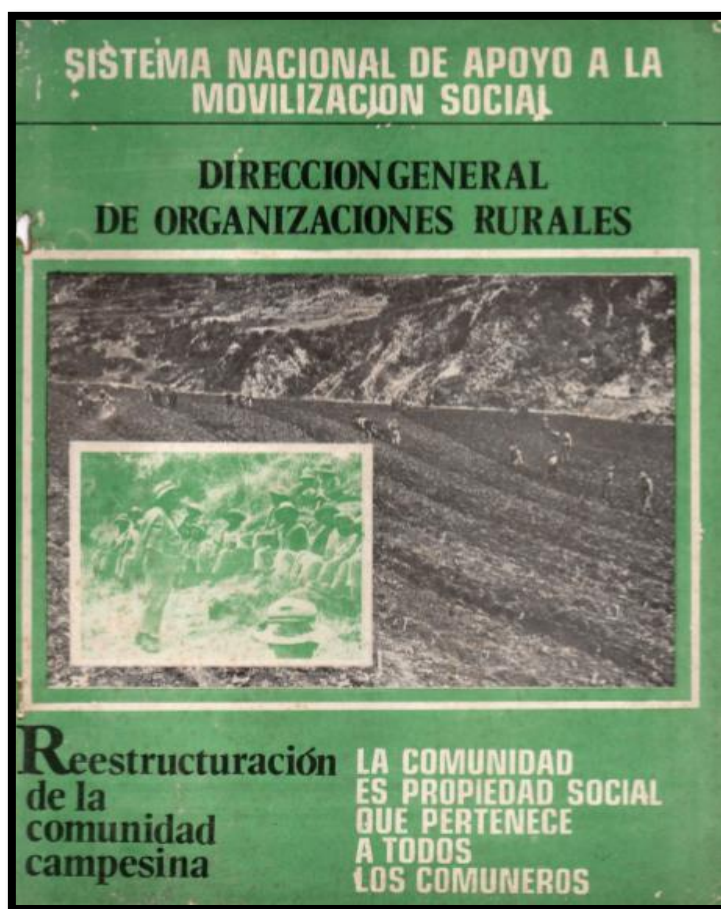
Sin embargo, en los primeros años de aplicación del estatuto, se cuestionó la cooperativización. La cooperativa solo agrupaba a quienes podían invertir, los mismos que recibían los beneficios en la medida de sus inversiones, aunque la producción era en la tierra de la comunidad, lo que le restaba autoridad y generaba desigualdad entre sus miembros. Por ello, se las consideró como un tipo de organización ajena a la comunidad y se la reemplazó por la figura de la empresa comunal (Arce 1980; Vásquez 1977; Cáceres 1986).

La figura de la empresa comunal se sustentaba en la idea de que la comunidad era “propiedad social que pertenece a todos los comuneros”. La comunidad debía ser una unidad socioeconómica a cargo de la administración de la empresa, no generaría una organización paralela y el beneficio sería para todos sus miembros. En la comunidad era donde se expresaría mejor el modelo económico alternativo que el gobierno esperaba alcanzar: el de la propiedad social.⁴⁸

La empresa es la propia comunidad campesina que adopta una forma empresarial para la producción colectiva de bienes y servicios, con la finalidad de emprender su desarrollo integral, mediante la explotación social de todos los recursos existentes dentro de su perímetro y de otros que forman parte de su patrimonio (SINAMOS 1973a, 13).

⁴⁸ La propiedad social era considerado “el último hijo de la “revolución participatoria”” (Franco citado en Pozo-Vergnes 2004, 101).

Figura: 2.4 Portada de la publicación sobre la reestructuración comunal



Fuente: SINAMOS 1973.

Otro aspecto vinculante a la orientación empresarial era la movilización política de la comunidad. Las modificaciones de la forma de gobierno, de las elecciones mediante sufragio, la exclusión de la parentela en una misma lista de postulación y la exclusión de los analfabetos,⁴⁹ permitirían limitar las formas tradicionales de acceso al poder de unas cuantas familias. Se tenía la lectura que el gobierno comunal estaba en poder de grupos familiares que habían conformado “oligarquías comunales” (SINAMOS 1973b, 36), por lo general, por personas mayores de edad, que limitaba la participación de los más jóvenes. Y, es que la comunidad era vista como el ideal de la práctica democrática:

(...) en el Perú ha existido sólo una tradición participacionista y, por tanto, verdaderamente democrática. Esa ha sido la tradición de las comunidades campesinas de orden pre-hispánico, cuya profunda vitalidad, enraizada en el acervo creador del pueblo peruano, le permitió resistir

⁴⁹ Art. 70 y 71 del Estatuto Especial de Comunidades Campesinas, en (Berrio 2001).

trescientos años de coloniaje español y siglo y medio de explotación republicana (Carlos Delgado, uno de los ideólogos del gobierno militar, citado en Martín 2002, 196).

Complementariamente, se debía promover que las comunidades se articularan a organizaciones locales y regionales establecidos por el gobierno,⁵⁰ como fueron las ligas y federaciones agrarias y, el nivel mayor, la Confederación Nacional Agraria, que se fundaría en 1974. Este propósito buscaba canalizar y controlar la participación social, así como, asegurar el respaldo popular a las diversas políticas emprendidas por el régimen, que se impulsó con mayor fuerza desde 1973, cuando el régimen entra en crisis.

3.1.1.2 La reestructuración de la tierra

Un aspecto clave para desarrollar la empresa era contar con tierras y bienes comunales que se aseguraría con la reestructuración de la tenencia de la tierra, y que también permitiría que la comunidad asuma su control. Según SINAMOS (1973b), la comunidad debía establecer una unidad agrícola familiar (UAF) que podían usufructuar las familias, el exceso debía ser revertido, al igual que las tierras conducidas indirectamente, las tierras agrícolas y pastos naturales de libre disposición y las eriazas que se habilitasen. Además, se incidió que el comunero era usufructuario y no propietario de la tierra, y se prohibió la herencia.⁵¹

Para la reestructuración era necesario el levantamiento del catastro de la comunidad, el empadronamiento de las familias, la calificación de comuneros y el registro del patrimonio comunal. En especial el proceso de calificación era un paso necesario, pero problemático porque definía quién era comunero o no, después del empadronamiento que recogía información de los bienes y rentas de las familias. Este paso se realizaba en Asamblea General y debía también respetar las disposiciones del estatuto, según el artículo 23:

- a) Haber nacido en la Comunidad o ser hijo de comunero;
- b) Ser jefe de familia o mayor de edad;
- c) Tener residencia estable en la Comunidad
- d) Ser básicamente trabajador agrícola
- e) No se propietario de predios rústicos dentro ni fuera de la Comunidad;

⁵⁰ A través del Decreto-Ley 19400, dado en 1972, se estableció un sistema asociativo e institucional que pretendía abarcar a todo el sector campesino, desde campesinos sin tierras como propietarios, de los valles, provincias y departamentos. Estuvo bajo la responsabilidad de SINAMOS.

⁵¹ Texto Único de la Ley de Reforma Agraria 17716, art. 119.

- f) No tener mayor fuente de ingreso fuera de la comunidad; y
- g) No pertenecer a otra Comunidad (Berrio 2001, 59).
- h) Podrán igualmente, ser considerados comuneros los trabajadores oriundos del lugar y los foráneos con no menos de cinco años de residencia, que se encuentren usufructuando parcelas de tierras de propiedad de la Comunidad con fines principalmente de vivienda y que desarrollen sus actividades dentro de la Comunidad, como artesanos, vendedores, mineros, canteros, pescadores, de transporte y comunicaciones, etc. Estos trabajadores, previo acuerdo de la Asamblea General, serán admitidos bajo la denominación de “comuneros no agrícolas”, con los derechos y obligaciones que deberán establecerse en el Reglamento Interno de cada Comunidad, con exclusión de los relativos de la tenencia y explotación de la tierra (Beteta 1983).

En este artículo, que se modifica rápidamente agregando el inciso h, es notorio el énfasis de la organización comunal como propietaria de sus bienes. Se restringe a quienes no viven en la comunidad y el tener propiedades dentro y fuera de la comunidad, se obviaba que algunos comuneros podían mantener tierras en otras comunidades, ya sea por relaciones parentales o acuerdos para diversificar su producción (Arce 1975). Asimismo, no solo se pensaba sino también se quería al campesino limitado a las actividades agrícolas funcional al proceso de tecnificación y desarrollo rural. Sin embargo, la realidad era distinta y había que considerar a aquellos comuneros que realizaban otras actividades, al haberse diversificado su economía.

De esta forma, una vez en campo, la reestructuración de la tierra dependió de las condiciones sociales, económicas y políticas de las comunidades, según su diversidad regional y local. Era una medida que afectaba la fuente de poder de los grupos internos por lo que generó diversos conflictos (Arce 1980; Alberti y Sánchez 1974; Campaña y Rivera 1979; Ruiz 1971).

3.1.1.3 La revitalización de los valores comunitarios

Finalmente, el tercer aspecto, era que tras estos cambios en las comunidades se revitalizaría sus “valores comunitarios”. El minifundismo, la conducción indirecta de la tierra, el acceso desigual a los recursos y al poder las habían confinado a la marginación y desintegración. Según el art. 2 del estatuto, la definición de comunidad campesina estaba estrechamente asociada a la propiedad comunal, “el trabajo comunal”, “ayuda mutua” y “actividades vinculadas al agro”, lo que expresa un deseo del gobierno más que una realidad existente.

La comunidad campesina es una agrupación familiar que posee y se identifica con un determinado territorio y que están ligados por rasgos sociales y culturales comunes, por el trabajo comunal y la ayuda mutua, y básicamente, por las actividades vinculadas al agro.⁵²

En el artículo 8 se planteaba como uno de los fines de la reestructuración el promover “diferentes formas de ayuda mutua y de cooperación tradicional (...)” y “revitalizar las normas y valores tradicionales de la explotación de la tierra”.⁵³ Cuando Mario Vásquez responde el memorial presentado por comuneros de siete comunidades de Ayabaca pidiendo la derogatoria del estatuto,⁵⁴ porque “prohíbe mantener la hermandad campesina”, “el uso de costumbres... abandono de siembras o tareas agrícolas efectuadas en comunidades vecinas...”, menciona que el estatuto “no prohíbe la continuación de las costumbres tradicionales, más al contrario las refuerza (...)”, y señala el artículo citado.

La revitalización sería más que nada un efecto de los cambios al reforzar la organización comunal a través de la orientación empresarial y controlando su territorio. Para Carmela Gavonel, quien fue promotora social de SINAMOS, había que recuperar el sentido de comunidad reordenando la situación de la tenencia de la tierra:

El estado iba a participar para poder reestructurar la comunidad y retomar el sentido de la organización comunal, revertir... tú tienes tu casa acá, tu chacra acá, pero esto es de la comunidad, y lo que la comunidad produce es para el bien de todos, para el mejoramiento de tu comunidad, para lograr los servicios de tu comunidad (...).⁵⁵

La postura de los funcionarios y funcionarias no era ajena a una mirada generacional de las comunidades campesinas, que iban desde su exaltación hasta su cuestionamiento, entrelazados con la necesidad desarrollo. Por ello, cuando la reestructuración ya no era sostenible, Mario Vásquez hacía algunas observaciones a esta mirada del momento: “(...) Como consecuencia los ingentes trabajos publicados e inéditos con mitos y mixtificaciones, han dado origen a una imagen distorsionada sobre las comunidades” (Vásquez 1977, 6). Una expresión que criticaba el imaginario tradicional de las comunidades, aunque era el referente del que se partía para cuestionarla o exaltarla.

⁵² Estatuto Especial de Comunidades Campesinas, art. 2 (Berrío 2001, 57).

⁵³ Estatuto Especial de Comunidades Campesinas, art. 8, inciso c y d (Berrío 2001).

⁵⁴ AGNP, Asuntos Indígenas, Memo 535, 2 de nov de 1970.

⁵⁵ Carmela Gavonel (trabajadora social y promotora de SINAMOS), en conversación con la autora, octubre de 2018.

En relación, uno de los textos de capacitación de SINAMOS, se titulaba: “En búsqueda de la comunidad campesina”, y mostraba el “misterio” o desconocimiento que se tenía de las comunidades. En el libro se compilaba fragmentos y textos sobre comunidades donde se trataba su posible fragmentación, su origen colonial y la propuesta de investigadores del IEP. Y, en especial, se planteaban preguntas sugerentes como: “¿existe la comunidad como tal?” “¿la propiedad y trabajo son, de veras, comunitarios, en ella?” “¿puede la comunidad concurrir al nuevo sistema que la reforma agraria ha convocado?” (Centro de Estudios de Participación Popular 1974, 2). Lo que expresaba una afirmación y cuestionamiento sutil al modelo idealizado de la comunidad, una extrañeza en su tratamiento y la evaluación de su incorporación al proceso de cambio y desarrollo.

Todavía es un misterio la comunidad campesina. A manera de fantasmal "wamani" y afincada con porfía en el mundo andino, esta añeja institución se agita y se contrae, se convulsiona, y estremece, se deja invadir, acepta ser parcelada, obedece la Ley que la disuelve y, a al final, aparenta la muerte, pero, milagrosamente, supervive los intensos cuatrocientos años que dura la historia de la dominación agraria en el Perú (Centro de Estudios de Participación Popular 1974, 1).

Pese a que el gobierno rechazó la denominación de indigenista (Martín 2011), la política de reestructuración de la comunidad bebía de esos imaginarios no para volverlas como tal sino para recrear e incorporarlas a los cambios en el sector rural. A través de los discursos y las acciones se observan imaginarios que entrelazan la exaltación de los valores comunitarios y un énfasis en su tecnificación y desarrollo. Además, se formuló una política desde arriba, subestimando la capacidad de propuesta y la diversidad de las comunidades. Pese a ello, la medida tuvo efectos directos e indirectos que movilizaron a las comunidades, además que, respondió a un contexto histórico social y académico específico.

De esta forma, la reestructuración comunal se proponía la búsqueda de una nueva comunidad moderna, productiva y colectivista acorde a la política general del sector agrario. Se cuestionaba su situación crítica, pero seguían representando un elemento clave del pasado peruano, cuyos valores estaban estrechamente asociados a la propiedad comunal.

3.2 Las mujeres campesinas en la reforma agraria

El proceso de desarrollo rural que implicó la reforma agraria del gobierno militar también contempló la definición de la situación y redefinición de los roles de las mujeres campesinas, al considerarlas importantes agentes de cambio. Se planteó que fueran buenas madres, trabajadoras y ciudadanas; de la misma forma que para todas las mujeres peruanas, a través de la política de liberación de las mujeres, conducida por las esposas de los altos funcionarios. Sin embargo, al considerar su situación extrema de desigualdad se consideró su capacitación y la necesidad de intermediarias que las representaran en los espacios de tomas de decisión.

3.2.1. La liberación de las mujeres peruanas

Las mujeres peruanas fueron consideradas por el gobierno militar en una situación de desigualdad y marginación frente a los hombres y al desarrollo nacional. El capitalismo dependiente en el que se encontraba el país las relegaba a sus funciones tradicionales (Barboza 2013). Aunque, ya para 1955, se había aprobado el sufragio femenino donde un sector de mujeres profesionales lograron su reconocimiento frente a su avance en la escena pública (Poulsen 2016).

La particularidad del gobierno de Velasco fue que desde el estado se investigaba y discutía aspectos sobre la condición social de las mujeres, como su acceso a la educación, el cuestionamiento a sus roles domésticos, su atención en salud y salud reproductiva, la ampliación de su rol en el campo laboral, su participación social y pública, entre otros (Barboza 2013, 100). Se delineaba lo que sería la liberación de las mujeres, a partir de algunas políticas específicas y cuya dirección fue asumida por las esposas de los altos funcionarios.

La liberación de las mujeres rechazaba que el fin principal de las mujeres fuera el formar un hogar y dedicarse a las labores domésticas; más bien planteaba que se debían crear las condiciones para su libre y pleno desarrollo personal para la igualdad.⁵⁶ Así era posible que desempeñaran un adecuado papel familiar y participaran en todos los ámbitos sociales y en las transformaciones sociales, junto a los hombres, como pareja humana.⁵⁷ Planteamiento que se distanciaba de la lucha de mujeres contra los hombres, como se le asociaba al feminismo.

⁵⁶ Ley General de Educación, Decreto-Ley N° 19326, 21 de marzo de 1972.

⁵⁷ “Presencia de la Mujer en el Proceso Peruano”, *El Comercio*, 29 de septiembre de 1974b. Planteamiento realizado en un seminario en Lima por la representación peruana en el Comité Interamericana de Mujeres (CIM), de la Organización de Estados Americanos (OEA).

Una de las primeras acciones para ese propósito fue lo consignado en el artículo 11 de la Ley de Educación, en 1972, que planteaba la revaloración de la mujer. La educación fue vista como un medio importante para erradicar la mirada tradicional sobre las mujeres y promover su formación en iguales condiciones que los hombres. La coeducación o educación mixta fue uno de los cambios planteados y también la creación del Comité Técnico de Revaloración de la Mujer (COTREM). Posteriormente, en 1974 con la salida del plan de gobierno, llamado Plan Inca, se reafirmó estos propósitos en el punto 23 que planteaba “la efectiva igualdad con el hombre en derechos y obligaciones” donde, entre otras cosas, se afirmaba la coeducación.⁵⁸ En especial, la formación de la Comisión Nacional de la Mujer Peruana (CONAMUP), que se instala en 1975, marcará un momento clave para los propósitos de liberación de las mujeres, y que coincidió con el “Año de la Mujer Peruana”.⁵⁹ La comisión fue un espacio corporativo de las mujeres a nivel nacional que no solo debía dar cumplimiento al Plan Inca sino también “coordinar las actividades de todas las instituciones femeninas del Perú, auspiciando su participación en el desarrollo económico, social y cultural”.⁶⁰

Por ello, la CONAMUP promovió y agrupó a las organizaciones femeninas de diferentes sectores, con la finalidad de canalizar y formular propuestas de bienestar y desarrollo para las mujeres peruanas. Asimismo, se planteaba que las mujeres al participar y ser parte de los cambios sociales no solo contribuía en la solución de los problemas estructurales del Perú, sino también en los suyos propios, como su doble condición de trabajadoras y miembro de la familia (Gonzales, citada en Barboza 2013, 74). Justamente coincidía en un momento de crisis política y económica del gobierno de Velasco, por lo que era importante contar con el respaldo social de la población, y qué mejor del sector de las mujeres.

⁵⁸ También se estableció su participación en cargos de alto nivel, la educación mixta de hombres y mujeres, eliminación de tratos discriminatorios y que los bienes familiares no sean dispuestos unilateralmente por el esposo (Tello 1983). No llegaron a ejecutarse, a excepción de la coeducación.

⁵⁹ Tuvo la influencia de las Naciones Unidas que consideró el año 1975 como Año Internacional de las Mujeres. Asimismo, en el mismo año, se llevó a cabo la Primera Conferencia sobre la Mujer, celebrada en México, en donde se declara el Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer.

⁶⁰ Decreto-Ley N° 21045, crean la Comisión Nacional de Mujer Peruana como persona jurídica de derecho público, 30 de diciembre de 1974.

Figura 2.5 Consuelo Gonzales en las elecciones de la CONAMUP



Fuente: «Consuelo instó a las mujeres a organizarse», *La Crónica* 1975c.

Una particularidad de esta comisión es que la presidencia la asumía la primera dama, Consuelo Gonzales, quien ya venía asumiendo un rol protagónico a la cabeza de la Junta de Asistencia Nacional (JAN). Ella hará un llamado nacional para que las mujeres se organicen y se inscriban en la comisión.⁶¹ Su imagen de esposa, su despliegue social y político, era proyectado a través de la prensa como el ideal del comportamiento de las mujeres, participando al lado de sus esposos.

De esta forma, los últimos años del gobierno fue un ambiente propicio para la movilización de las mujeres quienes desde diferentes posiciones venían participando de la discusión pública en torno a la problemática de las mujeres. Por ejemplo, en este contexto se dará el surgimiento y consolidación del movimiento feminista (Barboza 2013). Sin embargo, serán principalmente mujeres urbanas, profesionales de clase media y alta, las que se movilizarán. La CONAMUP centralizará las discusiones y las investigaciones sobre las mujeres en el ámbito de la educación, del trabajo, legal, de la comunicación, entre otros. El planteamiento de liberación de las mujeres tomaba forma, de alguna manera a través de estas acciones y discursos.

⁶¹ «Consuelo instó a las mujeres a organizarse», *La Crónica*, 5 de febrero de 1975.

3.2.2. “Todos debemos ayudar a las mujeres campesinas”

Teniendo en cuenta estos planteamientos generales sobre las mujeres peruanas, es posible situar el tratamiento que el gobierno militar tuvo respecto a las mujeres campesinas. Este sector tuvo especial atención en la medida que se consideró que se encontraban en un estado de marginación y desigualdad extrema. Y también porque formaba parte de la población campesinas y rural que iniciaba el proceso de reforma agraria. Ellas debían integrarse a este proceso de desarrollo y participar de los cambios sociales.

En 1969, una de las primeras discusiones sobre las mujeres campesinas en la reforma agraria se las identificaba en una situación de atraso, pero se reconocía su potencial papel como agente de cambio en la familia, la comunidad y el país; se reconocía su condición política. Por ello, se planteaba su necesaria capacitación para “... asumir mayores responsabilidades, como madre, como trabajadora y como dirigente de asociaciones comunales, cooperativas y sindicales, dentro de la campaña de elevación moral y material del campesinado”.⁶² Una redefinición de roles que se enmarcaba dentro de los ideales que el gobierno militar pensó para todas las mujeres peruanas planteada posteriormente.

En 1971, en un seminario sobre la mujer campesina se empezó a diseñar un lineamiento de trabajo, por instituciones como la Dirección de Comunidades Campesinas, el sector educación, el Instituto Nacional de Nutrición, la Oficina de Desarrollo Comunal, el Ministerio de Salud, entre otros. Se mantenía la idea de su crítica situación, nula participación y necesaria capacitación. Según, la jefa del departamento de Mejoramiento Rural del Ministerio de Agricultura y participe del evento, “siempre la mujer campesina estuvo relegada de la vida social del resto del país, y es preciso capacitarla de inmediato para el papel que le corresponde desempeñar dentro del cambio suscitado por la Reforma Agraria”.⁶³

Con la reforma agraria en marcha se demanda que la mujer campesina forme parte del desarrollo rural, pero no se problematiza su acceso a la tierra sino su nivel de atraso, su necesaria capacitación y participación económica y social en los cambios que se estaba planteando para el sector rural. El acceso o la propiedad de la tierra era un tema no tocado en tanto era el jefe de hogar en quien recaía ese beneficio y a través de él se beneficiaría a todos

⁶² “Discurso de apertura del general de Brigada (R) Máximo Verástegui, en *Primer Seminario Sobre Incorporación de La Mujer Campesina En El Desarrollo de La Comunidad* (1969).

⁶³ “Que mujer campesina se integre a proceso de reforma agraria”, *Expreso*, 10 de marzo de 1971.

los miembros de la familia. Situación que desconocía y subestimaba su papel como productoras, afectando a aquellas que asumían una mayor responsabilidad agraria, frente a las migraciones de sus esposos (Campana 1982).

Desde 1972, una institución asumirá el tratamiento de los nuevos retos asignado a las mujeres campesinas, llamada la Asociación para la Cooperación con las Mujeres Campesinas (ACOMUC). Al menos así la prensa nacional oficialista lo proyectaba por su especial atención. Esta institución tenía como fin “promocionar los valores fundamentales de la familia campesina, capacitar a la mujer campesina para su participación plena y realización propia”.⁶⁴ Fue una institución privada dirigida a cargo de la esposa del ministro de agricultura, Marina Velasco, y como presidenta honoraria, a la esposa de Velasco, Consuelo Gonzales. A través de estas “damas” la situación y políticas a favor de las mujeres campesinas tendrán la atención estatal y la difusión en los medios de comunicación.

A través de los medios se presentaba de manera homogeneizada a las mujeres campesinas. Ellas estaban bajo la dominación de la hacienda, eran analfabetas, estaban ajenas de los asuntos públicos, trabajaban todo el día y se sacrificaban por su familia. Por esta situación crítica, había que “ayudarlas” y educarlas desde la capital; necesitaban de intermediarias.

En el transcurso del acto habló también Marina Velasco de Valdez presidenta de la ACOMUC, quien hizo un llamado a las amas de casa, padres de familia, estudiantes y toda la colectividad "para que colaboren con nuestras hermanas campesinas".

De esta forma -dijo- les demostraremos que aquí en la capital las comprendemos, las admiramos y deseamos ayudarlas.

Señaló que la finalidad de la Asociación que preside es integrar al proceso revolucionario que vivimos "al ser que durante siglos fue relegado en nuestra patria".

Para nadie es extraño -expresó- que la vida de la mujer campesina estaba solamente circunscrita al trabajo y a la maternidad, sin participar dentro de la comunidad. (...)

El sistema latifundista -señaló- ahondó su tragedia, "como mujer sufrió el drama del esposo sin futuro y como madre acarició a la segunda nueva víctima del antiguo sistema que jamás retornará al Perú".

⁶⁴ “Se proyecta empresa de propiedad social de la mujer campesina”, *El Correo*, 26 de febrero de 1975.

“Ahora y gracias a la Reforma Agraria, los campos ya no son paisajes de lágrimas, colorido y tristezas, ya que han sido transformadas las estructuras económicas, sociales y culturales del ambiente rural”, manifestó.

La esposa del ministro precisó que la población que fue más explotada, hoy tiene tierras, orientación técnica y créditos.

Finalmente, hizo a un llamado a la mujer campesina para que se capacite y se esfuerce para ser cada día más útil a la patria, "ya que en ustedes confía la revolución".⁶⁵

Figura 2.6. “Todos debemos colaborar con la mujer campesina”



Fuente: “Todos debemos colaborar con la mujer campesina” (*Expreso*1972).

Había un tono civilizador en estas representaciones, que desconocía la realidad de las mujeres campesinas y sus capacidades para enfrentar la vida, en función a una mirada urbana, moderna y paternalista de lo que debían ser las mujeres. Había que hacerlas “útil”, pues estaban dedicadas al trabajo y la maternidad, papel que también era desdeñado, y debían tener una participación social y política. Una posición que no se aleja de las políticas integracionistas de la población indígena donde las mujeres eran cuestionadas por sus hábitos tradicionales en el cuidado e higiene familiar. Aunque se distingue la utilización de un

⁶⁵ “Marina Velasco. Todos debemos colaborar con la mujer campesina”, *Expreso*, 19 de noviembre de 1972.

lenguaje crítico, reivindicativo y humanista que incidía en la inserción de las mujeres al desarrollo. En adelante, el tono civilizador va cambiando hacia uno de desarrollo, por ejemplo, para 1974, la ACOMUC se expresaba: “en nuestros planes no existe el término "ayuda" sino el de trabajo mancomunado que el que mejor resulta”.⁶⁶

Por otro lado, se impulsó la participación económica de las mujeres campesinas, pero ello no implicaba el acceso a la tierra, sino su inserción al mercado, según su género. Se consideraba su poco aporte en las actividades agropecuarias; según el censo de 1972, las mujeres alcanzaban el 9.4% de la PEA agropecuaria, aunque ello reflejaba también los limitados criterios para definir la PEA (Deere 1983, 61). Además, en la concepción de desarrollo rural, el proceso de tecnificación del agro debía ser capaz de sustentar el proceso de industrialización que el gobierno impulsaba a nivel nacional, lo que conllevaría a cambios en los medios y la fuerza de producción.⁶⁷ Ello implicaría que la capacitación técnica y el manejo de tecnologías desplazaría, en cierto modo, las labores tradicionales de las mujeres campesinas, por lo que, debían ser orientada en técnicas para la manufactura y la formación de pequeñas industrias, como la artesanía y la textilería, afines a su destreza femenina. Así también tendrían una diversificación productiva.

La ACOMUC desplegó capacitaciones que tenían este fin. Se impulsó las Ferias Artesanales de las Mujeres Campesinas que congregaba a mujeres de diferentes departamentos en Lima. La artesanía fue una de las principales actividades que se orientaba de mejor manera a las mujeres. También, capacitaciones en corte y confección, horticultura, apicultura, conservación de semillas, cría y manejo de ganado lechero, capacitaciones que podían ser internacionales.⁶⁸ Asimismo, promovieron la creación de guarderías infantiles, para que las mujeres pudieran tener facilidades de trabajar.

Sin embargo, no todas las mujeres campesinas se acogieron a estas nuevas actividades. En el pueblo de Chiuchin, Huaura, la implementación de un taller de corte y confección de ACOMUC tuvo que cerrar pronto, porque las mujeres estaban más ocupadas en las labores agropecuarias (Bourque y Warren 1980). Se desconocía que el hogar campesino no solo era

⁶⁶ "La mujer y el niño en el programa de la ACOMUC", *El Comercio*, 19 de octubre de 1974c.

⁶⁷ Exposición del Arq. García, Rafael, “Desarrollo nacional y desarrollo de la comunidad”, en *Primer Seminario Sobre Incorporación de La Mujer Campesina En El Desarrollo de La Comunidad* (1969, 36-37).

⁶⁸ Cho Montoya, “Campesinas capacitadas en México divulgarán nueva técnica agraria”, *El Comercio*, 11 de julio de 1975.

consumista sino productivo (Prieto 2017); además, las particularidades regionales, donde algunas familias estaban más ligadas al mercado que otras.

El impulso a la participación política de las mujeres campesinas se evidenció, de mejor manera, a fines del gobierno militar, entre 1974 y 1975, que fue un momento de crisis. Se esperaba que las mujeres asumieran liderazgos en clubs de madres, en centros de capacitación y en sus cooperativas. Asimismo, que contribuyeran en los asuntos sociales de su comunidad a través de comedores comunales, caravanas médicas, campañas antialcohólicas.⁶⁹ En cierta forma, era una manera de extender su papel de madres y esposas en el ámbito local y constituirse en intermediarias de los servicios estatales.

En febrero de 1975, la ACOMUC realizó el Primer Seminario de Integración de la Mujer Campesina, en la zona norte, en el que se reunió a más de 200 participantes, entre campesinas, técnicas, socias voluntarias, etc., de las diferentes filiales. Ahí también se incidió en: “su triple rol de ciudadana, trabajadora y conductora de su hogar. Su integración activa y decisiva a lo que acontece el país, en el logro de una participación activa, plena y consiente”.⁷⁰

Este periodo coincide con la movilización política y organización de las mujeres impulsadas desde el gobierno a través de la Comisión Nacional de la Mujeres Peruana (CONAMUP) y, en ella, el sector de organizaciones campesinas fue representada con un cargo, que fue asumida por la ACOMUC, bajo la presidencia de Marina Valdez. Este espacio serviría para plantear las problemáticas y mejoras para las mujeres campesinas, sin embargo, no eran ellas mismas quienes asumían su representación, sino las damas, esposas de autoridades. Aunque, algunas mujeres campesinas aparecerán más en prensa y tendrán posiciones críticas.⁷¹

El gobierno militar problematizó a las mujeres campesinas desde un mirada urbana, moderna y paternalista, les planteó responsabilidades, desconociendo las que tenían, como su participación económica y política. Así homogenizaba su situación, dominadas por la hacienda, sin educación, ni participación, subestimando su labor agropecuaria. No diferenciaba si eran mujeres pertenecientes a las cooperativas, comunidades o minifundios,

⁶⁹ "Memoria de María Parado de Bellido anima a las campesinas ayacuchanas ", *El Comercio*, 19 de diciembre de 1974f.

