



Trabajo Fin de Máster
Master Amaierako Lana
Curso 2024/2025 Ikasturtea

Pacha-mama

Desafíos y acciones de las mujeres
en el ámbito comunitario rural de Perú

Elisa Sagredo Zúñiga

Tutoría / Tutorea
Leticia Sanjuan Sanz

Esta publicación ha recibido financiación de eLankidetza - Agencia Vasca de Cooperación y Solidaridad.
Argitalpen honek eLankidetza - Garapenerako Lankidetzaren Euskal Agentziaren finantziazioa jaso du.



Máster de Formación Permanente en Cooperación Internacional y Educación Emancipadora /
Nazioarteko Lankidetza eta Hezkuntza Askatzailea Etengabeko Prestakuntzako Masterra

Trabajo Fin de Máster / Master Amaierako Lana
Curso 2024/2025 Ikasturtea

Pacha-mama

Desafíos y acciones de las mujeres en el ámbito comunitario rural de Perú
Elisa Sagredo Zúñiga

Tutoría / Tutorea: Leticia Sanjuan Sanz

Hegoa. Trabajos Fin de Máster, n.º 128 / Master Amaierako Lanak, 128. zkia.

Fecha de publicación: enero de 2026
Argitalpen data: 2026ko urtarrila



Hegoa

Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional
Nazioarteko Lankidetza eta Garapenari buruzko Ikasketa Institutua

www.hegoa.ehu.eus
hegoa@ehu.eus

EHU
Zubiria Etxea
Lehendakari Agirre, 81
48015 **Bilbao**
Tel. (34) 94 601 70 91

EHU
Koldo Mitxelena Biblioteca
Nieves Cano, 33
01006 **Vitoria-Gasteiz**
Tel. (34) 945 01 42 87

EHU
Carlos Santamaría Zentroa
Elhuyar Plaza, 2
20018 **Donostia-San Sebastián**
Tel. (34) 943 01 74 64



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)
Agiri hau Aitortu-EzKomertziala-PartekatuBerdin 4.0 Nazioartekoa (CC BY-NC-SA 4.0) Creative Commons-en lizentziapean dago.

RESUMEN

El presente Trabajo Fin de Máster (TFM) analiza el papel de la mujer en actividades comunitarias en zonas rurales de Perú con el objetivo de tejer saberes desde su reconocimiento como sujetas activas de transformación social. El trabajo parte de un proceso de escucha, diálogo y co-creación con tres mujeres del distrito de Ocongate (en la provincia de Quispicanchi, Cusco, Perú) cuyas voces se recogen en formato de pódcast.

A través de una metodología cualitativa, narrativa y participativa, el pódcast se construye desde el compartir y la palabra colectiva. Las historias recogidas reflejan la realidad de un territorio y de las mujeres que lo habitan, mostrando la profunda conexión que existe entre ambos: fuerzas que sostienen, resisten y transforman la vida. Así, el trabajo se sustenta en la participación y en los principios del feminismo comunitario.

De este proceso nace una reflexión crítica y transformadora sobre las múltiples violencias que atraviesan los cuerpos y los territorios, pero también sobre las estrategias de resistencia, apoyo mutuo y autonomía que las mujeres tejen cotidianamente. El pódcast se convierte así en un espacio político y pedagógico, donde las voces de las mujeres de Ocongate dialogan, reclaman y proponen otras formas de habitar, cuidar y construir mundo.

ABSTRACT

This Master's Final analyzes the role of women in community activities in rural areas of Peru, with the aim of weaving knowledge from their recognition as active subjects of social transformation. The project emerges from a process of listening, dialogue, and co-creation with three women from the district of Ocongate (in the province of Quispicanchi, Cusco, Peru), whose voices are collected in the form of a podcast.

Through a qualitative, narrative, and participatory methodology, the podcast is built from sharing. The stories gathered reflect the reality of a territory and the women who inhabit it, revealing the deep connection between both: forces that sustain, resist, and transform life. Moreover, the work is founded upon participatory approaches and the core principles of community feminism.

From this process arises a critical and transformative reflection on the multiple forms of violence that traverse bodies and territories, but also on the strategies of resistance, mutual support, and autonomy that women weave in their everyday lives. The podcast becomes a political and pedagogical space, where the voices of the women of Ocongate engage in dialogue, claim their agency, and propose new ways of inhabiting, caring, and building the world.

ÍNDICE	Página
1. INTRODUCCIÓN	1
1.1 Planteamiento del tema	1
1.2 Objetivos generales y específicos	1
2. MARCO TEÓRICO	3
2.1 Participación comunitaria	3
2.2 Participación de la mujer en zonas rurales de Perú	3
2.3 Feminismos latinoamericanos en Perú	6
2.4 Feminismo comunitario y pensamiento decolonial	7
3. CONTEXTO Y DESCRIPCIÓN DEL TERRITORIO	10
3.1 Contexto territorial, socioeconómico y cultural	10
4. MARCO METODOLÓGICO	12
4.1 Enfoque de investigación	12
4.2 Metodología	12
4.2.1 Participantes	12
4.2.2 Proceso de trabajo	13
5. ANÁLISIS Y RESULTADOS	15
5.1 Introducción al enfoque del análisis	15
5.2 Abrir la <i>maleta</i> : una mirada a <i>su</i> interior	15
5.2.1 <i>¿Cuántos nos pesa la maleta?: El cuerpo</i>	15
5.2.2 <i>¿Dónde guardamos la maleta?: El espacio</i>	17
5.2.3 <i>¿Cuánto nos dura la maleta?: El tiempo</i>	18
5.2.4 <i>¿De dónde venimos con la maleta?: La memoria</i>	20
5.2.5 <i>¿Hacia dónde vamos con la maleta?: El movimiento</i>	21
6. CONCLUSIONES	23
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	25

1. INTRODUCCIÓN

1.1 Planteamiento del tema

El presente TFM se fundamenta en el feminismo comunitario, resaltando la intención de comprender y visibilizar la participación de las mujeres en las actividades comunitarias, así como el valor de sus aportes en la construcción colectiva y la transformación social en las zonas rurales de Perú.

La motivación de este trabajo surge de una experiencia vital: vivir en Perú y acercarme, desde la cotidianidad, a la realidad de las mujeres andinas. Durante varios meses, he compartido espacios y conversaciones con mujeres que me han permitido vivenciar su escasa presencia en los espacios de decisión, y, al mismo tiempo, la enorme fuerza con la que enfrentan los desafíos diarios. De esa experiencia surge la motivación de crear un pódcast, un espacio para escuchar sus voces y reconocer el valor político y transformador que habita en sus historias.

El pódcast se titula *Voces de la Pacha-Mama* y está disponible en: <https://nayra-d-luxe.my.canva.site/pacha-mama>. Se concibe como una herramienta que posibilita a las propias mujeres narrar sus vivencias siendo protagonistas centrales del relato. Elegir este formato responde a la intención de generar un espacio de participación propio en el que ellas puedan escucharse, reconocerse y valorarse mutuamente; rompiendo silencios y haciendo visible su presencia. A su vez, se apuesta por un proceso creativo, accesible e inclusivo que facilite la difusión de sus voces y que, además, ofrezca la posibilidad de que ellas mismas puedan utilizarlo en la radio, en encuentros comunitarios o en procesos de empoderamiento, ampliando su alcance y fortaleciendo su potencial transformador.

1.2. Objetivos generales y específicos

El trabajo se orienta hacia una serie de objetivos que guían el proceso de investigación, los cuales dan coherencia y estructuran las acciones desarrolladas.

Objetivo general: (Re)conocer y visibilizar la participación de las mujeres del municipio de Ocongate en las actividades comunitarias y profundizar en sus experiencias, desafíos y acciones, a través de un proceso participativo de creación de un pódcast que visibilice sus voces y saberes.

Objetivos específicos:

- Conocer las experiencias e historias de vida de tres mujeres en relación con el trabajo de cuidados, la autonomía y la toma de decisiones e identificar los obstáculos estructurales y socioculturales que enfrentan en estos ámbitos.
- Identificar, analizar y reflexionar sobre las principales formas de participación y organización de tres mujeres en su contexto comunitario y territorial.
- Crear un espacio propio de participación utilizando una metodología basada en la co-creación de un pódcast, que fortalezca y reconozca su presencia desde su propia voz.
- Difundir un pódcast participativo como espacio político, pedagógico y comunicativo.

