

# La violencia en las mujeres

## Entre la realidad y los sueños

*Arianna Cecconi Zambolo*

*Mercedes Crisóstomo Meza*

Este artículo está dedicado a la  
memoria de Ana Crisóstomo Meza.  
Desde aquí te decimos que las palabras  
quedan cortas para hablar de tu ausencia,  
pero tu alegría, rebeldía y anhelos,  
tu compromiso con lo justo,  
tu bondad y humanidad serán  
nuestra fuerza para seguir viviendo.

Somos dos antropólogas interesadas en repensar las implicancias y representaciones de la violencia política. Una de ellas lo hace siguiendo los testimonios de las mujeres campesinas que vivieron la guerra interna, y la otra explorando la misma violencia a través de los sueños y las representaciones simbólicas. Manta y Contay –zonas de las que provienen nuestras experiencias etnográficas– son comunidades profundamente afectadas por la violencia política y, frente a esta realidad, nos preguntamos: ¿cómo hablar hoy de las huellas de la violencia en las comunidades y, de forma particular en las mujeres? ¿Cómo

---

\* La presente es una parte del artículo titulado “Las palabras del silencio: violencia y sueños de las mujeres de Manta y Contay”. Éste presenta nuestras inquietudes a partir del trabajo de campo realizado en el distrito de Manta (Huancavelica) y en la comunidad de Contay (distrito de Saurama, provincia de Vilcashuamán, Ayacucho).

acercarnos a sus silencios y las representaciones de la violencia en sus cuerpos?<sup>1</sup>. Para ambas es la primera vez que escribimos un artículo a cuatro manos, donde nuestras miradas diferentes se cruzan y confrontan. ¿Cómo empezar? ¿Cómo tomar posición y presentarnos? Desde el principio, los artificios mismos de la lengua nos ponían en dificultades... nosotros, yo, tú, Mercedes, Arianna, ellas, castellano, quechua, italiano. ¿Cómo hablar de nuestros ojos y cuerpos que intentaron acercarse a los cuerpos de otras mujeres? ¿Cómo reflexionar sobre nuestras experiencias? ¿Cómo hacer dialogar una multitud de subjetividades? Intentamos un ejercicio de diálogo para establecer una polifonía donde las voces de las mujeres contrapuntean con sus silencios. Intentaremos construir una suerte de partitura donde los testimonios de las mujeres puedan dialogar con sus sueños y hablar entre ellos. Este documento es el resultado de un esfuerzo continuo, que busca encontrar una manera diferente de contar y traducir lo vivido por las mujeres con las que dialogamos y el impacto de lo escuchado en nosotras mismas. En algunos casos las historias fueron contadas en quechua, la traducción implicó una reflexión constante sobre las palabras<sup>2</sup>. ¿Cómo interpretar los múltiples significados que las palabras y acciones albergaban en un contexto cultural y socialmente ajeno para nosotras? ¿Cómo saber si nuestra traducción refleja lo vivido, observado y narrado? ¿Cómo interpretaron ellas nuestras preguntas y nuestra presencia? No pretendemos, de ningún modo, presentar una polifonía objetiva de la realidad de la violencia. La presencia de las dos está allí. Nuestros ojos, miradas y subjetividades participan de la partitura misma.

La relación entre el sueño y la profecía es aún profunda y la dimensión onírica y sus interpretaciones participan en la construcción de la categoría de la realidad. En los sueños de Contay encontré que el conflicto armado no sólo impactó la vida de las personas, sino también golpeó su universo onírico. Hay sueños que anticiparon la guerra y otros que después siguen acompañando a los sobrevivientes. Algunas mujeres cuentan cómo antes que ésta empezara habían escuchado ya los disparos, visto la sangre en los ríos y mirado los muertos amontonados *como perros*. La metáfora del sueño muchas veces es utilizada para describir lo que ocurrió durante la época de la violencia política; una realidad inexplicable y sin sentido es asemejada al sue-

---

1 Son múltiples las etnografías que, confrontándose con el tema de la violencia, se interrogan sobre el lenguaje con el cual testimoniarla. Las reflexiones de Carlos Iván Degregori y Kimberly Theidon representan importantes referentes.

2 En las entrevistas recogidas en Contay, ha sido muy importante la colaboración de Iván Porras, estudiante bilingüe originario de Ayacucho.

ño, donde la oscuridad de la noche es también el momento donde caminaban *los terrucos y los sinchis*<sup>3</sup>.