⁷⁰ "Participación plena debe darse a las mujeres campesinas", *La Crónica*, 24 de febrero de 1975d.

⁷¹ "Bertha Varillán: La comunidad campesina relega a la mujer", *La Crónica*, 7 de marzo de 1975.

todas fueron englobadas en la categoría de mujeres campesinas. Así, debían ser capacitadas para su inserción al mercado en labores afines a su sexo, así como debían participar de los asuntos locales, en especial, aquellos donde podían extender su rol de madres.

Al asumir así su representación se sostenía la necesidad de intermediarias, que fueron asumidas por las esposas de las autoridades a través de ACOMUC. Había la necesidad de ayudar a las mujeres campesinas desde la ciudad, de ahí que la labor importante que realizó Marina Velasco, conduciendo la ACOMUC y desplegando su alcance a nivel nacional. Aunque, restaba la participación de las propias mujeres en su representación y agendas más cercanas a sus necesidades.

En ese sentido, las mujeres campesinas dentro del planteamiento de liberación de las mujeres peruanas eran las que en mayor medida necesitaban capacitación y representación para que asumieran el triple rol que se promovía. Un planteamiento discutido y reflexionado desde la ciudad, por mujeres de sectores altos y medios. La preponderancia de un tipo de modelo general de familia urbana y moderna se proyectaba a todas las mujeres peruanas. Así adquiría sentido una mirada homogeneizadora y paternalista hacia las mujeres campesinas, delegando su tratamiento público a las esposas de los altos funcionarios.

Pese a ello, fue un contexto valioso para la movilización de las mujeres peruanas, y en especial de las mujeres campesinas. Se problematizó su situación y roles desde el estado y, desde un sentido humanista se esperaba su desarrollo personal vinculado a su participación económica y cívica, aunque excluyéndolas de la propiedad de la tierra, permitiéndoles liderazgos propios, visible a fines del gobierno velasquista.

En este capítulo se desarrolló los cambios de la sociedad rural desde mediados del siglo XX, con especial énfasis en la crisis política y económica de Lachaqui, una comunidad independiente cercana a Lima: el descontento hacia una injusta distribución de la tierra y una organización comunal que no garantizaba la igualdad de condiciones entre los deberes y derechos de sus miembros. La reforma agraria de Velasco será entonces el momento oportuno para el respaldo a sus demandas. El gobierno militar había delineado una comprensión de la comunidad campesina y de las mujeres, que buscaba su desarrollo y exaltaba sus particularidades; pero se las pensaba desde el poder, homogenizando su situación y lo que debían ser en el contexto de cambio social.

Capítulo 3

La reforma agraria en la Comunidad Campesina de Lachaqui

Mientras hablaba con Juana, esposa de un comunero exonerado, de pronto me interrumpió y preguntó: “¿mañana irás al rodeo?,⁷² habrá comida gratis, solo lleva tu plato”. Me quedé pensativa porque había creído que el rodeo se llevaría dentro de unos días más, y ante mi demora señaló: “es la fiesta del departamento”. Rápidamente entendí que hacía referencia al departamento ganadero de ovinos, creado el 25 de febrero de 1973, pero que se celebra cada 24 de junio, en el marco del día del campesino.

Fue un día particular, en la plaza del distrito había más personas de lo normal, algunas venían de Lima, todas se dirigían al lugar de celebración, a 20 minutos del pueblo, en cuyo camino se pasaba por un bosque de pinos⁷³ en crecimiento. El lugar era un campo abierto dividido por un camino que separaba el cobertizo,⁷⁴ donde se hallaban los ovinos, y las plantaciones de pino que estaban cercadas con mallas de metal. Al lado del cobertizo se hallaba cocinando la policía local,⁷⁵ a su frente había mujeres ambulantes vendiendo comida, cerveza y golosinas, al lado de ellas, filas de comuneros y comuneras, y alrededor un público variado.

La celebración inicia cuando el vicepresidente del departamento ganadero pasa lista a los comuneros y comuneras presentes y luego da la palabra al presidente de la comunidad. Este se levanta de en medio de la fila de comuneros, saluda por el día del campesino, informa la llegada de funcionarios de Agro Rural pidiendo “carisma” y reitera el apoyo de la comunidad a la directiva del departamento,⁷⁶ mientras pasa al frente.

Se presenta el director de la región Lima de Agro Rural, quien saluda a los presentes y felicita a los comuneros por el trabajo desplegado en las plantaciones de pino y grita: “¡viva el día del

⁷² Rodeo hace referencia al conteo de ganado, lo escuché más para el de ganado vacuno que se realiza el 29 de junio, cuando los pastos comunales de altura se abren para su ingreso, que es pagado, según la cantidad de ganado por cada comunero y comunera.

⁷³ A través de Programa de Desarrollo Productivo Agrario Rural-Agro Rural, dependencia del Ministerio de Agricultura se ha iniciado desde el 2015 una campaña de siembra de pinos en distintos lugares del país contribuir en la reforestación. En Lachaqui, junto a un proyecto que ganaron para la donación de semillas de alfalfa, han iniciado su plantación sobre tierras eriazas, aproximadamente desde el 2017.

⁷⁴ Construcción sencilla para descanso del ganado.

⁷⁵ También conocidos como *varayos*, que viene de los *alcaldes varas* o *varayoc* antiguas autoridades indígenas de origen colonial, que aún mantienen su autoridad en la comunidad.

⁷⁶ Para esta celebración la directiva del departamento había solicitado que la comunidad los financie debido a la situación económica crítica de la empresa.

campesino!”), mientras las personas aplauden, promete más donaciones de pino y augura: “Tenemos un Porcón en Cajamarca, tendremos un Porcón en Lachaqui”. Las personas aplauden y uno de ellos grita “¡hoy queremos fiesta!”. Luego se presenta una delegación de danzantes de la comunidad de Aquicha, Yauyos, y quien coordinó en traerlos señala que la empresa tiene años de existencia y que fueron “siete personas que año a año impulsaron el departamento ganadero”, él era el esposo de la hija de uno de los comuneros que lideró la creación del departamento ganadero. No hay réplica alguna, pues la gente está ansiosa de iniciar la fiesta con el señalamiento de las ovejas.

Si bien se recordó, brevemente, a quienes impulsaron la creación del departamento, no se mencionó nombres, ni los años que cumplía y menos a la reforma agraria, el departamento estaba cargado de un sentido festivo que obnubila su historia y los problemas presentes en su gestión. Pregunto a una vendedora si conoce su historia y me cuenta con cierto cuidado que su papá apoyó su creación, el trabajo que le costó, que algunas personas fueron llevadas a la cárcel, los beneficios que trajo como la llegada de la luz eléctrica y de quienes se opusieron dice: “hoy comen el carnero”. Además, de las propuestas de liquidar la empresa, a lo cual señala: “cómo van a acabar lo que han hecho nuestros padres”. Mientras tanto, una polvareda sale del cobertizo, las ovejas son atrapadas y tiradas al suelo por los hombres mientras las mujeres les insertan las cintas en las orejas, al ritmo de la banda de música.

Figura: 3.1 Fiesta del departamento ganadero



Fuente: Referencia del trabajo de campo, junio de 2018.

De esta forma, Lachaqui celebra la creación del departamento como un día de fiesta comunal, ajeno a su historia y vinculada a la celebración por el día del campesino, enfatizada por el saludo de las autoridades estatales. En el reglamento de la comunidad, la empresa aparece como un comité más, cuya breve descripción señala: “Fue creado en el año de 1973 por un grupo de comuneros entusiastas en el área del ganado ovino. En la actualidad cuenta con más de 920 cabezas de ganado”. Desentrañar su historia implica evocar las memorias de un momento de crisis, que aún se percibe cuando se habla de una posible desarticulación de la empresa, lo que arrastra, inevitablemente, al proceso de reforma agraria.

Recordar la reforma agraria en Lachaqui, no ha sido sencillo, implica rememorar un momento de “desunión comunal”, que todos consideran que nunca más debería repetirse, mejor es recordar la “Masacre del 27”, que es motivo de orgullo. Sin embargo, una vez que se inicia el recuerdo las expresiones de molestia y satisfacción denotan las ganas de contar una situación justa para unos e injusta para otros.

En este capítulo desarrollo la crisis que atravesó la comunidad de Lachaqui cuando un sector de comuneros e intermediario/as, privados y estatales, lograron que se ejecutara la reestructuración de la comunidad. El cuestionamiento a la propiedad privada y la idea de que todo sería en común, enfrentó a sectores de comuneros y comuneras, llegando a evitar su ejecución, aunque apropiándose de otras propuestas como la empresa comunal. Así vemos el intento fallido del gobierno de crear una comunidad, moderna, productiva y colectivista, sujetándolas estatalmente. Además, si bien, criticaba el imaginario tradicional sobre ellas, partía de la misma, en tanto iba de la mano con el modelo de desarrollo rural y su planteamiento humanista y nacionalista.

1. La reestructuración comunal: las primeras acciones

La irrupción del gobierno militar, su posición nacionalista y su política de reforma agraria generó la simpatía de un sector de hombres y mujeres de Lachaqui, quienes compartían el descontento con las desigualdades y el manejo de la comunidad y aspiraban a un progreso y desarrollo comunal. Por ello se movilizaron para que la medida llegara a la comunidad, donde jugó un papel importante el sacerdote de la parroquia, el español Felipe Fernández.

Uno de ellos fue Perfecto León Guizado, autodidacta y socialista (León 2003, 30), su vida estuvo marcada por la pobreza que lo empujó migrar a Lima con quinto año de primaria donde

integró el ejército, para luego regresar por la enfermedad de su padre. En Lachaqui impulsó la formación de la cooperativa lechera, “La Negociación”, que duró poco tiempo. Fue miembro de la base local de Acción Popular (León 2003, 52), cuyo presidente Belaúnde fue depuesto por Velasco, y por cuya correlación logró ser presidente de la comunidad entre 1964-1965. Otro que participó fue Nicolás Guizado, familiar de Perfecto, cuyo anhelo por hacer algo para su pueblo lo llevó a apoyar la política de Velasco sin adscribirse a ningún partido. Su vida estuvo marcada por la pobreza familiar que ve en su educación la manera de superarla, por lo que es llevado a Lima a los 5 años para estudiar, pero se pierde y pasa una serie de peripecias, regresando a Lachaqui cuando tenía 10 años. Desde entonces, su relación con Lima fue constante por trabajo hasta que entró como comunero.⁷⁷ Los apellidos de ambos no corresponden con las familias tradicionales de Lachaqui⁷⁸. Junto a cuatro comuneros más serán los personajes más visibles⁷⁹ de la reestructuración en Lachaqui.

También, participaron comuneras y esposas de comuneros quienes, si bien no asumieron un liderazgo visible, las memorias las recuerdan afianzando al grupo al promover el ingreso de nueva gente, motivando su unión y compromiso y asegurando la producción y reproducción de sus familias. Sus historias serán desarrolladas más adelante, porque se inscriben dentro de procesos conectados, pero con efectos particulares.

Cuando Lima es declarada zona de reforma agraria,⁸⁰ a meses de decretado el estatuto de comunidades, en Lachaqui se conforma, en mayo de 1970, el Comité de Autodefensa de la Revolución “Túpac Amaru”. “Por otro lado, para apoyar al gobierno, formaron un Comité, pero tuvo poco éxito. Este comité apoyaba al gobierno para que se cumpla especialmente lo relacionado con la comunidad” (León 2003, 30). Los Comités de Defensa de la Revolución (CDR) fueron organizaciones populares que apoyaban las reformas del gobierno, en especial, la reforma agraria. En un primer momento el gobierno aceptó y apoyó su formación ante la necesidad de reconocimiento y defensa de lo avanzado,⁸¹ pero luego ante las acusaciones de que tenían una orientación comunista, porque fueron apoyados por el partido comunista o

⁷⁷ Nicolás Guizado (comunero exonerado), en conversación con la autora, junio de 2018.

⁷⁸ Entiendo como familias tradicionales a los apellidos que vienen de tiempo antiguos, como los Astocóndor, Vilcapoma, Fuertes, Musaurrieta, Chauca, Bohórquez.

⁷⁹ Me refiero a que son señalados en la documentación escrita, como correspondencias, informes y noticias.

⁸⁰ “Lima, zona de Reforma Agraria”, *Expreso*, 14 de marzo de 1970.

⁸¹ “Hacia la participación popular. Experiencias de los comités de defensa”, *Expreso*, 28 de marzo de 1970.

gente con formación marxista se retiró el apoyo (Arce 2004, 34).⁸²

Con este panorama favorable, el 22 y 23 de agosto de 1970, el sociólogo Iván Pardo-Figueroa, jefe de la División de Estudios Comunales y Proyectos Especiales de la DCC, visitará Lachaqui “para dictar un cursillo sobre el nuevo Estatuto de Comunidades campesinas y cooperativas comunales”.⁸³ Esta primera acción consistía en explicar la nueva estructura orgánica que asumiría la comunidad, con la creación del Comité de Administración y de Vigilancia, los requisitos para ser comuneros, la depuración del padrón electoral y los pasos para las elecciones. Sin embargo, llegó diciembre y en la comunidad de Coto (Canta)⁸⁴ ya se habían dado las elecciones, a diferencia de Lachaqui.

Para mediados de diciembre el presidente y secretario del comité electoral de la comunidad, mediante un informe a la DCC, expusieron las razones de por qué no se había logrado llevar a cabo las elecciones. Sucedió que no se habían inscritos los candidatos y tuvieron que suspender el proceso electoral, y señalaron un problema: las consecuencias del cumplimiento del art. 23 del Estatuto de Comunidades.⁸⁵

Al hacer la depuración de Comuneros en la mencionada relación, de conformidad al Artículo N.º 23 del Estatuto, resulta que dejan de ser comuneros un 80% quedando de esa manera desintegrada la Comunidad. Se confeccionó el padrón de electores en los formularios no de acuerdo a las disposiciones del Estatuto, sino a una indicación escrita del jefe de informaciones de ese Ministerio, en la que se incluyó para las elecciones a todos los comuneros sin excepción”.⁸⁶

Este informe expresaba un rechazo sutil y una crítica a la norma porque no estaba acorde a la realidad de la comunidad. A la vez, mostraba que su cumplimiento podía ser pasada por alto con indicaciones específicas de sus funcionarios.

El informe lo firmaron el presidente y el secretario del comité electoral, ambos eran comuneros con lecherías propias, ex socios de las cooperativas lecheras, uno de ellos profesor

⁸² Sin embargo, consciente de la necesidad de canalizar e impulsar la participación popular es que a mediados de 1971 se creará el SINAMOS.

⁸³ AGNP, Asuntos Indígenas, memorándum 366, 17 de agosto de 1970.

⁸⁴ “Por primera vez se elige con estatuto de comunidades”, *Expreso*, 24 de mayo de 1970.

⁸⁵ Este artículo define los requisitos para ser comuneros.

⁸⁶ ACCL, Informe del Comité Electoral, 15 de diciembre de 1970.

del colegio local y el otro un militante aprista. Ambos formarán parte de los cinco comuneros descalificados que serán enjuiciados y liderarán la oposición a la reestructuración.

Para César, el militante aprista⁸⁷, antiguamente los comuneros eran pobres porque todo era en común, él era partidario de las ideas liberales, del desarrollo individual, la privatización y que cada quién se forja así mismo. La herencia de sus padres, su propia inversión como cooperativista y el préstamo del Banco Agropecuario, permitió que lograra una buena posición económica.⁸⁸

Pese a no lograr la depuración, según las disposiciones del estatuto, en febrero de 1971 se instala la directiva bajo la nueva estructura orgánica, comité de administración y comité de vigilancia, ambos con sus respectivos presidentes, quienes debían dirigir la comunidad por dos años. Sin embargo, renunciarán al año de gestión,⁸⁹ y será asumida por una directiva de transición que debía gobernar el año de 1972. Dicha directiva tenía como presidente del consejo de administración, a un aliado del sector que apoyaba al gobierno, y del presidente del consejo de vigilancia fue asumido por César, el militante aprista (EPC 24-26). Con la nueva junta directiva se aprueba un padrón comunal sin mayores cambios.

Mientras tanto, la comunidad se encontraba muy activa en proponer y concretar proyectos de desarrollo a las diferentes instancias del gobierno, mostrándose a favor de sus políticas de cambios. En 1970 se había aprobado la construcción de la carretera Paríamarca-Carhua-Lachaqui, que reducía la distancia hacia Lima, la cual se concreta en 1971. También se solicitó un estudio preliminar del represamiento del sector de Riu Riu y la ampliación de la represa que ya existía,⁹⁰ y se propuso la creación de una “pequeña industria quesera” que les permitiera financiar sus obras.⁹¹ Aprovechaban la oportunidad de contar con la atención estatal, que había sido intermitente.

A la par, la capacitación y difusión del estatuto continuó en las comunidades de Canta. El 29 y 31 de marzo los presidentes del consejo de administración y vigilancia fueron convocados

⁸⁷ Cabe mencionar que el APRA fue un férreo opositor al gobierno de Velasco y utilizó su presencia sindical a nivel nacional, para enfrentar a los obreros con la política del gobierno (Arce 2004).

⁸⁸ César (excomunero), en conversación con la autora, 5 enero de 2012.

⁸⁹ ACCL, oficio, 20 octubre de 1971, ACCL.

⁹⁰ ACCL, memorial al director de Aguas de Irrigación, 3 enero de 1971.

⁹¹ ACCL, memorial al jefe de la O.R. Lima, 1 agosto de 1971.

para una capacitación sobre la reestructuración comunal.⁹² También, a través de una circular a las comunidades, se les advertía que estaba prohibida la venta y transferencia de tierras comunales dado que “La comunidad es la única propietaria de sus tierras, y sus miembros son usufructuarios de los mismos”.⁹³ Así se iba delineando lo que debía ser la nueva comunidad.

Desde la DCC se observaba que las comunidades del departamento de Lima estaban atravesando una alta presión demográfica sobre la tierra, una excesiva concentración de la tierra en pocas manos y, en contraparte, un alto minifundismo, motivos por los cuales se consideró como zona de reforma agraria.⁹⁴ En esta región, las comunidades campesinas representaban el 11% (249) del total de registradas a nivel nacional (2342), distribuidas un 90% (225) en la sierra y un 10% (24) en la costa, y su población ascendía a 200, 000 personas, lo que representaba la mitad del sector campesino del departamento (Pardo-Figueroa 1972, 2).

La lectura de las comunidades campesinas de Lima era de una creciente diferenciación social y económica debido a la economía de mercado que había intensificado el contacto con las ciudades y los pueblos de la costa. La tierra se vuelve propiedad privada y la estructura familiar se había modificado, fragmentado más la tierra:

Se inicia una quiebra del control social que mantenía un tipo determinado de estructura familiar. Cambios en el matrimonio endogámico. Cambios en la posición de la mujer respecto a la propiedad en el sentido de que puede heredar y al casarse con hombres de otras comunidades, al recibir su herencia, favorece la multiplicación y dispersión del minifundio. La venta y el reparto de tierras son acciones normales, aprobadas en las Asambleas Generales. Se institucionaliza una propiedad o pseudo-propiedad privada; todos hablan de “sus propiedades”. Todo lo cual generaliza un proceso de desintegración social (Pardo-Figueroa 1972, 5).

En su diagnóstico de la situación de la tierra en la región, la estructura familiar era tomada en cuenta como un factor que contribuía en el problema de la fragmentación de la tierra, y en ella las mujeres contribuían en el minifundismo. Asimismo, se infiere que se esperaba una menor movilidad de los miembros de la comunidad. Esas eran las razones para plantear un proceso

⁹² ACCL, circular de la División de Promoción Comunal, 16 de febrero de 1971.

⁹³ ACCL, circular de la DCC, abril de 1971.

⁹⁴ “Lima, zona de Reforma Agraria”, *Expreso*, 14 de marzo de 1970.

de reestructuración que ya había iniciado, pero en el que estaba en juego su total ejecución, como vemos en Lachaqui.

Para entonces, las primeras experiencias de este proceso mostraban su complejidad, en especial si se quería ejecutar la reestructuración de la tierra. Según Campaña y Rivera (1979), de las 16 comunidades pertenecientes a la SAIS Túpac Amaru solo la comunidad de Usibamba (Junín) había logrado la reestructuración de la tierra (en 1970), en el resto, ante los conflictos y la indiferencia, se priorizó la formación de empresas comunales. En La Libertad, en la comunidad de Huanchaco, se había logrado la reestructuración de la tierra, tras un conflicto álgido entre comuneros y feudatarios (Ruiz 1971).

En ese sentido, para la DCC intervenir en las comunidades con marcadas desigualdades de acceso a la tierra tenía mayores posibilidades si se contaba con el apoyo de los sectores pobres y sin tierras, pues ellos encarnaban los valores que la comunidad iba perdiendo con la expansión capitalista.

Los comuneros sin tierra en muchos casos se manifiestan disconformes con esta realidad y parecen estar a la espera, que la situación con relación a la tenencia se reforme, indicando con su actitud que la tradición de la comunidad como una gran propiedad no se ha abandonado, más aún se puede suponer que estarían dispuestos a participar en una transformación que los favorezca instalando un nuevo equilibrio de fuerzas, eliminando en parte la división de comuneros ricos y pobres. La efectivización de esta hipótesis parece necesitar de un apoyo externo que movilice esta población dispersa y desorganizada dentro de mundo comunal (Pardo-Figueroa 1972, 7).

En Lachaqui había un sector a favor de la reestructuración, que no necesariamente eran pobres y sin tierras, pero sí críticos de la situación de la organización comunal. Un sector que, en adelante, asumirá un papel más protagónico para que la medida no sea un mero formalismo.

2. La reestructuración de la tierra: El conflicto

Para fines de 1972 el grupo que apoyaba al gobierno intensificó su presencia en los asuntos comunales, incorporó a nuevos miembros y politizó más su accionar. Ya no solo bregaban por proyectos de desarrollo sino apuntaron a atacar el principal problema que generaba la desigualdad: la distribución de las tierras. “Poco a poco se presentó uno de los hijos de acá, se

llamaba Martín Vilcapoma, Lázaro Vilcapoma y muchos más, se presentaron para formar como una sociedad, para luchar a favor de nuestro pueblo, para recuperar las tierras, ¡ah!⁹⁵

2.1 El Equipo de Promoción Campesina (EPC)

La politización de este sector coincide cuando el sacerdote del distrito junto a Josefa Ramírez, trabajadora social, y José Cuentas, activista cristiano, se presentaron en la comunidad como el Equipo de Promoción Campesina (en adelante EPC). Aprovechando la aceptación que tenía Felipe como sacerdote, fueron aceptados en Asamblea General, en agosto de 1972, para colaborar con “el progreso social de Lachaqui” (EPC 1978, 24).

La formación del EPC fue parte, pero con matiz propio, de los equipos de promoción cristiana que simpatizaban con la teología de la liberación. Su radio de acción era Lima Norte.

Coordinaba este trabajo el sacerdote Neptalí Liceta junto a la hermana Amparo Escobedo, quienes realizaban un comprometido trabajo social en la sierra de Lima, en la comunidad de San Pedro de Pirca, provincia de Cajatambo. Es ahí donde convergen José, Josefa y Felipe, admiradores del sacerdote.

En marzo de 1968, Neptalí firmará un documento donde un grupo de sacerdotes se posicionaban a favor de los sectores populares y criticaban la “situación de injusticia, atraso, opresión e inmoralidad pública (...)” (citado en Ramírez 2010, 240). Esta declaración será una de las primeras acciones de la ONIS (Oficina Nacional de Información Social).

La ONIS fue un sector progresista de la Iglesia peruana que comulgó con las ideas de justicia social con los sectores oprimidos, planteados en el Vaticano II (1962-1965) y cuyo impacto en Latinoamérica se expresó en la declaración de Medellín (1968) hecha por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). Movimiento que fue influenciado por la teología de la liberación, del sacerdote Gustavo Gutiérrez, que tuvo al pobre como centro del evangelio (Ramírez 2006).

La ONIS no solo tuvo un discurso revolucionario del papel de la iglesia en el cambio de las estructuras sociales, sino que lo llevaron a la práctica y se enfocaron en los sectores obreros y campesinos. Por ello, no fueron ajenos a la reforma agraria, todo lo contrario, desde sus

⁹⁵ Nicolás Guizado (comunero exonerado), en conversación con la autora, junio de 2018.

inicios la consideraron necesaria, por lo que fueron atentos evaluadores y difusores de su ejecución. Planteaban que la reforma debía ser radical, el campesino asumiría un liderazgo a través de su movilización y organización y el estado debía garantizar su formación en lo educativo y técnico, y en el otorgamiento de crédito (Ramírez 2006, 96-97).

Esta posición permitía que el gobierno la considere aliada en la realización de la reforma agraria. Además, el humanismo del gobierno de Velasco bebía también de la fuente del cristianismo. En el discurso de Velasco por la promulgación de la Ley 17716 de reforma agraria se menciona a la ONIS:

En una reciente declaración de los Sacerdotes de ONIS, se señala la imperativa urgencia de una genuina reforma agraria en el Perú y se sostiene que “en una concepción cristiana del hombre y del mundo, los bienes de la tierra se ordenan a todos los hombres, para permitirles la realización de su vocación y destino”. No estamos solos. En la obra de la reforma agraria tendremos a nuestro lado a los campesinos, a los obreros, a los estudiantes, a la inmensa mayoría de los intelectuales, sacerdotes, industriales y profesionales del Perú (Velasco 1972, 54).

Estos nuevos aires en la Iglesia permitieron posiciones como la de Felipe Fernández quien invitó a José y Josefa a realizar un trabajo social en las comunidades de Canta, donde residía en la parroquia. Ellos aceptaron, en tanto tenían la expectativa de realizar un trabajo transformador. Ahí, establecieron una cooperativa de crianza de cerdos que les permitió autofinanciarse e iniciar un reconocimiento de la situación económica, social y política de las comunidades para determinar su lugar de investigación-acción, pues su fin no solo era un trabajo político sino también académico. Eligieron Lachaqui:

En Canta se abre esta posibilidad para nosotros, y conociendo primero a las comunidades, dialogando con sus dirigentes, con todo lo que significa el trabajo de ellos, en sus chacras, en sus tierras, hemos conocido muy de cerca, sobre todo, a los amigos, a los compañeros de Lachaqui. Claro que al final hemos tenido que simpatizar mucho más con Lachaqui porque ahí había hombres y mujeres que se identificaban con todo lo que era el cambio, la promesa del cambio de reforma agraria (...).⁹⁶

⁹⁶ Josefa Ramírez (trabajadora social), en conversación con la autora, 17 marzo de 2012.

Así el EPC inicia la convivencia y el proceso de concientización en la comunidad para el proceso de su liberación.⁹⁷ Para ello consideraron indispensable dar a conocer sus derechos como campesinos y comuneros e identificar los problemas que les aquejaban para que sean agentes de su solución. Trataron temas referidos al acaparamiento de la tierra, pastos y agua, la desorganización comunal, los cargos en manos de unos pocos, el fracaso de las cooperativas y la deficiente administración de la municipalidad (EPC 1978, 25).

Bueno, en primer lugar, en ese tiempo nos motivaba mucho todo este proceso de concientización, de lo que significaba los derechos de la comunidad campesina, los derechos del campesinado. Nos preocupaba igualmente cómo desde la misma comunidad se podían hacer propuestas para que la comunidad cambiara, fuera más organizada, más unificada. Nuestra presencia ahí va a relacionarse con una comunidad donde había que lograr un sentimiento de solidaridad y, a la vez, la capacidad de hacer algo por esa comunidad.⁹⁸

Tras sus propuestas también estaba presente una crítica a la pérdida de los valores comunitarios. De la misma forma que los funcionarios, criticaban que en la comunidad se asuma los recursos como propiedad, no haya sentimientos de solidaridad, trabajo comunal y una participación de todos los miembros.

(...) pero ya cuando se imponen otras relaciones, sobre todo cuando hay la influencia de que solamente los que son propietarios privados del pedazo de tierra o de la porción de tierra que es lo único que influye, una información muy distorsionada de que lo único que le vale a la gente es su propiedad. (...) Y eso en las comunidades hace mucho tiempo que eso ya como que se ha ido diluyendo y del sentir que es comunal, que es colectivo, que es participativo entre todo un trabajo comunal o un beneficio, bueno, eso quedó para el recuerdo (...).⁹⁹

Además de compartir ese imaginario de las comunidades, los del EPC, si bien no fueron funcionario/as, conocían a algunos y mantuvieron relación, de ahí que en la práctica se constituyeron en intermediario/as privados de los propósitos estatales. Ellos contaron con el respaldo de CENCIRA¹⁰⁰ para lograr la investigación en las comunidades de Canta. Además, SINAMOS al conocer su trabajo en Lachaqui vieron una posibilidad de efectuar la

⁹⁷ La liberación era entendida como un proceso de transformación estructural, una revolución social por una sociedad justa sin dominación, más que solo un crecimiento económico (Gutiérrez 1975).

⁹⁸ Josefa Ramírez (trabajadora social), en conversación con la autora, 7 marzo de 2012.

⁹⁹ Josefa Ramírez (trabajadora social), en conversación con la autora, 7 marzo de 2012.

¹⁰⁰ Centro Nacional de Capacitación e Investigación para la Reforma Agraria.

reestructuración. “Al ver que nosotros estábamos en una zona como Canta y que la comunidad de Lachaqui tenía cierta información de cómo podía ser este proceso de reestructuración, los funcionarios en forma tímida piensan que podía hacerse algo”.¹⁰¹

Considerando los planteamientos de liberación, concientización y movilización, el EPC se inscribió en un proceso de transformación ligado a una lucha mayor, una revolución social, para alcanzar una sociedad más justa. Su práctica se vislumbró en la convivencia y el trato de igual con comuneros y comuneras, generando confianza para consolidar el grupo que venía criticando la desigualdad y aspiraba el desarrollo de la comunidad. Su apoyo fue importante porque les facilitaron asesoría, contactos y, en algunos momentos, logística. Reconocían el nivel de politización de los comuneros y comuneras que conllevaría a cambios inevitables.

2.2 Los “tupacs” y “bancheros”

En noviembre de 1972 el grupo a favor del gobierno, con ayuda del aliado que tenían en la junta directiva, y el apoyo del EPC, SINAMOS y el subprefecto de Canta, revisaron y depuraron el padrón comunal en una Asamblea Extraordinaria, que no fue coordinada con el comité de vigilancia. Alrededor de 300 comuneros y comuneras conformaban la comunidad de Lachaqui, entre comuneros activos y exonerados. El nuevo padrón descalificó a 96 comuneros, casi una tercera parte de la comunidad: “51 comuneros por pasarse de la Unidad Agrícola Familiar (UAF), 41 comuneros por residir fuera de la comunidad y 4 por ser profesionales”.¹⁰² Podían reingresar a la comunidad si devolvían el exceso de 3 hectáreas y media, la UAF permitida para cada comunero.

Según la investigación sobre la situación de la distribución de la tierra realizada por el EPC, a partir de las declaraciones juradas de autovalúo de 1973, identificaron que 230 familias tenían menos de 4 has y poseían 36.3% de las tierras, y 72 familias tenían más de 4 has y poseían el 63.7% del total de tierras.