2. MARCO TEÓRICO

2.1 Participación comunitaria

La participación es uno de los pilares para el cambio social. No resulta sencillo establecer una definición única de participación, ya que este concepto se aborda desde múltiples enfoques y disciplinas y da lugar a diversas interpretaciones y significados. Maritza Montero (2004) habla de la participación como un proceso complejo y relacional, cuyos significados pueden variar según el grado de implicación y el nivel de vinculación entre las personas y la comunidad. La autora distingue diversos matices que van desde la mera presencia o coincidencia en un espacio de interés común -sin que necesariamente exista una acción colectiva-, hasta formas más profundas de participación, donde se genera una relación activa, compartida y transformadora entre los miembros del grupo. Eneiza Hernández (1995, 1996, 1997) (Citado en Maritza Montero, 2004) subraya el carácter integral de la participación entendiéndola como “tomar parte, tener parte, ser parte”, de forma que la participación comunitaria conlleva “hacer, poseer, transformar y ser en un movimiento que va de lo colectivo a lo individual y viceversa”.

Así, desde la perspectiva comunitaria, Maritza Montero (2004) defiende la participación comunitaria y la define como “un proceso organizado, colectivo, libre, incluyente, en el cual hay una variedad de participantes, de actividades y de grados de compromiso, que está orientado por valores y objetivos compartidos, en cuya consecución se producen transformaciones comunitarias e individuales”. Ferrán Camps (2000) señala que es una oportunidad, una necesidad para el desarrollo local.

2.2 Participación de la mujer en zonas rurales de Perú

En primer lugar, se parte de la premisa que presenta el Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE) (2013): “las distintas formas de ser mujer en el mundo rural están conformadas por las construcciones particulares de género de los pueblos a los que pertenecen, por las diversas realidades socioterritoriales de cada uno de ellos, así como por las adecuaciones en relación con la sociedad dominante”. Por ello, en este documento, aunque se haga referencia a la mujer de manera genérica, se tiene muy presente la idea de que las mujeres y en este caso las mujeres de zonas rurales o las mujeres indígenas no constituyen un grupo homogéneo, sino que presentan una gran diversidad de situaciones, necesidades y demandas.

El reconocimiento de los derechos políticos de las mujeres en Perú, y por ende de su participación ciudadana, es un hecho relativamente reciente. Violeta Barrientos y Fanni Muñoz (2014), señalan que Perú es el penúltimo país en América Latina en dar el voto a la mujer; en 1954 se concede el derecho al voto

únicamente a aquellas mujeres que saben leer y escribir -en castellano y no en quechua como ellas acostumbran- y no es hasta la Constitución de 1979 cuando se establece de manera explícita la igualdad de derechos políticos entre mujeres y hombres, eliminando toda limitación basada en el analfabetismo o el estado civil. Gustavo Zambrano y Diego Uchuypoma (2015) advierten que la existencia del reconocimiento al voto, no significa la capacidad de estar presentes en la contienda electoral. No obstante, este avance normativo permite que, por primera vez, mujeres indígenas y una parte significativa de la población femenina del país participe activamente en los procesos electorales, ejerciendo su ciudadanía política en condiciones de mayor equidad; pero continuando sin ser elegidas como representantes políticas.

En la actualidad, según las últimas estimaciones del Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI, 2023), en Perú, el 17,4% de la población reside en el área rural, de las cuales el 48,3% son mujeres y el 51,7% son hombres. Además, la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2023) señala que después de Guatemala (43,4%) y Bolivia (41,5%), Perú es el tercer país de América Latina con el mayor porcentaje de personas indígenas en su población (26,8%). Por su parte, la mujer indígena representa un grupo significativo de la población nacional peruana; según CELADE (2013), constituye el 23.8% sobre el total de mujeres y el 50.2% sobre el total de personas indígenas. Una apreciación importante por parte de Gustavo Zambrano y Diego Uchuypoma (2015) es que obtener información específica sobre la situación social de este grupo de mujeres es aún complicado en Perú; no se cuenta todavía con todas las cifras sobre su situación sociodemográfica.

Estos autores sostienen que la participación política de las mujeres indígenas se canaliza mediante diferentes formas de organización y acción: instancias comunales, asociaciones de mujeres, instituciones sociales, colectivos, y gremios o espacios institucionales como la escuela o la posta de salud. Cruz Peralta (2015) identifica que la participación efectiva de las mujeres en este tipo de actividades es limitada ya que, en numerosas ocasiones, “muchas las mujeres no participan en las reuniones, no son convocadas y, si asisten, no son escuchadas ni tomadas en cuenta”.

A lo largo de los años, las mujeres enfrentan condiciones estructurales que limitan su participación en espacios públicos. Rosa Noa (2018) en su tesis *Participación comunitaria de mujeres en una comunidad rural de Ayacucho*, describe el contexto participativo de las mujeres en zonas rurales. Esta autora resalta que, históricamente, las mujeres tienen menor presencia en el empleo formal, perciben salarios más bajos y enfrentan mayores barreras para acceder a la educación y la formación profesional, por lo que su figura está frecuentemente invisibilizada. Además, cuando estas brechas de género se combinan con factores como la ruralidad y la pobreza, la situación de desventaja se profundiza. A continuación, se detallan las condiciones que dificultan la participación de las mujeres en actividades comunitarias.

Karla Arana (2016) (Citado en Rosa Noa, 2018), menciona los factores socioculturales, especialmente los estereotipos vinculados a la división del trabajo. Por ejemplo, Stephan Leyens, Isabel del Castillo y Deborah Pugley (2020), en su estudio, muestran cómo las jornadas de trabajo de las mujeres en zonas rurales pueden llegar a ser de diecisiete horas, combinando labores vinculadas a la autosubsistencia, a la producción y a la venta, con el trabajo de cuidado familiar. Claudia Medina (2015) (Citado en Rosa Noa, 2018), destaca los mecanismos de violencia cotidiana, los cuales atraviesan todos los espacios de la vida de las mujeres, especialmente aquellos donde las funciones y responsabilidades asignadas están influenciadas por la tradición, la cultura, la religión y los valores morales. Asimismo, advierte que el aporte femenino en el ámbito productivo suele ser menos reconocido que el de los hombres, pues persiste la idea de que dicho espacio no les corresponde de manera “natural”. Dichos empleos suelen caracterizarse por su precariedad, temporalidad y baja remuneración, lo que obliga a las mujeres a extender sus jornadas laborales e incluso a asumir múltiples actividades simultáneamente (Carlos Cornejo et al., 2016. Citado en Rosa Noa, 2018). Así, la acumulación de responsabilidades que asumen las mujeres -trabajo productivo, doméstico y reproductivo- limita todavía más su presencia en los espacios públicos y en las actividades comunitarias. Por último, Rosa Noa (2018) destaca que, “la población femenina adulta y rural presenta un nivel educativo muy bajo”; no obstante, también menciona que, en los últimos años, las mujeres tienen un mayor acceso a la educación, alcanzando un nivel educativo similar al de los hombres en niveles de Educación Primaria. Según el INEI (2023), en 2022, la participación de las mujeres en zona rural en Educación Primaria (39,3%) es mayor que la de los hombres (34,2%). No obstante, la participación de los hombres es mayor en Educación Secundaria (49,9%) y Superior (12,7%), respecto del nivel alcanzado por las mujeres en los mismos niveles, 37,2 % y 10,0%, respectivamente. Si bien el acceso de las mujeres a la educación es mayor, su representatividad en Educación Secundaria y Superior es menor debido a múltiples factores. El embarazo adolescente, la incorporación temprana al trabajo, las responsabilidades de cuidado en el hogar o la presión económica que empuja a las jóvenes a actividades informales o a insertarse en sectores como la prostitución desde edades muy tempranas, son algunos de ellos.

Junto a lo anteriormente mencionado, es destacable el concepto de interseccionalidad que plantea Kimberly Crenshaw (1989). Esta autora lo define como “la existencia de categorías como la raza y el género que se interseccionan e influyen en la vida de las personas”. Carmen Expósito (2012) (Citado en Gustavo Zambrano y Diego Uchuypoma, 2015) añade que la interseccionalidad “no se trata de una suma de desigualdades, sino de cómo estas están conectadas de forma diferente en cada situación, persona y grupo social, lo que permite mostrar estructuras de poder existentes en el seno de la sociedad para cada caso”. En el caso de las mujeres indígenas, la interseccionalidad permite comprender que su exclusión no deriva solo de ser mujeres, sino también de ser población indígena en contextos patriarcales y coloniales. Stephan

Leyens, Isabel del Castillo y Deborah Pugley (2020), muestran que los indicadores de desarrollo humano para las mujeres rurales mejoran en los últimos veinte años, pero no lo hacen de manera igualitaria para todas las mujeres; en la intersección de múltiples desigualdades encontramos a mujeres de mayor edad, indígenas y/o pobres, para quienes el acceso a ingresos, educación y salud continúa siendo fuertemente limitado.