*Sueñopi hinan qarccani*, “estaba como en sueño. [...] durante todo ese tiempo estuve dormida, casi desde el año 92 hasta el 98 es como si hubiera estado dormida, era todo una pesadilla” (testimonio CVR).

“Si ese día no hubiera habido neblina, esto hubiese sido una matanza total, a todos nos hubieran matado, pero la neblina nos ha salvado. Nosotros nos escapamos cuando alguien avisó: vienen los sinchis, vienen los sinchis” (ex presidente de la comunidad de Manta).

“Cuando empieza la neblina, el *apu* aparece y te puede esconder” (Adela, Contay).

Desde la neblina que vuelve invisibles las cosas –y *puede salvarte de los militares y al mismo tiempo puede engañarte y hacerte desaparecer*– intentamos acercarnos a la violencia. Ésta, ejercida contra las mujeres y sus cuerpos en contextos de guerra o en contextos cotidianos, es invisible, como también son invisibles sus silencios y sueños. En nuestras investigaciones hemos hecho el esfuerzo de ir más allá de esta invisibilidad y de esta neblina para ver qué hay detrás. La primera subrepresentación que encontramos estrechamente relacionada con la invisibilidad se da a nivel institucional, pues en el *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación se documenta que la proporción de denuncias de violencia sexual a través del testimonio sólo alcanzó el 7%<sup>4</sup>. Por otro lado, en nuestras experiencias etnográficas también nos hemos encontrado con narraciones y ambiguos silencios que sugieren cómo esta práctica ha sido generalizada y es anterior al conflicto armado interno. ¿Qué significa esa subrepresentación institucional que parece ser el espejo de la multiplicidad de silencios individuales? ¿Ese silencio muestra sólo la incapacidad de las mujeres de hablar sobre la violencia sexual o también la incapaci-

3 En quechua, una de las formas de referirse a los senderistas es *tutapurisqa* (“los que caminan de noche”).

4 El mandato de la Comisión de la Verdad y Reconciliación exhortó a realizar investigaciones de las violaciones a los derechos humanos y otros delitos cometidos entre 1980 y el año 2000 por miembros de los grupos subversivos y por integrantes de las Fuerzas Armadas y Policiales. Desde esta noción de “otros delitos”, la CVR incorporó la temática de violencia sexual. En su *Informe final* documentó que la violencia afectó a los hombres y mujeres de forma distinta, pues, como las cifras evidencian, el 77% de asesinatos se realizaron en contra de los hombres y el 23% en contra de las mujeres; el 85% de personas desaparecidas fueron hombres y el 15% mujeres; alrededor del 17% de víctimas de violencia sexual fueron hombres y el 83% mujeres.

dad del entorno social de sostenerlas y escucharlas? ¿No se trata de formas de control social que condicionan e imponen esos silencios? ¿Hay otras formas de hablar de la violencia que subvierten ese orden establecido? Sostenemos que, de un lado, existe una multiplicidad de formas de silencio y, por el otro, formas alternativas de narrar la violencia. Acercándonos a los silencios, nos parece reconocer que hay diversos actores y factores que participan en la construcción de los mismos. Los actores han cambiado históricamente. En el trabajo de campo nos refirieron que durante el régimen de la hacienda eran conocidas las violaciones sexuales que las autoridades, gamonales y algunos curas ejercían contra las mujeres de las comunidades.

“Todos tenían que confesarse y una señora le había dicho: yo estoy gestando, y el padre [sacerdote] le dice: qué pena, qué pena, pero lamentablemente tu esposo [...] no lo ha hecho completo. ¿Cómo es posible?, le decía ella, ¿por qué?, porque tu esposo es malo, le dijo el sacerdote. Entonces, ¿qué le falta a mi hijito?, y éste le dijo, le falta el otro brazo, la otra oreja, el otro ojo, y la otra pierna. Y ella le dijo: ¿qué hago? No hay ningún problema, podemos completarlo (Lisa, Contay) <sup>5</sup>.

En estos contextos, las formas de violencia sexual y sus silencios fueron impuestos por quienes tenían el poder y comenzaron a percibirse como *normales*. Los esfuerzos de aquellos que intentaban denunciar estas arbitrariedades eran reprimidos. Durante la época del conflicto armado interno, en los casos de Manta y Contay, los principales agresores fueron los miembros del Ejército<sup>6</sup>. En Manta, el Estado estaba representado a través de los militares. ¿Ante quién entonces se podía denunciar una violación sexual, una desaparición forzada o una tortura perpetrada por éstos? El silencio se impuso por los mismos pobladores y pobladoras como una estrategia de sobrevivencia ante la guerra y fue consecuencia del temor generalizado que se sentía ante los militares.