¹⁰¹ Josefa Ramírez (trabajadora social), en conversación con la autora, 17 de marzo.

¹⁰² ACCL, Memoria del Consejo de Administración y Vigilancia, 2 enero 1974.

Tabla 3.1 Distribución de la tierra en la comunidad de Lachaqui, 1973

Clasificación	Promedio Has	Familias	Hectáreas (has)	% Has
Campesinos asalariados	0.1 a 1 has	135	132	14.5
Campesinos pobres	1 a 4 has	95	198	21.8
Campesinos medios	4 a 10 has	62	434	47.7
Campesinos ricos	10 a 50 has	10	145	16
		302	909	100

Fuente: Equipo de Promoción Campesina (1978, 20).

De ese total, 87 personas no vivían en la comunidad, cuya propiedad ascendía a 212 has, un 23% del total. Mientras 40 personas no tenían tierras y eran peones, artesanos, pequeños comerciantes o alquilaban tierras.

Las cifras que identifica el EPC resulta mayor al padrón que depuraron, asimismo muestra la fragmentación de la tierra y su concentración en un grupo de familias, que no necesariamente la conducía directamente. Aun así, no se podía hablar de grandes latifundios. De igual forma, para los funcionarios, se había considerado que la cantidad de hectáreas de riego o medio riego de la sierra de Lima no alcanzaría ni a 1 hectárea por familia comunera (Pardo-Figueroa, 25); por lo que tener más de 4 has sobrepasaba la cantidad de la UAF calculada.

En cuanto al ganado vacuno, identificaron que poco menos de la mitad de los comuneros lo poseía, o sea 136 comuneros poseían en total 1751 reses, donde las familias que tenían más de 10 has tenían en promedio 26 reses (EPC 1978, 21). Esto evidenciaba que la actividad ganadera no lo practicaba toda la comunidad, pero sí era la más rentable, como se vio con el éxito de las cooperativas. Aunque para el momento había una menor tenencia de ganado; en 1963, cuando la cooperativa existía se había contabilizado 2457 vacunos.¹⁰³ La caída de la cooperativa y la aparición de lecherías familiares afectó la economía, y en cierta forma, el poder de sus exmiembros, cuestionados en este nuevo contexto.

El nuevo padrón inició la crisis en la comunidad. El presidente del comité de vigilancia, César el militante aprista, acusó al comité de administración por haber convocado sin respaldo una Asamblea Extraordinaria; asimismo, acusaron al sacerdote, Felipe Fernández, por su

¹⁰³ AGNP, Asuntos Indígenas, Caja 28, INF/SN, f. 3; 1963.

intromisión en los asuntos comunales (EPC 1978, 27). Se iba dibujando dos sectores en disputa respecto al cumplimiento de la reestructuración en cuanto a la tierra.

El conflicto se acrecienta cuando el grupo a favor del gobierno gana las elecciones para los años 1973-1974. La descalificación de miembros de la comunidad había generado sorpresa, resistencia y cierta aceptación. En enero de 1973, cincuenta comuneros descalificados criticaron más que la medida, la interpretación de la misma, porque los desunía, pero aceptaron la reversión de sus tierras para su reingreso a la comunidad.

Que, por disposiciones emanadas en el Art. 29 del Estatuto de Comunidades Campesinas del Perú, en una mala interpretación del inciso c), hemos sido depurados por acuerdo de Asamblea General de Comuneros, depuración que lastima nuestra condición de hijos de nuestro Pueblo, haciendo que la hermandad que siempre debe existir entre nosotros, haya dividido si se quiere a nuestra Comunidad en dos grupos (...).

Hacemos presente que se exponga en la Asamblea que estamos llanos a devolver los excedentes de tierras a la Comunidad y por la que hemos sido depurados sometiéndonos a todo lo establecido por Ley. Suscribiendo un acta la que legalizada deberá ser puesta en su conocimiento del Área Rural ORAMS IV de la Capital.¹⁰⁴

Pese al compromiso de revertir la tierra, no fue cumplida, como se verá adelante. Mientras tanto, si bien fueron descalificados tenían derecho de participar de las asambleas comunales con derecho solo a voz. Según la normativa, se indicaba que no se les podía desalojar de las tierras en posición sin que antes no se defina su situación jurídica.¹⁰⁵

La nueva junta directiva de la comunidad y el apoyo de gran parte de la comunidad, fue clave para que la reestructuración de la comunidad sea posible, en especial, el de la tierra. Por ello, se declararon en reestructuración el 4 de febrero de 1973, pero debía formalizarse con la presencia de SINAMOS.¹⁰⁶ En la Asamblea Extraordinaria del 25 de febrero, estando 186 comuneros calificados y descalificados, el Subprefecto de Canta y el equipo técnico de SINAMOS, conformado por el antropólogo Miguel Ruiz Aznarán, un ingeniero y topógrafo, ratificaron la reestructuración y acordaron la formación de la empresa comunal:

¹⁰⁴ ACCL, solicitud, 5 de enero de 1973.

¹⁰⁵ ACCL, circular de la DCC, junio de 1971.

¹⁰⁶ ACCL, Acta de Asamblea, 4 de febrero de 1973.

1. Declararse en estado de reestructuración y organizarse en Empresa Comunal Auto gestionaría de propiedad social.
2. La comunidad por amplia mayoría acordó señalar en treinta sacos de papa la unidad agrícola comunal equivalente a tres has en los terrenos de la Comunidad Campesina de Lachaqui.
3. Solicitar por unanimidad el apoyo de Sinamos para la reestructuración y dicte las disposiciones de ley.
4. La comunidad en Asamblea General que está reunida acordó por unanimidad la reversión a sus dominios las tierras abandonadas y las no conducidas directamente.
5. Se acordó también por unanimidad revertir al dominio de la comunidad el excedente a la unidad comunal señalada en esta Asamblea.
6. La comunidad acuerda por unanimidad nombrar comisiones que agilicen el proceso de reestructuración.
7. La Asamblea General acuerda por unanimidad organizar en principio dos departamentos de la Empresa-Comunal:
 - a. Departamento Agrícola Comunal
 - b. Departamento Ganadero o Pecuario.¹⁰⁷

Estos resultados formaron parte de los acuerdos del grupo a favor del gobierno, quienes se reunieron previamente. Un día antes, entre 26 comuneros y comuneras decidieron promover la formación de la empresa comunal y se distribuyeron tareas, incluidos los asesores: “la asistente social y el promotor, nos pondrá en contacto con las autoridades y funcionarios del estado; el párroco nos ayudará con su carro” (León 2003, 45). Tras la asamblea también se reunieron, esta vez alrededor de 78 personas con la finalidad de asumir el compromiso de impulsar la empresa comunal, cuyo fin debía ser “La empresa se crea principalmente para abastecer y alimentar al comunero para el mejor desarrollo de sus actividades en la construcción de las obras comunales”(León 2003, 50).

De esta manera la comunidad se había dividido en dos fuerzas políticas opuestas que llegaron a ser alrededor de 60 personas en cada una. Llegaron a intercambiar apelativos que se guardan en las memorias: los “túpac” y los “bancheros”, que fueron la apropiación local de dos figuras públicas que tuvieron presencia en el ámbito nacional. Túpac Amaru II, el personaje histórico considerado precursor de la independencia, cuya figura fue utilizada como ícono del

¹⁰⁷ ACCL, Acta de Asamblea, 25 de febrero de 1973.

gobierno, que buscaba vincular su significado de revolucionario al de Velasco (Roca-Rey 2016). Mientras tanto “banchero” hacía referencia al exitoso empresario pesquero, Luis Banchero Rossi (1929-1972) quien había erigido una fortuna en base a la industria del pescado y cuyo asesinato estuvo envuelto de una polémica que la prensa ayudaba a alimentar con cada información que aparecía.

¡Comenzamos! Martín dio un terreno que habían agarrado sus padres, aquellos tiempos, ¡tremendos terrenos! ¡Lázaro, también! era como cuatro, cinco personas que donaron para comenzar la agricultura, que también formamos, pero lo destruyeron, no nos dejaron trabajar, nos calumniaban una cosa, otra cosa. (...) ahí es cuando ya nos pusieron túpacs, a ellos lo pusimos bancheros, porque ellos eran capitalistas y nosotros, como túpacs, éramos pobres.¹⁰⁸

En Lachaqui, el significado de ambos personajes se simplificó en dos condiciones socioeconómicas: los pobres y los ricos. Y, a nivel más político expresaba las tensiones entre capitalismo y comunismo, del cual el mismo gobierno era parte pese a no adherirse a ninguno de ellos, al menos discursivamente. En cierta forma era la expresión local de las tensiones internacionales por la Guerra Fría. Según recuerda Celestina:

Porque túpacs le decían a quienes apoyaban su opinión del presidente Alvarado, porque era, dicen, de cubanos, esas ideas que trajo el presidente Velasco de Cuba. Y dicen que en Cuba todos trabajan uno para todos y todos para uno. Me parecía bien.¹⁰⁹

Esta división de ricos y pobres no necesariamente era una realidad sino una posición de clase, pues algunos líderes de los túpacs pertenecían a las familias tradicionales, y para dar el ejemplo, fueron los primeros en revertir sus excesos de tierras. El mismo EPC reconoce que los comuneros que lideraban la medida eran campesinos medios, pero tenían el respaldo del sector pobre de la comunidad (EPC 1978). Mientras los bancheros representaron al sector pudiente de la comunidad, aunque no todos sus miembros lo fueran. Para ellos era injusto la situación que atravesaban porque se atentaba contra sus propiedades que les había costado conseguir debido, según consideraban como una razón, a rencillas familiares.

¹⁰⁸ Nicolás Guizado (comunero exonerado), en conversación con la autora, junio de 2018.

¹⁰⁹ Celestina (comunera exonerada), en conversación con la autora, marzo de 2018.

Le repito que estaba casado con mi prima. Entonces, todo lo que ha habido ha sido odio, resentimiento social, familiar, más que nada (...) Qué te parece ahora que te quitarían tus tierras para que les den a otros ¿te gustaría? lo que a ti te ha costado tu sudor.¹¹⁰

Una estrategia de los banqueros para oponerse a la medida fue la difusión de rumores sobre la reestructuración asociándolos al comunismo. Decían que se quitarían las tierras y animales para dárselos a los que no tenían, que el gobierno era comunista y quería que todas las tierras fueran en común y tumbarían los cercos que separaban los “potreros”¹¹¹. “Uy... la reestructuración, iban de casa en casa, te va a quitar tu cuy, todo lo que tienes en tu casa, ah, y tus tierras que tienes (...)”.¹¹² Una acusación que la oposición le hacía al mismo gobierno.

Las asambleas fueron el espacio de las disputas donde se cuestionaba los acuerdos y a las autoridades, teniendo que suspenderse en muchos casos. Por ejemplo, la asamblea de marzo tuvo que ser suspendida casi en la parte final por la intervención de comuneros calificados y descalificados criticando el desconocimiento de SINAMOS de la realidad de la comunidad, que la tierra no alcanzaría para todos, que si su intervención se debía a una disposición del Ministerio de Agricultura o habían sido llamados por la parte interesada y que “Lachaqui no era un laboratorio tal como pensaba el subprefecto y que antes se debía comenzar la reestructuración por Canta”.¹¹³ Las diferencias históricas con Canta también emergía.

La comunidad de Lachaqui se embarca en un conflicto que dividió a la comunidad en dos fuerzas políticas que afectó también los lazos familiares. Hasta entonces, lo túpacs contaron con el apoyo del gobierno, constituyéndose también en sus intermediarios, así como SINAMOS, el subprefecto de Canta y el EPC. Múltiples intermediarios de los propósitos estatales trataron de hacer de la experiencia en Lachaqui un modelo a seguir para la provincia.

2.3 Lachaqui, un caso ejemplar

La mañana del 6 de noviembre de 1973, en el diario oficialista *Expreso*, apareció una noticia titulada: “Ejemplar empresa comunal surge en Lachaqui” donde se informaba que la comunidad iniciaba el camino para “convertirse en una verdadera empresa de propiedad social”. Habían pasado ocho meses desde que se acordó la reestructuración.

¹¹⁰ César (ex comunero), en conversación con la autora, abril de 2012.

¹¹¹ Es la denominación que se le da a una chacra o huerto debidamente cercados.

¹¹² Nicolás Guizado (comunero exonerado), en conversación con la autora, junio de 2018.

¹¹³ ACCL, Acta de Asamblea, 4 de marzo de 1973.

Característica fundamental de esta Empresa Comunal es la producción colectiva de bienes y servicios, con la finalidad de emprender su desarrollo integral mediante la explotación social de todos los recursos existentes dentro de su perímetro y de otros que forman parte de su patrimonio.

Es también dinámica y sustentada sobre autóctonos principios de cooperación, reciprocidad, voluntariedad y ayuda mutua, que garantiza la inversión de la fuerza de trabajo comunal y la participación democrática y efectiva de los comuneros.¹¹⁴

Además, realizaba los valores comunitarios como la “cooperación, reciprocidad, voluntariedad y ayuda mutua” expresada en las labores de siembra de papa, donde hombres, mujeres y niños participaban con un “verdadero espíritu de trabajo y colaboración”.

Figura 3.2 Siembra de papa en el departamento agrícola



Fuente: “Ejemplar empresa comunal surge en Lachaqui”, *Expreso* 1973.

Una noticia que no solo apareció en la prensa sino también por la televisión. Lo que acontecía en Lachaqui, era un caso exitoso de los propósitos del gobierno respecto a la comunidad. En ella convergían exitosamente la orientación empresarial, la participación de sus miembros y la revitalización de los valores comunitarios.

¹¹⁴ “Ejemplar empresa comunal surge en Lachaqui”, *Expreso* 1973.

Sin embargo, tras la asamblea de febrero la comunidad entró en un conflicto, que cada vez escapaba de las manos de las autoridades encargadas. Tras el acuerdo de reestructuración los túpacs impulsaron la empresa comunal. El departamento agrícola se formó en algunas tierras comunales y en las tierras devueltas por algunos de los líderes túpacs, y el departamento ganadero en las tierras recuperadas de expastores.¹¹⁵

Especial énfasis tuvo el departamento ganadero, pues no era una propuesta reciente. Ya en 1963 se había propuesto la formación de una “sociedad de pequeños criaderos ovejunos”.¹¹⁶ De igual forma, Nicolás Guizado junto a un familiar, recordaba haber hecho una propuesta similar, en las tierras conducidas por los expastores. En ambos casos, la idea era asegurar los bienes comunales. La tendencia colectivista en la comunidad se hacía presente a través de este tipo de propuesta.

Por ello, los túpacs fueron los primeros en cumplir el acuerdo de entregar sus ovejas. Fueron 51 comuneros y 9 comuneras quienes entregaron dos ovejas extremas para el departamento ganadero (León 2003, 49). Por eso, para los demás la empresa fue identificada como de los túpacs más que como de la comunidad.

El entusiasmo de los túpacs los llevó a buscar los medios posibles para una mejor y mayor producción, que no necesariamente pasaba por quedarse a esperar el apoyo de SINAMOS. Una de sus primeras acciones fue vender 30 carneros para comprar 100 borreguillas mejoradas que permitiría acelerar la reproducción de los animales. Llegar al lugar de compra, hasta la comunidad San Francisco de Yantac, Marcapomacocha (La Oroya-Junín), reunir y llevar los animales a la comunidad fue toda una odisea:

Ahora para traer, ahora no llegaba, para juntar en un sitio, de otro sitio, de otro sitio, juntamos, para traer de cerro, cerro, cerro... hicimos llegar, ya de algunos se acababa sus zapatos, buscábamos hatos viejos donde habían dejado los pastores, ahí encontramos trapos, costales viejos, con eso bien vendados, lo hicimos llegar.¹¹⁷

¹¹⁵ Según Nicolás Guizado, estas personas venían de otra región y habían sido contratados como pastores por algunos comuneros ricos quienes, con el tiempo, al no ver mayor producción decidieron venderles sus animales. La posesión de dichas tierras y el crecimiento familiar generó que conformaran un pequeño poblado. Con la reestructuración, estas tierras fueron recuperadas y los expastores se incorporaron a la comunidad. Según la política estatal no debía fragmentarse más las tierras sino integrarlas (Pardo-Figueroa 1972, 2).

¹¹⁶ ACCL, carta de Fausto Ramón, 6 de enero de 1963.

¹¹⁷ Nicolás Guizado (comunero exonerado), en conversación con la autora, junio de 2018.

Luego, SINAMOS ayudará con la compra de 24 sementales raza “Junín” de la SAIS Túpac Amaru y facilitará el envío de comuneros becados a esta empresa¹¹⁸ como a la SAIS Pachacútec “Corpacancha”¹¹⁹ para que se capaciten en el manejo de ovinos con la condición de devolver los conocimientos adquiridos a la comunidad. Asimismo, junto al EPC, se hará el pedido de tener prioridad en el riego a la Dirección General de Agua, se obtendrá un préstamo del Banco Agrario y gestionará apoyo técnico al Ministerio de Agricultura (EPC 1978, 31). Además de realizar el catastro, los planos perimetrales y de conjunto.¹²⁰

Mientras el sector de los descalificados interfería en las labores de la empresa comunal, pues se les había quitado las tierras y pastos que aprovechaban para sus animales. Las asambleas comunales terminaban siendo frustradas o no se realizaban y se invadían los terrenos destinados a ambos departamentos. Por ello, se pidió protección y apoyo a la Guardia Civil del distrito de Lachaqui, a la Subprefectura de Canta, a SINAMOS y al mismo ministro de Agricultura, donde se indicaba:

Tengo el alto honor de dirigirme al despacho de su cargo para hacer de su conocimiento que el día de hoy del presente a horas 2pm., un grupo de exaltados han invadido con su ganado vacuno las canchas designadas para la Empresa Ganadera Comunal (...)
Estos elementos en su mayoría no son comuneros calificados y obedeciendo no sé a qué consigna han cometido el delito de sabotaje a la Reforma Agraria. Así mismo todos estos individuos son dirigidos por líderes apristas contrarrevolucionarios.¹²¹

Ante esta situación, la comunidad había iniciado un juicio de reversión de tierras contra cinco comuneros descalificados, pertenecientes al grupo de los banqueros, algunos de ellos apristas. Pero demoraba porque el equipo de topógrafos de SINAMOS se había retrasado en realizar la medición de tierras con el fin de confeccionar el Plano Catastral (EPC 1978, 32).

Los banqueros respondieron afianzando su grupo y planeando acciones. “(...) yo no, mi padre, en ese tiempo, fueron enjuiciados por la tierra pues (...) y nos defendíamos, hacíamos así, reuniones por la noche, en la casa y tomábamos algunas decisiones, algunos aspectos para

¹¹⁸ ACCL, oficio, 12 de mayo de 1973.

¹¹⁹ ACCL, oficio, 22 de mayo de 1973.

¹²⁰ ACCL, Memoria del Consejo de Administración y Vigilancia, 2 enero 1974.

¹²¹ ACCL, oficio N° 74, 6 de julio de 1973.

poder defender esa cosa que nos pusieron”.¹²² Para ello, contaron con el apoyo de residentes en Lima que viajaban a Lachaqui a respaldarlos y participar de las acciones mediante el “Comité de Defensa de los Descalificados” (EPC 1978, 34).

En julio de 1973 se cambió de promotor y se envió una comisión a investigar el conflicto. Carmela Gavonel, joven entusiasta por trabajar en las zonas rurales, fue miembro de esta comisión y recuerda que concluyeron: “(...) que la zona era imposible de pensar en una reestructuración... porque los grupos de poder son muy grandes, como te repito, imagínate el poder económico que tenían en ese momento... para poder hacer algo. Era muy difícil”.¹²³ Además, recordaba que el responsable de la comisión, el promotor César Heredia, tenía sus propios intereses.

César uy... con él hemos trabajado bastante, pero él tenía sus intereses... igual promotor, pero era de la zona, y tenía intereses creados, porque como es de la zona, era negociante, vendía quesos, porque esa zona es muy ganadera, además tenía sus propiedades, tenía amistades con todo este grupo de poder, entonces era difícil, ahora veo, era más difícil, como era mayor con más experiencia, conocedor de todo, un poco que te arrimas para tener seguridad, no es cierto.

Según el EPC, la comisión concluyó en que había un grupo de “tendencia comunista”, “contrarrevolucionarios” que estaban afectando la “unidad y paz de la comunidad” y “llamaron a reinscribirse a todos los descalificados” (EPC 1978, 32). Perfecto León criticó la actuación de Heredia: “(...) lo que rectificó estos errores y a la vez criticando las actuaciones de Heredia, don Perfecto León se enfrentó a este promotor, tratándole de “traidor, vendido, ya no te necesitamos en nuestra comunidad, déjenos a nosotros arreglar nuestras cosas”, le dijo” (León 2003, 37). Pese a ello, Heredia se quedó como promotor de la zona.

Para la prensa la situación de tensión en la comunidad había pasado y estaba en despegue. Unos días después del anuncio de la comunidad como ejemplar empresa, el 20 de noviembre de 1973, en el diario la Nueva Crónica, Feliz Zevallos informaba:

Hace pocos meses comenzó en esta comunidad campesina un proceso de reestructuración.

Esta Comunidad como muchas existentes en el territorio nacional vivía bajo un franco proceso

¹²² Héctor Fuertes (comunero exonerado), en conversación con la autora, junio de 2018.

¹²³ Carmela Gavonel (exfuncionaria), en conversación con la autora, 16 octubre de 2018.

de desintegración. Uno de ellos, la presión del medio capitalista a nivel local, regional y nacional, y el otro, la existencia y conformación de un grupo de poder, integrado por una colonia de residentes en Lima. Este grupo de tendencias capitalistas conservadoras, estaba capitaneado por varios profesionales apristas y algunos funcionarios. Todos ellos ejercitaron una abierta oposición a la reestructuración de Lachaqui. Por haber desarrollado y creado intereses y hábitos contrarios a la tradición comunitaria de este legendario Ayllu, ese grupo adoptó una oposición beligerante y de contornos subversivos-reaccionarios para intentar paralizar la voluntad manifiesta de reestructuración de parte de los genuinos comuneros.¹²⁴

La comunidad dirigida por los túpacs atravesaba un conflicto interno que más allá de superarse se acrecentaba remarcando las diferencias políticas entre ambos sectores. Pese a ello, los túpacs tenían el apoyo estatal, la prensa proyectaba un caso exitoso de comunidad reestructurada. Aunque ello no significara que sus intermediarios locales mantuvieran la misma convicción.

2.4 El retroceso de SINAMOS y la unificación comunal

Desde el informe de la comisión y los altercados que se generaron, la situación fue vista por los funcionario/as de SINAMOS como un proceso difícil de sostener por el importante despliegue de poder de parte de los descalificados. Por ello, intentaron negociar la ejecución de la medida, aunque no lograron que las tierras fueran revertidas.

Pucha, ahí teníamos demandas por todos lados, tenían hijos abogados, tenían todo (..) Este grupo que resultó inicialmente descalificado, para no entrar en mayores conflictos, se les dijo que no todo se le iba a restar sino aquellas tierras donde no habían hecho una significativa inversión. Claro y eso tampoco gusto al otro sector de comuneros, como que estábamos cediendo (...) era difícil.¹²⁵

Mientras tanto mantenían su apoyo formal a la medida y a la empresa comunal. Con el apoyo de la cooperación alemana se formuló un plan de mejora del departamento ganadero (COTEPLAN y SINAMOS-ONAMS 1975) y la comunidad participó del “VI Reunión Internacional de campesinos. Proyecto Multinacional de Desarrollo Comunal Andino” (13 y 24 de enero de 1974). En este evento, Lachaqui fue uno de los lugares que los técnicos de los países de Bolivia y Ecuador visitaron para ver cómo era la experiencia del cambio. Según su

¹²⁴ Zevallos Quesada, “Lachaqui: comunidad que despega (II)”, *La Nueva Crónica*, 20 de noviembre de 1973.

¹²⁵ Victoriano Cáceres (exfuncionario), en conversación con la autora, julio de 2016.

informe, la comunidad se encontraba “dividida” y recomendaban mayor apoyo a quienes impulsaban la medida, una campaña a favor de la reestructuración y que los funcionarios y promotores del Ministerio de Agricultura y SINAMOS coordinen “sus labores por un solo camino en función del proceso revolucionario” (SINAMOS-ONAMS 1974).

La reestructuración de la tierra se limitó a esperar la resolución del juicio de tierras a los cinco comuneros descalificados, que se extendía con cada apelación y al pasar a diferentes niveles, siendo el mayor, el Tribunal Agrario. En octubre de 1974, los dirigentes de la comunidad viajaban a Lima para solicitar la sentencia del juicio y pedir una mayor atención de las autoridades centrales, utilizando para ello la prensa. Según su comentario, diferenciaban la autoridad del gobierno- Velasco, del de las autoridades agrarias, pues no se le cuestionaba, sino a los intermediarios que no hacían cumplir la normativa.

Bernardino Fuertes Ríos, presidente del Departamento Agrícola de la empresa comunal, señaló que el Juzgado debe emitir sentencias de inmediato debido a que ha habido una demora de un año y medio. Explicó que se requieren de esas tierras para incorporarlas a las zonas cultivables a fin de brindar más panllevar a los miembros de la comunidad y mercados de Lima.

Manifestó que las autoridades agrarias no marchan al ritmo del proceso que en favor de las mayorías lleva con gran acierto el Gobierno Revolucionario que preside el General Juan Velasco Alvarado.¹²⁶

Los banqueros también, a través de la prensa, respondían indicando que eran falsas las acusaciones de este grupo. Más que criticar al gobierno o la normativa, acusaban al grupo que estaba en el poder comunal, los túpacs.

Con el mismo objeto han iniciado juicio a las personas contrarias al indicado grupo que mangonea con los intereses de la comunidad, ante el Juez de Tierras de Lima, acusándolos de "latifundistas", "gamonales", etc., lo que quedó desmentido en la inspección ocular practicada por el anterior Juez de Tierras".¹²⁷

Con o sin razón, ambos grupos entraron en una disputa, que se llevó al plano nacional a través de la prensa. Este fue un recurso utilizado por ambos sectores para denunciar, demandar

¹²⁶ “Piden pronunciamiento de sentencia en juicio de tierras en Lachaqui”, *El Comercio*, 29 de octubre de 1974d.

¹²⁷ “Miembros de comunidad canteña rechazan unas declaraciones”, *El Comercio*, 5 de noviembre de 1974.

atención estatal o proyectar una imagen adecuada, para lo cual utilizaban las expresiones del gobierno militar. Un accionar que respalda lo anotado por Anna Cant (2015), en cuanto a que, el fuerte uso del gobierno de los medios de masas para asegurar respaldo, promovió que los propios campesinos se involucraran en su uso y lo utilizaran para dirigirse al gobierno central e incluso a la opinión pública. Una manera de exigir representación y participación en la escena pública, tan politizada.

Con el tiempo, las disputas entre ambos sectores los fue aislando y sus demandas fueron identificadas más como riñas políticas y/o familiares. “Cuando venían los túpacs, hablaban en la plaza, ahí mismo se paraban dos, tres, señores viejos, de arriba, de la plaza: ¡viva el APRA, carajo! ¡Viva el APRA!, decían así”.¹²⁸ Sin duda las diferencias estaban presentes, mostrando cómo a nivel local se expresaban también las diferencias políticas del ámbito nacional entre el gobierno y el APRA, y la campaña que acusaba al gobierno de comunista (Arce 2009, 76).

Pero el contexto político y económico tampoco ayudaba al cumplimiento de la medida. Desde 1973, el problema de salud de Velasco, las pugnas dentro de las FFAA, la oposición férrea de los partidos de oposición, la caída del petróleo mundial, provocaron que la economía nacional decayera y se limitara el apoyo estatal (Arce 2009; Klarén 2004). Una situación que se agrava para 1974 generando inflación, mayor importación de alimentos y protestas sociales, con un gobierno que se vuelve más represivo.

SINAMOS será también cuestionado porque su labor de movilización los enfrentaba contra otras instituciones estatales como el Ministerio de Agricultura, por incentivar demandas que no eran atendidas. Para entonces, según su lineamiento de trabajo, SINAMOS priorizó la conformación de organizaciones representativas, como las ligas y federaciones agrarias, que a fines de 1974 se cristalizó en la creación de la Confederación Nacional Agraria (CNA). Había la necesidad de un mayor control de las organizaciones sociales para la defensa de la revolución (Arce 2004, 109). Esta orientación de SINAMOS generó que procesos complejos como la reestructuración no tuvieran continuidad.

¹²⁸ Esperanza Baldeón (esposa de comunero exonerado), en conversación con la autora, junio de 2018.

El tema de la reestructuración comunal, en cuanto a la reestructuración de la tierra, fue más bien un tema conflictivo para el gobierno militar, el cual despertó mucho antagonismo interno, por lo que estratégicamente se obvió su tratamiento (Arce 2009, 71).

En Lachaqui, en las elecciones de fin de año, para la gestión 1975-1976, llegó al gobierno comunal un sector de comuneros jóvenes cuyo plan de trabajo tenía como uno de sus objetivos la “unificación de los comuneros”. Según recuerda el hijo de quien fue presidente del consejo de administración de la nueva junta, el grupo tenía la convicción de neutralizar ambas posiciones,¹²⁹ aunque en los hechos su política fue contraria a los túpacs y de una aceptación pasiva de la reestructuración de la tierra.

Una de las primeras acciones de estos dirigentes elegidos, antes de asumir su cargo, fue viajar a Lima para informar a la prensa su elección y sus proyectos para la comunidad como era la empresa quesera. Era una manera de cuestionar y desautorizar la insistencia de los dirigentes túpacs porque se apruebe la demanda de reversión de tierras. “Aprovechando la visita a "El Comercio" también hicieron llegar el saludo revolucionario, en nombre de la Comunidad de "Lachaqui", al presidente de la República, General Juan Velasco Alvarado con motivo del advenimiento del Año Nuevo”.¹³⁰

Si bien se planteaba seguir con la reestructuración, en los hechos se fue aceptando el reingreso de los comuneros descalificados, incluso de los cinco comuneros enjuiciados, con la condición de “que entreguen en forma voluntaria una parte de sus tierras” y “se acordó por mayoría de comuneros cortar las demandas de los referidos señores”.¹³¹ Mantuvieron las actividades en la empresa y, más bien, se plantearon nuevos proyectos comunales, como crear el departamento quesero, implementar el desagüe y la electrificación del pueblo.¹³² El interés por desarrollo, visto en la implementación de obras, y el diferenciar al presidente de sus políticas ejecutadas por sus intermediarios, motivaban su entusiasmo en promover proyectos.

SINAMOS, a través de su promotor César Heredia, se concentró más en promover la organización intercomunal. Realizaba invitaciones a la comunidad para las reuniones

¹²⁹ Wilfredo Astocóndor (comunero), en conversación con la autora, junio 2018.

¹³⁰ “Comuneros de "Lachaqui" crearán empresa quesera. Nueva directiva hizo visita a "El Comercio"”, *El Comercio*, 27 de diciembre de 1974g.