2.3 Feminismos latinoamericanos en Perú

La participación de las mujeres en los contextos rurales no puede comprenderse plenamente sin situarla dentro de las corrientes críticas que han emergido en la región, especialmente desde los feminismos latinoamericanos. La realidad peruana es compleja. Tal y como afirma Virginia Vargas (2008), las diversas maneras en que las mujeres han decidido afrontar su destino ponen de manifiesto dicha complejidad. Perú constituye un reflejo a pequeña escala de la diversidad racial y cultural que presenta América Latina. Tal y como señala Calderón (1987) (Citado en Virginia Vargas, 2008), existen diferencias culturales y étnicas y una mezcla simultánea de períodos históricos, sociales y económicos que hacen más complejo el proceso de transformación ya que generan una acumulación de desafíos que, a diferencia de otros países, aún no han sido completamente superados. De esta manera, el movimiento de mujeres en Perú adquiere una relevancia particular dentro del contexto latinoamericano.

Virginia Vargas (2008) explica cómo surgen acciones feministas en Perú durante las décadas de 1870 y 1880, en un contexto de autoritarismo, desigualdad, violencia política y factores vinculados con el proceso de expansión capitalista-imperialista. Su origen está ligado al despertar del movimiento de mujeres, que comienza a cuestionar las estructuras patriarcales y las exclusiones de clase, etnia y género; no tiene un modelo previo, sino que se gesta desde la vida cotidiana combinando reflexión política y acción social. Virginia Vargas señala que esta trayectoria se consolida principalmente en 1980 y 1990; los horizontes de las mujeres se amplían tras la caída de la hegemonía oligárquica, la modernización de la economía peruana, la expansión de las zonas urbanas y de los servicios sociales y el acceso a la información sobre la salud sexual y reproductiva. Sin embargo, durante estos años, también la crisis económica y la crisis política impactan de manera directa en la vida de las mujeres: por un lado, se ven obligadas a crear estrategias de subsistencia para sostener a sus familias y, por otro lado, la violencia está muy presente y no existen canales para expresar e incorporar nuevas demandas. Al mismo tiempo, muchas mujeres identifican en los partidos políticos de izquierda una posible vía para cuestionar las estructuras patriarcales y los roles tradicionales que limitan su participación social y política. No obstante, con el tiempo, en palabras de Virginia Vargas, descubren que “tampoco la izquierda tiene interés en impulsar los asuntos de las mujeres” y que, “si no

levantamos nuestros propios asuntos, nadie lo hará por nosotras”; esto da lugar a la formación de grupos feministas de autoconciencia, dando continuidad a un proceso de reflexión personal y de revisión crítica.

La participación de las mujeres rurales en el movimiento de mujeres se desarrolla con mayor lentitud. A pesar de que en el ámbito rural ya existen movimientos campesinos y agrupaciones femeninas con cierta trayectoria, las dinámicas autoritarias y conservadoras que caracterizan a las organizaciones campesinas restringen la expresión y el liderazgo de las mujeres. Frente a estas dificultades, surgen diversas formas de organización colectiva femenina, basadas en la cooperación, la solidaridad, el intercambio y la búsqueda de soluciones comunitarias.

2.3.1 Feminismo comunitario y pensamiento decolonial

El feminismo comunitario es un claro ejemplo de lo anteriormente mencionado. Se trata de un pensamiento-acción que propone una visión integral, relacional y territorial del feminismo, en el que la emancipación no se concibe como un acto individual, sino que articula la defensa del cuerpo, de la tierra y de la vida desde la communalidad, el equilibrio y la reciprocidad. Julieta Paredes, et al. (2021) explica que el feminismo comunitario de Abya Yala nace en 2003, gracias al proceso político de cambios que el pueblo boliviano lleva adelante y lo define como “una propuesta que nace desde nuestros cuerpos-territorio y desde el territorio-cuerpo que es Bolivia”. Además, añade que “la propuesta de lucha del feminismo comunitario es construir la comunidad de comunidades, donde los Estados dejen de ser necesarios y donde hagamos comunidad las mujeres, los hombres, las personas intersexuales y la naturaleza”. Y, en una dimensión más reivindicativa, concluye: “el feminismo comunitario es una acción política que se nombra” (Julieta Paredes, 2015).

Julieta Kirkwood (2019), trabaja la idea de “nudos” como problemas centrales, tensiones y *enredos* que explican la dificultad de las mujeres para articular una política transformadora. Su visión insiste en cómo las formas culturales, institucionales y sentimentales tejen esos nudos que el feminismo debe desatar para ser político. Por su parte, Mariana Alvarado (2024), basándose en afirmaciones de Aura Cumés, retoma esta metáfora de los nudos y expresa cómo los feminismos comunitarios des(a)nudan y anudan. Resulta muy inspirador y refleja con claridad algunos principios del feminismo comunitario por lo que cito textualmente las palabras de la autora: “des(a)nudan la producción teórica de los feminismos del sur en su complicidad con el feminismo occidental para producir a la otra, la mujer del tercer mundo y se anudan en la visibilización y el (auto)reconocimiento de la heterogeneidad de las mujeres indo-afro-latino-americanas con experiencias propias y memorias e historias colectivas”. Julieta Paredes (2015) *se anuda* a esta idea añadiendo que “necesitamos salir de los lenguajes hegemónicos, necesitamos ubicar nuestros propios

lenguajes que son expresiones del cómo pensamos”. A su vez, Mohanty Chandra (2008) coincide con esta propuesta sustentando que los feminismos latinoamericanos surgen como una respuesta crítica al eurocentrismo y a la universalización del sujeto mujer propuesto por los feminismos occidentales. Este autor sostiene que “es necesario propiciar la crítica interna de los feminismos hegemónicos de Occidente” y, al mismo tiempo, “formular intereses y estrategias feministas basadas en la autonomía, la geografía, la historia y la cultura propias”. Esta doble tarea -deconstruir las categorías universalistas y construir perspectivas situadas- permite reivindicar la pluralidad de experiencias y luchas que configuran las realidades de las mujeres del Sur Global. De esta manera, se plantea que el feminismo surgido en Occidente responde principalmente a las demandas y condiciones históricas de las mujeres de su propio contexto social. Sin embargo, al extenderse dentro de un sistema de relaciones coloniales, imperialistas y transnacionales, estas corrientes teóricas adquirieren un carácter hegemónico a nivel global que contribuye a ocultar y deslegitimar las experiencias y perspectivas de otras mujeres y territorios.

Siguiendo con Mariana Alvarado, “des(a)nudan el uso universalista de las categorías de género y el uso transcultural de la categoría de patriarcado. Se anudan en el rechazo al androcentrismo y a la división dicotómica del mundo en mujeres y varones, así como a la escisión hombre y naturaleza”. Desde el feminismo comunitario se defiende que el patriarcado es “el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construida, sobre el cuerpo de las mujeres”. (Julieta Paredes y Adriana Guzmán, 2014. Citado en Julieta Paredes, 2015).

Continuamos: “des(a)nudan la autonomía sobre el propio cuerpo en relación con los derechos sexuales y reproductivos que, en los feminismos blancos, se ha centrado en el embarazo, el parto, el aborto, el control sobre los hijos legítimos que portan apellido para anudarse en las ausencias, los silencios, las alianzas, los robos y negociaciones para quienes sus hijos no heredaban la posición de humanos. En esta misma línea, Lorena Cabnal (2017), a través de la Red de Sanadoras Ancestrales Tzka’t, sostiene la práctica del “acuerpamiento territorial”, entendida como la acción colectiva de acompañar, sentir y defender los cuerpos y territorios ante el avance del patriarcado, el racismo y el neoliberalismo. Para estas mujeres, la espiritualidad y la sanación son dimensiones inseparables de la lucha política: cuidar el cuerpo y cuidar la tierra son formas complementarias de resistir y de reconstruir la vida.

Por último, des(a)nudan el origen de la opresión “común” de las mujeres poniendo en cuestión la sororidad y se anudan en la denuncia de la alianza racial entre mujeres blancas que para sostener el mundo que habitan reproducen a la india como sierva”. Laura Pautassi (2007) recoge el concepto de “multimujer” entendido como un patrón de género globalizado por el patriarcado y que sobreexplota a la mujer bajo el rostro de la

llamada equidad de género y empoderamiento de las mujeres. Y, además, “se anudan en la urgencia de recuperar las epistemologías ancestrales como prácticas de resistencia frente al extractivismo epistémico.”. Julieta Paredes (2015) complementa esta idea: “Nuestra matriz como feministas comunitarias es la comunidad, el Vivir Bien, el profundo amor y respeto por nuestras culturas ancestrales, la autonomía de nuestros cuerpos, territorios y conocimientos, la libertad y la política como compromiso con las luchas de nuestros pueblos, remarcando que las mujeres somos la mitad de cada pueblo que lucha contra el sistema patriarcal”.

El pensamiento decolonial plantea la necesidad de desmontar las jerarquías epistémicas impuestas por el colonialismo moderno. En el ámbito feminista, María Lugones (2008) desarrolla el concepto de colonialidad de género para explicar cómo la conquista no solo impone un sistema económico y político, sino también una organización patriarcal del mundo que define quiénes son humanos, qué cuerpos pueden ser poseídos y qué saberes son legítimos.