“No podíamos decir nada, el jefe decía a las personas que salíamos: si hablas te mato y nadie hablaba, calladito nomás. Teníamos incluso que avisar qué día vamos a llegar, si ese día

5 Con esta frase el cura persuadió a la mujer para que complete al bebe acostándose con él. Los relatos que aluden o sugieren la violencia sexual por parte de religiosos son parte de las narraciones e historias orales locales que circulan en las comunidades de estas zonas.

6 De acuerdo a los datos proporcionados por la CVR, se concluye que el 84% de víctimas de violencia sexual fueron mujeres y el 16% hombres. El 83% de los actos de violencia sexual son imputables a las Fuerzas Armadas y Policiales y el 11% a los grupos subversivos.

no llegábamos, castigo era, ya eras sospechoso de algo” (ex autoridad de Manta).

Teníamos miedo, miedo, mucho miedo, todos estábamos escondidos en las cuevas, en los cerros. Cuando se están llevando a mi hija, solo lloré, qué podía hacer (Lía, Manta).

Por otro lado, las comunidades mismas fueron cómplices de estos silencios. Si durante la guerra su silencio fue justificado por el miedo, es complejo entender su permanencia en el proceso abierto por la Comisión de la Verdad y Reconciliación. En mi experiencia etnográfica en Manta, observé que algunos hombres no consideraban que las mujeres víctimas de violencia sexual durante la guerra interna fueran personas a las que se les haya vulnerado sus derechos humanos. Como observamos, esta percepción está muy generalizada, incluso en los organismos de derechos humanos e instancias jurídicas, donde la violencia sexual está siendo judicializada no como tal sino como tortura.

Los estudios realizados respecto a la situación de las mujeres en los conflictos armados coinciden en señalar que sus cuerpos son vistos como campo de batalla y la violencia sexual es una estrategia de guerra para castigar, humillar o dominar al adversario. Las devastadoras experiencias de los conflictos armados en Guatemala, Ruanda y Yugoslavia confirman lo dicho. *Violencia de género* es un término acuñado para referirse a hechos en los que la sexualidad se utiliza como un medio para ejercer poder sobre la víctima. En el caso peruano, en un artículo anterior, detallamos que durante la violencia política la violencia sexual se centró en las mujeres, pero sobre todo en aquellas de raíces andinas y amazónicas. Esto como parte de las construcciones y relaciones jerárquicas y las relaciones de dominación, donde las subordinadas, usualmente, han sido las mujeres campesinas e indígenas, migrantes, minorías étnicas viviendo en situaciones de desigualdad y de extrema pobreza. Las relaciones establecidas a partir de estos supuestos están marcadas por la violencia y el poder. En este contexto, la violencia contra las mujeres se centra en *cuestiones domésticas* y en el dominio de su cuerpo, subjetividad y sexualidad. Se dice que el poder y dominio masculino, así como las diversas formas de control social y cultural, se han orientado para poseerlos y hacer de éstos un objeto.

“Él viene a ser mi familia, me dice: prima quédate yo estaría dormitando de sueño, eran las tres de la mañana, con confianza me eché en la cama, cuando está en mi encima ya me he despertado. [...] Cómo vas hacer eso, le voy decir a mi mamá,

así diciendo le he rascado, así hemos peleado, de qué vale que somos familia diciendo” (Luisa, Manta).

“Todos venían a Manta, todos, de todo sitio venían a izar la bandera, todos, a veces a las chicas le hacían quedar con tal que bailen así, organizaban bailes así, hacían quedar, entonces qué iban hacer, con su arma lo hacían quedar, quiera o no quiera, tenía que quedarse” (Maya, Manta).

“A mí, mi mamá me ha entregado para que ya no le sigan torturando a mi hermano mayor, desde que me han hecho juntar con el papá de mi hija, ya no nos hacían nada los militares, yo con odio no podía confiar en nadie, calladito en mí nomás, lloraba bastante, me ha entregado en concierto, así, terruca, puta, todo me decía” (Leonor, Manta).