¹³¹ ACCL, Acta de Asamblea, 2 de febrero de 1975

¹³² ACCL, Acta de Asamblea, 5 de enero de 1975.

respectivas. Sin embargo, la comunidad tomó una actitud desconfiada, distante y apeló a su autonomía remitiéndose a informar, denegar o hacer caso omiso a las solicitudes de dicha institución. Por eso rechazaron participar en la creación de la liga agraria de Canta: “por mayoría de votos se acuerda no participar en la Liga Agraria”.¹³³

A fines de agosto de 1975 el gobierno de Velasco es interrumpido por el golpe del general Francisco Morales Bermúdez iniciándose la segunda fase del gobierno militar que llega hasta 1980. En 1978 se instaura la Asamblea Constituyente y en abril de 1980 se dan las elecciones presidenciales. Para el proceso de cambio, la segunda fase significó su desmantelamiento. SINAMOS se desactivó en 1978 luego de haber pasado por diferentes conducciones. La pérdida del poder comunal y el retroceso del apoyo de SINAMOS, generó un descontento en el sector de los túpacs, en especial de sus líderes, más aún cuando la comunidad ganó el juicio de reversión de tierra y no se hacía efectivo.¹³⁴ Por ello, presionaban a las autoridades mediante memoriales a diferentes dependencias del estado, por lo que la comunidad decidió desaforarlos.

Sobre el sexto informe de comuneros que están sorprendiendo con hacer denuncias en distintas dependencias del Estado. La comunidad por mayoría de votos se acuerda desaforar de la comunidad a cinco comuneros por malos elementos (...).¹³⁵

Esta situación, contraria a lo que en un principio había sido la apuesta estatal, motivó al EPC a buscar alternativas de solución, afirmando la cohesión de quienes todavía continuaban en el grupo y ligándolos a organizaciones clasistas (EPC 1978). Se crea el “frente de defensa de la reestructuración de Lachaqui” y se coordina para conformar una organización intercomunal, asistiendo a la invitación de la comunidad de Pirca, al “Primer Encuentro de Comuneros de Canta y Chancay”, en octubre de 1976. Pero, los comuneros apelaban al cumplimiento de la norma, apelaban al estado como garantía, insistían en la llegada del juez para efectuar la posesión de la comunidad sobre las tierras.

La nueva junta directiva 1977-1978 será más firme en desacelerar todo el proceso, aceptarán el reingreso de más comuneros descalificados a través de un discurso de unidad, apelarán a la

¹³³ ACCL, Acta de asamblea, 9 de noviembre de 1975.

¹³⁴ El 20 de enero de 1975 el Tribunal Agrario había sentenciado a favor de la comunidad.

¹³⁵ ACCL, Acta de asamblea, 7 de diciembre de 1975.

autonomía de la comunidad y reconsiderarán el acta de la reestructuración. A través de un llamado a la unidad difundido por las radios locales se convoca a todos los comuneros descalificados a la asamblea comunal del 7 de febrero de 1977. Con 159 comuneros presentes acuerdan reconsiderar el acta del 25 de febrero de 1973, el de la reestructuración, y solo mantuvieron la empresa comunal.¹³⁶ Así en octubre envían a SINAMOS el padrón final de comuneros,¹³⁷ como una forma sutil de mostrarles su autonomía.

Pese al intento del EPC de articular a los dirigentes de los túpacs a una organización clasista como la Confederación Campesina Peruana (CCP), la presión en su contra fue cada vez más fuerte, y ante la falta de respaldo de la Iglesia consideraron que su trabajo había concluido. Asimismo, los dirigentes túpacs fueron renuentes a mantenerse en las coordinaciones extracomunales y se retiraron (EPC 1978). Las pretensiones de una lucha clasista del EPC contrastaba con las demandas de los comuneros, quienes guardaban la esperanza de que el gobierno cumpliera con lo planteado en el estatuto de comunidades.

En noviembre de 1979, a finales del gobierno militar, en la División de Comunidades del Ministerio de Agricultura, en una junta conciliatoria, a pedido de Lázaro Vilcapoma, Perfecto León y Bernardino Fuertes, en el que estaba presente el presidente del consejo de administración de la comunidad, solicitaban la restitución de sus tierras entregadas si los demás no cumplían con el acuerdo de entregar sus excedentes. Además, exigían que las autoridades comunales acataran el fallo a favor de la comunidad del juicio de reversión de tierras. El funcionario del ministerio recomendó su cumplimiento, mientras el presidente se comprometió en hacer de conocimiento a la asamblea comunal.¹³⁸ Una manera sutil de echar al olvido una medida que se quedó en un formalismo legal, pero que en Lachaqui había conmocionado a sus miembros.

3. La búsqueda de la comunidad campesina en tensión

La reforma agraria promovió el desarrollo rural y la justicia social de la población campesina mediante la expropiación y adjudicación de tierras a las cooperativas agrarias, donde serían los socios. Las comunidades campesinas no fueron ajenas a esta tendencia, en tanto se las consideró en un estado de fragmentación de sus tierras y con una economía tradicional, que

¹³⁶ ACCL, Acta de Asamblea, 6 de febrero de 1977.

¹³⁷ ACCL, Acta de Asamblea, 4 de octubre de 1977.

¹³⁸ ACCL, Acta, 26 de noviembre de 1979.

apuntaba a su desintegración. Había que adecuarlas a los cambios previstos para el sector rural, a la vez que reforzar sus valores comunitarios. Así, se identificó una población necesaria de desarrollo, pero no era cualquier institución, sino una que tenía un significado histórico y cultural importante para el gobierno nacionalista de Velasco.

De esta manera, se planteó convertir a las comunidades en una organización moderna, productiva y colectivista que contribuyera al desarrollo agrario, a la vez, que reforzara sus valores comunitarios asociados a la propiedad colectiva, el trabajo comunal, la solidaridad y la participación democrática de sus miembros. Por ello, el énfasis en la orientación empresarial, en un inicio las cooperativas y, luego, en las empresas comunales, sostenida en la propiedad comunal como unidad socioeconómica. Se redefinía desde el estado lo que era y debía ser la comunidad campesina en el proceso de desarrollo rural. Sin embargo, fue un planteamiento ambiguo y flexible, que tuvo que adecuarse a la realidad.

En esos términos la búsqueda de la comunidad en Lachaqui no se logró. El énfasis en la propiedad colectiva fue férreamente resistido. La reestructuración de la tierra cuestionaba la propiedad privada, limitaba el usufructo individual al exigir la devolución de las tierras que excedían las 3 has y prohibía la herencia al recalcar que los comuneros eran solo usufructuarios. Asimismo, la calificación de comuneros los restringía a la actividad agropecuaria, desconociendo la diversidad económica que practicaban, y exigía el asentamiento permanente en la comunidad. Así se pretendía la sujeción estatal de las comunidades, estableciendo los requisitos para su reconocimiento estatal y promoción de su economía. A la par, se las homogenizaba en términos de clase, localizándolas en actividades y lugares adecuados y se subrayaba su especificidad, al exaltar sus valores comunitarios.

Pero, en Lachaqui había la idea generalizada de que eran pequeños propietarios. Ya desde 1935 se autodefinían como un conjunto de pequeños propietarios de parcelas, e incluso aclaraban que, para entonces “no existe en esencia el sistema de comunidad incásica”.¹³⁹ Una manera sutil de rechazar miradas idealizadas sobre ellas. Más aún, el proceso de irrupción de las cooperativas y el intercambio comercial de la tierra había normalizado la idea de la propiedad, que no implicaba necesariamente su desintegración.

¹³⁹ ACCL, Informe al Primer Congreso Indigenista Peruano, 1935.

Por lo que, los rumores difundidos por los opositores de la medida, de que se les expropiaría no solo sus tierras sino también sus bienes, y que todo sería en común, se generó temor a la propuesta del gobierno, que era asociada estrechamente con los túpacs y el EPC. Estas son las ideas que más se recuerda de este suceso:

(...) quería como dice, deshacer toditos los potreros, todo en común.¹⁴⁰

Ellos engañaban que iban a quitar a los que tenían, iban a repartir a todos, una vaca, una vaca.”¹⁴¹

Sí ha venido, quien traería ese hábito, no sé, querían quitar todo, derribar, más claro, todos los corrales. (...) porque querían medimos el trabajo, medir el sueldo.¹⁴²

Sin embargo, ello no quitaba que dentro de la comunidad se configurara una desigualdad que generaba descontento. Justamente, por ello fue el apoyo a la reestructuración de parte de los túpacs: la posibilidad de una justa distribución de la tierra y, en especial, que los trabajos y los beneficios fueran equitativos entre sus miembros. Un sentir cada vez presente desde la inserción mercantil de la comunidad. Celestina, excomunera y quien participó con los túpacs, recordaba los comentarios sobre la medida y su acuerdo con la misma:

Así conversábamos por el camino, hay que apoyar me decían, ¿por qué nosotros vamos a trabajar? ¡qué bonito! el que tiene más va a trabajar con el que no tiene nada, igual, ¿cómo ves tu eso?¹⁴³

La reestructuración no logró reformar la tierra, fue un aspecto que se dejó a la deriva, a la lentitud del juzgado, en tanto el conflicto alcanzado era insostenible para el gobierno, más en un contexto nacional de crisis política y económica. A la deriva también quedaron las expectativas de sus intermediarios locales, como fueron los túpacs, que abrigaban la esperanza de que la ley se cumpliera.

El gobierno sobrevaloró la propiedad comunal al asumirla como unidad socioeconómica que debía absorber toda la mano de obra de la comunidad y beneficiar a todos sus miembros. Así cuestionaba la tendencia de los comuneros y comuneras por trabajar la tierra parcelariamente,

¹⁴⁰ Arquímedes Mariano (comunero exonerado), en conversación con la autora, abril de 2018.

¹⁴¹ Agripina, (comunera exonerada), en conversación con la autora, junio de 2018.

¹⁴² Lucila Vilcapoma (comunera exonerada), en conversación con la autora, marzo de 2018.

¹⁴³ Celestina (comunera exonerada), en conversación con la autora, marzo de 2018.

en un contexto de expansión capitalista, en la que dejaron de dedicarse únicamente a la actividad agropecuaria (Remy 1990; Mayer 2009; Béjar 1990). Según Monge (1994, 48), tanto a nivel de los estudios como de los proyectos de desarrollo basados en la empresa comunal, quedaba demostrado que las comunidades más que unidades de producción son “espacios de coordinación e interacción de unidades productivas familiares”.

Asimismo, faltaba una comprensión de la dinámica de las comunidades que tuviera en cuenta los cambios y la existencia de una tensión permanente entre los intereses individuales, grupales y colectivos. Los estudios posteriores a los 80’ identificaron estas tensiones no tanto como un proceso de desintegración sino como funcional a su organización comunal, considerándolo como un rasgo relevante.

Al interior de los conjuntos comunitarios existen diversos grupos, sean éstos parcialidades, anexos, sectores, caseríos o conjuntos de familia. En toda comunidad existe una oposición entre lo individual y lo colectivo, pero también entre diversos "colectivos" al interior de un conjunto mayor, los mismos que muchas veces, tienen intereses diferentes e incluso divergentes. (...) Este faccionalismo está a la base de la organización comunitaria pues determina que el colectivo sea siempre producto de un cierto equilibrio y de la existencia de intereses comunes que se hallan por encima de las diferencias existentes entre los grupos y las familias. Cuando la comunidad aparece como unidad frente al exterior es porque, una vez confrontados al interior de los diversos intereses de las familias y facciones, éstas se han puesto de acuerdo sobre una necesidad colectiva que afecta a todo el mundo, a una mayoría de comuneros o, al menos, al grupo dominante (Diez 1998, 220).

De ahí que, también es cuestionable la exaltación del gobierno, principalmente discursiva, de los valores comunales, la solidaridad, trabajo comunal, la identificación con los ayllus precolombinos, que se reforzarían enfatizar en la propiedad comunal. Mediante los discursos públicos en la prensa, se realizaba del éxito de la medida de la mano con la exaltación del modelo tradicional de la comunidad. Mientras, los funcionario/as responsables desconfiaban de ese modelo tradicional, pero partían de ella para cuestionarlo, así como para recrearlo. Asimismo, los intermediario/as locales y privados tenían sus propios intereses personales y proyectos grupales. En uno u otro caso, se tenía dicho modelo como referente.

Pese a lo anterior, la reestructuración sí tuvo otros logros que partieron desde los mismos comuneros y comuneras aprovechando la atención estatal. Lo que muestra cómo son

negociadas las políticas estatales, pudiendo ser aceptadas, rechazadas o apropiadas por la comunidad. Son en los márgenes del estado (Das y Poole, 2008), donde este se rehace y es imaginado localmente. Los túpacs utilizaron el marco legal de la medida para concretar sus propios proyectos de desarrollo y buscar un equilibrio en la organización comunal, asesorados por el EPC. Por ello, para Nicolás Guizado, la reforma agraria significó la posibilidad de concretar anhelos de desarrollo y justicia en la comunidad: “Hemos comenzado (la reforma agraria) antes de Juan Velasco Alvarado”¹⁴⁴. Su recuerdo del proceso está asociado principalmente al esfuerzo realizado para lograr la formación del departamento ganadero.

La empresa comunal, inicialmente asociada a los túpacs, con asesoría y apoyo estatal, logró una buena rentabilidad para la comunidad. El departamento agrícola decayó a los pocos años, mientras los ingresos del departamento ganadero permitieron la electrificación del pueblo, y se mantuvo hasta la actualidad, beneficiando a los comuneros y comuneras al haber repartos de animales dos veces al año.¹⁴⁵ Aunque, en el tiempo del trabajo de campo, se criticara que ya no era rentable, que aún no se daban los repartos, que había decrecido el número de ovinos, que no había apoyo para el mejoramiento de la raza y era fuente de corrupción, por lo que algunos planteaban su liquidación.

La labor del EPC fue importante por su papel concientizador de la desigualdad en el acceso a la tierra, pero no lograron articularlo hacia una lucha de clases. Ellos fueron los intermediarios privados para que la reestructuración fuera viable, facilitando información, recursos y logística. Aunque sus aspiraciones buscaban articularlos hacia una la lucha social mayor. Sin embargo, el interés de los túpacs era insistir en que el estado cumpliera con la medida. Se apelaba al estado como garantía, pese a los problemas suscitados. Ellos fueron los principales intermediarios de la reestructuración.

Pese al retroceso del apoyo del gobierno, más que dirigir su descontento hacia el mismo, sus críticas iban contra los funcionarios: “El estado nos apoyaba, pero ya los empleados del estado... vino los grandes, que se jodan, ve tu vida”.¹⁴⁶ De ahí que la necesidad de apelar a la prensa nacional y al envío de memoriales como medios de comunicación directa.

¹⁴⁴ Nicolás Guizado (comunero exonerado), en conversación con la autora, junio de 2018.

¹⁴⁵ Actualmente, la comunidad vende a los comuneros a un precio reducido las ovejas, 5 soles el kilo, aunque hasta que me retiré de la comunidad no se había efectuado. Según se refiere, antes se entregaba uno gratis y el otro se vendía.

¹⁴⁶ Carlos, ex comunero exonerado, en conversación con la autora, 6 de abril de 2012.

Por otro lado, los banqueros utilizaron diferentes mecanismos de defensa para resistirse al cumplimiento de la ley, encontrando la manera de evadirla o interpretarla. También, utilizaron la prensa para su propia defensa, donde no se mostraron en contra del gobierno, sino apelaron a que era un grupo de comunistas que estaban generando el caos en la comunidad y manipulaban a hombres y mujeres.

(...) pero hace dos años un minúsculo grupo de un partido político, de filiación comunista, colocados con elementos extraños e indeseables, que cumplen consignas de naciones extranjeras de ultraizquierda, crean el caos, pretendiendo escudar sus propiedades ante las leyes de la Reforma Agraria, para sacrificar a la mayoría de los pequeños propietarios estos malos elementos, disociadores lo hacen con fines de buscar puestos para darse de mandones, forman una empresa comunal, con un grupito de hombres y mujeres sexagenarios, analfabetos y algunos menores de edad que todavía son irresponsables de sus actos (...).

(...) por eso solicitamos a las autoridades se haga una somera investigación e invocamos a trabajar en armonía, secundando a los postulados del Gobierno Revolucionario en su magna obra de renovación de las estructuras nacionales.¹⁴⁷

A través de las expresiones de ambos grupos se evidencia la apropiación de los discursos estatales y la traducción de la ley en la cual se amparaban para llevar a cabo la reforma de la tierra. Como lo señala Seligman (1991), para el caso de Huanoquite, los campesinos tenían la tendencia de comprometerse con la narrativa del gobierno militar en tanto estos podían ser adecuados a sus propios intereses y trayectorias históricas. En Lachaqui ninguno de ambos sectores confrontaba con el gobierno, más bien era la referencia para acusar al otro.

Pese a los conflictos este proceso movilizó a los miembros de la comunidad provocando que el espacio del gobierno comunal tuviera una mayor apertura democrática. Desde la llegada de los túpac al poder y luego de un sector de jóvenes que intentaron marcar una distancia de ambas posiciones, el gobierno comunal fue la aspiración política de diferentes sectores. Asimismo, esta tendencia también conllevó a un reforzamiento de la organización comunal apelando a la autonomía y a la unidad comunal. Al menos discursivamente, las gestiones comunales posteriores al gobierno de los túpac, trataron de mantener distancia de ambas posiciones en disputa y con respecto a los planteamientos estatales. Pero si bien se dejó de

¹⁴⁷ “A la provincia de Canta. Lo que fue y lo que es Lachaqui”, nota de periódico perteneciente al Archivo Personal de César Salazar.

lado la reestructuración, sí establecieron algunas medidas restrictivas como fue el acuerdo en asamblea, en marzo de 1976, de que los “residentes en Lima no tendrán goce de nada dentro de la comunidad”.¹⁴⁸ Además, provocó que muchos migrantes regresaran a vivir a la comunidad para no perder sus derechos sobre la tierra.

La apelación a la autonomía de parte de la comunidad también es una crítica a la imposición del gobierno de cambiar a las comunidades sin intervención de las mismas o dejando de lado sus propias propuestas de cambio. En Lachaqui ya se apelaba a una reforma agraria antes de Velasco, el descontento estaba, pero ello no implicaba, necesariamente, el cuestionamiento a la propiedad. Fidel Salazar, quien participó del sector de los banqueros, proponía ya un tratamiento a la fragmentación de las tierras de la comunidad, antes de la reforma agraria de Velasco (F. Salazar 1961a). El planteamiento del gobierno sobre la comunidad desconocía su realidad y tenía el imperativo de hacerla funcional al desarrollo agrario manteniendo su colectividad, por lo que, la resistencia encontrada llevó a que la medida fuera ambigua y flexible y, con el tiempo, dejada de lado. Aunque, este proceso tuvo poco tiempo y menos prioridad que las expropiaciones a las haciendas y las adjudicaciones a las empresas asociativas, donde las comunidades fueron las menos beneficiadas.

En Lachaqui, el problema de la tierra está presente. Algunas veces se reclama tierra para quienes no la tienen o se critica que no haya una igualdad en el reparto de beneficios que llegan del estado, pero no son discutidas ni se acuerda una solución. Si bien tienen mecanismos de recuperar las tierras comunales, como pagando por ellas, hay propuestas de recoger las tierras de comuneros sin descendencia, apelando a que la comunidad es la dueña de la tierra, que genera sinsabores y acerca el recuerdo de lo que fue la reforma agraria. Lo que sucede en Lachaqui también se observa en otras comunidades que atraviesan procesos de crisis de “organización y funcionamiento” (Diez 2006, 121). El reconocimiento legal de la propiedad comunal no reconoce el derecho familiar que se da sobre ellas, y se mantiene la existencia de comuneros sin tierras o la conducción indirecta de la tierra de parte de migrantes, que dificulta el equilibrio de la comunidad. Además, la comunidad es cada vez más relegada como interlocutora externa de sus miembros por la preeminencia del municipio, siéndole difícil su articulación con el gobierno para que canalice su participación pública como en los proyectos de desarrollo (Diez 2006). Sin duda, son problemas latentes que

¹⁴⁸ ACCL, Acta de Asamblea, 7 de marzo de 1976.

ameritan la atención estatal que debe incorporar a los comuneros y comuneras en las disposiciones que se consideren pertinentes. La reestructuración, aunque fallida, fue un intento desde arriba de intervenir en estos asuntos.

En este capítulo se ha desarrollado la reestructuración de la comunidad de Lachaqui, incidiendo en el conflicto por la tierra que opuso a dos sectores de la comunidad: los túpacs y los banqueros. Se analiza cómo la medida, diseñada desde arriba, fue traducida por múltiples intermediario/as, como los túpacs, el Equipo de Promoción Campesinas y los funcionario/as. Por ello, en un primer momento tuvo relativo éxito, al punto que el gobierno la tomó como ejemplo de la comunidad, para luego ser dejada de lado y negociada localmente. Mientras, la defensa férrea de la propiedad privada de la tierra fue de los banqueros, y luego, ante los rumores de que todo sería en común, de los demás miembros de la comunidad. Y es que, desde muy temprano la comunidad se había identificado como pequeños propietarios. Aun así, se aceptó la conformación de la empresa comunal y se dio una apertura democrática en la comunidad que la fortaleció. Fue un proceso cargado de tensiones en las que se cuestionaba a los intermediario/as más que del gobierno y la figura de Velasco, reforzando la idea de estado.

Capítulo 4

De la movilización política a la organización de mujeres

Cuando llegué a Lachaqui lo primero que observé al bajar del ómnibus fue su plaza de armas. En ella destacaba la estatua blanca de una mujer que sostenía en sus manos una oveja, en cuya placa indicaba: “En memoria de los caídos de 1927”, aquella historia fatídica que sucedió en el gobierno de Leguía. Esta imagen era uno de mis recuerdos vagos de Lachaqui, después de varios años atrás de haberla visitado, que me llevó a preguntarme: ¿qué significaba la presencia de esta mujer, tanto para representar aquel suceso como para ser la imagen que reciba a los visitantes del pueblo? Mientras pensaba, Juana, mi anfitriona, me contaba con alivio que hace tres semanas había empezado a llover y me prestó su sombrero para que no me enfermara, en plena noche de invierno y cielo estrellado.

Figura 4.1 Estatua de una mujer en la Plaza de Armas de Lachaqui



Fuente. Referencia del trabajo de campo, marzo de 2018.

Al pasar los días me enteré que la plaza de armas fue construida por la municipalidad en el año 2000. Sergio Mariano, comunero de setenta y dos años, vicepresidente de la comunidad y exalcalde, en cuya gestión se construyó la plaza, me decía respecto a la estatua: La mujer expresa “la valentía ante una autoridad” y que las “lachaquinas son valientes”.¹⁴⁹ Sin recordar el nombre de la mujer,¹⁵⁰ me contó que en la “Masacre del 27” se enfrentó al subprefecto de Canta y terminó asesinada. Según la versión escrita de este suceso, los asesinados fueron dos comuneros y las mujeres eran mencionadas por ser las primeras en los enfrentamientos directos. Más allá de la contradicción, la presencia de la mujer expresaba el papel relevante que tuvieron, pese a que no lo expresara la historia documentada. Sergio también me explicó el diseño de la plaza, que tiene la forma de un pie, pues Lachaqui en quechua significa “pie descalzo”. Originalmente, en sus extremos, estaba la estatua de la mujer y una pileta con dos yuntas encima. El diseño representaba al pueblo como agrícolo y ganadero, con una historia de rebeldía expresados en una mujer; y también, un reconocimiento de los roles que hombres y mujeres asumen en las labores cotidianas.

Este antecedente, reforzó mi interés por conocer cómo actuaron las mujeres en el contexto de la reforma agraria, puesto que en los relatos que iba conociendo la mayoría recordaba un incidente: la toma del local de la municipalidad de parte de algunas mujeres y su posterior encarcelamiento. Sin embargo, conocer ese lado de la historia fue difícil por la poca información del registro escrito y porque muchas han fallecido, quedando entonces la tarea de navegar por los pocos documentos y, en especial, por las memorias colectivas.

De esta forma, este capítulo analiza la situación y participación de un sector de mujeres de Lachaqui en la reforma agraria y su relación con el planteamiento estatal de redefinir los roles de género de las mujeres campesinas, enfatizando su participación política y económica, aunque no como propietarias de la tierra. Demostraré que este imperativo no caló en las mujeres de Lachaqui porque no se identificaron con el imaginario que tenía el gobierno de las mujeres campesinas. Pero sí caló para un grupo de mujeres del sector rico los planteamientos de liberación de la mujer peruana que generó un contexto de movilización donde no solo se movilizaron sino se organizaron y asumieron un liderazgo público. Así, se constituyeron en

¹⁴⁹ Sergio Mariano (vicepresidente de la comunidad), en conversación con la autora, abril de 2018.

¹⁵⁰ Algunas personas mayores me indicaron el nombre de Bartola Vilcapoma, una de las mujeres que se enfrentó a las autoridades canteñas y por las que fueron apesadas.

intermediarias del estado en su localidad, mediando la llegada de servicios de bienestar social que las posicionó como referentes en la comunidad y distrito.

1. Las mujeres en la economía familiar

Las mujeres campesinas cumplen un rol clave en la economía familiar, por su desempeño en las labores domésticas y de cuidado, y en las actividades agropecuarias. Asimismo, la familia es el centro organizador de las diferentes actividades del campo. En Lachaqui sucede algo similar, en una economía especializada en la ganadería vacuna, las mujeres tienen un papel más especializado en el ordeño de las vacas. Un acercamiento a este mundo ha sido posible a través de una mirada actual de su dinámica económica familiar y de las trayectorias de dos mujeres que participaron de la reforma agraria.

1.1 Una mirada actual: el papel de la mujer en la economía familiar

Actualmente las familias comuneras de Lachaqui tienen como principal fuente de ingreso monetario la producción y comercialización del queso, que se desarrolla mayormente en el ámbito familiar. Por ello, ocupan en gran medida las labores diarias que realizan hombres y mujeres de la comunidad, aunque las mujeres son las más especializadas. Para que la actividad se lleve con facilidad requiere un mínimo de dos personas, ya sea la mujer con el esposo o con un familiar; aunque algunas veces, a falta de ayudantes, son las mujeres que deben realizarla únicamente. Además, cuando se requiere emplear a alguien para esta tarea, son las mujeres las requeridas.¹⁵¹

En cuanto a la comercialización del queso, por lo general, se da a nivel familiar, pues muchos tienen parientes en Lima que se encargan de la venta. Dependiendo de la producción, que puede llegar a ser tres veces por semana, se entrega al servicio de transporte las cargas respectivas de queso. En ella participan hombres y mujeres. El kilo de queso se vende en promedio de 3 dólares en Lachaqui, mientras en Lima se eleva a 4 o 5 dólares.

La agricultura es otra actividad importante, no para la comercialización sino para la subsistencia. El principal cultivo es la papa, en poca escala, las habas, el olluco y la oca. La papa es la fuente de vida de la comunidad. En su cultivo participan hombres y mujeres. Una

¹⁵¹ Una mujer recibe en promedio 6 dólares por la labor de ordeño. Los hombres 15 dólares por su labor en el riego de las chacras o pasando las yuntas. En ambos casos incluyen los alimentos del día (desayuno y almuerzo).

vez cosechadas, las mujeres se encargan de su clasificación, entre las papas que sirven para semillas, para hacer chuño, papa seca, freír y sancochar.

Las labores domésticas y de cuidado, es otra actividad importante, transversal a las actividades mencionadas. Las principales responsables son las mujeres. Son ellas, quienes desde las 5 de la mañana están de pie para preparar el desayuno y las alforjas para la salida al campo, así como para que el hijo o hija vaya a la escuela. Se prepara la comida que será consumida también en el almuerzo, pues en el campo pocas veces se cocina. A las 8 de la mañana ya están partiendo al campo junto a un burro que lleva los moldes y el agua para hacer el queso. A las 6 de la tarde están de vuelta, las mujeres se encargan de preparar la cena, atender a los hijos e hijas y guardar los quesos.

En todas estas actividades el papel de la familia nuclear y extendida es indispensable, pues en la comunidad las relaciones sociales están atravesadas por el parentesco. Debido a su trayectoria histórica las familias han extendido sus redes entre parientes de diferentes grados, por lo que, resulta normal y real que muchos se comuniquen con el apelativo de “tío” o “tía”. Para las familias que requieren de algún apoyo en sus labores, solicitan a algún pariente o persona libre, a cambio de una retribución económica y/u otros beneficios, como la alimentación del día y el suero de la leche.

La división sexual del trabajo entre hombres y mujeres son asumidas como espacios propios de cada género, pero posibles de ser intercambiados. Las mujeres están asociada a las labores domésticas y de cuidado de la familia, así como al trabajo del ordeño y cuidado de animales como el ganado vacuno, ovino y los cuyes. Si son comuneras, agregan a su labor el asistir a las asambleas y a las faenas.¹⁵² Los varones se encargan de los trabajos más pesados y de las actividades que demandan mayor tiempo, como pasar la yunta, regar la chacra, cumplir con las faenas comunales, asistir a las asambleas y asumir los cargos políticos.

Esta división sexual del trabajo es recreada también en sus costumbres y rituales, en especial, en la fiesta del agua, una celebración prehispánica de agradecimiento a las fuentes de agua, a cargo de la comunidad. Se realiza a mediados de junio, días antes de que se abra la “moya”. En ella, se realizan rituales que no solo expresan la legitimidad del sistema de autoridades en

¹⁵² Actualmente la comunidad cuenta con 22 mujeres comuneras activas, que pueden ser viudas, solteras o casadas sin distinción. Dos de ellas son vocales de la junta directiva.

la comunidad (Ráez 2001), sino también recrean las relaciones de género en la vida cotidiana. Los encargados son los *varayos*¹⁵³, un total de siete cuyos cargos son jerárquicos, estando al mando del Inspector, y donde las mujeres solo pueden asumir el cargo menor, de alguacil. Únicamente en la fiesta, las esposas de los *varayos* se hacen presente para asumir simbólicamente las mismas funciones que sus esposos, de manera complementaria. Ellas los acompañan, realizan algunos de los rituales, aseguran la alimentación, las bebidas como el café o la chicha, pero no participan cuando se da una relación directa con las deidades.

En cuanto a su participación política, hasta el momento las mujeres no han asumido la presidencia de la comunidad, solo algunos cargos menores, como vocales. Lo que no implica que no tengan críticas, deseos y algunas coordinaciones entre algunas de ellas para asumir un mayor liderazgo. Sin embargo, algo con lo que deben lidiar y con las que se busca descalificar por parte de algunos comuneros, es el no haber completado el colegio o no tener estudios superiores, lo que las lleva a intervenir muy poco en las asambleas. Asimismo, para asumir un cargo les resulta difícil por el poco tiempo que cuentan tras dedicarse a la economía familiar.

En el ámbito del distrito, hay algunas organizaciones sociales que integran a un grupo de mujeres, aunque bastantes debilitadas. Una de ellas es el club de madres, que dirige el comedor popular, que abre de vez en cuando para brindar alimentos a bajo precio, principalmente a adultos mayores. Otra organización, es la sede distrital de la Asociación Provincial de la Mujer Canteña (APROMUC),¹⁵⁴ que agrupa a 125 mujeres, pero sus actividades son casi inexistentes. El panorama organizativo actual de las mujeres se encuentra aletargado, que contrasta con sus inicios organizativos, como se verá adelante.

La participación de las mujeres en la economía familiar es de vital importancia asegurando la producción y reproducción familiar. La relación con los hombres evidencia una división del trabajo afines a su sexo, uno dedicada al cuidado de los hijos, hijas, de los animales y el ordeño, y el otro de las tareas de representación y trabajo fuerte en el campo. Aunque, no es una división inquebrantable.