Estas autoras sostienen que el feminismo latinoamericano contemporáneo se aleja de los problemas reales de los pueblos y se centra en temáticas de género y reformas legales que no permiten visualizar el sistema contra el que hay que luchar, el patriarcado. Por ello, defienden y reivindican la urgencia de recuperar la energía de las primeras feministas latinoamericanas, mencionadas con anterioridad, y que empezaron buscando el compromiso real con los pueblos.

3. CONTEXTO Y DESCRIPCIÓN DEL TERRITORIO

3.1 Contexto territorial, socioeconómico y cultural

El trabajo y las voces de las mujeres protagonistas del pódcast, son fruto de un contexto muy específico que se da en el pequeño y elevado distrito de Ocongate, provincia de Quispicanchi, departamento de Cusco; a más de 3500 metros sobre el nivel del mar. Tal y como figura en City Population (2000), dicho distrito cubre una superficie de casi 1000 km cuadrados y, en 2017, lo componen un total de 20000 personas, con una proporción muy igualada de hombres y mujeres (aproximadamente, 50-50 sobre el 100%). Resulta significativo el elevado número de niñas y niños que integran la población; siendo el sector con más peso, llevando la edad media por debajo de los 20 años.

En cuanto a los niveles de desarrollo y posicionamiento de bienestar humano, Ocongate es un espacio más vulnerable en comparación con sus alrededores. Según Stephan Leyens, Isabel del Castillo y Deborah Pugley (2020), en 2012, el valor del Índice de Desarrollo Humano (IDH) del distrito es casi la mitad que el valor en la capital, Cusco. Aun así, si se traza una línea con los niveles del IDH de los 10 últimos años, los datos muestran una mejora ascendente; es destacable un aumento de hasta 5 años en la esperanza de vida de la población, a pesar de que el acceso a agua potable de calidad y a una red de saneamiento mínima supone un obstáculo en zonas rurales de altura y suele traducirse en altas tasas de enfermedades durante el desarrollo temprano de los niños y niñas; por ejemplo, la anemia.

Respecto a la dimensión económica, Stephan Leyens, Isabel del Castillo y Deborah Pugley (2020), destacan que la diversificación productiva en el distrito de Ocongate, muestra que lo rural ya no es equivalente a lo agrícola; las actividades agropecuarias disminuyen su importancia como fuente de ingresos de los hogares rurales, aunque siguen siendo su principal ocupación. Asimismo, la mejora de las infraestructuras de acceso y el aumento de la conectividad a Internet, acercan lo urbano y lo rural, aumentando los intercambios y movilidades entre ambos espacios. De esta manera, en la actualidad, el espacio rural es habitado por nuevas actividades, imaginarios y dinámicas. Estas autoras mencionan que, dichas transformaciones, también modifican los sistemas de género. En el distrito, destacan algunos aspectos críticos relacionados con la autonomía y el empoderamiento femenino: la continuidad de la división del trabajo doméstico y de cuidado en los hogares y en la comunidad, la persistencia de elevados niveles de violencia contra la mujer y la débil presencia femenina en el espacio público.

Tras varios meses viviendo en este distrito, he podido observar que las mujeres ocongateñas asumen una carga de trabajo significativamente mayor que la de los hombres, tanto en las tareas domésticas como en las actividades productivas. Basta con salir a pasear una tarde, entrar al mercado central, visitar alguno de

los hornos de pan o acercarte a los pequeños puestos de comida, para constatar que toda la actividad de venta recae únicamente y exclusivamente sobre las mujeres. En ese mismo paseo, también es frecuente encontrar grupos de hombres bebiendo bebidas alcohólicas en los bares de las calles principales. Si además de pasear por las calles del pueblo, caminas por los campos que rodean Ocongate, se aprecia claramente cómo los hombres se dedican a la agricultura y, que el pastoreo y crianza de los animales, recae también exclusivamente en la mujer. En este paisaje social también se hace visible la presencia de la minería, formal e informal, que atraviesa profundamente la vida cotidiana y las dinámicas comunitarias. Su impacto no solo se relaciona con la explotación del territorio, sino también con problemáticas sociales que se agravan en contextos rurales: el aumento del consumo de alcohol, la explotación infantil, la violencia, la trata de personas y diversas formas de apropiación del cuerpo de las mujeres. Tal como subraya Lorena Cabnal (2010), el territorio y el cuerpo de las mujeres son espacios inseparables de vida. Por ello, cuando el territorio es extractivado, violentado o mercantilizado, esa misma lógica se reproduce sobre los cuerpos femeninos.

Por último, en el distrito cada vez son más los emprendimientos liderados por mujeres, las asociaciones de mujeres y los grupos de denuncia de actos de violencia. Este crecimiento refleja una realidad profundamente marcada por el patriarcado -tanto en sus expresiones comunitarias como en sus dimensiones coloniales- pero, al mismo tiempo, evidencia una mayor unión entre mujeres y una creciente visibilización de problemáticas que antes permanecían silenciadas. Los retos son importantes en este distrito como en la mayoría de zonas rurales dispersas por la montaña andina.

4. MARCO METODOLÓGICO

4.1. Enfoque de investigación

El presente trabajo adopta un enfoque cualitativo desde una perspectiva feminista y comunitaria. Se trata de un enfoque orientado a reconocer las experiencias de mujeres del distrito de Ocongate desde sus propias voces, saberes y formas de vida. El trabajo se concibe como un proceso de investigación para con las mujeres, priorizando la escucha, el diálogo y la co-construcción de significados. De este modo, el enfoque de investigación se alinea con una epistemología del vínculo y la reciprocidad, que reconoce el valor político y pedagógico de la palabra compartida.

4.2. Metodología

La metodología utilizada es participativa y narrativa; en formato póodcast. Se trata de un proceso de construcción colectiva en el que las vivencias personales brindan no solo un espacio de empoderamiento mutuo, sino que también facilitan una conexión directa con la realidad social. De esta manera, se accede a una mirada más crítica y transformadora, promoviendo un análisis de las dinámicas de género en Perú.

4.2.1. Participantes

En el póodcast participan tres mujeres de la Asociación de Mujeres de Ocongate, una organización local que promueve el fortalecimiento formativo y político de las mujeres de zonas rurales. Con el fin de proteger su identidad y de mantener su anonimato, cada una elige un elemento de la naturaleza con el que se siente identificada y a partir del cual construyen su identidad simbólica en el póodcast: Agua, Fuego y Aire.

Elemento	Edad	Enfoque participativo
AGUA	31 años	Su interés principal radica en el empoderamiento personal, la formación continua para el fortalecimiento individual y el deseo de compartir su historia como herramienta de apoyo para otras mujeres
FUEGO	41 años	Lideresa comunitaria y expresidenta de la Asociación de Mujeres. Representa la experiencia en la gestión organizativa y el liderazgo formal.
AIRE	55 años	Artesana. Transmite sabiduría derivada de una extensa trayectoria vital y es un ejemplo a seguir como emprendedora.

Tabla 1. *Descripción de las mujeres participantes*. Elaboración propia.

La composición del grupo se caracteriza por la diversidad de edades y trayectorias, permitiendo abarcar una amplia gama de realidades y visiones y enriqueciendo significativamente el proceso de análisis y transformación. Son perfiles muy diferentes, pero con muchos aspectos en común: madres, emprendedoras, resilientes frente a distintas formas de violencia y, todas ellas, encuentran en la Asociación de Mujeres de Ocongate un espacio de apoyo, acompañamiento y fortalecimiento colectivo en el que compartir sus experiencias es una forma de sanación y de empoderamiento.

4.2.2. Proceso de trabajo

El trabajo se desarrolla a lo largo de varios meses, combinando momentos de preparación, encuentro, grabación y reflexión colectiva. Así, está basado en la ética del cuidado, la reciprocidad y la horizontalidad propios del feminismo comunitario. La relación entre investigadora y participantes se entiende como un vínculo de colaboración y acompañamiento en el que las propias entrevistas suponen aprendizaje, fortalecimiento y empoderamiento colectivo.



Figura 1. *Pasos del proceso de elaboración del trabajo*. Elaboración propia.

A lo largo de estos meses, se desarrollan diferentes técnicas e instrumentos, cuidadosamente seleccionados para garantizar la coherencia con el enfoque narrativo y participativo de la investigación.