No queremos hablar de normalización y naturalización, como si se tratará de una costumbre, pero, como sugeríamos anteriormente, el hecho de que se trate de una práctica con antecedentes históricos nos hace reflexionar. La violencia sexual parece ser una de las maneras a través de la cual el poder de fuera (hacendados-militares) se manifestó habitualmente en las mujeres. Paradójicamente, el silencio parece ser una sensibilidad compartida que permite la cohesión social y la *vivencia en paz*. Sin embargo, algunas mujeres tienen diferentes formas de romper con este silencio, las más directas han sido a través de los testimonios.

“A señoritas no hacía escapar él, a señoras jóvenes se abusaba. Revolver ha sacado y aquí [cuello] me quería disparar, pero yo no me he asustado, yo no me voy a asustar, aunque sea máteme, le dije. Así todo me ha pegao, me ha amenazado con muerte [y en la] base me ha abusado. [...] Yo me siento amarga, herida” (Paola, Manta).

“Hacía llamar a las chicas, [los soldados] venían, así nos llevaba. Ni me preguntaban nada, hoy es el cumpleaños del teniente, el cumpleaños del suboficial, del capitán, así nos decía, nosotros necesitamos que nos acompañen” (Maya, Manta).

Algunas mujeres no verbalizan la violencia, porque no encuentran palabras para describirla, pero sus cuerpos y gestos la evocan y escenifican. El llanto, la mirada que te esquiva, la cabeza gacha son muestra de ello. A veces el silencio se rompe a través del espejo de la alteridad, hablando a través de otras y asumiendo otras identidades. Pregunté a una de las mujeres entrevistadas sobre la posibilidad de incluir su historia en el informe y, a la hora de garantizarle el anonimato, le indiqué que le asignaría un nombre diferente al suyo. Le propuse

Vicky, ella sonrió, dijo que le gustaba y pensó que ése iba a ser su segundo nombre.

Hay sueños que parecen revelar algunas violencias que en la realidad no son verbalizadas. Es en particular la violencia contra los cuerpos de las mujeres, una violencia que raramente encuentra espacio en los testimonios y a veces parece hablar a través del espacio onírico. Muchos sueños de mujeres hablan de encuentros con hombres desconocidos que intentan seducirlas, engañarlas y *abusarlas*. ¿Cómo se pueden interpretar estos sueños? ¿Acaso éstos pueden revelar una realidad silenciosa que no encuentra otra manera de expresarse? El personaje principal de estos sueños *seductores* es el *Apu* o el Urqu Tayta. En ocasiones, éste se parece a los hacendados y otras está vestido como militar. Éstas son transformaciones que parecen reflejar los cambios históricos de las identidades de los *violadores*. Éstos son sueños y testimonios que dialogan entre sí. Los abusos reales de los hacendados y militares pueblan la esfera onírica y estos personajes son interpretados como manifestaciones del *Apu*. Acercarse a la metamórfica iconografía del *cerro* constituye una ocasión para reflexionar acerca de las representaciones locales del poder y sus transformaciones históricas. Estas son producto de la *imaginación dialéctica* (Taussig, 1987), transformación que la imaginación hace sobre algunos íconos (imágenes míticas, presencias tutelares) que juegan el rol de fijar en la memoria algunos aspectos de la realidad para hacerlas comprensibles. El *Apu*, además de proteger y castigar, parece también actuar como *recurso mnemónico* y dentro del análisis de sus transformaciones son legibles las huellas de un *drama semiótico* que caracteriza el encuentro-desencuentro entre poderes e ideologías distintas. (Taussig, 1987). El *Apu-militar* parece representar un signo importante del impacto que tuvo el conflicto armado interno en el imaginario onírico y en el universo mítico<sup>7</sup>. Los sueños también representan palabras a través de las cuales la violencia puede hablar. Los sueños no sólo son utilizados como metáforas para hablar de una violencia absurda que no parece real, los sueños son ellos mismos *revelaciones* que nos pueden ayudar a aclarar la neblina donde la violencia se esconde.