¹⁵³ También conocido como policías locales, son rezagos de las antiguas autoridades indígenas de origen colonial, que tenían una función política y religiosa en el común de indios.

¹⁵⁴ Su sede es en la provincia de canta. Fue creada en 1996 y buscaba el desarrollo de la mujer canteña.

1.2 Dos trayectorias de vida en la reforma agraria

Con este panorama actual de la economía familiar y la labor que desempeñan hombres y mujeres, en especial estas últimas, se puede aproximarse a los años previos y durante lo que fue la reforma agraria. Para ello, presentaré dos breves trayectorias de vida de mujeres, quienes en el conflicto por la reforma agraria apoyaron a los bancheros y a los túpacs, respectivamente.

Como se explicó, previo a la reforma agraria en Lachaqui y luego de la caída de la cooperativa lechera en los 60', se había dado una explosión de lecherías familiares, donde se comercializaba la leche y sus derivados, como el queso. Las actividades giraban en torno a la ganadería vacuna como principal medio de ingreso monetario, pero que aún no era una actividad generalizada. También se realizaban las actividades agrícolas, siendo la papa el principal cultivo que se comercializaba, cada vez a menor escala porque era menos rentable.

Carmen nació en 1930.¹⁵⁵ En el tiempo de la reforma agraria tenía alrededor de 40 años. Ella tiene seis hijos y estudió hasta el tercer año de primaria. Fue hija de una familia de apellido tradicional, o sea originario de Lachaqui, que gozaban de la propiedad de grandes extensiones de tierra. Su papá fue comunero y cooperativista, lo mismo que su esposo. Sus hijos son profesionales que radican en Lima y la visitan de vez en cuando.

Estudió hasta el tercer año de primaria porque cuando tenía 11 años fue castigada por su padre quien, al llegar de Lima (donde viajaba a comercializar la leche y sus derivados) la encontró en casa en vez que, en el colegio, al que no asistía desde hace ocho días. Su hermana y ella se quedaban en el pueblo para ir al colegio, mientras su madre paraba en el campo¹⁵⁶ atendido a los animales y las chacras. Como castigo, su padre decidió que no estudiaría y la mandó al campo como vaquera.¹⁵⁷

Esta deserción temprana de la escuela es una constante en las historias personales de las mujeres mayores en Lachaqui. En el caso de Carmen, su deserción no era por una cuestión

¹⁵⁵ Carmen (esposa de comunero exonerado), en conversación con la autora, abril de 2018.

¹⁵⁶ Hasta los años cuarenta era común que la población viviera en el campo. En general, eran las mujeres quienes se quedaban al cuidado de los animales y la chacra.

¹⁵⁷ Se dice a las mujeres que se hacen cargo del ordeño.

económica sino práctica, de lo que beneficiaba más a la familia. Una decisión que se asemeja a la expresión de la comunidad respecto a la educación de las mujeres, en 1935:

Debe sumarse con particular atención de que el Centro Escolar de Mujeres, desde la época de su fundación, hace más de quince años, no ha dado el resultado satisfactorio de que haya egresado de sus aulas siquiera una alumna de quinto año de primaria; lo que quiere (decir), su absoluta nulidad y ningún beneficio a la colectividad.¹⁵⁸

Carmen se casó a los 22 años, llega al matrimonio con nueve vacas propias, producto del regalo de su madre y su abuelo. Asimismo, su padre le heredó cinco potreros. Según relata, le dio corrales enteros y no partidos como observa que pasa con sus paisanos: “bueno no tendrán, pero mi padre tuvo”.

Fracasada la cooperativa, junto a su esposo establecieron una lechería propia, para lo cual producían y compraban leche que, junto a sus trabajadores, lo convertían en mantequilla y queso, que se comercializaba en Lima, a cargo de su esposo. Ella participaba del proceso de elaboración:

Ya nos entregaban la leche, apuntábamos en el cuaderno para pagar a la semana. Tengo unas máquinas, tamaño esto, con cuarenta platinos, otras más chicas, recibíamos la leche. Mitad, si había 400, 200 desnatábamos con unas máquinas que tiene dos picos y un depósito, en el depósito está la leche y una llave tiene en medio. Una vez que ya se había echado la leche aquí en el depósito, principiábamos mover, como la máquina es grande, a dos manos movía yo la manizuela para que caliente, caliente ya abríamos la llave, por un pico botaba la mantequilla y por el otro la leche. Luego se cuajaba con la pastilla, hacíamos el queso, y se iba a Lima tres veces por semana, en carro.

Una vez que sus hijos culminaron la primaria los enviaron a estudiar a Lima. Ella recuerda que su hijo a los 12 años fue dejado en un familiar y muchas veces regresó a Lachaqui por no acostumbrarse. Por ello, decidió comprarse una casa en el distrito de la Victoria-Lima para atender a sus hijos, a la vez que formó su negocio de venta de productos lácteos. Su esposo se quedó en Lachaqui al tanto de la empresa familiar, “Él sabía estar aquí, comprando la leche con dos, tres peones, yo nomás con mis hijos abajo. Mis vacas mi mamacita me ayudó a

¹⁵⁸ ACCL, Informe al Primer Congreso Indigenista Peruano, 1935.

criarlos”. Sin embargo, iniciado el conflicto por la reforma agraria regresó con la finalidad de apoyar a su esposo en la lucha contra los “túpac”.

A diferencia de Carmen, la historia de Celestina¹⁵⁹ estuvo influenciada por su precaria economía que dependía del intercambio de su mano de obra para obtener dinero y del acceso a la tierra; a la vez, es una historia de superación a partir del ingreso a la comunidad y a la ganadería vacuna.

Celestina nació en 1947. En el tiempo de la reforma agraria tenía 23 años. Fue la sexta hija de ocho hermanos. A diferencia de Carmen culminó la primaria. La muerte prematura de su padre la impacta fuertemente, quien fallece en un accidente cuando trabajaba la carretera Lachaqui-Arahuay,¹⁶⁰ cumpliendo sus labores de comunero. Entonces, tenía siete años y se enteró cuando salió del colegio a la hora del almuerzo. Su padre acostumbraba a dejarles la comida preparada y envuelta en mantas, pues su madre paraba en el campo, con sus dos hermanos menores, pastando el ganado ovino familiar.

Pese a las carencias familiares terminó la primaria y se consideraba una persona aplicada para el estudio: “aquellos tiempos llamábamos tercer grado, fui el número, casi el primero en las clases”. Sin embargo, no pudo continuar la secundaria por la inversión que implicaba viajar a Canta o Lima. Su madre dependía del ganado ovino que pastaba en las tierras comunales y en unas pocas chacras que habían comprado, pues las tierras de su esposo se la quitaron sus familiares aduciendo que eran prestadas.

Se casa a los 14 años y llega al matrimonio sin ningún bien. Recién, a la muerte de su madre, le tocará como herencia 15 ovinos y las chacritas que dejó fueron retenidas por sus hermanos. Por ello, dependía de las tierras de los padres de su esposo, quienes se encontraban en Lima, a cambio de su trabajo y parte de las cosechas, situación que la hacía más vulnerable a recibir maltrato y, posteriormente, quedarse sin nada por el abandono de su esposo. Su situación la exponía permanentemente a una violencia patrimonial por la inseguridad frente al derecho de propiedad y acceso a la tierra (Deere, Twyman, y Contreras 2014).

¹⁵⁹ Celestina (comunera exonerada), en conversación con la autora, marzo de 2018.

¹⁶⁰ Esta vía fue uno de los más ansiados proyectos de la comunidad porque los conecta a Lima en menos tiempo que pasando por Canta, por eso iniciaron su construcción en los años 50. Actualmente es una vía de menor uso, por lo accidentado de la zona y porque no está asfaltada.

Con seis hijos que mantener, pasó a trabajar para otros, regando chacras, cosechando papa, criando y ordeñando vacas, hasta que logró hacer crecer su ganado ovino y venderlos para comprarse cuatro vacas. Asimismo, entró como comunera (aproximadamente en 1975, según firma en el acta comunal de febrero de ese año) en reemplazo de su esposo ausente, y pudo beneficiarse de los pastos de altura y las aguas para regar. Con el tiempo se fue comprando algunos terrenos, pero le resultaba insuficiente. Por eso, alternaba su actividad familiar con el trabajo asalariado, apoyando a otras personas. Así, pudo asegurar la educación de sus hijos.

Celestina se caracteriza por tener una posición crítica e interesada en la política, rasgos que la diferenciaban de las demás mujeres. A ella le gustaba “conversar con los mayores” porque aprendía más cosas. Por eso, en el tiempo de la reforma agraria compartió la posición de los túpacs porque le parecía injusto que en la comunidad no haya una proporción del trabajo según la riqueza de sus miembros. Su posición política la llevó a conflictuar con su esposo: “Por eso cuando llegó la reforma, en el año 1983 creo, ...1972, 1973 creo ha sido (...). Ya por eso como el chileno¹⁶¹ nos mirábamos él y yo, yo de túpac y él de banquero”.¹⁶²

Dos breves historias que evidencian la relevancia de las mujeres en la economía familiar y su responsabilidad en las labores domésticas, cuidado y productivas. La diferencia se da en la tenencia de ganado vacuno, de tierras y en la interacción con la capital. Carmen venía de una familia que se había insertado exitosamente a la producción y comercialización de la leche, que le facilitó ser parte de dicha dinámica al formar su familia. En ella su labor no tanto era en el campo, sino en el proceso de industrialización de la leche y en la comercialización en Lima. Mientras Celestina, no estaba insertada a la actividad de la ganadería vacuna, y más bien, una vez formada su familia dependía de las tierras de la familia de su esposo, y a través de él, de las tierras comunales de la comunidad, situación que luego cambia. Diferencias que muestran cuán importante era contar con tierras para insertarse a la actividad ganadera, mejorar el sostenimiento familiar y tener interacción con la capital. Asimismo, muestra la inestabilidad en la tenencia de la tierra, dependiente de los lazos parentales, que exponen a las mujeres a una violencia patrimonial.

¹⁶¹ Expresión local que connota rivalidad pues se vincula con la Guerra con Chile donde la zona de Canta fue parte de los enfrentamientos con los chilenos, como lo fue la batalla de Sangrar (26 de junio de 1881).

¹⁶² Celestina (comunera exonerada), en conversación con la autora, marzo de 2018.

En las trayectorias es interesante observar el proceso de urbanización que había atravesado la comunidad y distrito de Lachaqui. Anteriormente, la economía familiar se desarrollaba principalmente en el campo, cayendo sobre las mujeres la totalidad del trabajo si el esposo debía asumir los negocios, los deberes comunales o los hijos debían estudiar. Según el censo de 1940, la villa de Lachaqui tenía 334 personas viviendo en la zona urbana y 838 en la zona rural; y según el censo de 1961, la villa contaba con 1184 personas que vivían en las zonas urbanas y 39 en las zonas rurales. La población de Lachaqui en el contexto de la reforma agraria se encontraba principalmente en la zona urbana.

En cuanto a la educación se destaca la poca atención hacia las mujeres, a las cuales bastaba que cuenten con el nivel básico pues no era indispensable para su desempeño en la economía familiar. Aunque ello no implicaba que no existiera un colegio para ellas. Desde 1940, su acceso a la educación mejora cuando se intensifica el proceso de inserción mercantil. Desde entonces, un pronunciado número de mujeres migrará a Lima por trabajo y educación (Ciro Hurtado, Vilcapoma, y Calderón 1994, 19). Por eso, ya para los años sesenta habrá mujeres profesionales, algunas de ellas integrando las asociaciones de migrantes.

Otro aspecto importante era la herencia en la conformación de la unidad familiar para asegurar una mejor posición de resguardo y negociación de las mujeres rurales (Deere y León 2002, 35). Celestina llega al matrimonio sin recursos que le permitiera tener un mayor respaldo en las decisiones familiares, solo cuando su madre fallece obtiene unos cuantos animales. Mientras, Carmen sí contaba con tierras y animales cuando formó su familia, de los que podía disponer en caso de que se hubiera separado de su esposo.

Las mujeres en la comunidad tenían mejores posibilidades de heredar. El planteamiento de la “herencia bilateral” en las comunidades independientes tenía asidero en Lachaqui, lo que brinda a las mujeres un mayor margen de movilización, que al de las haciendas (Deere 1992, 154). Ello no implica que sea igualitaria, pues como vemos en el caso de Celestina, sus hermanos retuvieron las tierras de su madre, siendo parte de violencia patrimonial.

El acceso a las tierras comunales de altura es una forma de acceso que implicó una estrategia de sobrevivencia. En el caso de Celestina, una vez que su esposo se ausentó solicitó su ingreso a la comunidad como su reemplazo, lo que le ayudó para poder sostenerse e insertarse posteriormente a la ganadería vacuna. Pese a la debilidad que atravesó la organización

comunal con la aparición de nuevas organizaciones, como la municipalidad y la cooperativa, la comunidad mantuvo su relevancia en la vida de sus miembros, en especial, para los de menor condición económica, proveyéndoles de tierra, pasto y agua, recursos básicos para la sobrevivencia y la superación.

De esta forma, la llegada de la reforma agraria en Lachaqui, encuentra a las mujeres ligadas a la economía familiar, algunas en el campo, la mayoría en la zona urbana. La principal diferencia entre ambas mujeres era su condición socioeconómica marcada por el acceso a las tierras, a la ganadería vacuna y la interacción con Lima. Situación que podía afectarlas al momento de heredar y ante problemas en el matrimonio.

2. La participación de las mujeres en la reforma agraria (1970-1974)

Las mujeres en Lachaqui tuvieron una participación importante junto a sus esposos y parientes, pero no a partir de políticas dirigidas hacia ellas. En las memorias locales no se han registrado acciones de desarrollo como las que ACOMUC dirigió en algunas regiones del Perú. Por lo general, las mujeres con las que conversé refieren haber estado inmersas en las tareas domésticas, de cuidado y agropecuarias, algunas combinando con su participación en la reestructuración de la comunidad. Aunque ello no implica que no se hubieran dado actividades estatales donde se las incluyera.

En junio de 1971, a un año de haberse formado el Comité de Defensa de la Revolución (CDR) en Lachaqui, inició sus actividades el Centro de Educación para el Desarrollo Comunal (CEDEC), que había sustituido a los Centros de Alfabetización del Ministerio de Educación y buscaba la capacitación de adolescentes y adultos. Su director presentó un oficio¹⁶³ a la comunidad, que indicaba: “La finalidad principal que persigue el Supremo Gobierno de la Fuerzas Armadas es que las comunidades se capaciten cada día más y así conseguir salir del subdesarrollo en que vive el país”. Un planteamiento acorde a que la reforma agraria estuviera acompañada de la educación del campesinado (Cant 2015).

Las especialidades que brindaba eran: “agricultura, crianza de animales, artesanía general, artesanía del hogar, educación familiar, recreación. Además, cursos de cultura general tales como Lenguaje, Cálculo, Ciencias Sociales, nociones de Historia del Perú, Educación Cívica

¹⁶³ ACCL, oficio 1, 5 de junio de 1971.

Moral y Religiosa”. Las especialidades se dirigían a: “jóvenes como adultos a partir de los 14 años no habiendo límites de edad ni sexo” y los horarios eran de 6:30-8:30 p.m., de lunes a viernes. A cargo de este servicio educativo gratuito se encontraban: el director y una auxiliar, quienes, además eran docentes del colegio primario de la localidad.

Las especialidades ofrecidas eran variadas, donde se combinaban los conocimientos de cultura general, técnicos, morales y cívicos que, aparentemente no distinguía por edad ni sexo, pero sí tenían este sesgo, como el curso de artesanía del hogar y educación familiar. Lo que guarda relación con la valoración que tuvo el gobierno de la familia considerada “el fundamento de la sociedad”, según las Bases Ideológicas (Del Pilar Tello 1983, 353). Si bien el registro de las memorias en Lachaqui no reconocen capacitación de ese tipo, expresa los ámbitos de interés que, desde el gobierno, a través del ministerio de educación, se buscaba proyectar en el campesinado, desde la familia hasta la capacitación técnica.

La reforma de la educación puso atención al curso de Educación Familiar, al considerar indispensable el involucramiento de la familia en la educación de los hijos para la construcción del hombre y sociedad nueva. Era una especialidad que buscaba capacitar a padres e hijos para su adecuada función familiar. Asimismo, buscaba el desarrollo de la comunidad, por lo que había la necesidad de capacitar y promover la participación de hombres y mujeres para el bienestar familiar y comunal.

La Comisión de Reforma de la Educación estudia la implantación desde el próximo año del curso de Educación Familiar en los colegios de varones. Para este efecto la Comisión de Reforma de la Educación ha solicitado al Instituto Superior de Educación Familiar la elaboración de programas para este curso.

La doctora Santoalla manifestó que todos los estudiantes deben tener conocimientos precisos y claros de los deberes para con sus padres, su familia y con la comunidad.¹⁶⁴

Por lo que, no sorprende que haya sido un curso presente en los programas educativos implementados en las zonas rurales. Sin embargo, en Lachaqui no se recuerda las actividades del CEDEC, así como cursos sobre Educación Familiar, por lo que se infiere su poco impacto. Este programa, junto a otros tendrá una corta duración, dado que en 1972 habrá cambios por la reforma educativa.

¹⁶⁴ "Educación familiar para los varones", *Expreso*, 15 de septiembre de 1970c.

En 1972, con La Ley General de Educación N°19326 se formaliza la reforma educativa, previamente el gobierno había realizado un Plan Nacional de Educación (1970), conocido como el Libro Azul, donde se criticaba que la educación impartida hasta entonces era “elitista, dependiente y alienante, además de ineficaz” (Oliart 2013, 25). Así, se buscaba una educación concientizadora, liberadora y que fomentara la peruanidad, donde la familia y la comunidad debían estar comprometidos. En su art. 11 consideraba la revaloración de las mujeres peruanas y creaba el Comité Técnico de la Revaloración de la Mujer (COTREM).

Será en 1972, cuando la relativa indiferencia de hombres y mujeres a las débiles políticas estatales cambia por el conflicto provocado por la reestructuración comunal. Esta política marcó la historia de la comunidad afectando a la organización comunal y a los hombres y mujeres, en especial, a estas últimas.

2.1 Josefa Ramírez y su trabajo en el Equipo de Promoción Campesina (EPC)

Se vio con anterioridad el papel relevante que cumplió el EPC para que la reestructuración se llevara cabo en Lachaqui. Si bien, su propósito era un cambio social mayor, fueron los intermediario/as privados porque asumieron el papel de asesorar, motivar, facilitar información y acompañar a comuneros y comuneras que simpatizaron con el gobierno militar y su propuesta de reforma agraria y justicia social. De manera especial, el despliegue profesional y político de Josefa Ramírez, mujer de izquierda cristiana, que participó en el EPC. Su presencia permitió la apertura a la participación de las mujeres para la defensa de sus derechos y para pensar las mejoras para la comunidad.

Josefa, nació en 1948, en la comunidad campesina de Quispampa (Huacambamba, Piura), pero desde los siete años vivió en Lima. Su lugar de nacimiento marcó su interés por las comunidades y su carrera de Trabajo Social le ofreció la posibilidad de especializarse en desarrollo comunal. Por su activismo universitario y la necesidad de hacer sus prácticas preprofesionales, participó de voluntaria en las comunidades de la provincia de Cajatambo (Lima), que habían sido afectadas por el terremoto de 1970, donde le impactó la pobreza y desigualdad de la zona. Ahí, conoció al sacerdote Neptalí Liceta, seguidor de la teología de la liberación y a José Cuentas, promotor social, quienes venían realizando trabajo social cristiano en la zona. También, conoció a Felipe Fernández, sacerdote que oficiaba en Canta y Lachaqui y participaba de estas redes cristianas.

La influencia de este activismo cristiano en las comunidades y su interés personal y académico lleva a Josefa a participar de la formación del EPC, en Canta, junto a José y Felipe. En 1972, al finalizar su carrera, Josefa, decide trasladarse a Canta para su trabajo de promoción social en el EPC; a la vez, decide casarse con José y evitar algún impedimento familiar por la decisión tomada.

En Canta, conformaron una empresa autogestionaria e iniciaron una evaluación de la zona para elegir dónde realizar su trabajo social, político y académico. Parte del interés del grupo, y en especial de Josefa, era que la experiencia fuera acompañada de una investigación social de las comunidades canteñas. Así, Josefa inicia un trabajo político en Lachaqui y una vivencia personal que marcará su vida. En el camino agregará a sus labores, las de ser madre.

Sí, en Lachaqui estábamos... por decirte 15 días en Lachaqui, 15 días en Canta, o una semana y cada mes siempre veníamos a ver a nuestros padres, a nuestras familias que teníamos acá, hasta que ya después vinieron los niños, y bueno los niños también compartieron el trabajo. Para todo lado teníamos que ir con los niños, a las asambleas, a las reuniones, a las chacras.¹⁶⁵

El EPC realizó un diagnóstico de la situación social y económica de la comunidad acompañado de un proceso de concientización, para lo cual era importante ganarse la confianza de la población a través de la convivencia en sus ámbitos cotidianos y siendo empáticos. Ella realizaba visitas a sus chacras, a sus domicilios, en las faenas comunales, etc.; un despliegue del conocimiento aprendido como trabajadora social:

Claro, poco a poco nos fuimos dando cuenta que era necesario organizar ideas, propuestas, entonces era necesario también conocer poco a poco toda esa riqueza que tu lograbas entrevistándote con la gente, visitándolos en sus casas. Yo hacía muchas visitas domiciliarias, eso es un poco nuestra metodología de trabajo social: las visitas domiciliarias, el trabajo de caso, la observación del desarrollo comunal (...).¹⁶⁶

Sin embargo, Josefa le imprimió una orientación distinta a su profesión, se adscribió a la tendencia que vivía la especialidad del servicio social en Latinoamérica, el de la reconceptualización. Esta cuestionaba que la intervención social fuera meramente asistencial

¹⁶⁵ Josefa Ramírez (trabajadora social), en conversación con la autora, 17 de marzo de 2012.

¹⁶⁶ Josefa Ramírez (trabajadora social), en conversación con la autora, 17 de marzo de 2012.

y más bien debía orientarse a la transformación estructural para la liberación, mediante la organización, concientización y movilización de los sectores oprimidos (Alayón 2016).¹⁶⁷ La experiencia en Cajatambo la llevó a cuestionar el enfoque asistencialista de su formación, por eso en el informe de sus prácticas identificaba las desigualdades y asumía un compromiso social, que casi se le cuesta la desaprobación en la calificación final de su carrera.

(...) nos identificamos con este proceso de reconceptualización y por eso que cuando vamos a Cajatambo a hacer nuestra última práctica, nosotras cambiamos el guion de nuestro informe final y que, por su puesto, casi nos cuesta la carrera porque al ver nuestro informe las monjitas se escandalizaron, “esto no es lo que ustedes han recibido de enseñanza en la escuela”, “esto es comunismo” (...).¹⁶⁸

De manera especial, la presencia de Josefa facilitó el acercamiento del EPC con la población, y en las relaciones interpersonales. En el despliegue realizado, que implicaba espacios más privados, Josefa podía generar la confianza para llegar a hombres y mujeres, aunque reconoce que, con las mujeres el proceso fue más lento.

La crítica por parte del mismo campesino no eran nada negativa, al contrario, se sentían felices de ser nuestros amigos, las mujeres tuvieron poco a poco más cercanía, más confianza, se acercaban más a mi persona, y en un equipo el que participe una mujer ayuda sobre todo a las relaciones interpersonales (...).¹⁶⁹

Su formación la hacía más especializada para el trabajo íntimo, de ingreso al hogar, a la vida diaria de la familia. Sin embargo, esa intervención no era para capacitar a las mujeres para su mejor desempeño como madres y en las labores domésticas, como fue el propósito de las trabajadoras sociales en el tradicional enfoque de desarrollo comunitario (Prieto 2017, 146); sino para identificar las condiciones materiales de existencia de hombres y mujeres, capacitarlos en sus derechos y provocar que ellas y ellos mismos desearan y buscaran, no “civilizarse”, sino la defensa de sus derechos y el cambio social.

¹⁶⁷ Una tendencia latinoamericana que tuvo la influencia de la teoría de la dominación y dependencia, la pedagogía del oprimido de Freire, la teología de la liberación y del marxismo (Alayón 2016).

¹⁶⁸ Josefa Ramírez (trabajadora social), en conversación con la autora, 6 de junio de 2018.

¹⁶⁹ Josefa Ramírez (trabajadora social), en conversación con la autora, 7 de marzo de 2012.

Al reconocer que con las mujeres fue más lento generar confianza, expresaba la valoración de su participación en el proceso de cambio, que potenciaba mejor este propósito: “A parte si la mujer también participa con la propuesta social, la propuesta ideológica de querer cambiar la situación pues era mucho mejor”. Sin embargo, no cuestionaba como grupo las desigualdades de género existentes, no estaba en agenda; aunque personalmente sí lo pensaba:

En este proceso creo que yo aprendí, sobre todo, mucho aprendí de lo que veía en la comunidad, al interior cómo las mujeres realmente eran subyugadas, trabajando día y noche en las labores de la chacra, la crianza de animales, los hijos, algunas tenían más de cinco, seis, ocho hijos, todo eso prácticamente lo llevaba la mujer (...).¹⁷⁰

Yo no trabajé como grupo con las mujeres, en esos tiempos no tenía definido, ni como opción el trabajar con mujeres, para mí la definición era trabajar con hombres y mujeres, entonces, primero por supuesto, por mi género conversé, dialogué con las mujeres y no todas, algunas mujeres, que eran las esposas de los dirigentes, y eran los dirigentes que querían un cambio en la comunidad, y para ellos el cambio era que había mucha desigualdad económica (...).¹⁷¹

Al asumir una posición de clase, Josefa no era ajena a la condición de relegamiento de las mujeres, todo lo contrario, era crítica de las labores de las mujeres ceñidas al ámbito de las labores agropecuarias y domésticas. Pero, era prioritario primero lograr el cambio social y económico donde las mujeres también participaban. De ahí que el EPC incidía en la crítica a la desigualdad, en impulsar una empresa comunal y en el cambio social, pero no atendía de manera especializada la situación de las mujeres.

Esta posición del EPC respecto a las mujeres lachaquinas se relaciona con la del gobierno porque reconocen la relevancia de contemplar a las mujeres en los cambios que se estaban promoviendo. Si cambiaba la situación de desigualdad, también mejoraría la situación de las mujeres. Aunque, el EPC buscaba una revolución desde la lucha de clases; mientras el gobierno buscaba una revolución con un enfoque humanista, que creara una nueva sociedad libre, solidaria y con dignidad. Aun así, El EPC y Josefa, fueron quienes reforzaron la participación de las mujeres en los asuntos públicos de manera organizada.

¹⁷⁰ Josefa Ramírez (trabajadora social), en conversación con la autora, 7 de marzo de 2012.

¹⁷¹ Josefa Ramírez (trabajadora social), en conversación con la autora, 6 de junio de 2018.

La participación de Josefa en el EPC fue importante para sus pretensiones de cambio social en la comunidad. Su formación profesional, su sola presencia como mujer y madre, le permitió generar confianza con los hombres y, en especial con las mujeres, a quienes les reconoció la importancia de su participación. Así las mujeres que participaron con los túpacs formaron parte del proceso de concientización del EPC y asumieron la defensa de sus derechos y de la comunidad, afirmando su ciudadanía.

2.2 Las mujeres que participaron con los túpacs

Junto a sus parientes y al EPC, estas mujeres van a tomar conciencia de la desigualdad que vivía la comunidad y la necesidad de su desarrollo, pese a que algunas de ellas no eran pobres. Lucharán para que la reestructuración se realice, tanto la reestructuración de la tierra como la formación de la empresa comunal; aunque, dichas acciones no repercutieran en un beneficio directo como propietarias, sino un beneficio colectivo si eran comuneras o a través de sus esposos comuneros.

Las comuneras y esposas de comuneros que participaron con los túpacs tuvieron la convicción de sacar adelante la empresa comunal, esa era la consigna de todo el grupo, como se mencionó en el capítulo anterior. Ellas participaron de las reuniones y de las acciones del grupo para lograr este propósito y que la comunidad cuente con ingresos propios que beneficiara a todos sus miembros, como el gobierno planteaba.

Un día antes de la asamblea de reestructuración, el 25 de febrero de 1973, los túpacs, se reunieron para coordinar los últimos detalles de la asamblea. En dicha reunión, además de los comuneros, estaban presentes 5 mujeres, 4 comuneras y Josefa, del EPC (León 2003, 45), y quedaron en impulsar la empresa comunal. Ellas también entregaron sus dos ovejas para iniciar el departamento ganadero. Del total de las 60 personas que entregaron sus animales, 9 fueron comuneras (León 2003, 49). De esta manera se hacían socias de la empresa, lo que las hacía también parte de los beneficios colectivos.

Las esposas de los comuneros también participaron, si bien sus esposos eran las figuras visibles, ellas no eran ajenas. Abilia Vilcapoma, esposa del comunero Isacc Astocóndor, reconocido por ser el primero que entregó sus ovejas, fue quien entregó directamente los animales. Por ello, fue considerada la fundadora de la empresa ganadera, según relata: “estaba con mis borreguitas, nadie llegaba, tenía miedo, me senté esperando, de repente llegó el

camión y bajaron los carneritos, con la comisión, se entreveraron con el mío. Por eso me dicen la fundadora, porque era la única que estaba ahí (...)"¹⁷²

Abilia fue una de las mujeres que participaba en las reuniones de los túpacs, estaba de acuerdo en que se tenía que hacer algo por el pueblo y, si bien, no participaba de la asamblea de la comunidad, conversaba con su esposo sobre los asuntos comunales. Hija de una familia tradicional y pudiente, con educación primaria completa y de profesión costurera. Luego de una estancia larga en Lima regresa a Lachaqui y forma su familia. Para ella, el EPC tendrá un papel relevante para asumir una posición de clase, que la enfrentó a su propia familia. El punto principal que compartía era impulsar el desarrollo de la población.

Ese era el tiempo del presidente ... ¿qué se llama?... Velasco. Se pensó hacer muchas cosas. En especial, había un curita que ya nos estaba conversando, que podemos en este pueblo hacer tal cosa, tal cosa. Él decía podemos hacer una empresa de ganado, se hablaba de empresa... de sembrío, pero por fin, se empezó por el de ganado (...) Ya nos comunicábamos, conversábamos, ya formamos grupo y todo eso.¹⁷³

Una vez conformada la empresa, las mujeres también formaban parte de las discusiones en torno a qué hacer con los ingresos que daría el departamento ganadero. En el recuerdo de Nicolás Guizado, se incluye a estas mujeres: “Juntamos 140 ovejas, porque éramos 70, comenzamos con eso... Nos reuníamos con esos 70, entre hombres y mujeres a acordar ¿qué es lo que vamos a hacer? ¿qué es lo que necesita nuestro pueblo? porque tenemos plata”¹⁷⁴ Estas reuniones eran importantes espacios de inclusión y formación cívica de las mujeres, en el que se pensaba colectivamente el bienestar de la comunidad.