En el primer encuentro con las participantes, se lleva a cabo una dinámica participativa con el fin de generar un espacio de confianza colectiva. Comenzamos automasajeándonos, con aceites esenciales, las manos - esas que nos sostienen, que cuidan, que crean y que cargan con las consecuencias de todos los trabajos que realizamos a diario-, reivindicando el autocuidado como una práctica colectiva de respeto y de reconocimiento hacia una misma y hacia las demás. Tras este momento, realizamos una dinámica de presentación grupal que permite romper el hielo y generar un ambiente cercano y horizontal. Y, en la parte central del encuentro, desarrollamos una lluvia de ideas con el propósito de co-crear el pódcast, recogiendo las expectativas, intereses y propuestas de las mujeres respecto al proceso y al contenido del mismo. Además, se utiliza una ficha de registro para recopilar información básica de las participantes y un consentimiento informado para asegurar la confidencialidad especialmente en lo relativo al uso de su voz durante las grabaciones. A este le siguen varios encuentros informales que permiten conocernos más en profundidad, fortalecer la confianza y la cercanía y acercarme a las actividades que realizan en su día a día.

Posteriormente, para la grabación del pódcast, se realizan entrevistas narrativas y semiestructuradas; existe un guion, pero se busca que la conversación fluya de manera natural, permitiendo que las mujeres se dejen llevar por sus recuerdos, emociones y reflexiones, y que sus propias historias marquen el rumbo del diálogo. Como se comenta anteriormente, en todo momento, el ambiente de confianza, cuidado y respeto, es prioritario. Las grabaciones de audio se realizan con un teléfono móvil y se editan con el programa Audacity. Posteriormente, se crea el pódcast “Voces de la Pacha-Mama” en Spotify y se diseña una página web en Canva para alojar todos los audios de manera más personal, visual y creativa. Esta web, entendida como un territorio simbólico, integra colores, texturas y elementos propios de zonas andinas, permitiendo que cada historia no solo se escuche, sino que también se “habite”, que se viva, a través de una estética que dialoga con la Pacha, la comunidad y la identidad de las mujeres participantes.



Figura 2. *Imágenes de la página web.* Elaboración propia.

5. ANÁLISIS Y RESULTADOS

5.1 Introducción del análisis

El análisis de la información recogida a lo largo del trabajo, se construye considerando cada experiencia narrada como parte de *una maleta* que las mujeres llevan consigo a lo largo de su vida comunitaria. Hay maletas más grandes, más pequeñas, más pesadas, más ligeras... Al abrir la maleta, se descubren varios compartimentos que revelan distintos aspectos de su participación. Así, este proceso de análisis se entrelaza con las cinco dimensiones planteadas desde el feminismo comunitario por Julieta Paredes (2010): cuerpo, espacio, tiempo, memoria y movimiento, con el fin de ofrecer un marco y comprender con mayor profundidad cómo las mujeres configuran y tejen su participación comunitaria.

5.2 Abrir la *maleta*: una mirada a su interior

5.2.1 ¿Cuánto nos pesa la maleta?: El cuerpo

Con cuidado, abrimos la maleta. Con mucho cuidado. Está muy llena, hay muchas cosas. Con cariño y respeto, observamos. De repente, vemos algo que llama nuestra atención en el fondo de la maleta. Está tan escondido que da la sensación de que no se valora, que no se aprecia. Nosotras, solo observamos, sin juzgar, sin sexualizar. Aquello que permanece más oculto es precisamente lo que posee un valor incalculable: el cuerpo, nuestro cuerpo. Quizás se esconda para darle el valor que realmente tiene. O porque alguien no lo ha cuidado bien. O por miedo a ser juzgada. O por vergüenza. Julieta Paredes (2010) reivindica el cuerpo como la forma de existir de cada ser humano y señala que, como mujeres, nuestros cuerpos son sexuados y que el patriarcado los ha construido como cuerpos para otros. Además, la autora añade que, sobre esta base, “después vienen las otras diferencias y diversidades, como los colores de piel, estatura...”.

En la maleta, apreciamos que Aire cuenta cómo un señor exige a sus padres que quiere casarse con ella y narra también cómo otro hombre trata de aprovecharse de ella una noche en la selva. Fuego, por su parte, expresa que “hay varones que por la fuerza querían llevarte o tomar contigo” y habla de lo que conlleva cumplir 17 o 18 años y “ser una señorita”. Así, Agua reconoce haberse sentido excluida por su propia pareja y añade que al ir al banco o al centro de salud, es todo un reto: “si te ven humilde o te escuchan hablar quechua, te tratan peor”. Situaciones que, sin duda, condicionan sus vidas y que contribuyen a que su maleta sea cada vez más pesada.

Julieta Paredes (2010), desde el feminismo comunitario, se refiere a esta idea al afirmar que “nuestros cuerpos son el lugar donde las relaciones de poder van a querer marcarnos de por vida” pero, al mismo

tiempo, defiende que también nuestros cuerpos son “el lugar de la libertad y no de la represión”. Para ello, nos invita a recuperar la energía y la salud, queriéndonos y amando nuestras formas corporales, nuestros colores de piel y los colores de nuestros cabellos, porque “estamos hartas de una estética colonial de lo blanco como bello”. Aire, Fuego y Agua, las tres, en sus mensajes finales del pódcast hacen alusión a la importancia de valorarse y quererse: “Mírate al espejo y di: yo puedo, yo valgo mucho”. Entendiendo el cuerpo como campo de acción, todas ellas proponen intervenciones sociales desde sus cuerpos. En primer lugar, las tres coinciden en la importancia de informarse y de recibir capacitaciones. Para Aire, su vida cambió cuando decidió apostar por las formaciones en artesanía: “ahora soy dueña de mi propia vida”. Para Fuego, formarse en la Asociación es sinónimo de reconocerse, valorarse y empoderarse. Y, Agua, que actualmente continua en su proceso de sanación, en todos los episodios hace hincapié en la necesidad de recibir formaciones y en cómo puede cambiar la vida de una mujer después de hacerlo. En segundo lugar, destacan la importancia de la seguridad alimentaria: “No hay que olvidar el valor de cultivar la chacra, por nuestros hijos y nuestra salud”, “es importante mantener la plantación de productos autóctonos, sin químicos” y también muestran preocupación por el cambio en los hábitos: “Antes la alimentación era diferente, más natural”, “los jóvenes no quieren tocar la tierra, no quieren hacer la chacra”. En tercer lugar, sobre todo Agua, hace referencia al placer y a la sexualidad sin violencia “yo puedo decidir en qué momento y cómo, comunicándome con mi pareja y diciéndole no me gusta de esta forma o no quiero hacerlo” y también destaca la libre maternidad: “puedo decidir cuántos hijos tener”. No obstante, este tema todavía pesa en la maleta ya que también sostiene afirmaciones como: “no todas las personas están informadas sobre los derechos sexuales y reproductivos” o “los jóvenes tienen miedo a hablar sobre sexualidad”. Del mismo modo, las tres han sido madres sin haberlo deseado ni planificado y con carencias en la información correspondiente al embarazo. A este peso se suma otro profundamente doloroso: la trata de niñas y mujeres vinculada a las zonas de minería, donde el robo, la violación y la apropiación del cuerpo de las mujeres se normaliza como parte del circuito extractivo; una violencia extrema que reproduce la idea de que los cuerpos femeninos son territorios disponibles para el consumo, profundizando la deshumanización y evidenciando cómo ciertas economías sostienen su funcionamiento sobre la explotación sexual y la vulnerabilidad de las mujeres.

Por último, Julieta Paredes (2010), nombra el derecho a tener edad, sea niña, joven o anciana y, por ejemplo, Fuego reivindica esta idea al describir que, desde muy pequeña, ayudaba a su madre en su función de secretaria y se sentía profundamente discriminada al apreciar que su voz no era escuchada. Fuego añade que ocurre lo mismo en los cargos políticos: “cuando una mujer llega al poder, no se le valora” y defiende, al igual que Julieta Paredes, representarnos políticamente con nuestros cuerpos de mujeres.

En este sentido, el peso de la maleta no solo revela las marcas que el patriarcado deja en los cuerpos, sino también la fuerza con la que cada una decide aligerarla. Al reconocerse y valorarse, desde sus propios cuerpos, Aire, Fuego y Agua comienzan a transformar el peso en agencia, sanación y libertad.

5.2.2 ¿Dónde guardamos la maleta?: El espacio

En el feminismo comunitario, el espacio no es solo un lugar físico: es territorio vivido. El lugar en el que guardamos la maleta y, sobre todo, cómo la cuidamos y compartimos es fundamental. En este trabajo, se habla de únicamente una maleta; aunque sean tres las mujeres que caminan, sus experiencias se guardan en un mismo equipaje: la comunidad. Un territorio íntimo y colectivo que comparten.

Julieta Paredes (2010), muestra que, desde el feminismo comunitario, el espacio comprende dos sentidos: la envolvente vertical y la envolvente horizontal. Aire, Fuego y Agua, aunque no los mencionan de manera explícita, lo hacen a través de sus acciones y de su manera de entender la vida.