Entre el silencio y los mitos existe una relación ambigua. Están aquellas narraciones (*ccarccacha*, los condenados y otros) que conde-

---

7 Que el *Apu* se presente en los sueños como militar o policía ha sido ya atestiguado en etnografías anteriores a la época de la violencia política, y ése es el caso, por ejemplo, del texto *La organización del poder en la mitología quechua*, de John Earls. Si bien esta presencia onírica era ya manifiesta, hay que remarcar que su intensificación es posterior al conflicto armado interno.

nan moralmente las formas de violencia sexual<sup>8</sup>. Pero, al mismo tiempo, estos personajes míticos parecen ser máscaras tras de las cuales se esconde el verdadero rostro e identidad del violador. Los mitos de *ccarccacha* pueden ser narraciones postcoloniales instrumentalizadas para esconder algunas violencias y arbitrariedades (Cavero, 1990). Por otro lado, hay narraciones que nacen desde los subalternos para deslegitimar y denigrar a los que tienen el poder. Algunas muestras son los diversos relatos sobre *pishtacos* y las sátiras de los españoles a través de las danzas. También hay aquellas que no sólo representan una manera de romper el silencio de la violencia, sino la *agencia* de algunas mujeres para hablar y justificar sus experiencias *ilegítimas*. En Contay encontré testimonios sobre cómo el puquio, Apu o el gentil embarazó a algunas mujeres. Una señora de Contay me contó:

“Yo he ido a ver, y era sin poto, sin manos, sin pies, era color negro plumizo... cara negra... no se parecía a un humano. A ésta la había embarazado el gentil... ella dice que de su casa más arriba había dormido en la tuna y había salido embarazada” (Adela, Contay).

No podemos saber si esta narración sirve para ocultar un abuso sexual del cual fue víctima esta joven pastora o si, por el contrario, fue un amor ilegítimo que se consumó dentro del campo de tunas. Pero las dos interpretaciones nos parecen evocar el *camuflaje sociológico*, refiriéndose con ello a los discursos que las mujeres solteras utilizan para justificar sus embarazos adúlteros, atribuidos a los ataques nocturnos de los gentiles<sup>9</sup>. Esto no significa que debamos interpretarlos todos como espejos de abusos reales. Pero es importante señalar cómo éstos pueden representar un espacio donde la violencia sexual es verbalizada y revelada. La memoria de la violencia sigue renovándose en la esfera onírica. Los abusos ejercidos por los colonizadores, hacendados y militares se trasforman históricamente; los personajes cambian, pero siguen atacando los cuerpos de las mujeres y sus sueños siguen hablando de estas violaciones. La ambigüedad del Apu es un signo importante de la ambigüedad intrínseca del poder y sus representaciones. La presencia de la imagen del patrón no sólo hace referencia a un marco cronológico en las narrativas, sino a la representación del “otro” (Patricia Ruiz-Bravo y Eloy Neira, 2003). En un país como el nuestro, *el otro* somos todos y a su vez son los demás. El otro no sólo es el que tiene un fenotipo diferente, sino tam-

8 El mito de *ccarccacha* hace alusión a las relaciones sexuales endogámicas.

9 Valérie Robin, “Miroirs de l'autre vie: rites et représentations des morts dans les Andes sud-péruviennes” (thèse de doctorat, Université de Paris X, Nanterre).

bién el que tiene costumbres, creencias, valores y características sociales, económicas y culturales distintas. Las relaciones de poder no son ajenas en esta construcción-prejuicio. La subordinación de *uno de los otros* históricamente ha estado condicionada por la raza, la clase y el género. En esta idea, el patrón era considerado como dueño y amo, no sólo de las tierras sino de las personas que las habitaban. Las mujeres eran entregadas por sus propios familiares para *agradar* al hacendado y eran violadas sexualmente por éste. “El cuerpo de la mujer era, así, un objeto de intercambio, en el que también intervenían los varones de su propio grupo” (Ruiz-Bravo, 2005: 289).

#### 4. NUESTRAS REFLEXIONES FINALES

“Hoy parece en sueño, toy recordándome todo eso, tonce mi esposo me está jalando, entonces mi hijita está cargando a mi hijito descalzo, nomás ya hasta su zapato ha perdiu escapando de ese militar. Hasta chiquitos están tirando bala, mucha balaceria ya no calmaba bala, pam, pam, pam” (Maximiliana, Manta).