La interacción y reflexión de este grupo también generaba lazos de amistad y confianza que reforzaba su cohesión. Cada acción colectiva estaba acompañada de celebraciones donde no faltaba la comida y la música. Por ejemplo, según recuerda Abilia, el día en que se juntaron los primeros animales del departamento ganadero, en el cerro Champacra, lo celebraron con comida. De la misma forma, en los trabajos del departamento agrícola, hombres y mujeres compartían las labores agropecuarias en un ambiente festivo. Según, Nicola Guizado:

¹⁷² Abilia Vilcapoma (esposa de comunero exonerado), en conversación con la autora, octubre 2019.

¹⁷³ Abilia Vilcapoma (esposa de comunero exonerado), en conversación con la autora, octubre 2019.

¹⁷⁴ Nicolás Guizado (comunero exonerado), en conversación con la autora, junio de 2018.

Esas mujeres que nos ayudaban, esas participaban, eran como siete... Ahí estaba Humberta Vílchez, Alejandrina Villar, Ángela Astocóndor, eran varias... Ellas nos acompañaban en los trabajos, para sembrar con nuestra banda de músicos, para cosechar o cultivar la banda de músicos, por allá nos íbamos, veníamos, con la banda de músico, ¡qué alegres! ¡qué contentos!¹⁷⁵

Justamente este ambiente festivo y de relaciones colectivas era exaltado por los medios de comunicación como parte del éxito de la reestructuración. Se habían recuperado las tierras y se realizaban colectivamente los trabajos en la empresa comunal, que revitalizaba los valores comunitarios.

En días pasados, tanto los diarios como la televisión nos mostraron una típica acción de trabajo comunal. Cerca de 90 comuneros, hombres, mujeres y niños participaron en la siembra de papas en un verdadero ambiente de fiesta. Esta siembra se efectuó en seis hectáreas de terrenos comunales que desde hace 40 años estuvieron abandonados.¹⁷⁶

Esta exaltación de la comunidad también se extendía a un modelo de familia campesina, donde hombres, mujeres y niños trabajaban en el agro, de manera conjunta y complementaria. Una imagen de la pareja andina que el gobierno construyó y proyectó, según lo planteado por Radcliffe (1993, 2003-2004), donde se desenvuelven conjuntamente, como en el agro: los hombres arando y las mujeres sembrando. Esa era la manera en cómo las mujeres aparecían como parte de la reestructuración comunal, apoyando en el trabajo agrícola junto a sus hijos e hijas, o sea como parte de la familia campesina.

Las mujeres también tuvieron una participación más política al tener clara su lucha contra la desigualdad social, apoyando la reestructuración comunal. Los relatos las muestran con una mayor iniciativa y grado de politización, que refleja la importancia de su labor y su posición estratégica. Por ejemplo, algunas de las esposas de los líderes no solo los acompañaban a las reuniones, sino también motivaban al grupo. Josefa recuerda el caso de Leonila, esposa de Lázaro Vilcapoma, uno de los líderes del grupo:

¹⁷⁵ Nicolás Guizado (comunero exonerado), en conversación con la autora, junio de 2018.

¹⁷⁶ Zevallos Quesada, "Lachaqui: comunidad que despegó (II)", *La Nueva Crónica*, 22 de noviembre de 1973.

Participaba, y de repente era de las que más motivaban para que el grupo se reuniera y les llamaba la atención cuando no cumplían sus responsabilidades, sus tareas, en las asambleas. También estaba presente cuando Lázaro no podía estar ahí, ella estaba ahí. Era muy entusiasta, muy clara en lo que quería.¹⁷⁷

Leonila no solo motivaba a los miembros del grupo, también hacía campaña externa para incorporar a otras mujeres, cuestionando su situación de desigualdad y prometiendo que les traería beneficios. Por ejemplo, Gloria recuerda que se le acercaba para cuestionarle su falta de apoyo, a la vez que le informaba los beneficios que recibiría si lo hacía:

“Ay hija, por qué apoyas a esos que tienen, esos no te van a dar nada, vamos con nosotros, vamos a quitarlos, después le vamos a dar su chacra, lo vamos dar su vaca”; yo le decía: pero tía cómo va a tener ese cinismo de quitarlo, y darnos, si ese señor viene y nos quita vuelta la vaca. No, yo no estoy de acuerdo, “ahí te está explotando tu fuerza, vivo, de sabido”. Pero nunca nos explotaban, porque ellos nos pagaban, pues.¹⁷⁸

El énfasis en la condición de explotación, abuso y la promesa de bienes refleja cómo se comprendía la reestructuración. Se asociaba a la igualdad no solo de la tierra sino de los bienes, una mejor situación laboral y la participación en pro de la empresa comunal. De ahí que algunas mujeres aceptaran apoyar a este grupo, ya sea por su condición de pobreza o su posición de clase, y donde también jugaban las relaciones familiares. “Mi mamá sí iba, pero mi papá no quería, mi tía Estefanía lo llevaba a mi mamá, pues... “vamos, vamos María, vamos”, le decía pues, vamos a darte trabajo, te vamos a dar tu chacra”.¹⁷⁹

La historia de la comunidad mostraba, con lo sucedido en la Masacre de 1927, que las mujeres siempre han estado presentes cuando se suscitaba problemas en el pueblo; sin embargo, en la reforma agraria, estas mujeres no solo formaban parte de las acciones sino tomaron conciencia de la situación de desigualdad social en la comunidad e iniciaron acciones para cambiarla. Sin duda el EPC jugó un papel relevante para la concientización y para que las mujeres participaran, donde la figura de Josefa ayudaba.

¹⁷⁷ Josefa Ramírez (trabajadora social), en conversación con la autora, 17 de marzo de 2012.

¹⁷⁸ Gloria (comunera exonerada), en conversación con la autora, 22 de junio de 2018.

¹⁷⁹ Gloria (comunera exonerada), en conversación con la autora, 2 de junio de 2018

El trabajo de concientización marcó la vida de estas mujeres. El caso de Celestina es un claro ejemplo, como se ha visto en su trayectoria de vida, ella era una mujer crítica que asumió la posición de los túpacs porque era pobre. El contacto con el EPC y las conversaciones con sus compañeros afianzaban su afinidad con este sector y, aunque no fue a todas las charlas y reuniones que promovía el grupo, reconoce que fue una oportunidad para reflexionar sobre las condiciones de desigualdad que atravesaba.

Yo me acercaba ahí porque me gustaba ir, oír, y me conversaban así, yo hablaba a favor de ellos y ahí me consideraron.

Era muy buena persona, español era, decían ah... bueno nos aconsejaba, nos despertaba, nos despejó bastante porque sabían estar mucha gente dormidos, como te digo, el que tiene más, el que tiene menos que trabaje más para él, de ahí nacía las cosas.

Ese fue aquella vez, el año 1973, 1974, la gente comenzó a darse cuenta, el padre exponía, daba charlas para despertarnos de un sueño, estábamos dormidos.¹⁸⁰

La mención de Celestina a una de las razones principales de desacuerdo, la desigualdad en el trabajo y beneficio, y la apelación al “estábamos dormidos”, expresaba su lectura de la realidad y los resultados del trabajo de concientización que el EPC realizaba. Posteriormente, ingresará como comunera y será de las pocas mujeres que tendrá una participación destacable; según relata, será la única que casi llega a ser presidenta de la comunidad.

En el caso de Abilia, simpatizó con los planteamientos de justicia social del EPC, porque fue consciente que muchos no tenían tierras pese a que, en la comunidad, anteriormente todo era común. Además, porque había que lograr el progreso del pueblo. Siendo una mujer devota, encuentra en los planteamientos del EPC las consignas que el cristianismo propugnaba respecto a la pobreza, la solidaridad y la justicia.

No me recuerdo. Lo que sí decían era, vamos a hacer la reforma para que el pueblo, la juventud que no tiene, siembre, para que cosechen, pero los que pasaban no sé de cuántas hectáreas, pero eran pocos los que pasaban. Había más pobres que ricos.

No había problemas, solo veíamos el progreso nada más, queríamos que haya progreso, que el pueblo avance. Sembrar en común como antes, decían ahora que me acuerdo. Decían que antes era así, pues. No había que este pedacito es mío, que de allá para acá es tuyo, de acá para

¹⁸⁰ Celestina (comunera exonerada), en conversación con la autora, marzo de 2018.

allá es otro, todo en común. Eso era antes, después se han cerrado y han puesto cerco y pared por todo sitio. El que tenía ponía cercos por todo sitio, el que no tenía no. (...) Nada, yo me daba cuenta que todos deben tener, siempre mi idea es como la religión, que todos debemos tener, todos debemos ser igual, perdonarnos... ahí está incluido todo eso.¹⁸¹

Un aspecto relevante en estas mujeres fue que asumieron una posición de clase, ya sea porque realmente sus condiciones materiales eran precarias, como en el caso de Celestina, o porque, pese a estar en una mejor situación económica, compartían la idea de una mayor igualdad, como el caso de Abilia.

Sin embargo, no todas las mujeres participaron, al parecer no pasaron de diez mujeres, y no formaron una organización propia. Por un lado, se explica porque estas mujeres tenían una mayor responsabilidad en las actividades domésticas y agropecuarias. Como recuerda Eusebio León,¹⁸² hijo de Perfecto León, su mamá no participó porque su padre era empleado y dedicado a la política, por lo que ella, junto a sus hijos, aseguraban las labores agropecuarias y de cuidado. En general, todas las mujeres que participaron, nunca se desligaron de sus actividades agropecuarias; como decía Abilia, una hora a dos horas no más duraban sus reuniones. Por otro lado, muestra la reticencia de los comuneros por incluirlas, dado que la participación en el espacio público era principalmente asumida por ellos.

2.3 Las mujeres que participaron con los banqueros

En el periodo del conflicto, el grupo de mujeres que participó con los banqueros asumió la defensa de sus derechos, en especial, el derecho a la pequeña propiedad, que garantizaba la permanencia de los privilegios que habían acumulado en la comunidad. Pero a diferencia de las que apoyaron a los túpac, estas mujeres, comuneras, esposas y parientes, conformaron una organización propia, acorde a su posición de clase.

Con los túpac en el poder y la comunidad en reestructuración, se inició un periodo de conflicto que desarrolló en diferentes ámbitos, una de ellas fue las asambleas generales de la comunidad. Los comuneros y comuneras descalificados podían participar de ellas hasta que no se hubiera definido su situación. Aprovechando esa posibilidad, la utilizaron para generar

¹⁸¹ Abilia Vilcapoma (esposa de comunero exonerado), en conversación con la autora, octubre 2019.

¹⁸² Eusebio León (comunero), en conversación con la autora, marzo de 2018.

confrontación, y qué mejor si iban acompañados de sus esposas. En un oficio dirigido al Subprefecto de Canta se le informó la suspensión de la Asamblea Ordinaria de junio de 1973:

En ese momento el comunero Porfirio Ruitón propuso como candidato al comunero descalificado, profesor Sr. Fidel Salazar Rios. En ese momento, yo como presidente y otros comuneros aclaramos que no podía ser candidato por ser descalificado. Por esta razón los descalificados con sus esposas comenzaron a oponerse caprichosamente a nuestra opinión.¹⁸³

De lo informado se comprende que las esposas participaron de la asamblea con el fin de ayudar a frustrar la reunión. Asimismo, su presencia en un espacio masculino mostraba flexibilidad que un momento de crisis permitía.

En el sector de los migrantes, que se oponían a la medida, también participaron las mujeres. Según la referencia de un diario oficial, donde se resaltaba los logros de la empresa comunal y la reestructuración, se señalaba: “Los caciques en desbancada, capitaneados por el médico Lauro Astocóndor, el Dr. Homero Fuertes Masaurieta y la Dra. Graciela Vilcapoma Salazar; roen su despecho a la cabeza de un Seudo Comité de Defensa, que se bate en retirada en franca desmoralización.”¹⁸⁴ Esta mención a una mujer profesional como una de las cabezas de la resistencia de los migrantes expresa una mejor posición de las mujeres migrantes y profesionales para participar en los asuntos públicos.

En 1974, las mujeres que participaron con los banqueros dieron un importante paso, se agruparon en una organización femenina que llamaron Comité Cívico de Damas (en adelante CCD). Así se constituyeron en la primera organización de mujeres del pueblo. Su finalidad era “velar por el progreso y el bienestar del distrito y en especial por la grandeza de Lachaqui”.¹⁸⁵ Con un aire similar a las esposas de las autoridades nacionales, estas damas, que se posicionaban como parte del sector rico de la comunidad, asumieron un liderazgo propio y orientado a la labor social en la comunidad. En ese fin, qué mejor fecha de creación que un 10 de mayo, que coincidía con las celebraciones por el día de la madre.

¹⁸³ ACCL. Carta al Subprefecto de Canta, 5 de junio de 1973.

¹⁸⁴ Zevallos Quesada, “Lachaqui: comunidad que despega (II)”, *La Nueva Crónica*, 22 de noviembre de 1973.

¹⁸⁵ ACCL, Of. 23, Comité Cívico de Damas, 28 de octubre de 1975.

Figura 4.2 Logo del Comité Cívico de Damas



Fuente: Archivo de la Comunidad Campesina de Lachaqui.

Sobre la formación del CCD los relatos apuntan a la influencia de los residentes en Lima que las asesoraron para su reconocimiento jurídico. Como se sabe, este sector tuvo el apoyo de profesionales y parientes migrantes.

Ellas también llegaron a formar un buen grupo, pero casi la mayoría han muerto, las cabezas, como un grupo de diez, las más machotas, que enfrentaban la situación con el otro grupo, con los túpacs pues, claro, las “bancheras” eran las del Comité Cívico, claro (...) y ese tiempo asesoraba el doctor Víctor Musaurieta, él es el que asesoró y también sacó el reconocimiento jurídico del comité cívico. Sí, claro.¹⁸⁶

Pese a que su formación apuntaba a un fin social, sus primeras acciones se limitaron al conflicto. En estas circunstancias formaron parte de los enfrentamientos directos, en coordinación con sus esposos y parientes. Uno de los hechos más recordados por la comunidad fue la toma del Consejo Municipal donde no dejaron entrar al alcalde Perfecto León, acusándolo de un mal manejo de las arcas municipales.

Tomaron el local, como decir, este era el local, mientras estaban tonteando se metió una, se metió la otra (...), y ahí tomaron posesión, fueron y se plantaron en la municipalidad, le echaron llave y no lo dejaron entrar a Perfecto León. Y se las llevaron a Canta, presas, y ellas

¹⁸⁶ Betty Mariano (esposa de comunero), en conversación con la autora, junio de 2018.

todavía fueron con su bandera, Umbelina, me acuerdo llegó pa' Canta con su bandera peruana, así llegaron. Silveria, mi madrina Porfiria, Margarita Zevallos, la tía Pira Astocóndor.¹⁸⁷

Este hecho se dio a mediados de 1974, año en el que los túpacs tenían el gobierno comunal, la alcaldía y la gobernación. Por este acto de rebeldía estas mujeres fueron apresadas y recordadas. La reacción de llevar una bandera y componer un himno, muestra una identificación nacional y un posicionamiento como ciudadanas en defensa de sus derechos.

Otro enfrentamiento en el que participaron fue cuando decidieron, junto a sus familiares, impedir el ingreso del Juez de Tierras para dar posesión a la comunidad, pues habían perdido el juicio interpuesto. Al no encontrar otra salida, decidieron obstaculizar las dos entradas que tenía el pueblo entonces. Dividiéndose en grupos y usando banderas peruanas de color blanco y rojo cada uno, decidieron esperar al Juez. Las mujeres sabían lo que tenían que hacer:

Entonces decíamos, si viene el carro por aquí, donde viene el juez, apuramos mover la bandera, para que corran pues (el otro grupo), vuelta en el carro para que ayuden. No lo vamos a pegar al juez, (...) trancamos ese puente con piedra, ahí ya va a parar el carro, vamos al presidente, lo agarramos, no lo golpeamos, lo sacamos, lo llevamos así nomás a empujones, lejos, el juez no se toca, pero puras mujeres, hombres no se meten, así era. Hombres y mujeres juntos, pero hombres no hacían nada, porque el hombre pues... a ver mujer que te lleve, que te hagan siquiera presa pues, pero el hombre más, el hombre no podía pegarle a otro hombre.¹⁸⁸

El juez nunca entró al pueblo, al ser informado que lo estaban esperando optó por regresar, lo que fue un logro para la resistencia de los banqueros. Las mujeres cumplieron un rol de defensa juntos a sus esposos e hijos, una defensa táctica, pues por su género había menos posibilidades que sus acciones llegasen a un mayor enfrentamiento.

Si bien, el CCD fue una organización formada por las demandas del momento y por la cual tuvieron el apoyo y empuje de esposos y parientes, logró la articulación de un grupo de mujeres para quienes se convirtió en un espacio que aspiraba ir más allá que la simple defensa de sus tierras, como se verá más adelante.

¹⁸⁷ Betty Mariano (esposa de comunero), en conversación con la autora, junio de 2018.

¹⁸⁸ Carmen (esposa de comunero exonerado), en conversación con la autora, abril de 2018.

Las mujeres que participaron con los túpacs y los banqueros, asumieron una posición de clase y se movilizaron por la salvaguardia de sus intereses diferentes y contrapuestos, pero en esencia por la defensa de derechos, individuales o colectivos. Un proceso en el que intervinieron agentes externos asesorándolas, desde posiciones distintas, en un contexto en el que el gobierno proyectaba imaginarios sobre lo que eran y debían ser los hombres y mujeres del campo. En ambos casos, estas mujeres tenían mejores condiciones para heredar y participaban de los asuntos comunales algo que, desde la mirada estatal, carecían.

2.4 La mirada homogenizadora de las mujeres campesinas: ¿omisión de las mujeres?

El gobierno militar como parte de su doctrina humanista revolucionaria, su nacionalismo y su propósito de desarrollo, había construido una representación generalizante de la situación de las mujeres campesinas, que a la vez las silenciaba. No había mayor diferenciación de su situación en una hacienda, comunidad o minifundio. En especial, se las pensó más bajo la dominación de la hacienda, absorbidas en el trabajo y en la familia, sin educación y nula participación pública. Por ello, era indispensable su capacitación para su incorporación al proceso de cambio, donde debían “ser buenas madres, trabajadoras y ciudadanas”, lo que implicaba también su participación en la defensa de la “revolución”, su inserción en una economía de mercado afín a su género y las mejoras en su responsabilidad familiar y local.

En Lachaqui ese imaginario de las mujeres campesinas no encajaba. Estas mujeres formaban parte de una comunidad campesina independiente, ya sea como comuneras, esposas o parientes de comuneros. Además, su cercanía a Lima y la influencia de las y los migrantes habían extendido los deseos de progreso y modernidad en la comunidad. La principal diferenciación entre ellas fue su condición socioeconómica, según la suficiente tierra para sostener la actividad ganadera vacuna y contar con redes en Lima. Fuera de ello, tenían mejores oportunidades para heredar y acceder a la educación básica, aunque no implicaba que formaran parte de la toma de decisiones comunales. Su actuación en la reestructuración contradecía el imaginario homogenizante sobre ellas y evidenciaba su capacidad de agencia.

La mirada homogenizante de las mujeres campesinas implicó también su omisión. En el caso de Lachaqui, la medida se dirigió a la comunidad como un todo, no interviniendo en sus usos y costumbres respecto al género. Para el gobierno de Velasco, la principal atención hacia la comunidad era reforzar su organización a través de afirmar la propiedad de su territorio e impulsar su orientación empresarial, que reforzaría sus valores comunitarios. Quienes eran

comuneros debían acceder por igual a sus beneficios que, según el estatuto de comunidades, debían ser “jefe de familia o mayor de edad” (aunque se resaltaba, a lo largo del estatuto, tener responsabilidad familiar). Al igual que en la Ley de Reforma Agraria, se reforzaba en los hechos la autoridad de los hombres, considerados como representantes de las familias. Aunque, también se beneficiaban las pocas mujeres comuneras, para quienes el acceso a los recursos de la comunidad garantizaba su supervivencia y superación, como fue el caso de Celestina. Al beneficiarse a la comunidad, lo harían todos y todas, y sus familias. Lo que no implica ignorar que los usos y costumbres tradicionales son desventajosos más para las mujeres en el acceso a la tierra y la representación (Deere y León 2002).

Esta omisión implicó también desventaja en el aspecto de la capacitación técnica. Por ejemplo, las becas para capacitarse en la SAIS Túpac Amaru y Pachacútec, las invitaciones y participación a eventos nacionales e internacionales, las reuniones políticas fuera de la comunidad que promovía el EPC, etc., proporcionaron conocimiento técnico y redes políticas, principalmente a los comuneros. Las mujeres que tuvieron participación activa en la formación de la empresa, comuneras y esposas de comuneros, no se beneficiaron de la misma forma. Se evidencia los efectos desventajosos del desarrollo (Boserup 1993) que se hacían presente en la aparente neutralidad de género.

La clase también fue un aspecto que silenció la problemática de las mujeres en Lachaqui. Los intermediario/as como el EPC y los túpacs, si bien incluyeron a las mujeres en su propósito de cambio, no incluyeron en agenda su problemática de género, el enfoque era luchar contra la desigualdad social y económica, con énfasis en el acceso a la tierra. Su posición de clase con los sectores pobres supeditaba el género a la clase. Por ello, también su dispersión cuando los túpacs fueron perdiendo poder.

Otro ámbito en el que las mujeres campesinas aparecen, pero a la vez se las omite, es en la mirada idealizada de la comunidad campesina. Como se vio, cuando la empresa comunal era exaltada en la prensa, la comunidad fue presentada como un conjunto de familias que participaban activamente en las labores agropecuarias de la empresa, hombres, mujeres y niños trabajando de manera complementaria. Las mujeres existían cuando se hacía referencia a la familia campesina ayudándose mutuamente.

Pese a ello, las mujeres se movilizaron ya sea a favor y en contra de la reestructuración comunal, evidenciando su papel activo en los asuntos comunales. Las mujeres que participaron con los túpacs tuvieron la apertura para intervenir de manera activa en los asuntos empresariales y políticos que se planificaba para la comunidad y la población. Las mujeres del sector de los banqueros también se movilizaron en defensa de la propiedad familiar formando una organización propia. Estas mujeres demostraron una participación cívica que el gobierno asumía más de las mujeres urbanas que de las campesinas.

La mirada homogenizante del gobierno y sus intermediario/as sobre las mujeres campesinas las omitía, las subsumía en el ámbito de la familia, la comunidad, la clase. La política nacional dirigida hacia ellas las asumía en un extremo de la desigualdad que las ubicaba como necesitadas de educación, capacitación y representación por mujeres urbanas. Una mirada más asociada a los abusos en las haciendas, que en las comunidades independientes. Si la reestructuración expresaba un desconocimiento de las comunidades, más aún, lo era respecto a la situación de las mujeres comuneras que, a la vez, afirmaba la autoridad tradicional masculina dentro de la comunidad, vista en especial, en la toma de decisiones comunales.

3. Participación postconflicto (1975-1980): La participación cívica de las mujeres

Tras el conflicto por la tierra y la pérdida de poder de los túpacs, la participación de las mujeres adquiere particularidades. El año 1975 estuvo marcado por el final del gobierno de Velasco (a fines de agosto) que implicó una fuerte crisis económica y política, donde se necesitaba más que nunca de apoyo popular. El movimiento de mujeres en Lima cobraba mayor visibilidad por el respaldo estatal que consideró ese año en “el año de la mujer peruana” y creó la Comisión Nacional de la Mujer Peruana (CONAMUP), que debía proponer una política nacional sobre la problemática de la mujer y que expresó el planteamiento estatal por la liberación de las mujeres. En 1974, con la salida del plan del gobierno llamado Plan Inca, el punto 23 establecía como objetivo alcanzar la igualdad de derechos y obligaciones con los hombres. Según Marco Barboza:

(...) la CONAMUP, priorizó ante todo un objetivo más pragmático, el de la participación masiva de las organizaciones femeninas de toda índole a nivel nacional. Con la certeza por parte del régimen de un debilitamiento del proceso revolucionario, la participación de las mujeres significaba ante todo la defensa de la Revolución (época de crisis) (2013, 117).

Este contexto favorable para el movimiento de las mujeres peruanas no estaba desligado de lo que acontecía en el ámbito internacional; el año de 1975 fue considerado por Naciones Unidas como el “Año Internacional de las Mujeres”, una consecuencia del movimiento de mujeres de occidente, de los años 60’ y 70’. Para fines de los años 60’ el problema de la mujer se había colectivizado y masificado en torno a diferentes grupos y Frentes de Liberación de la Mujeres (Barboza 2013, 104) que, desde diferentes tendencias políticas, cuestionaban al patriarcado, al sistema capitalista y demandaban igualdad de oportunidades educativas, económicas y políticas (Gómez et al. 2019, 56). En este año, junio de 1975, se llevó a cabo la primera Conferencia Mundial sobre la Mujer, en México, donde se acordó la Década de la Mujer.

En Lachaqui se inicia una nueva gestión y los túpacs pierden influencia, viéndose afectada la participación de las mujeres de este grupo. En la medida que la lucha fue en términos de clase, no problematizando la situación de las mujeres ni conformándose una organización propia, la participación de las mujeres del grupo se dispersa. El único registro documental encontrado, sobre una de ellas, es un acta comunal de 1978 que indica: “Asimismo, la presidenta del Club de Madres de esta localidad la señorita Angela Astocóndor obsequia un libro de Actas para el control de los bailantes y fundadores de la fiesta costumbrista de los días 15, 16 y 17 de junio”.¹⁸⁹ Angela Astocóndor, comunera, era soltera, poseía sus tierras y apoyó a los túpacs.¹⁹⁰ Sin embargo, el único club de madres que se recuerda en el pueblo se crea en 1985, en el gobierno de Alan García (1985-1990), el cual tuvo un rasgo asistencial.

Ni Abilia, ni Celestina recuerdan haber participado de esta organización, tras el conflicto su participación con los túpacs se dispersó. Abilia, ante la necesidad de atender a sus hijos que estudiaban en Lima, decide vivir en la ciudad, quedándose su esposo en Lachaqui. En Lima participó de las demandas sociales de la zona donde vivía, llegando a ser presidenta del Vaso de Leche.¹⁹¹ Por su parte, Celestina se quedó en Lachaqui, y era una de las pocas mujeres que intervenía en las asambleas comunales y, con el tiempo, participó en el club de madres que se creó en 1985. La participación de ambas en el conflicto y la enseñanza del EPC ayudó en su participación posterior, aunque de manera individual.

¹⁸⁹ ACCL, acta comunal, 1 de enero de 1978.

¹⁹⁰ Josefa Ramírez (trabajadora social), en conversación con la autora, 6 de junio de 2018.

¹⁹¹ Abilia Vilcapoma (esposa de comunero exonerado), en conversación con la autora, octubre 2019.

Por eso es comprensible que cuando, en octubre de 1975, el “Comité Femenino “Manuela Marticorena”, de la Liga Agraria de la Provincia de Huarochiri¹⁹² extendió a la comunidad una invitación¹⁹³ a dos campesinas para que participaran del “II Encuentro de la Campesina Huarochirana”, fue “desaprobado”¹⁹⁴ por la asamblea. El evento trataba sobre la “Participación de la mujer en la gestión de sus empresas y en el proceso revolucionario del país” y costaba alimentación y hospedaje. Si bien la invitación fue tratada a destiempo, nos da pistas de la desidia y/o tal vez, temor de un mayor protagonismo de las mujeres.

Todo lo contrario, pasó con las mujeres del Comité Cívico de Damas (CCD). Pasado el momento álgido del conflicto, iniciaron una trayectoria particular al asumir la labor social en la comunidad y el distrito. En ese camino fueron atentas a los planteamientos y cambios que sucedían en el ámbito nacional, en especial, al llamado a la movilización y organización de las mujeres por parte de la CONAMUP. En octubre de 1975, en la misma Asamblea donde se había invitado a dos mujeres campesinas se presentaban e informaban:

4. Que el Comité Cívico de Damas es una Institución que cuenta con más de dos años de vida social, con reconocimiento jurídico, cuya finalidad es velar por el progreso y el bienestar del distrito y en especial por la grandeza de Lachaqui.
5. Como es de conocimiento público el momento de su creación, no solamente nos preocupamos por el desarrollo material, sino también por el desarrollo espiritual de nuestra población, tal es así que en la segunda semana del mes de octubre se desarrolló un CICLO DE CHARLAS, en el PRIMER EVENTO SOCIO CULTURAL que organizó nuestro comité, con la finalidad de la LIBERACIÓN DE LA MUJER en el AÑO DE LA MUJER PERUANA, en cuyo evento intervinieron los señores profesores que laboran en las escuelas de la localidad, en la que asistieron padres y madres de familia, por lo que estamos muy agradecidas al haber contribuido culturalmente en algo con las madres lachaquinas. (...)
6. Por todos estos motivos ya mencionados pedimos a Ud. Señor presidente y a la digna asamblea se sirva cedernos un local dentro de la casa comunal, que nos servirá de sede institucional, acondicionarlo y tener un sitio donde realizar nuestras sesiones, eventos culturales y poder recibir en ellas a las autoridades oficiales o particulares, no dudamos de la

¹⁹² En noviembre de 1974, en el “Primer seminario de capacitación a la mujer campesina” organizado por la Liga Agraria de Huarochiri, se planteó una convención para crear un comité femenino, en dicho evento contaba con la presencia de SINAMOS y ACOMUC (*El Comercio* 1974e).

¹⁹³ ACCL, oficio n° 13, 8 de octubre de 1975.

¹⁹⁴ ACCL, acta comunal, 9 de noviembre de 1975.

buena voluntad de Uds. Hermanos Lachaquinos y esperamos ser correspondidas en nuestra petición.¹⁹⁵

En el punto 4, pese a la ilegibilidad del documento,¹⁹⁶ se refiere al otorgamiento de credenciales, de parte del gobierno “Revolucionario”, por su inscripción en el “Comité Nacional de la Mujer” y agradecen a las “personas que colaboran desinteresadamente con nuestra institución”. Si bien la mención no es tal cual a la Comisión Nacional de la Mujer Peruana (CONAMUP), es muy posible que se refieran a ella porque, para ese entonces, convocaba a las organizaciones de mujeres a inscribirse.¹⁹⁷

A través del documento estas mujeres mostraban su simpatía con el planteamiento estatal sobre la liberación de las mujeres, representado por la esposa de Velasco, Consuelo Gonzales. Una simpatía que difería de la oposición férrea que tuvieron contra la política de reestructuración comunal. Este planteamiento cuestionaba que el fin de las mujeres fuera únicamente su labor en el hogar, y establecía su revaloración mediante el impulso a su educación, participación económica y social, de manera conjunta con sus pares varones. En el mensaje enviado por Consuelo Gonzales a la Conferencia Mundial de la Mujer en México, expresaba así este planteamiento:

Agregaba Gonzales que, la Revolución Peruana se orientaba a cancelar el status tradicional de la mujer en el país a través de un conjunto de acciones destinadas a la creación de condiciones económicas, sociales, políticas y culturales que permitieran su libre y pleno desarrollo personal y social, condición inexcusable para su creadora participación, en condiciones de igualdad con el hombre, en el proceso de transformación de la sociedad peruana (*Expreso* 1975, citado en Barboza, 2013, 74).