Por un lado, la envolvente vertical, se relaciona con la complementariedad y la reciprocidad con la Madre Tierra y el cosmos. Aire describe, con melancolía, cómo disfrutaba en el campo mientras cuidaba de los animales y cantaba y escuchaba el sonido de su voz en las rocas. Además, en las palabras de Fuego, se percibe el amor y el respeto por la tierra: “significa como nosotras, como una mujer”, “desde nuestros tatarabuelos, para iniciar la chacra, alcanzamos una ofrenda a la tierra” y “cuando preparas alimento, antes de comer, se ofrece también a la tierra”. En el distrito de Ocongate, recursos naturales como los minerales están muy presentes: hay personas que ven la minería como fuente de ingresos y otras que temen por la destrucción de su territorio sagrado y su ambiente natural. Fuego, expresa la existencia de esta disparidad de opiniones y defiende el cuidado y la preservación de la tierra. También denuncia la presencia de empresas transnacionales que contaminan la zona y hace un llamado a reducir el consumo de aquellos productos que sostienen y legitiman estas prácticas extractivas. Sin duda, la maleta está fabricada en la comunidad y tejida con materiales naturales, con fibras vivas del territorio que resiste.

Por otro lado, la autora, al hablar de la envolvente horizontal, se refiere especialmente “al lugar de las decisiones políticas sobre los espacios de la comunidad y sobre los intereses del país”. Este espacio también queda reflejado en el pócast: “ahora el 30% de las mujeres puede participar, aunque se ríen cuando una mujer habla y da su opinión”, comenta Agua. Fuego recuerda que, en muchos espacios, aún se escucha que “no vale la opinión de las mujeres, ellas no pueden participar”. También hablan sobre los procesos de migración y urbanización, que abren nuevas formas de negocio, pero al mismo tiempo generan tensiones entre pertenencia y desplazamiento. Incluso exponen que, en la escuela, el profesorado suele animar a las jóvenes a “salir a la ciudad”, reforzando la idea de que las decisiones importantes se toman lejos del

territorio comunitario, idealizando la vida urbana y menospreciando el ámbito rural. Estas declaraciones evidencian que la envolvente horizontal es un espacio parcialmente restringido para las mujeres, donde sus voces aún deben luchar por hacerse audibles. Así, la maleta parece quedarse en la puerta, como si no tuviera permiso para entrar en el lugar donde se decide el rumbo colectivo.

5.2.3 ¿Cuánto nos dura la maleta?: El tiempo

Si observamos la maleta por fuera, se puede apreciar que los bordes están desgastados y que ha perdido el brillo que tenía cuando se fabricó. Si se continúa utilizando la maleta de la manera en la que se ha estado haciendo hasta ahora, es probable que no dure todo lo que nos gustaría. Ese desgaste no proviene del uso libre, sino del uso obligado y desigual que el patriarcado impone sobre los tiempos de las mujeres. Julieta Paredes (2010) sostenta que “tomar conciencia de nuestros tiempos va abriendo espacios para producir procesos de transformación de nuestra cotidianeidad y nuestra propia historia”. A lo largo del pódcast, se aprecia una evolución en la conciencia que Fuego, Agua y, sobre todo Aire, tienen sobre su tiempo. Así, al relatar sus historias, reconocen y nombran sus propios ritmos. Por ejemplo, cuando hablo con Aire por teléfono para quedar, siempre hace hincapié en que ahora no tiene que pedir permiso a nadie y que es ella misma la que organiza su calendario; su día a día ha cambiado considerablemente. Al mirar sus propios ritmos, las mujeres empiezan también a mirar la maleta con otros ojos: no solo para cargarla, sino para revisarla y decidir qué merece seguir dentro y qué ya no corresponde a su camino.

Julieta Paredes (2010) explica que, desde la lógica patriarcal, se entiende que el tiempo dedicado a lo cotidiano es aburrido y sin trascendencia y, además, está asignado a las mujeres. Patriarcalmente, es un tiempo considerado como “no importante”. Por ejemplo, Fuego sostiene que “los hombres ganan la plata en la mina y las mujeres, como no saben de minería, se quedan en casa sin valorar el trabajo que ahí realizan. Las propias mujeres no reconocen su trabajo”. Esta idea no solo evidencia la falta de reconocimiento del trabajo doméstico, sino también cómo se da por hecho que las mujeres “no saben” de minería o que su lugar está fuera de este espacio productivo. Se naturaliza una división sexual del trabajo que minusvalora las capacidades de las mujeres y que consolida estereotipos de género, asociando lo masculino con el terreno de lo técnico y valioso, y lo femenino con el ámbito de lo doméstico, prescindible y, de nuevo, no importante.

Agua menciona cómo en la comunidad se escuchan afirmaciones como: “tú pasas tiempo en la casa no más” o “solo las mujeres que no hacen nada acuden a la asociación”. En su caso, ella acude a la grabación del pódcast con su hijo de 4 años -se puede apreciar en el ruido de fondo de sus tres episodios- ya que, tal y como me comentó al llegar, “mi hijo viene conmigo a todas partes”. Esta dinámica condiciona

profundamente en su día a día. Del mismo modo, la presencia del pequeño influye en las grabaciones: Agua decide no contestar a varias preguntas y utiliza monosílabos con frecuencia. Al mismo tiempo, refuerza la idea de que el trabajo de cuidados recae principalmente en las mujeres. Las tres mujeres declaran que el trabajo en el hogar no es valorado, ni remunerado, ni considerado un trabajo. Asimismo, a través de la historia de vida de Fuego se evidencia con claridad la desvalorización de dicho tiempo. Fuego relata que empezó a trabajar en el hogar a los seis años. Mientras su padre salía a trabajar, las demás personas de la familia se encargaban de las tareas domésticas: ella cocinaba, limpiaba, cultivaba el campo y cuidaba de sus hermanos. Era una niña y no tenía tiempo para jugar; su infancia estuvo absorbida por tareas que socialmente se consideran “naturales” para las niñas. En la actualidad, reconoce que ha reproducido parcialmente este patrón con sus hijos; aunque su decisión de implicarlos en las labores del hogar rompe con algunos estereotipos de género, también implica asignarles responsabilidades que no corresponden a su etapa infantil. Su vivencia muestra, además, la persistencia de discursos que inferiorizan a las mujeres como, por ejemplo, expresiones que ha escuchado en su familia, sobre todo a sus abuelos: “la mujer hace perder el apellido”, “las mujeres no comen con cuchara, solo con las manos”, “la mujer es para la cocina, no hace falta que vaya a estudiar”. Estas expresiones revelan cómo se sitúa a las mujeres en un lugar subordinado, donde su tiempo queda relegado al ámbito doméstico limitando no solo su desarrollo personal, sino también su participación plena en la educación y en otros espacios comunitarios: restringen sus oportunidades de formarse, decidir y actuar en la vida pública, reproduciendo así un orden que continúa negando el valor y la trascendencia de sus aportes.

Respecto a la educación, las historias de Aire, Fuego y Agua dejan entrever cómo el acceso a la educación no solo es más limitado por la falta de Instituciones Educativas en algunas comunidades de zonas rurales, sino también por condiciones estructurales que atraviesan la vida de muchas niñas y jóvenes: los embarazos adolescentes, la maternidad temprana y el consiguiente abandono de los estudios para dedicarse al cuidado del bebé y del hogar, representan barreras determinantes. Además, Fuego comenta que la falta de información sobre métodos anticonceptivos, la frecuente ausencia de la figura paterna o la discriminación laboral hacia jóvenes embarazadas, profundizan la precariedad. En esta línea, también influye la experiencia familiar marcada por padres y madres que no tuvieron acceso a la alfabetización y algunos discursos que sostienen el desinterés institucional y social por la educación en zonas rurales: “los niños de altura, ¿para qué van a aprender?”. Aunque algunas docentes muestran gran compromiso, otras no lo hacen, alimentando la idea de que el estudio “no sirve para nada”. Esto repercute en la percepción de iniciativas como la Asociación de Mujeres que, en algunos sectores de la comunidad, es desacreditada bajo creencias como: “todas las mujeres que participan en la asociación se separan”. No obstante, Fuego sostiene que su generación, ha cambiado notablemente su percepción respecto a la importancia de la educación.

Por otro lado, el emprendimiento aparece para ellas como una vía de autonomía y, al mismo tiempo, como un espacio donde se reconfigura la relación con el tiempo. Aire lo expresa con claridad al afirmar: “ahora tenemos derecho a trabajar” o “ahora puedo ganar mi propio dinero”. Emprender supone para estas mujeres un acto de reivindicación de sus propios ritmos: una forma de recuperar tiempo para sí mismas, para aprender, para crear y para aportar a la comunidad desde un lugar distinto. Sin embargo, cuando el tiempo doméstico no se redistribuye, el emprendimiento puede transformarse en una doble o triple jornada que recuerda a la multimujer anteriormente descrita por Laura Pautassi (2007): aquella que trabaja dentro y fuera y que, además, sostiene una carga que nadie más asume.