Narraciones como éstas y las anteriores ya citadas, referidas a episodios sucedidos durante la violencia política, son tan precisas y evocativas que parecen hablar de hechos del presente. La narración deviene en una *performance* donde se pueden escuchar aún los sonidos de las balas, enfrentamientos, lamentos y súplicas. Los narradores y narradoras emplean sus cuerpos y voces para describir los detalles de la violencia que está impresa en sus memorias, que también guardan testimonios que hablan de sus reacciones y defensa frente a los abusos de los militares. Sus expresiones de rabia e ira son tan intensas y directas que, de pronto, pareciera que nosotras fuéramos ese mismo militar que los y las violentó. Sólo escucharlas nos transforma en testigos y, paradójicamente, en agresoras. De un lado, la perspectiva psicológica nos dice que estos tipos de narraciones, donde lo sensorial del pasado es vivido como si fuera presente, son signos de que *el trauma* aún no ha sido procesado. Pero, de otro lado, la mirada antropológica nos habla de que es propio de las sociedades orales transmitir la memoria de los hechos vividos utilizando sonidos, gestos y corporificaciones. Todos los sentidos participan de estas narraciones<sup>10</sup>. Cada vez que la violencia es evocada, las palabras no parecen ser suficientes y en la *performance* narrativa la emotividad irrumpe,

---

<sup>10</sup> Aquí se hace alusión no sólo a hechos de la violencia política sino en general a vivencias representativas. Para profundizar esta temática son importantes los aportes que hacen Víctor Vich y Virginia Zavala en *Oralidad y poder*.

mostrando que se trata de imágenes vivas que están aún frente a sus ojos. En Manta y Contay las narraciones sobre la época de la violencia no son de presencia cotidiana. A veces se despertaron sólo por nuestras preguntas y a veces irrumpieron espontáneamente. La violencia no se ha ido, pero tampoco está presente a cada instante, es parte de su historia y cada quien ha encontrado o está tratando de encontrar una forma de relacionarse con ella. En este proceso hay una dialéctica entre el silencio y la narración, donde los hombres y las mujeres tienen diversas motivaciones para callar o hablar. Así como hemos evidenciado diversas formas de narración, también hemos hablado de las diversas formas, contenidos, contextos y tiempos del silencio. Nos parece que es muy simple instrumentalizar el silencio como práctica o signo del olvido. Algunos sectores sociales, partidos políticos y grupos de poder con responsabilidades no sancionadas en el conflicto armado, paradójicamente, nos recuerdan que ya es momento de olvidar. Este silencio no sólo es una demanda post cvr, sino también ha sido una imposición histórica. Apelar al olvido frente a la memoria viva y las expectativas de justicia y reparación de las víctimas es una forma más de reproducir la violencia contra los sectores sociales más vulnerables y excluidos. Si no es posible el olvido, entonces nos preguntamos: ¿cómo se están procesando estas cicatrices de la violencia? Las conversiones religiosas, el desplazamiento forzado y las migraciones representan una forma de procesarlas<sup>11</sup>. El incremento de la violencia familiar, el alcoholismo –no sólo de hombres sino también de las mujeres– y las pandillas juveniles en las ciudades, de un lado, son consecuencia directa de la guerra interna y, del otro, son signos de la constante recreación y reproducción de patrones y modelos violentos. En la misma situación se encuentran los conflictos entre familias de las mismas comunidades, que se enfrentaron tomando parte por Sendero Luminoso o por las Fuerzas Armadas. Estos conflictos siguen latentes y a veces se esconden detrás de otras máscaras, como los conflictos de tierras, acusaciones de brujería o silenciosas venganzas.

En el artículo también hemos explorado cómo en Manta y Contay la violencia no llegó con el conflicto armado interno. Pensamos que, en términos generales, es más fácil decir y recordar que la violencia llegó desde fuera. Olvidamos, por el contrario, que en muchos casos, ésta

---

11 En las dos últimas décadas se ha registrado un incremento de feligreses de la Iglesia evangélica. En los casos de Ayacucho y Huancavelica, estas conversiones no dejan de estar relacionadas con la época de la violencia política. Merece especial atención la Iglesia Pentecostés en el caso de Manta y Huancavelica y la multiplicidad de denominaciones evangélicas en el caso de Contay y Ayacucho.