El Comité Cívico de Damas promovió localmente el planteamiento estatal sobre la liberación de las mujeres. Si bien no hubo una política directa del gobierno hacia la comunidad sobre este planteamiento, fueron las propias mujeres del sector rico de la comunidad que lo asumieron. Atentas al acontecer nacional y a la comunicación fluida con sus familiares

¹⁹⁵ ACCL, Of. 23, Comité Cívico de Damas, 28 de octubre de 1975, el uso de la mayúscula es tal cual al documento. Las mayúsculas son del documento.

¹⁹⁶ Parte del documento había sido roído por los ratones.

¹⁹⁷ Pese al golpe realizado al gobierno de Velasco, la CONAMUP se mantuvo vigente, asumiendo la presidencia Rosa Pedraglio, esposa de Francisco Morales Bermúdez. En: A. Meza, "Esposa de Morales Bermúdez asumió presidencia de la CONAMUP", *Expreso*, 6 de septiembre de 1975.

migrantes de la capital, se inscribieron en la CONAMUP y promovieron charlas sobre el tema. Así se constituyeron en intermediarias que difundieron los propósitos estatales sobre las mujeres peruanas. Si bien el gobierno no llegó con políticas y personal, las damas de las ciudades, representadas por la esposa de Velasco, fueron las mediadoras directas, cuya movilización y demanda fue aprehendida por las mujeres-damas de Lachaqui. Establecer nexos les implicaba una relación directa con el gobierno, que podía resultar en beneficios futuros hacia la comunidad y el distrito, ganando así protagonismo.

Por ello, aprovechando las instalaciones del colegio y la participación de los profesores organizaron la charla sobre la liberación de las mujeres que fue dirigida a las familias del pueblo, con especial énfasis en las madres. Así estas mujeres, que se opusieron a la reestructuración comunal, simpatizaron con el planteamiento de liberación de las mujeres. Con esta primera actividad pública el CCD iniciaba también un derrotero propio con el apoyo de la comunidad. Tenía toda la intención de posicionarse como un referente más que contribuyera en el “desarrollo material y cultural” del distrito. Una apuesta por su institucionalización y su reconocimiento.

La comunidad apoyó a esta organización, no fue indiferente ni restrictivo, más bien contribuía en sus ideales de progreso y desarrollo al cederles el local que solicitaron. Algo que contrastaba con la invitación del comité femenino de Huarochirí. El comportamiento de la comunidad mostraba una apertura a la participación cívica de las mujeres, pero ¿qué tipo de participación?

3.1 Nuevos roles femeninos: la labor social del Comité Cívico de Damas

Las mujeres del CCD asumieron con entusiasmo y compromiso los nuevos roles que el contexto de cambio ofrecía. El despliegue de las esposas de las autoridades que, desde la ciudad promovían la participación de las mujeres, influenció en la redefinición de sus roles que se orientó más en realizar una labor social en la comunidad y del distrito; aunque de manera elitista y conservadora. Estas mujeres identificaron diferentes problemáticas que tenía la población para iniciar sus actividades y ganar un liderazgo local que aún recuerda la población. En esa redefinición de roles contribuyeron los migrantes que vivían en Lima.

El planteamiento de liberación de las mujeres y de revaloración permitieron la discusión pública de su problemática y una importante apertura para la participación y organización

femenina. La CONAMUP, según su estatuto, buscaba luchar contra todo tipo de discriminación hacia las mujeres y promover su capacitación e integración en el desarrollo económico, cultural, social y político del país.¹⁹⁸ Asimismo, debía promover y realizar investigaciones sobre su problemática, alentar la adopción de medidas a su favor, cautelar los programas e información de los medios de comunicación, impulsar y coordinar acciones sectoriales e intersectoriales en las áreas de Seguridad Social, Salud, Alimentación, Educación, Vivienda y Trabajo, entre otros. Diferentes organizaciones de mujeres, de diferentes tendencias, se congregaron en esta comisión aprovechando la apertura del gobierno, que delegó dicha labor a la esposa del presidente.

El despliegue de Consuelo Gonzales, esposa de Velasco, se posicionaba, mediante la prensa, como el modelo de esposa, madre, trabajadora y ciudadana. “Ella estuvo al tanto de la Revolución cuando ésta fue planeada. Ella fue parte del plan. Alentó a su esposo cuando se incubaban las grandes transformaciones que son ahora una realidad”.¹⁹⁹ Pero, no solo ella, la familia presidencial misma. Su hija, participaba en el Comité Central de Voluntariado de la Junta Asistencia Nacional y colaboraba con la Junta Directiva de la CONAMUP, hacía un llamado a la juventud femenina “para que aporten su esfuerzo e interés en el campo de sus respectivas especialidades, y de esta manera lograr la efectiva participación de la mujer en este año dedicado en todo el mundo a la lucha por nuestra revaloración”.²⁰⁰ A través de ellas se expresaba los nuevos roles que debían asumir las mujeres.

Pese a ello, la CONAMUP no dejó de ser vista como elitista, conservadora y jerárquica. Fue criticada por el grupo de feministas que se conformaron entonces, por concentrar una participación mayor de “organizaciones femeninas tradicionales (...) cuyo accionar era más bien caritativo y de beneficencia” y pedía “un mayor protagonismo a las mujeres de las ‘grandes mayorías’” (Carta abierta para modificar la condición femenina 1975, citado por Barboza 2013, 168).

La participación del CCD en la CONAMUP implicó también simpatía con el movimiento de mujeres urbanas, profesionales, de sectores medios y altos, y esposas de autoridades. Su

¹⁹⁸ V. Caycho, "No habrá más discriminación entre el hombre y la mujer", *Expreso*, 8 de julio de 1975.

¹⁹⁹ “La mujer debe integrarse al proceso revolucionario. Decisivo será el rol de la Comisión Nacional de la Mujer Peruana”, *La Crónica*, 3 de febrero de 1975.

²⁰⁰ De Horler, "María Elena Velasco: La Comisión requiere de la participación juvenil", *La Crónica*, 13 de mayo de 1975.

posicionamiento de clase como las mujeres que pertenecían al sector rico de la comunidad y sus redes con Lima, permitía esa identificación más urbana. Incluso, su denominación como “damas” coincidía con el término en cómo se nombraba a las esposas de autoridades que realizaban una labor social, en diferentes instancias del gobierno.²⁰¹

En los años siguientes, el CCD logrará el propósito de su fundación “velar por el progreso y el bienestar del distrito...”²⁰², cuando sus actividades se orientaron al bienestar social, progreso y promoción cultural del pueblo. Para entonces, el gobierno de Velasco había sido derrocado por Francisco Bermúdez (agosto de 1975), pero la CONAMUP se mantuvo, siendo asumida la representación por la esposa de la nueva autoridad militar.

Una de las más importantes y más recordadas actividades que realizó el CCD fue la creación de la biblioteca. Con el apoyo de la Asociación de Residentes en Lima lograron, en 1977, conformar una biblioteca para el uso del público en general. La biblioteca funcionó en el local que la comunidad les cedió. Nelly, educadora y regidora de la municipalidad, la recuerda así:

Yo era muy niña (...) sí, he participado en varias oportunidades porque mi madre pertenecía a ese grupo, y también mi tía, Silveria Fuertes, había motivos suficientes para yo estar ahí. Me gustaba el espacio porque tenían una biblioteca, muy bonita la biblioteca, y yo tenía mucha visión por la lectura y en esa biblioteca encontraba libros que, seguramente era para personas más adultas, pero me llamaba la atención. Había sobre alimentación, sobre nutrición, sobre el cuidado del bebé, de los niños. Entonces, yo encontré algo interesante y me gustaba.²⁰³

Para la vida de Nelly, la biblioteca cumplió una función educativa al reforzar su interés por la lectura y como espacio de socialización. En el aspecto educativo la biblioteca es hasta ahora recordada por sus visitantes, mientras que en el aspecto de la socialización se restringió, principalmente, a las socias del Comité Cívico de Damas, que también eran parientes. Socialización que no solo fue de los hijos e hijas que acompañaban a sus madres, sino de estas mismas mujeres que se reunían y pensaban qué hacer para la colectividad.

²⁰¹“Damas visitarán hospitales llevando ayuda”, *El Comercio*, 23 de abril de 1974a.

²⁰² ACCL, Of. 23, Comité Cívico de Damas, 28 de octubre de 1975.

²⁰³ Nelly Fuertes (regidora de la municipalidad), en conversación con la autora, junio de 2018.

En relación, llama la atención los libros que leía Nelly, cuyas temáticas iban dirigidas a educar en el ámbito de las labores de cuidado que atañían a la familia y a las madres, un aspecto que era parte de los intereses del CCD. Un interés que constituía un aspecto importante en la labor social de estas mujeres.

En esa dirección, se entiende otra de las actividades que realizó el CCD, que fue realizar las gestiones necesarias para la creación del Centro Médico de Salud (CMS)²⁰⁴ del distrito, en 1976. Lachaqui no contaba con este servicio, se debía acudir al centro médico que quedaba en Canta si había alguna complicación. En 1975, El joven médico lachaquino, Homero Palomares, decide realizar su SECIGRA en Lachaqui, desde entonces será uno de los impulsores para crear el centro de salud. Había detectado que la población tenía como principales problemas la desnutrición, los problemas gastrointestinales, problemas broncopulmonares y una alta mortalidad materna perinatal.²⁰⁵ Su propia madre, falleció a los 44 años, a ocho días de haber dado a luz porque la placenta se le quedó dentro.

En enero de 1976, el CCD colaboró con la entrega de un terreno para la edificación del centro de salud, acción que difundieron por la prensa nacional. En una carta dirigida al presidente de la Junta de Administración de la Comunidad de Lachaqui, además de agradecer por el local cedido en la casa comunal, informaban:

4. Aprovechamos esta oportunidad para manifestar a la asamblea comunal que el Comité Cívico de Damas de esta localidad ha hecho entrega del terreno comprado por nuestra institución al Ministerio de Salud, tal como consta en los diarios de la capital.²⁰⁶

Fueron intermediarias entre las autoridades comunales y de salud, a nivel regional, para la gestión de maquinarias para la construcción del local²⁰⁷ y para la atención de los servicios de odontología.²⁰⁸ También coordinaron con los residentes de Lima para que ofrecieran servicios médicos y charlas sobre educación sexual.²⁰⁹ Esto último, expresa un tratamiento médico

²⁰⁴ Este servicio se instaló en 1975, bajo la dirección del doctor Homero Palomares, hijo lachaquino, quien fue su principal promotor, cumpliendo así su año de servicio civil de graduando (SECIGRA). Esta modalidad es como una práctica preprofesional que se realizan en la administración pública, si es que se quiere trabajar en ella.

²⁰⁵ Homero Palomares (médico cirujano y exalcalde), en conversación con la autora, junio de 2018.

²⁰⁶ ACCL, Of. 043, Comité Cívico de Damas, 4 de enero de 1976.

²⁰⁷ ACCL, Pedido del Presidente de la comunidad al director de área n° 10 de Chosica, Huarochirí-Canta, 30 de marzo de 1976.

²⁰⁸ ACCL, Oficio dirigido al director de área n° 10 de Chosica, Huarochirí-Canta, 15 de junio de 1976.

²⁰⁹ ACCL, Of. 23, Comité Cívico de Damas, 28 de octubre de 1975.

sobre un tema hasta entonces tratado de manera íntima. Paulatinamente, a través del CCD y apelando al desarrollo, se iba modelando las ideas, los espacios y los cuerpos.

Además de gestionar servicios públicos, el CCD sirvió como un espacio para confraternizar, para hacer labor altruista. En el recuerdo de la población, organizaban campeonatos de vóley, fiestas religiosas y apoyaban a las personas en pobreza. De alguna manera, también asumieron un papel de elevación moral con la labor social que realizaban. Catalina, con primaria completa, recuerda haber ingresado tarde al comité, invitada por sus familiares y porque también se vio perjudicada por los rumores de que todo se volvería en común. Ella participó porque significó el deseo de pertenecer a un grupo y hacer algo por los demás.

De ayudar, de hacer algo para que prospere el pueblo, porque no había posta aquí, en ese tiempo, de ahí formaron la posta abajo (...) Queríamos ser socios de algo, pues, apoyábamos, ayudábamos (...) Tratábamos también de hacer las obras de la fiesta, tratábamos por decir, entre ellos, celebrábamos un... ¡mañana vamos a preparar algo!, ¡mañana la fiesta!, preparábamos nuestra olla común, nos comíamos. Por ejemplo, ayudábamos a algunas personas que no tenían, lo ayudábamos con algo. Por ejemplo, morían los socios, colaborábamos, ayudábamos para que coman, para algo.²¹⁰

Pero, este grupo de mujeres no era la mayoría, sino a las que se identificaba como parte del sector rico de la comunidad, pese a que no todas lo eran. Participar de este grupo, era una manera de distinción. Ello no quitaba que estuvieran desligadas de las actividades agropecuarias, del negocio familiar y el cuidado de sus hijos, pues estaban presentes asegurando la producción y reproducción, aunque con mayores redes de apoyo.

Con estos cambios la parte urbana de Lachaqui se constituía en un ámbito moderno, siendo las mujeres del CCD una de las protagonistas. Fueron ellas quienes extendieron sus redes sociales y políticas, supliendo el papel del estado para que la localidad contara con servicios públicos básicos. Se preocuparon más en ello, que en proponer proyectos de desarrollo económico o agropecuario que beneficiara a las mujeres de la comunidad y el distrito. En ese sentido, reprodujeron el propósito estatal de revalorar su papel como mujeres y madres, pero orientado más a promover su ciudadanía a nivel local.

²¹⁰ Catalina Fuertes (comunera exonerada), en conversación con la autora, junio de 2018.

En este proceso de cambio que modelaba el papel de las mujeres-madres y la familia, los migrantes tuvieron influencia. No solo fueron asesores para promover los nexos de la CCD con las políticas nacionales, sino como apoyo para la organización de las diferentes actividades en la comunidad y el distrito. Se había visto, con anterioridad, que se habían constituido como los referentes del progreso y desarrollo social y cultural. Su influencia ayudó en la orientación del CCD en la labor social. Algunos artículos del Boletín del Centro Cultural José Gálvez, proyectaban un tipo de familia moderna donde el hombre era el jefe de familia y las mujeres las transmisoras de valores morales y cristianos en el hogar.

Y nuestras madres Lachaquinas cuyo deber es modelar la vida y el corazón de sus hijos gravando la imagen divina del alma de ellos, de esta manera podrá trazar sendas rectas para sus hijos (A. Fuertes 1961, 23).

Entonces este hombre, jefe de familia, es ya esposo y padre con las obligaciones que se ha impuesto de trabajar por el sustento de su hogar que lo constituye: esposa e hijos (Argos 1962, 7).

La modernidad iba estrechamente asociada al desarrollo y progreso, y a la virilidad como se vio anteriormente, que van modelando las ideas, los espacios y lo cuerpos. Con el gobierno militar de Velasco el impulso a la revaloración de las mujeres y su liberación le imprimió un sentido humanista que, en el caso de las mujeres campesinas, no llegó a cuestionar su acceso a la propiedad ni su papel en lo doméstico. Se proyectaba un modelo de familia urbana y moderna, que afirma lo planteado por Radcliffe (1993) y Bourque y Warren (1976).

Con estos antecedentes, se comprende la simpatía que tuvo el CCD con el planteamiento estatal de liberación de las mujeres y la actuación de quienes la dirigían. Específicamente se centraron en afianzar una ciudadanía basada en extender los servicios de bienestar social, afín a su género. Lo que proyectaba patrones urbanos y modernos, que atañía a la familia, en la que, si bien se valoraba a las mujeres y se planteaba igualdad de oportunidades, no se cuestionaba sus derechos a la tierra ni su papel en lo doméstico.

La lógica de la modernidad que subyace en los propósitos de la ampliación el mercado y el estado, sujeta a las poblaciones y extiende la autoridad masculina (Prieto 2017), ya se había iniciado en Lachaqui. Pero, el proceso de desarrollo que implicó la reforma agraria,

cuestionando el orden tradicional, permitió su consolidación en la comunidad y el distrito donde las mujeres del sector rico fueron mediadoras, aunque no las únicas. Se situaron en un contexto favorable de la participación femenina y se apropiaron del llamado a su participación cívica, pero soslayaron el carácter revolucionario que el gobierno trato de imprimir a sus reformas sociales y políticas. Así, estas mujeres fueron intermediaras de los propósitos estatales en cuanto a proyectar un modelo de familia moderna y urbana.

Pero ellas no eran toda la comunidad, un sector importante de mujeres dedicadas en mayor grado a las actividades agropecuarias y ganaderas, y con poco acceso a la tierra, fueron dejadas de lado y/o indiferentes. Más aun, luego de que la propuesta de una mayor equidad en el acceso a la tierra no pasó a mayores. El CCD no apuntó a promover actividades que capacitaran a las mujeres en la agricultura y la ganadería. La reforma agraria y la política de liberación de las mujeres también tuvieron efectos diferentes y desiguales de clase.

Aun así, eran nuevos aires para las tareas de las mujeres en Lachaqui, que creaban las condiciones para una participación y representación pública. Actuación que fue aceptada por la comunidad, en cierta forma, porque no cuestionaba su tradicional autoridad. Las actividades del CCD se extendieron aproximadamente hasta mediados de los años 80, cuando aparecerá otra organización de mujeres, más conocida por la población: el Club de Madres. La presidenta de este club será Betty Mariano y secretaria, Celestina, ambas participantes de los grupos en disputa, lo que expresaba que esta organización tendrá un sentido más plural.

En este capítulo, vemos que la reforma agraria en Lachaqui permitió indirectamente, la participación de un sector de mujeres, diferente a anteriores experiencias en la historia de la comunidad. Pero estas mujeres no encajaron con la representación de las mujeres campesinas que el gobierno y sus intermediarias proyectaban mediante la prensa nacional. Las mujeres que participaron, pertenecientes a una comunidad independiente, atendieron más al llamado para afirmar su ciudadanía, ya sea en defensa de la organización comunal, de la propiedad, de la justicia social, atendiendo la labor social en la comunidad y el distrito, según su posición de clase. Serán las mujeres del sector rico que se organizarán y asumirán el papel de intermediarias de los planteamientos estatales, proyectando un modelo de familia urbana y moderna. Remarcando también diferencias y desigualdades de clase.

Conclusiones

La investigación partió preguntando de manera general ¿cómo afectó la reforma agraria a la comunidad y mujeres de Lachaqui? De la que se desprendieron preguntas específicas: ¿Cuáles fueron los planteamientos sobre comunidades y mujeres campesinas para el gobierno militar? ¿Cómo negoció la comunidad y las mujeres estos planteamientos? ¿Qué cambios provocó en los roles de género de las mujeres? Para ello ha sido de utilidad comprender a la reforma agraria como proceso de desarrollo rural que ampliaba el mercado y sujetaba a la población campesina, definiéndola y estableciendo lo que eran y debían ser para su incorporación a una nación, moderna, humanista y patriarcal. Analizar estas pretensiones en la comunidad y en las mujeres de Lachaqui, implicaba comprender al estado de manera descentrada y en sus márgenes, donde este se hace y son negociadas localmente.

A partir de la reforma agraria en Lachaqui he demostrado que el gobierno militar de Velasco y las y los funcionarios, recrearon imaginarios y propuestas de los cambios que debían seguir los sectores marginados en su necesaria incorporación al desarrollo nacional. Propuestas que iban de la mano con su posición nacionalista, reivindicadora de lo andino, su ideología humanista y el imperativo de tecnificar y mejorar la productividad agraria, que en los hechos fueron ambiguas y flexibles. Las comunidades y las mujeres campesinas fueron identificadas como parte de estos sectores marginados que debían ser movilizadas económica y políticamente en el proceso de reforma agraria. En ambos casos el gobierno tuvo una mirada homogeneizante de su realidad, que a la vez implicaba su omisión. Se generalizaba su situación de atraso, dominadas por la hacienda, se las identificaba en términos de clase, se exaltaba sus valores andinos y se delimitaba lo que debían ser en el proceso de cambio, una ciudadanía adscrita a labor agraria y afín a su género.

Se consideró que la comunidad campesina tenía una alta fragmentación de sus tierras que la mantenía en el subdesarrollo, acrecentaba las relaciones desiguales que afectaba sus valores comunitarios, por lo que había que recrear una comunidad moderna, productiva y colectivista. En Lachaqui, esta búsqueda de la comunidad fue fallida. En especial, el cuestionamiento a la propiedad privada de la tierra, ocasionó conflictos entre quienes veían la posibilidad de justicia en el acceso a la tierra y quienes veían peligrar sus privilegios sobre la tierra. Según su particularidad histórica y regional, y la debilidad de la medida, la reestructuración de la tierra no prosperó, pero sí la orientación empresarial y la movilización política, que fortaleció el

papel regulador de la comunidad. La sobrevaloración de lo colectivo, acorde al modelo asociativo y al discurso del gobierno, debía revitalizar también los valores comunitarios, considerados como inherentes, ignorando las tensiones permanentes entre las tendencias individuales y colectivas dentro de las comunidades.

En este proceso, muestro cómo la medida fue negociada según la trayectoria histórica y regional de la comunidad, y las posiciones del gobierno y sus funcionarios y funcionarias. Lachaqui era una comunidad independiente, cercana Lima y cuya trayectoria histórica la mostraba deseosa de desarrollo, atención estatal y autonomía que favoreciera a sus pequeños propietarios. Sin embargo, entre sus miembros se acrecentaba el descontento hacia la organización comunal, no solo por el desigual acceso a la tierra, sino también porque no había igualdad en el cumplimiento de los derechos y deberes. Por ello, la reestructuración fue la oportunidad para concretar estas demandas. Sin embargo, la medida mostró limitaciones en el campo y conllevó a una crisis de la comunidad. Si bien se contaron con aliados, estos tenían sus propias aspiraciones. Finalmente, la comunidad apelando a la unidad, marcó su autonomía, estableció medidas internas y eligió qué aspectos de la reestructuración le era más aprovechable, como el departamento ganadero, vigente actualmente.

Por otro lado, el gobierno problematizó la situación de las mujeres campesinas a las que consideró en el extremo de la desigualdad y bajo la dominación de la hacienda, necesarias de capacitación y de intermediarias para su representación nacional. Así las mujeres campesinas debían incorporarse a los cambios sociales afinando su papel de madres, capacitándose para su papel en el mercado, según su destreza femenina y ejerciendo su ciudadanía en asuntos sociales; pero no se las consideró y promovió como propietarias de la tierra. La redefinición de sus roles fue asumida y representada por las esposas de las autoridades, como la esposa de Velasco, Consuelo Gonzales, CONAMUP y la del ministro de Agricultura, Marina Velasco, a cargo de la ACOMUC. Mediante estas mujeres urbanas, modernas y de clase media y alta, se presentaba un modelo de mujeres, madres y familia. Se proyectaba así un tipo de familia moderna y patriarcal mediante un discurso humanista.

En Lachaqui, no se llegó con alguna política específica de desarrollo para las mujeres, los beneficios que traía la reestructuración debían redundar en la comunidad y sus socios, y de estos a sus familias. Las mujeres comuneras, no fueron problematizadas, se subsumieron en la familia, comunidad y en la categoría de campesinas. Pero la reestructuración motivó su

movilización que, si bien se había dado en anteriores conflictos, esta vez pensaron los problemas de la comunidad y defendieron sus derechos. Pero, solo se organizaron aquellas mujeres ligadas al sector rico de la comunidad, el Comité Cívico de Damas Lachaquinas, asesoradas por los migrantes. Mientras, el sector de mujeres que apoyó al gobierno y tuvo aliado al EPC se dispersó; la posición de clase subsumía la problemática femenina a las demandas socioeconómicas.

Tras el conflicto, el Comité Cívico de Damas prestará atención a la política general de la liberación de las mujeres. Planteamiento que cuestionaba su limitado rol en el hogar y promovía su papel como trabajadoras y ciudadanas, de manera conjunta con los hombres, y que fue asumida por CONAMUP, dirigida por Consuelo Gonzales. Las mujeres del comité se adscribieron a esta comisión y organizaron charlas al respecto. Con la venia de la comunidad, promovieron la labor social y cultural, extendiendo el papel de madres a la colectividad. Ellas adaptaron de mejor forma el modelo de familia moderna, urbana y humanista que proyectaba el gobierno, en especial, en la afirmación de su papel de madres y su participación cívica. En ello contribuyó el apoyo de los migrantes, que desde antes proyectaban ese ideal. Pese a que se opusieron a la reestructuración, simpatizaron con la política del gobierno sobre las mujeres, en cuanto a la promoción de su ciudadanía.

La reforma agraria en Lachaqui fue la detonante para que la comunidad entrara en crisis y se generara algunos cambios que fortalecieron la organización comunal y redefiniera las relaciones de género, aunque no en los términos pensados por el gobierno. Si bien no se extendió en gran medida la propiedad comunal, la comunidad consolidó la que tenía; se reafirmó como reguladora del acceso a los recursos; generó una importante renta a través del departamento ganadero y se democratizó el acceso al gobierno comunal. Asimismo, indirectamente, promovió la afirmación de la ciudadanía de un grupo de mujeres y la apertura de la comunidad para permitir liderazgos femeninos adecuados. Lachaqui consolidaba un proceso de inserción a la modernidad estrechando puentes con las políticas estatales, a la vez remarcando su autonomía, que implicaba también la indiferencia del estado.

Desde el enfoque descentrado del estado, se analiza el proceso de manera articulada y dinámica entre estado y comunidad. Se identifica múltiples intermediario/as entre públicos y privados, incluidos los comuneros y comuneras, a través de los cuales se traducen y negocian localmente los propósitos del estado, y en el que también incluyen sus propias agendas. De

esta manera, la particularidad que adquirió la medida localmente se la comprende no desarticulada del estado sino en cómo este opera. Con ello, la investigación contribuye en la crítica que Anna Cant (2015) realiza a los estudios locales de la reforma agraria.

En este proceso de desarrollo, participaron múltiples intermediario/as del estado que facilitaron la ejecución de las políticas estatales, que también tenían sus propias agendas. El Equipo de Promoción Campesina, cumplió un papel destacado asesorando a hombres y mujeres de la comunidad que querían un cambio. Los túpacs, fueron los mismos comuneros y comuneras que ejecutaron la medida y lucharon porque se hiciera justicia a un problema que venía de antaño. El comité cívico de damas asumió las políticas estatales referente al papel que debían desempeñar las mujeres. Así las políticas estatales llegaban a la comunidad buscando modernizarla e incorporarla al estado y al mercado, asignando y modelando espacios, cuerpos e ideas; a la vez, silenciando, relegando y remarcando desigualdades.

La investigación reconoce la promoción de la ciudadanía que el gobierno impulsó y que es reconocido por diferentes estudios y opiniones, sin embargo, lo complejiza y matiza. Los estudios recientes sobre el gobierno valoran la democratización política que promovió para la población campesina. Sin embargo, los hallazgos en Lachaqui muestran que la ciudadanía implicaba requisitos para su adscripción que remarcaban desigualdades de género y de clase. En el caso de las comunidades y de las mujeres fue explícito. La primera, debía ser agrarista, colectivista y productiva, y las segundas debían asumir una labor social en su localidad.

Ahí se ve entonces, que el estado abre y cierra oportunidades y en cuyo margen posibilita procesos de negociación y resistencia. En Lachaqui, sectores a favor y en contra encontraron mecanismos legales e ilegales para acelerar el proceso y/o retrasarlo, así como sectores ajenos a ambos grupos apelaron a la autonomía de la comunidad. En el caso de las mujeres campesinas la promoción de su ciudadanía no se pensó como propietarias de la tierra sino en su participación cívica según su género. En Lachaqui, las mujeres del sector rico se opusieron a la reestructuración de la tierra, pero simpatizaron con la propuesta de liberación de las mujeres promoviendo la labor social con una orientación de clase.

En Lachaqui, las mujeres del sector rico proyectaron localmente el modelo de familia urbana y moderna que el gobierno militar promovía nacionalmente. Más que bregar por proyectos agrarios o capacitaciones, se centraron en asegurar los servicios básicos en la localidad. Con

ello, la investigación contribuye a lo planteado por Bourque y Warren (1981) y Radcliffe (1993), de que el gobierno proyectó una familia urbana y moderna hacia la población campesina. Una tendencia que es parte de la lógica de la modernidad que extiende la autoridad masculina y sujeta a las mujeres al estado y el mercado.

La investigación ha integrado dos aspectos poco explorados en la literatura reciente sobre la reforma agraria: la reestructuración comunal y las mujeres campesinas. Sobre ambos he desarrollado los planteamientos generales, resaltando los aspectos más resaltantes y vinculados al tema de interés, sin embargo, ameritan investigaciones más sistemáticas y comparativas, para conocer toda su complejidad. Aunque ello implique enfrentar el problema de las fuentes escritas, siendo indispensable, y hasta urgente, las entrevistas a los y las protagonistas.

Finalmente, la tesis contribuye, desde la historia local de una comunidad campesina de la sierra de Lima, a tener en cuenta los diferentes alcances que tuvo la reforma agraria del gobierno militar de Velasco, que también comprendió a las mujeres. No pretendo generalizar, sino demostrar las múltiples conexiones que intersectan imaginarios y acciones locales y nacionales que hacen de la reforma agraria velasquista un hecho polémico y actual, necesario de seguir explorando desde nuevas miradas y diferentes ámbitos.

Lista de referencias

- Abrams, Philip. 2015. «Notas sobre la dificultad de estudiar el estado». En *Antropología del estado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aguirre, Carlos, y Paulo Drinot. 2018. *La revolución peculiar. Repensando el gobierno militar de Velasco*. Lima: IEP.
- Alayón, Norberto. 2016. «Recuperando historia. A 50 años de la reconceptualización». *Revista Debate Público. Reflexión de Trabajo Social* Año 6 (12): 149-64.
- Alberti, Giorgio, y Rodrigo Sánchez. 1974. *Poder y conflicto social en el valle del Mantaro*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Alternativa. s. f. «Plan de ordenamiento territorial de la cuenca del río Chillón: Diagnóstico». Lima: Alternativa. Centro de investigación social y educación popular.
<https://docplayer.es/41599927-2-1-la-cuenca-del-chillon-en-su-marco-metropolitano-y-regional.html>.
- Apel, Karin. 1996. *De la hacienda a la comunidad: la sierra de Piura, 1934-1990*. Lima: IEP, IFEA, CNRS.
- Arce, Elmer. 1975. «La reestructuración comunal y el proceso de reforma agraria en las comunidades campesinas de la costa del departamento de Piura». Tesis de Licenciatura. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- . 1980. «Comunidades Campesinas y Política del Estado: Década del 70». *Socialismo y participación* N° 12: 81-96.
- . 2004. *Perú 1969-1976. Movimientos agrarios y campesinos*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación (CEDEP).
- Argos. 1962a. «Entendimiento de la educación». *Boletín del Centro Cultural Deportivo «José Gálvez» de Lachaqui*, marzo: 8-9.
- . 1962b. «Política hidráulica. II Parte». *Boletín del Centro Cultural Deportivo «José Gálvez» de Lachaqui*, diciembre: 5-7.
- Arroyo, Carlos. 2004. «La experiencia del Comité Central Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo». *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 15 (1): 185-208.
- Babb, Florence. 1999. «Mujeres y hombres en vicos, Perú: un caso de desarrollo desigual». En Lima: Género y Desarrollo II. <https://es.scribd.com/document/146554050/Babb-Florence-Mujeres-y-Hombres-en-Vicos-Peru-Un-Caso-de-Desarrollo-Desigual-en-Genero-y-Desarrollo-II>.