Por estos motivos, Julieta Paredes (2010) reconoce la necesidad de plantear formas sociales de regresar y recuperar el tiempo de las mujeres. En este sentido, el gesto de Aire -decidir, en dos ocasiones, no lavar la ropa de su marido-, aunque no rompe por completo con la lógica patriarcal, evidencia un límite, un “hasta aquí”. Se trata de un acto pequeño en apariencia, pero profundo en significado: una señal de que comienza a recuperar un tiempo propio, una decisión propia y un lugar propio.

Y quizá, si estos gestos continúan multiplicándose, la maleta pueda, poco a poco, recuperar su brillo y comenzar a utilizarse de otras maneras, más amplias y diversas; una maleta que, al ser atendida por quienes la llevan, deja de ser un peso para convertirse en un tiempo propio.

5.2.4 *¿De dónde venimos con la maleta?: La memoria*

Al revisar los bolsillos interiores de la maleta, encontramos antiguas fotografías arrugadas por el tiempo: imágenes que nos permiten asomarnos a aquello que nos antecede y aún nos acompaña. Nos enlazan con nuestras antepasadas. Con nuestro territorio. Con nuestro origen. Un origen que es único e irrepetible. De esta manera, al contemplar estas fotografías, comprendemos las raíces de nuestro recorrido: nuestra memoria. Julieta Paredes (2010), expone que “la memoria nos habla de dónde venimos, qué problemas, qué luchas se dieron en medio, cómo así las mujeres estamos donde estamos”. A continuación, observamos las fotografías de cerca.

En una de ellas, encontramos palabras en quechua: una riqueza inmensa que forma parte esencial de la identidad cultural de la zona. Agua sostiene que es un idioma inclusivo y, al mismo tiempo, Fuego lo defiende y lo reivindica en cada espacio del pócast como una herencia que merece ser preservada: en todos los episodios saluda en quechua. Sin embargo, sus testimonios muestran la contradicción que se vive en la comunidad: hablar quechua, para muchas personas, significa ser “menos”, estar por debajo, no saber. Así, se aprecia cómo un idioma que protege y da sentido puede, a la vez, ser usado como generador de desigualdad.

Otra fotografía evoca a madres, abuelas y bisabuelas que nos precedieron. Su presencia recuerda que venimos de mujeres que organizaron la comunidad, criaron, sembraron, curaron y transmitieron saberes. Esta imagen nos recuerda que la maleta que llevamos hoy es heredada.

Entre todas, destaca una fotografía muy oscura; apenas tiene color. En ella, aparecen ciertas problemáticas de la comunidad. Si escuchamos el testimonio de Fuego, esa fotografía también podría hacerse en la actualidad. Vamos a examinarla. En el primer plano, aparece un hombre mirando a la cámara con seguridad mientras sostiene una botella de alcohol en la mano. Sin duda, en esta zona, el alcoholismo es una constante y un patrón que se repite. Fuego habla de este problema como el principal del distrito y, en la historia de Aire, el consumo de alcohol por parte de su marido, de su padre y de su suegro, conlleva situaciones de violencia extrema. En otros casos, en palabras de Fuego, deriva en embarazos no deseados, niños y niñas abandonados/as, peleas y, por desgracia, un largo etcétera. En la fotografía, junto al señor, aparece otro que sujetaba sonriente y con fuerza el brazo de una mujer. Violencia. Física. Psicológica. Sexual. Económica. Violencia normalizada y, en numerosas ocasiones, silenciada. Aire, desde su experiencia, relata cómo sufrió violencia por parte de su marido durante más de treinta años. Durante este tiempo respondió desde el silencio y el miedo: ciertos patrones de conducta heredados, le enseñaron a soportar, esperar y justificar: “Tenía que actuar con respeto”, “pensaba que iba a recapacitar, éramos jóvenes... yo era pasiva”.

Y, la última foto, muestra a un grupo de mujeres en el campo realizando diversas actividades: unas tejen, otras cultivan, otras charlan pausadamente... Las palabras de Fuego nos trasladan a esta imagen y nos recuerdan la necesidad de reivindicar los saberes de las ancestrales: tejer, cultivar, preparar la tierra, honrar los ciclos, realizar rituales... Estos saberes, estas fotografías y, en definitiva, esta maleta, nos cuentan de dónde venimos, pero también nos iluminan hacia dónde podemos caminar.

5.2.5 *¿Hacia dónde vamos con la maleta?: El movimiento*

Por último, entre todo lo anteriormente mencionado, encontramos un mapa: nuestro destino, el lugar por el que queremos caminar. Julieta Paredes (2010), enuncia que “el movimiento nos da la sensación de estar vivas y proyectando la vida”. Por ello, en este apartado, cogemos la maleta y comenzamos a movernos.

El primer camino nos conduce a un espacio en el que las mujeres se reconocen como sujetas políticas capaces de transformar su entorno. Aire, Fuego y Agua, mantienen que sus acciones y decisiones están muy marcadas por los procesos que atraviesan colectivamente desde la sororidad. Por eso, su caminar -y el de todas- solo cobra sentido y fuerza cuando se recorre desde la sororidad y desde la acción colectiva. Las tres mencionan la importancia de la unión, del compartir aprendizajes, del mantenerse unidas y, su pertenencia a diferentes grupos y, especialmente, su presencia en la Asociación de Mujeres, es un claro ejemplo de ello.

Todas ellas reconocen que, la Asociación de Mujeres, les permite enlazar estrategias, sostenerse unas a otras y construir redes que convierten la idea de “mujeres en una comunidad” en “mujeres en comunidad”, abiertas a relacionarse con otras organizaciones, instituciones y territorios. Resulta muy inspirador escuchar sus experiencias en diferentes pasantías y observar cómo han conectado con otros grupos de mujeres y han compartido experiencias juntas. En palabras de Julieta Paredes (2010), es en ese entramado relacional donde el movimiento se vuelve lugar de vida, donde se proyectan los sueños y donde las decisiones colectivas adquieren su potencial transformador.

No obstante, hablar de movimiento también exige caminar por el camino de los límites que impone un sistema de justicia que, para muchas mujeres de estas comunidades, simplemente no existe. Agua y Aire lo expresan con claridad cuando cuentan que, al no conocer las leyes, “te pasean, te piden plata”, convirtiendo cada intento de denuncia en un recorrido desgastante donde la violencia se minimiza o directamente se desestima. De este modo, la justicia institucional reproduce la estructura patriarcal: una justicia que no escucha, que no protege, que no cree. Sin duda, uno de los caminos más complejos y que más precisan de movimiento. Movimiento en el sentido explícito de la palabra y movimientos sociales, luchas, que generen un impacto en las políticas del país.

Por último, en mitad de estas luchas, se dibuja un camino bonito y esperanzador: el camino de los sueños. Aire, Agua y Fuego tienen sueños que nacen del deseo profundo de un futuro diferente. Sueñan con generar trabajo para las próximas generaciones, con unir fuerzas y agruparse -acuerparse en palabras de Lorena Cabnal- para emprender proyectos que fortalezcan a la comunidad. También sueñan con compartir aprendizajes, trabajar juntas, crear espacios de formación donde participen tanto varones como mujeres para construir una comunidad más igualitaria y consciente. Estos sueños no son abstractos; funcionan como una brújula política que orienta los pasos de la maleta que llevan consigo y que desean entregar -más ligera, más justa, y más suya- a quienes están por llegar.

5.3 Reflexión final

El análisis de las voces que encontramos en la maleta, revela un entramado complejo de opresiones y resistencias que configuran la vida de las mujeres del distrito de Ocongate. A través de sus relatos, se evidencia cómo el patriarcado se manifiesta material y simbólicamente en cada dimensión: desde los cuerpos vulnerados y los espacios restringidos, hasta los tiempos expropriados, las memorias silenciadas y los movimientos condicionados por estructuras de poder. Sin embargo, también aparece una fuerza común: las mujeres reorganizan la maleta, cuestionan lo que pesa, resignifican lo que heredan y ensanchan el camino por el que se mueven. Sus voces muestran un tránsito desde la naturalización de la desigualdad

hacia la conciencia crítica, desde la carga individual hacia el acuerpamiento colectivo, desde el silencio hacia la palabra política. El análisis expone, en suma, que allí donde el patriarcado deja heridas, el feminismo comunitario abre oportunidades de transformación. En palabras de Julieta Paredes (2010), desde aquí, desde nuestro cuerpo y nuestro territorio, invitamos a mujeres y hombres feministas a practicar la desobediencia: “desobedecer aquellas normas patriarcales que han restringido y vigilado nuestros cuerpos, nuestros espacios y nuestros tiempos y que han impregnado de machismo nuestros movimientos y organizaciones”. Recuperaremos una memoria en la que mujeres y hombres reconocemos que nacimos diferentes pero iguales para vivir en comunidad.