ya estaba dentro de las relaciones comunitarias y en las mismas estructuras sociales y familiares. Las violencias de dentro y de fuera se mezclan, reflejan y mimetizan. Los actores de la guerra interna se valieron de estas violencias existentes para exaltarlas. El que hoy día no se hable abiertamente de las indelebles fronteras que separan a las familias de una misma comunidad que apoyó a los grupos armados no significa que los conflictos estén resueltos y que la reconciliación esté en proceso. Consideramos que actualmente es necesario repensar las relaciones entre el Estado, las organizaciones de afectados y las comunidades campesinas, sin reproducir una supuesta dicotomía ni esconderse tras conceptos abstractos como los de democracia y ciudadanía, propuestas elaboradas históricamente en contextos occidentales específicos que deben ser deconstruidas y repensadas de acuerdo a la complejidad de la realidad peruana. No puede ser casual que las regiones más afectadas por la guerra interna fueran las que –en las últimas elecciones presidenciales– optaron por alternativas y propuestas radicales. Si no se cambian las condiciones que reproducen la pobreza, injusticia y desigualdad, nos parece demagógico hablar de democracia, pues en estos contextos cíclicamente se producirán adhesiones a modelos y discursos violentos que van contra y al mismo tiempo desenmascaran la legitimidad del sistema político-democrático.

Estas reflexiones generales llevan nuevamente nuestra mirada a las narraciones y silencios de las mujeres. Hemos sostenido que la violencia frente a ellas fue la más invisible, y no sólo llegó de afuera, sino que ya estaba dentro de la misma comunidad. No es nuestro objetivo presentarlas como emblemas de la vulnerabilidad y exclusión ni queremos caer en la polarización que separa a la mujer-víctima del hombre-agresor. Tampoco es nuestro objetivo seguir estigmatizando a Manta como la comunidad de *las mujeres violadas* o presentarla como la única localidad donde se puede abordar esta temática. Por lo mismo, creemos que las perspectivas de *interface* y *agency* coinciden en señalar que los supuestos dominados y subalternos elaboran constantemente estrategias, discursos y prácticas para subvertir el orden *pre-establecido* e impuesto a través de las normas sociales y la violencia. Esta capacidad de agencia la hemos encontrado en las mujeres de Manta y Contay, pues múltiples fueron sus estrategias para enfrentar situaciones adversas. Existen aquellas que idearon formas para escapar de la comunidad junto a sus hijos, otras formaron rondas campesinas para defenderse y algunas se relacionaron con los militares con el sueño de migrar. Por eso, no podemos hablar de las relaciones de las mujeres con los hombres, en este caso de los militares (y antes de los hacendados), sólo en términos de víctima y agresor.

En algunos casos, los encuentros fueron complejos y ambivalentes, muchas veces estas relaciones representaron formas de sobrevivencia, acceso a privilegios y nuevas posibilidades de vida. La ambigüedad de éstas se refleja también en los sueños, donde la seducción y el engaño del Apu producen miedo, pero a su vez una fuerte atracción. Los sueños se convierten en un espacio que revela la ambigüedad de las relaciones con el poder.

Estas reflexiones nos hacen pensar que no se puede seguir hablando sobre las representaciones y las cicatrices de la violencia sin antes tomar en cuenta las contradicciones que el poder mismo genera. En Manta existe la percepción de que la violencia ejercida por el Ejército fue más devastadora que la de Sendero Luminoso y en Contay los sueños del Apu militar reflejan lo mismo. Sin embargo, hoy se encuentran dibujos de niños que aspiran a ser soldados, portar armas y vestir uniformes. ¿Por qué un niño quiere ser militar como aquel que bombardeó, arrasó y quemó su comunidad o como aquel que asesinó y desapareció a su abuelo y violó a su madre?<sup>12</sup> La violencia ejercida por el Ejército, en algunas circunstancias, fue y es percibida como sinónimo de orden; y en los sueños y representaciones míticas la violencia del Apu parece igualmente necesaria.

Cuando una se adentra en la neblina, las formas de las cosas parecen menos nítidas, las brújulas del cuerpo se desorientan y de repente te ataca el temor de haber perdido el camino. Este mismo vértigo nos ha acompañado en nuestra reflexión sobre la violencia. Las palabras y los silencios de las mujeres han despertado en nosotras mismas una profunda ambigüedad, a veces nos hemos asustado al percibir la imposibilidad de definir y delinear los confines de la violencia que estábamos explorando. ¿Dónde empieza la violencia y dónde termina? También nos ha acompañado la rabia de haber producido sólo una reflexión más, que no tiene ningún reflejo concreto en las cicatrices de las mujeres. Sólo esperamos que sus narraciones y sueños puedan abrir los ojos de quienes siguen pensando que las causas y efectos de la guerra ya terminaron y que la violencia está sólo en el otro.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bastide, Roger (2003). *Le rêve, la transe et la folie*. Paris: Editions du Seuil.
- Cavero, Arnulfo (1990). *Incesto en los Andes*. Ayacucho: Editorial Wari.