- Béjar, Héctor. 1990. «Propuestas de gobierno, comunidades andinas y modernización». En *La presencia del cambio: campesinado y desarrollo en el Perú rural*. Lima: DESCO Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Benjamin, Walter. 2008. «Sobre el concepto de Historia». En *Walter Benjamin. Obras*. Vol. Libro I vol. 2. Madrid: Abada Editores.
- Berrio, V. 2001. *Nueva legislación y estatuto de comunidades campesinas*. Lima: Berrio.
- Beteta, Christiam. 1983. *Legislación Peruana sobre Comunidades Campesinas y Comunidades Nativas. Recopilación y concordancias*. Lima: Instituto Indigenista Peruano-CIAT (Centro Interamericano de Administración del Trabajo).
- Boletín del Centro Cultural Deportivo «José Gálvez» de Lachaqui. 1962. «Editorial». *Boletín del Centro Cultural Deportivo «José Gálvez» de Lachaqui*, junio: 3-4.
- Boserup, Ester. 1993. *La mujer y el desarrollo económico*. Primera edición en español. Madrid: Minerva Ediciones.
- Bourque, Susan C., y Kay Warren. 1981. *Women of the Andes. Patriarchy and social change in two peruvian towns*. United States of America: University of Michigan Press.
- Caballero, José María. 1980. *Agricultura, reforma agraria y pobreza campesina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Cáceres, Victoriano. 1986. *La empresa comunal: alternativa de desarrollo de la comunidad campesina*. Lima: Consejo Latinoamericano y del Caribe para la Autogestión-CLA; Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación-CEDEP; Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo-DESCO.
- Campaña, Pilar. 1982. «La mujer, trabajo y subordinación en la Sierra Central del Perú». En *Las trabajadoras del hogar*, 143-59. Bogotá: ACEP.
- Campaña, Pilar, y Rigoberto Rivera. 1979. «Reestructuración comunal en la reforma agraria peruana». En *Campesinado y capitalismo*, 53-100. Huancayo: Instituto de Estudios Andinos.
- Cant, Anna. 2015. «Representations of the peruvian agrarian reform, 1968-75». Cambridge: Clare College, University of Cambridge.
- . 2018. «Impulsando la Revolución: SINAMOS en tres regiones del Perú». En *La revolución peculiar repensando el gobierno militar de Velasco*, 283-317. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Castillo, Pedro. 2007. «Las comunidades campesinas en el siglo XX: balance jurídico». En *¿Qué sabemos de las comunidades campesinas?* Lima: Centro Peruano de Estudios Sociales (CEPES), Allpa Comunidades y Desarrollo.

- Caycho, V. 1975. «No habrá mas discriminacion entre el hombre y la mujer». *Expreso*, 8 de julio de 1975.
- Centro de Estudios de Participación Popular. 1974. *En búsqueda de la comunidad campesina*. Lima: Centro de Estudios de Participación Popular.
- Cho, Marina. 1975. «Campesinas capacitadas en México divulgarán nueva técnica agraria». *El Comercio*, 11 de julio de 1975.
- Contreras, Carlos. 1991. «Conflictos intercomunales en la sierra central, siglos XIX y XX». En *Los andes en la encrucijada*, 199-219. Quito: Libri Mundi-Enrique Grosse-Luermern, FLACSO Sede Ecuador.
- Corrigan, Philip, y Derek Sayer. 2007. «El gran arco: la formación del estado inglés como revolución cultural». En *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestarias en América Latina*, 39-116. Cuaderno de Futuro 23. Bolivia: INDH/PNUD.
- COTEPLAN, y SINAMOS-ONAMS. 1975. «Estudio de un proyecto comunal de ovinos en la comunidad campesina de Lachaqui». Cooperación Técnica en Planificación Peruano-Alemana (COTEPLAN).
- Cotler, Julio. 1972. «Bases del corporativismo en el Perú». *Sociedad y política*, octubre de 1972.
- Das, Veena, y Deborah Poole. 2008. «El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas». *Cuadernos de Antropología Social* 27: 19-52.
- De Horler, Olga. 1975. «María Elena Velasco: “La Comisión requiere de la participación juvenil”». *La Crónica*, 13 de mayo de 1975.
- De la Cadena, Marisol. 1986. «Cooperación y mercado en la organización comunal andina». *Revista Andina* Año 4 (1): 31-58.
- . 2004. *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Lima: IEP.
- Deere, Carmen Diana. 1977. «Changing social relations of production and peruvian peasant women’s work». *Latin American Perspectives* Vol. 4 (1/2): 48-69.
- . 1983. «La mujer rural y las reformas agrarias en Perú, Chile y Cuba». *Revista de Ciencias Sociales, Universidad de Costa Rica* 25: 59-74.
- . 1992. *Familia y relaciones de clase. El campesinado y los terratenientes en la sierra norte del Perú, 1900-1980*. Lima: IEP.
- Deere, Carmen Diana, y Magdalena León. 2002. *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; FLACSO, Sede Académica de Ecuador.

- Deere, Carmen Diana, Jennifer Twyman, y Jackeline Contreras. 2014. «Género, estado civil y la acumulación de activos en el Ecuador: una mirada a la violencia patrimonial». *EUTOPIA* 5 (agosto): 93-119.
- Degregori, Carlos Iván, y Jurgen Golte. 1973. *Dependencia y desintegración estructural en la comunidad de Pacaraos*. Lima: IEP.
- Diez, Alejandro. 1998. *Comunes y haciendas. Procesos de comunalización en la sierra de Piura (siglos XVIII al XX)*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- . 2001. «De la comunidad difusa a las comunidades descentradas. Perspectivas analíticas sobre las comunidades de la sierra de Lima desde las etnografías de la segunda mitad del siglo XX». En *Perú. Actores y escenarios al inicio del nuevo milenio*, 393-428. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- . 2006. «Las organizaciones colectivas, los recursos y los pueblos indígenas en el Perú Reforma agraria y desarrollo rural en la Región Andina». En *Reforma agraria y desarrollo en la región andina*. Lima: CEPES.
- . 2011. «Leyendo a Fuenzalida». *Anthropologica/Año XXIX*, diciembre de 2011.
- . 2012. «Nuevos retos y nuevos recursos para las comunidades campesinas». En *Tensiones y transformaciones en comunidades campesinas*, 21-35. Lima: CISEPA.
- Eguren, Fernando. 1975. *Reforma Agraria, cooperativización y lucha campesina. El valle Chancay-Huaral*. Lima: DESCO, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- . 2006. «Reforma Agraria y Desarrollo Rural en el Perú». En *Reforma Agraria y Desarrollo Rural en la Región Andina*, 11-32. CEPES.
- . 2009. «La reforma agraria en el Perú». *Debate Agrario. Análisis y alternativas* 44: 63-100.
- El Comercio*. 1974a. «Damas visitarán hospitales llevando ayuda», 23 de abril de 1974.
- . 1974b. «Presencia de la mujer en el proceso peruano», 29 de septiembre de 1974.
- . 1974c. «La mujer y el niño campesinos en los programas de ACOMUC», 19 de octubre de 1974.
- . 1974d. «Piden pronunciamiento de sentencia en juicio de tierras en Lachaqui», 29 de octubre de 1974.
- . 1974e. «Inauguran Seminario de Capacitación de la Mujer Campesina de Huarochirí», 5 de noviembre de 1974.
- . 1974f. «Memoria de María Parado de Bellido anima a las campesinas ayacuchanas», 19 de diciembre de 1974.

- . 1974g. «Comuneros de “Lachaqui” crearán empresa quesera. Nueva directiva hizo visita a “El Comercio”», 27 de diciembre de 1974.
- Equipo de Promoción Campesina. 1977. *Canteños: ¡conozcamos nuestras comunidades! ¡ahora o nunca!* Edición popular. Canta: Equipo de Promoción Campesina.
- . 1978. *Comunidad campesina de Lachaqui. La verdad sobre la lucha en su reestructuración. 1972-1977. ¡¡Aprendamos de sus errores!!* Edición popular. Canta: Equipo de Promoción Campesina.
- Escobar, Arturo. 2014. *La invención del desarrollo*. 2da edición. Popayán: Universidad del Cauca.
- Expreso*. 1970. «Hacia la participación popular. Experiencias de los Comités de defensa», 28 de marzo de 1970.
- . 1970b. «Por primera vez se elige con Estatuto de Comunidades», 24 de mayo de 1970.
- . 1970c. «Educación familiar para los varones», 15 de septiembre de 1970.
- . 1971. «Piden Seminario. Que mujer campesina se integre a proceso de reforma agraria», 10 de marzo de 1971.
- . 1972. «Marina Velasco. Todos debemos colaborar con la mujer campesina», 19 de noviembre de 1972.
- . 1973. «A 132 kms de la capital. Ejemplar empresa comunal surge en Lachaqui», 6 de noviembre de 1973.
- Fernández, Blanca. 1982. «Reforma Agraria y condición socioeconómica de la mujer: El caso de dos cooperativas agrarias de producción peruana». En *Las trabajadoras del agro*, 261-76. Bogotá: ACEP.
- Fonseca, César, y Enrique Mayer. 2015. «Sistemas agrarios en la cuenca del río Cañete». En *Kausana Munay. Queriendo la vida. Sistemas económicos en las comunidades campesinas del Perú*, 374. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Franco, Carlos. 1979. *Perú: participación popular*. Lima: CEDEP.
- . 1989. *Castro Pozo: nación, modernización endógena y socialismo*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación.
- Fuenzalida, Fernando. 1976. «Estructura de la comunidad de indígenas tradicionales». En *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, 2a edición. Instituto de Estudios Peruanos.
- Fuertes, Aurelia. 1961. «En el día de la madre». *Boletín del Centro Cultural Deportivo «José Gálvez» de Lachaqui*, abril:22-3.

- Fuertes, Estorfio. 1961. «Estadística del Movimiento de Caja de la Comunidad de Lachaqui». *Boletín del Centro Cultural Deportivo «José Gálvez» de Lachaqui*, abril:16-17.
- Fuertes Molina, R. 1962. «La ganadería bovina en la zona de Canta». *Boletín del Centro Cultural Deportivo «José Gálvez» de Lachaqui*, junio: 16-7.
- Gibson-Graham, J. K. 2002. «Intervenciones posestructurales». *Revista Colombiana de Antropología. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá-Colombia* 38 (enero-diciembre): 261-86.
- Gil, Gastón. 2010. «Etnografía, archivos y expertos. Apuntes para un estudio antropológico del pasado reciente». *Revista Colombiana de Antropología* 46 (2): 249-78.
- Golte, Jurgen. 1987. *La racionalidad de la organización andina*. 2da edición. Lima: IEP.
- Gómez, Talía; María Paula Bría; Edgardo, Etchezahar; y Joaquín, Ungarettis. 2019. «Feminismo y activismo de mujeres: síntesis histórica. Definiciones conceptuales» 12, Nro.1: 48-61.
- Grondín, Marcelo. 1978. *Comunidad andina: explotación calculada*. Santo Domingo: Unidad de Divulgación Técnica de la Secretaría de Estudios de Agricultura de la República Dominicana.
- Gupta, Akhil. 2015. «Fronteras borrosas: el discurso de la corrupción, la cultura de la política y el estado imaginado». En *Antropología del estado*. México: FCE.
- Gutiérrez, Gustavo. 1975. *La teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme Salamanca.
- Haraway, Donna. 1995. «Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial». En *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*, 313-46. Madrid: Cátedra.
- Haya de la Torre, Víctor Raúl. 1940. «Fundamentos económicos y sociales del aprismo». [http://www2.congreso.gob.pe/Sicr/Comisiones/2009/comvirahaya.nsf/FB8F39DB41BC9ECC0525783A006FBE16/\\$FILE/FUNDA,EMTOS-ECONOMICOS-Y-SOCIALES-DEL-APRISMO.pdf](http://www2.congreso.gob.pe/Sicr/Comisiones/2009/comvirahaya.nsf/FB8F39DB41BC9ECC0525783A006FBE16/$FILE/FUNDA,EMTOS-ECONOMICOS-Y-SOCIALES-DEL-APRISMO.pdf).
- Huayre, Rosa. 2012. «Reforma Agraria y Comunidades Campesinas (Perú, 1969-1975): aproximación al proceso de Reestructuración Comunal». *Heraldos* 1: 104-14.
- Huayre, Rosa, y Johnatan Vega Slee. 2019. «¡No más lágrimas campesinas!» Mujeres, tierras y reformas agrarias en la región andina». *Revista Andina de Estudios Políticos* 9 (2): 5-15.
- Hurtado, Ciro, Amabilia Vilcapoma, y Haydeé Calderón. 1994. «50 años de historia del CEFAL». *Revista del Centro San Francisco de Lachaqui*, 1994.

- Hurtado, Lourdes. 2018. «Velasco, retórica nacionalista y cultura militar en el Perú de la Guerra Fría». En *La revolución peculiar. Repensando el gobierno militar de Velasco*, 231-61. Lima: IEP.
- INEI. 2018. *Directorio de Comunidades Nativas y Campesinas. Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas. III Censo de Comunidades Nativas y I Censo de Comunidades Campesinas. Tomo I*. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). <https://www.inei.gov.pe/biblioteca-virtual/publicaciones-digitales/>.
- Ingold, Tim. 2015. «Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía.» En *Conferencia pronunciada en la Universidad Nacional de San Martín el 25 de octubre de 2012, bajo los auspicios de la Licenciatura en Antropología Social y Cultural y del Centro de Estudios en Antropología (Instituto de Altos Estudios Sociales)*, 218-30.
- Klarén, Peter. 2004. *Nación y sociedad en la historia del Perú*. Lima: IEP.
- Kruijt, Dirk. 2008. *La revolución por decreto. El Perú durante el gobierno militar*. Lima: Instituto de Defensa Legal.
- Krupa, Christopher. 2010. «State by Proxy: Privatized Government in the Andes». *Comparative Studies in Society and History* 52 (2): 319-50.
- Krupa, Christopher, y David Nugent. 2015. «Off-Centered States: Rethinking State Theory Trough an Andean Lens». En *State Theory and Andean Politics*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- La Crónica*. 1975a. «Revolucionarias peruanas reclaman. La mujer debe integrarse al proceso revolucionario. Decisivo será el rol de la Comisión Nacional de la Mujer Peruana.», 3 de febrero de 1975.
- . 1975b. «Mujer peruana: presente en la revolución», 4 de febrero de 1975.
- . 1975c. «Consuelo instó a las mujeres a organizarse», 5 de febrero de 1975.
- . 1975d. «Participación plena debe darse a las mujeres campesinas», 24 de febrero de 1975.
- . 1975e. «Bertha Varillán “La comunidad campesina relega a la mujer”», 7 de marzo de 1975.
- Lajo, Manuel. 1979. «Transnacionales y alimentación en Perú. El caso de la leche». *Comercio Exterior* 29 N° 1: 1094-99.
- León, Perfecto. 2003. *Lachaqui en la historia de Canta*. Editor: Felix Soto Osorio. Comas: Margarita.

- López, Sinesio. 1997. *Ciudadanos reales e imaginarios. Concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú*. Lima: IDS-Instituto de Diálogo y Propuestas.
- Maletta, Héctor. 1980. «Cambios en el Perú rural desde 1950». En *Realidad del campo peruano después de la Reforma Agraria. 10 ensayos crítico, 17-65*. Lima: Centro de Investigación y Capacitación (CIC), Editora ITAL Perú S. A. 17-65
- Mannarelli, María Emma. 2017. «La misión andina en Puno, Perú: el estado y lo doméstico». En *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973. Las mujeres en los ensambles estatales del desarrollo*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador, Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Manrique, Nelson. 1987. *Mercado interno y región. La sierra central 1820-1930*. Lima: DESCO Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Marcus, George. 2001. «Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal». *Alteridades*, 2001.
- Mariátegui, José Carlos. 2007. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho. http://resistir.info/livros/mariategui_7_ensayos.pdf.
- Martín, Juan. 2002. *La revolución peruana: ideología y práctica política de un gobierno militar, 1968-1975*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Universidad de Sevilla, Diputación de Sevilla.
- . 2011. «Indigenismo bifronte en el gobierno peruano de Velasco Alvarado: continuidad y alternativa, sierra y selva». En *La ambivalente historia del indigenismo. Campo interamericano y trayectorias nacionales 1940-1970*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Martínez, Héctor. 1981. «Reforma agraria peruana: empresas asociativas». *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, n.º 30 (junio): 103-23.
- Matos, José, y José Mejía. 1980. *La reforma agraria en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Matos, Mar, Fernando Fuenzalida, Jorge Bravo, Julio Cotler, Luis Soberón, y José Portugal. 1976. «Hacia la transformación de la estructura agraria en el Perú». En *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, 371-77. Lima: IEP.
- Matos, Mar José, y Fernando Fuenzalida. 1976. «Proceso de la sociedad rural». En *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, 2da edición, 9-50. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Mayer, Enrique. 2004. *Casa, Chacra y dinero. Economías domésticas y ecológicas en los andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

- . 2009. *Cuentos feos de la reforma agraria peruana*. Lima. IEP, CEPES.
- Meza, Aida. 1975. «Esposa de Morales Bermúdez asumió presidencia de la CONAMUP». *Expreso*, 6 de septiembre de 1975.
- Meza, Mario. 1999. «Caminos al progreso. Mano de obra y política de vialidad en el Perú: La Ley de Conscripción vial. 1920-1930». Tesis para optar el título de Licenciado en Historia, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- . 2009. «Estado, modernización y la Ley de Conscripción Vial en Perú». *Revista Andina* N^o 59, 2009.
- Monge, Carlos. 1994. «Transformación en la sociedad rural». En *El problema agrario en debate*. SEPIA V, 33-67. Lima: SEPIA.
- Morelli, Jorge. 2019. «Las “reformas-vacuna” del velasquismo». *Quehacer. Revista de Desco*, marzo de 2019. <http://revistaquehacer.pe/n2>.
- Mossbrucker, Harald. 1990. *La economía campesina y el concepto de «comunidad»: un enfoque crítico*. Lima: IEP.
- Muratorio, Blanca. 2005. «Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia». *Íconos* 22: 129-43.
- Narotzky, Susana. 1996. «Haciendo visibles las cargas desiguales. Una aproximación antropológica». *Quadern CAPS*, 1996.
- Nicholson, Linda. 2011. «La interpretación del concepto de género». En *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. Madrid: Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer.
- Nugent, David. 2007. «Estado y nación visto desde los márgenes: La reconfiguración del campo moral en el Perú del siglo XX». En *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. Cuaderno de Futuro N^o23. La Paz: INDH/PNUD, Universidad de la Cordillera y Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.
- Oficina Nacional de Desarrollo Comunal. 1969. «Primer seminario sobre incorporación de la mujer campesina en el desarrollo de la comunidad». Informe Final 2da etapa, Lima-Perú. Lima: Oficina Nacional de Desarrollo Comunal. Presidencia de la República, Primer Ministro.
- Oliart, Patricia. 2013. «Educar en tiempos de cambio, 1968-1975». En *Pensamiento Educativo Peruano*, 3-60. Lima: Derrama Magisterial.
- Oszlak, Oscar. 1971. «Reforma agraria en América Latina: Una aproximación política». *Internacional Review of Community Development*, 1971.

- Paerregaard, Karsten. 1987. *Nuevas organizaciones en comunidades campesinas: el caso de Usibamba y Chaquicocha*. Lima: PUCP.
- Pajuelo, Ramón. 2012. «Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú». En *No hay país más diverso. Compendio de Antropología peruana*, 123-79. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Pardo-Figueroa, Iván. 1972. «Proceso de reestructuración de la comunidad campesina». Lima: Ministerio de Agricultura, Dirección de Comunidades Campesinas.
- Pease, Henry. 1977. «La reforma agraria peruana en la crisis del estado oligáquico». En *Estado y política agraria. 4 ensayos*. Lima: DESCO Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- . 1979. *Los caminos del poder*. Lima: DESCO.
- Poole, Deborah. 2009. «Justicia y comunidad en los márgenes del estado peruano». En *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde / sobre América Latina*, 599-636. Lima: SEPHIS, IEP.
- . 2012. «La ley y la posibilidad de la diferencia: La antropología jurídica peruana entre la justicia y la ley». En *No hay país más diverso: Compendio en Antropología Peruana II*. Lima: IEP.
- Portelli, Alessandro. 2004. «El uso de la entrevista oral». *Anuario N°20-Escuela de Historia-FHA-UNR*, 2004.
- Poulsen, Karen. 2016. «Mujeres y ciudadanía: La consecución del sufragio femenino en el Perú (1933-1955)», *Revista Del Instituto Riva-Agüero*, 1 (2), 141-97.
- Pozo-Vergnes, Ethel del Pozo. 2004. *De la hacienda a la mundialización. Sociedad, pastores y cambios en el altiplano peruano*. IEP; IFEA. Estudios de la sociedad rural 23. Lima.
- Prado y Ugarteche, Manuel. 1944. «Mensaje del presidente del Perú, doctor Manuel Prado y Ugarteche, ante el congreso nacional, el 28 de julio de 1944.»
- Prieto, Mercedes. 2017. *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973. Las mujeres en los ensambles estatales del desarrollo*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- Prieto, Mercedes, y Carolina Páez. 2017. «La Misión Andina en Ecuador: doble delegación femenina y sentidos del estado». En *El Programa Indigenista Andino en los ensambles del desarrollo*, 111-58. Quito: FLACSO Ecuador, IEP.
- Radcliffe, Sarah A. 1993. «“People have to rise up-like the great women fighters” The state and peasant women in Peru». En *«Viva»: women and popular protest in Latin America*, 197-218. London: Routledge.

- Ráez Retamozo, Manuel. 2001. «Jerarquía y autoridad comunal. Los varayos y la Fiesta del Agua de la comunidad campesina de Lachaqui, Canta». En *Identidades representadas. Performance, experiencia y memoria en los andes*, 331-68. Lima: PUCP.
- Ramírez Aguilar, Juan. 2006. «El movimiento sacerdotal ONIS. La Iglesia en el Perú ante las demandas de justicia social: 1968-1975». Tesis para obtener el Título Profesional Licenciado en Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM).
- . 2010. «Iglesia y Estado en el Perú: 1968-1975». *Yuyaykusun. Revista del Departamento Académico de Humanidades de la Universidad Ricardo Palma*, N° 3, noviembre, 237-61.
- Ramos, Carlos. 2006. *Historia del derecho civil peruano. Siglos XIX y XX. Tomo V. Los signos del cambio. Volumen 2: Las instituciones*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Remy, María Isabel. 1990. «¿Modernos o tradicionales? Las Ciencias Sociales frente a los movimientos campesinos en los últimos 25 años». En *La presencia del cambio: campesinado y desarrollo rural*, 77-103. Lima: DESCO.
- . 2009. «Las urbes, las ciudades y la población rural». *Revista Argumentos* N°2.
- Restrepo, Eduardo. 2016. *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá: Enviñon.
- Ricci, Kevin. 2016. «Remembranza de una tragedia pariamarquina (Canta, 1931)». *Kay Pacha* (blog). 16 de enero de 2016.
<http://arqueologiahistoriapatrimonio.blogspot.com/2016/01/remembranza-de-una-tragedia.html>.
- Roca-Rey, Christabelle. 2016. *La propaganda visual durante el gobierno de Juan Velasco Alvarado (1968-1975)*. Lima: IFEA-IEP.
- Rostworowski, María. 2002. «Señoríos indígenas de Lima y Canta». En *Pachacamac y el Señor de los Milagros: Una trayectoria milenaria*. Obras Completas II, Historia Andina 25. Instituto de Estudios Peruanos-IEP.
- Rubín de Celis, Emma. 1978. *¿Qué piensa el campesino de la reforma agraria? Caso Piura*. Piura: CIPCA.
- Ruíz Bravo, Patricia. 2004. «Andinas y criollas: identidades femeninas en el medio rural peruano». En *Jerarquías en jaque. Estudios de género en el área andina*, 1era edición, 283-319. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú; CLACSO.
- Ruiz, Miguel. 1971. «La reestructuración de la comunidad campesina. Un caso: Huanchaco». Lima: División de Promoción Comunal, Dirección de Comunidades Campesinas, Ministerio de Agricultura.

- Sáenz, María del Pilar. 2008. «Las migraciones internacionales en Muquiyauyo (Perú): entre el progreso, el prestigio y las resistencias». En *Al filo de la identidad. La migración indígena en América Latina*. Quito: FLACSO, sede Ecuador, Unicef, Aecid.
- Salazar, Fidel. 1961a. «Régimen agrario de la comunidad de Lachaqui». *Boletín del Centro Cultural Deportivo «José Gálvez» de Lachaqui*, abril: 5-6.
- . 1961b. «Organización social de la comunidad de Lachaqui». *Boletín del Centro Cultural Deportivo «José Gálvez» de Lachaqui*, julio: 5.
- Salazar, Liz. 2018. «Más allá de la reforma agraria. La visibilidad de las mujeres campesinas a través del diario “El Comercio”: 1968-1975». *Revista de Historia, Humanidades y Ciencias Sociales MOTVS*, 2018.
- Sara-Lafosse, Violeta. 1974. «La ley de reforma agraria (N° 17716) y sus implicancias en la estructura familiar». PUCP, CISEPA (Centro de Investigaciones Sociales, Económicas, Políticas y Antropológicas).
- Scott, Joan Wallach. 2008. «El género: una categoría útil para el análisis histórico». En *Género e historia. trad. de Consol Vila Boadas*, 48-74. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Seligman, Linda. 1991. «La ley y el poder en la sociedad andina, la reforma agraria de 1969». En *Poder y violencia en los andes*. Centro de Estudios Regionales Andinos, Bartolomé de las Casas - Cusco.
- SINAMOS. 1973a. «Lineamientos de política del área de organizaciones rurales para el bienio 1973-1974». SINAMOS Dirección General de Organizaciones Rurales. Biblioteca Nacional.
- . 1973b. «Reestructuración de la comunidad campesina. La comunidad es propiedad social que pertenece a todos los comuneros.» SINAMOS, Dirección General de Organizaciones Rurales.
- SINAMOS-ONAMS. 1974. «VI Reunión Internacional de campesinos. Proyecto Multinacional de Desarrollo Comunal Andino.» Huando, Huaral, Perú: SINAMOS- Dirección General de Organizaciones Rurales.
- Sousa, Alane. 2018. «Momento femenino: la prensa como fuente y objeto de investigación». *Grupo de Trabajo Historia del Siglo XX. Blog de divulgación científica de historia peruana y latinoamericana* (blog). 2018. grupodetrabajohistoriasiglo20.blogspot.com/2018/11/momento-femenino-la-prensa-como-fuente.html.

- Thorp, Rosmery, y Bertram Geoffrey. 2013. *Perú 1890-1977. Crecimiento y políticas en una economía abierta*. 1era edición revisada. Lima: Universidad del Pacífico.
- Tinsman, Heidi. 2009. *La tierra para el que la trabaja. Género, sexualidad y movimientos campesinos en la Reforma Agraria chilena*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Trivelli, Carolina. 1992. «Reconocimiento legal de comunidades campesinas: una revisión estadística». *Debate Agrario* 14: 23-37.
- Urrutia, Jaime. 1992. «Comunidades campesinas y antropología: historia de un amor (casi eterno)». *Debate Agrario*, N°14, junio.
- Fuertes, Manuel. 1961. «Señor presidente del Centro Cultural Deportivo José Gálvez». *Boletín del Centro Cultural Deportivo «José Gálvez» de Lachaqui*, abril: 31-32.
- Vásquez, Mario. 1977. «Organizaciones empresariales en las comunidades campesinas». Lima: Ministerio de Alimentación, Oficina de Estadística e Informática (mimeo).
- Vegas Pozo, José. 2003. «A propósito del desarrollo del capitalismo en las comunidades campesinas de Canta: alcances y límites». *Revista de Antropología*, mayo.
- Velasco, Juan. 1972. «Mensaje a la nación con motivo de la promulgación de la Ley de Reforma Agraria. 24 de junio de 1969.» En *Velasco, la voz de la revolución. Discursos del Presidente de la República General de División Juan Velasco Alvarado / 1968 1970/ Tomo I*. Lima: Participación, Colección Documentos Revolucionarios, Oficina Nacional de Difusión del SINAMOS.
- Zavala, José. 2010. «Cien años de lechería peruana. Estudio del desarrollo histórico del sector lácteo contemporáneo». Lima: Ministerio de Agricultura.
- Zevallos, Félix. 1973. «Lachaqui: comunidad que despega (II)». *La Nueva Crónica*, 22 de noviembre de 1973.

Lista de Entrevistas

Arquímedes Mariano, comunero exonerado, 12 de abril de 2018.
Agripina, comunera exonerada, 22 de junio de 2018.
Abilia Vilcapoma (esposa de comunero exonerado), 3 octubre 2019.
Betty Mariano, esposa de comunero, 26 de junio de 2018.
Catalina Fuertes, comunera exonerada, 21 de junio de 2018.
Carlos, ex comunero exonerado, 6 de abril de 2012.
Carmela Gavonel, promotora social de SINAMOS, 16 de octubre de 2018.
César, excomunero, 5 de abril de 2012.
Celestina, comunera exonerada, 24 de marzo de 2018.
Carmen, esposa de comunero exonerado, 12 de abril de 2018.
Esperanza Baldeón, esposa de comunero exonerado, 28 junio de 2018.
Eusebio León, comunero, 17 de marzo de 2018.
Gloria, comunera exonerada, 22 de junio de 2018.
Héctor Fuertes, comunero exonerado, 28 de junio de 2018.
Homero Palomares, médico cirujano, 16 de junio de 2018.
Josefa Ramírez, trabajadora social, 7, 17 y 20 de marzo de 2012 y 6 de junio de 2018.
Lucila Vilcapoma, comunera exonerada, 23 de marzo de 2018.
Miguel Ruiz, exfuncionario, 6 de abril de 2018.
Nelly Fuertes, regidora de la municipalidad, 28 de junio de 2018.
Nicolás Guizado, comunero exonerado, 17 de junio de 2018.
Pedro Vilcapoma, comunero exonerado, 20 de junio de 2018.
Sergio Mariano, vicepresidente de la comunidad, 11 de abril de 2018.
Victoriano Cáceres, exfuncionario, 30 de julio de 2016.
Wilfredo Astocóndor (comunero), en conversación con la autora, 29 de junio 2018.

Archivos

Archivo de la Comunidad Campesina de Lachaqui (ACCL)
Archivo General de la Nación del Perú (AGNP)
Archivo Personal de César Salazar
Censo Nacional de 1940, 1961 y 1972
Biblioteca de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).
Biblioteca Nacional del Perú

Warmi: 25 años de información sobre la mujer en la prensa escrita: 1970-1996. Centro de Documentación sobre la Mujer. Biblioteca Central de la PUCP.

Normativas

Decreto Supremo N°11, Nuevo Estatuto de Comunidades Indígenas, 1966.

Texto Único Concordado del Decreto Ley N° 17716, de Reforma Agraria, 24 de junio de 1969.

Ley General de Educación, Decreto-Ley N° 19326, 21 de marzo de 1972.

Decreto-Ley N° 21045, crean la Comisión Nacional de Mujer Peruana como persona jurídica de derecho público, 30 de diciembre de 1974.

Reglamento de la Comunidad Campesina de Lachaqui, 2017.