6. CONCLUSIONES

El presente trabajo evidencia que la vida de las mujeres rurales de Ocongate está profundamente atravesada por estructuras patriarcales y coloniales que limitan su presencia en los espacios comunitarios, políticos y económicos. Las desigualdades de género se entrelazan con la ruralidad, la pobreza o el racismo configurando un escenario en el que las mujeres asumen excesivas responsabilidades y normalizan situaciones de violencia que repercuten directamente en su autonomía y en su posibilidad de ejercer ciudadanía plena. El análisis realizado muestra que estas condiciones no son aisladas, sino estructurales, y que se sostienen mediante discursos y prácticas del día a día.

Además, el trabajo confirma que las prácticas del feminismo comunitario permiten comprender la realidad y fortalecer estrategias de resistencia y organización. La experiencia muestra que, pese a la persistencia de un sistema hegemónico que deslegitima y subordina a las mujeres, ellas trazan nuevos caminos que sacan a la luz su resistencia histórica. En sus experiencias de vida se percibe una evolución desde posiciones patriarcales heredadas hacia decisiones más conscientes que desafían lo social e históricamente impuesto y que abren paso a nuevas formas de participación. No obstante, estos avances siguen siendo frágiles en un contexto en el que el poder judicial es excluyente y corrupto, la violencia continúa normalizándose y el acceso a la educación, a la salud o a la información sigue siendo desigual.

El proceso participativo del pódcast subraya el potencial transformador que emerge cuando las mujeres pueden narrarse, reconocerse y escucharse mutuamente. La palabra compartida es una herramienta de apoyo y, también, un acto político mediante el cual nombran lo que les ocurre, identifican las injusticias que atraviesan y proyectan alternativas colectivas. Así, el pódcast como metodología, resulta profundamente significativo por su capacidad de generar un espacio participativo que es seguro, horizontal y de confianza y en el que las mujeres pueden compartir y narrar sus experiencias abiertamente en primera persona. Este impacto no se limita únicamente a las mujeres participantes, sino que se proyecta hacia la comunidad en su conjunto: el pódcast se convierte en un recurso accesible que actúa como un referente poderoso para otras

mujeres, ofreciendo voces que interpelan, commueven y generan identificación. Voces que permiten reconocerse en las experiencias ajenas, romper silencios y cuestionar desigualdades normalizadas. De esta manera, el pódcast acompaña, impulsa, moviliza y fortalece la posibilidad de que más mujeres se animen a dar pasos hacia la acción. Además, la página web integra un *Padlet* en el que todas pueden sumarse y compartir experiencias, materiales, reflexiones... un espacio adicional, co-creado que amplía el alcance del trabajo y sostiene la red entre mujeres más allá del propio pódcast. Personalmente, esta metodología también supone revisar mi propia maleta: realizar una revisión crítica, sacar lo que pesa y hacer espacio para que entren otras voces. Voces que narran. Voces que inspiran. Voces que sufren. Voces que comparten. Voces que transforman. Sus voces. Se trata de una vivencia de escucha profunda que construye y que va mucho más allá. En el compartir, en el encuentro, hemos tejido una nueva red de apoyo y de amistad. Una red que nos acompaña como ese equipaje ligero pero imprescindible que llevamos cerca del corazón.

Este trabajo evoca diversas sensaciones. Desde mi punto de vista, se pueden asemejar con las sensaciones del despegue, del vuelo y del aterrizaje de un avión. Subidas y bajadas. Bajadas y subidas. Y, en ocasiones, con turbulencias. Al subir al avión, puede surgir el miedo, la incertidumbre o la sensación de pérdida de control, al igual que en las historias del pódcast, la violencia, la desigualdad o la desprotección institucional. Durante el vuelo, puede aparecer el disfrute y la posibilidad de mirar el horizonte desde otro lugar: sentir la libertad que nace cuando las mujeres se acompañan y fortalecen su conciencia, avanzando juntas con decisiones más autónomas y colectivas. Y, finalmente, en el aterrizaje, puede volver la incertidumbre: preguntarnos si llegaremos al destino deseado o si será seguro. En ese trayecto, la maleta viaja con nosotras. Aunque, como hemos analizado, está cargada de historias, opresiones y silencios, poco a poco, las mujeres pueden empezar a decidir qué permanece dentro y qué ya no necesitan cargar; una forma de afirmar que el rumbo del viaje -y el contenido de la maleta- puede ser cada vez más propio, más consciente y más libre.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alvarado, Mariana (2024). Feminismos comunitarios y epistemologías indígenas en la voz de Aura Cumés. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 14 (1).
- Barrientos Silva, Violeta & Muñoz Cabrejo, Fanni. (2014). Un bosquejo del feminismo/s peruano/s: los múltiples desafíos. *Revista Estudios Feministas*, 22(02), 637-645.
- Cabnal, Lorena (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *Momento de paro Tiempo de Rebelión*, 116(3), 14-17.
- Cabnal, Lorena (2017). TZK'AT, Red de sanadoras ancestrales del feminismo comunitario desde Iximulew-Guatemala. *Ecología política*, 98-102.
- Camps, Ferrán (2000). Participación comunitaria y gestión alternativa de conflictos. *Cuadernos de trabajo social*, 13(0214-0314), 231-251.
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) (2023). Porcentaje de población indígena por área de residencia. Recuperado de: <https://statistics.cepal.org/portal/pueblos-indigenas-afrodescendientes/indicators.html?lang=es>
- CELADE (Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía Mujeres indígenas en América Latina) (2013). Dinámicas demográficas y sociales en el marco de los derechos humanos. División de Población y División de Asuntos de Género de la CEPAL. Recuperado de: https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Mujeres%20indigenas%20en%20America%20Latina%20Dinamicas%20demograficas%20y%20sociales%20en%20el%20marco%20de%20los%20ddh.pdf?utm_source=chatgpt.com
- City Population (2000). Population statistics for countries, administrative divisions, cities, urban areas and agglomerations. Interactive maps and charts. Recuperado de: https://www.citypopulation.de/en/peru/cusco/admin/quispicanchi/081210_ocongate/
- Crenshaw, Kimberly. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. In *Feminist legal theories* (pp. 23-51). Routledge.

Instituto Nacional de Estadística e Informática [INEI]. (2023). *Situación de la mujer rural 2022*. Recuperado de: <https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/5689404/5052253-situacion-de-la-mujer-rural-2022.pdf?v=1705424747>

Kirkwood, Julieta (2019). Los nudos de la sabiduría feminista. (Después del II Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, Lima 1983). *Cuyo*, 36(2), 187-209.

Leyens, Stephan, del Castillo, Isabel & Pugley, Deborah (2020). *Ocongate hacia el siglo XXI. Desafíos comunitarios y responsabilidad social universitaria en los Andes*. CBC Editor.

Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tabula rasa*, (9), 73-102.

Mohanty, Chandra Talpade (2008). Bajo los Ojos de Occidente: Feminismo Académico y Discursos Coloniales. En: Suárez Navaz, Liliana y Hernández Castillo, Rosalva Aída (eds). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 112-161). Madrid: Cátedra.

Montero, Maritza (2004). Introducción a la Psicología Comunitaria, Desarrollo, concepto y procesos. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Noa Alfaro, Rosa Alicia (2018). Participación comunitaria de mujeres en una comunidad rural de Ayacucho.

Paredes, Julieta (2010). Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario. *Aproximaciones críticas a las prácticas teóricas políticas del feminismo latinoamericano*, 1, 117-120.

Paredes, Julieta (2015). Despatriarcalización. Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida). *Bolivian Studies Journal*, 100-115.

Paredes, Julieta, et al. (2021). *Feminismo comunitario de Abya Yala*.

Pautassi, Laura C. (2007). *El cuidado como cuestión social desde un enfoque de derechos* (No. 5809). Naciones Unidas Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

Peralta Lovo, Cruz Zeneyda. (2015). *La equidad de género en la toma de decisiones a nivel de la Unidad de Producción Agropecuaria y de la Comunidad de Nandarola. Municipio de Nandaime (2013-2014)* (Doctoral dissertation, Universidad Nacional Agraria).

Patiño, Milena (2020). Apuntes sobre un feminismo comunitario: Desde la experiencia de Lorena Cabnal. *Ponencia presentada en el coloquio doctoral del programa de doctorado en filosofía de la Universidad de los Andes, Colombia.*

Vargas, Virginia (2008). Feminismos en América Latina: Su aporte a la política y a la democracia.

Zambrano, Gustavo & Uchuypoma, Diego (2015). Intersectando desigualdades: participación política de mujeres indígenas a nivel subnacional en el Perú.

www.hegoa.ehu.eus