---

12 Esta experiencia fue recogida en Manta en una visita posterior a la investigación inicial, cuando formé parte de un equipo de DEMUS para la elaboración de una línea de base.

- Cecconi, Arianna (2003). "I sogni vengono da fuori". Milano: *Adulità*.
- Ciudad, Luís (2005). *Aguas turbias, aguas cristalinas*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Crisóstomo Meza, Mercedes (2005) "Las Mujeres y la Violencia Sexual en el Conflicto Armado Interno". En: Asociación Pro Derechos Humanos. *Violencia contra la mujer en el conflicto armado interno. Warmikuna Yuyariniku. Lecciones para no repetir la historia*. Lima: Aprodeh y ASPEC.
- De la Cadena, Marisol (1996). "Las Mujeres son más indias". En: Ruiz-Bravo Patricia (ed). *Detrás de la puerta: hombres y mujeres en el Perú de hoy*. Pp. 181-202. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Descola, Philippe (1993). *Les lances du crépuscule*. Paris: Terre Humaine-Plon.
- Duviols, Pierre (2003). *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII. Con documentos anexos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Earls, John (1973) "La organización del poder en la mitología quechua". En Ossio Juan (coord.) *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*. Lima: Edición de Ignacio Prado.
- Favre, Henri (1967) "Tayta Wamani". *Etudes Latino-Américaines*. pp. 119-140. Aix-en Provance.
- Gayle, Rubin (1996) "El tráfico de mujeres, notas sobre la economía política del sexo". En: Lamas Marta (comp). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG. Pp. 35-96.
- Jiménez Borja, Arturo (1961). "La Noche y el Sueño en el Antiguo Perú". Lima: *Revista del Museo Nacional*. Tomo XXX. Pp.84-94.
- Mannhein, Bruce (1987) "A semiotic of Andean dreams". En: Tedlock Bárbara (ed.) *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Martínez, Gabriel (1983). "Los dioses de los cerros en los Andes". Paris: *Journal de la Société des Americanistes* LXIX, pp.85-105.
- Portocarrero, Gonzalo (1998) *Razones de Sangre*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Robin, Valérie (2002). "Miroirs de l'autre vie: rites et représentations des morts dans les andes sud-péruviennes". Thèse de doctorat, Université Paris X, Nanterre.
- Ruiz-Bravo, Patricia y Neira Eloy (2003) "Tiempos de Mujeres: del caos al orden venidero. Memoria, género e identidad en una comunidad andina". En: Hamann, Marita y otros (eds.). *Batallas por las Memorias: antagonismos de la promesa peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Ruiz-Bravo, Patricia (2004) "Andinas y criollas: identidades femeninas en el medio rural peruano". En Fuller, Norma (ed). *Jerarquía en Jaque. Estudios de Género en el área andina*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.

Rostworowski de Diez Canseco, María (1986). *La mujer en la época prehispánica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Rostworowski de Diez Canseco, María (1995). *La Mujer en el Perú Prehispánico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Staving, Ward (1996). *Amor y Violencia Sexual. Valores indígenas en la sociedad colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Szeminski, Jan y Ansión, Juan (1982). "Dioses y hombres de Huamanga". Cusco: *Allpanchis*, vol. XVI, n 19, pp.187-230.

Vich, Víctor y Zavala, Virginia (2004). *Oralidad y Poder. Herramientas Metodológicas*. Lima: Grupo Editorial Norma.

Wachtel, Nathan (1971). *La vision des vaincus*. Paris: Editions Gallimard.

Wachtel, Nathan (1992). *Dieux et vampires*. Paris: Seuil.

Urbano, Henrique (ed.) (1991). *Poder y Violencia en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Sallmann, Jean Michel (coord.) (1992). *Visions indiennes, visions baroques: les métissages de l'inconscient*. Paris: PUF.

Taussig, Micheal (2002). *Chamanismo, Colonialismo y el hombre salvaje*. Bogota: Editorial Norma

Tedlock, Barbara (ed.) (1992). *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Santa Fe: School of American Research Press.

Theidon, Kimberly (2004). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto Estudios Peruanos.

Perrin, Michel (coord.) (1990). *Antropología y experiencias del sueño*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Zorrilla, Javier (1978). "Sueño, mito y realidad en una comunidad ayacuchana". Lima: *Debates en Antropología* 2, pp. 119-125.□