



## Entre la militancia y el silencio: idealización y ausencia de lo femenino en el anarquismo de Encino del Val (1920-1939)

Johan Francis Marcelo Ruiz<sup>1</sup>

### Resumen

El presente artículo examina las representaciones de lo femenino en el anarquismo en Perú a través del caso de Encino del Val (1891-1939), un militante anarquista activo en Apurímac entre 1920 y 1939. A partir del enfoque de género, se analizan tres dimensiones: la proyección pública del personaje; el silencio en torno a su esposa, Evangelina Moscoso; y la construcción simbólica de la mujer en sus textos poéticos. A partir de ello, se sostiene que la ausencia de mujeres reales en la obra de Encino del Val no constituye una contradicción individual, sino que expresa una tensión dentro del discurso anarquista: mientras proclamaba ideales de igualdad universal, produjo formas específicas de idealización y silenciamiento de lo femenino. De este modo, el artículo propone que el análisis de estas ausencias permite comprender las ambigüedades del proyecto libertario.

**Palabras claves:** Encino del Val, anarquismo, militancia, género, invisibilización.

*Between militancy and silence: Idealization and the absence of the feminine in the anarchism of Encino del Val (1920–1939)*

### Abstract

This article examines representations of the feminine in anarchism in Perú through the case of Encino del Val (1891-1939), an anarchist militant active in Apurímac between

---

1 Bachiller en historia por la Universidad Nacional Federico Villarreal. ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-0984-1728>. Correo electrónico: JFMarceloR@gmail.com.

Citar como: Entre la militancia y el silencio: idealización y ausencia de lo femenino en el anarquismo de Encino del Val (1920-1939). *Revista del Archivo General de la Nación*, 40(1), 69-85. DOI: 10.37840/ragn.v40i1.181

Recibido: 16/01/2026. Aprobado: 23/02/2026. En línea: 12/06/2026.

1920 and 1939. Using a gender-based approach, it analyzes three dimensions: the figure's public trajectory, the silence surrounding his wife Evangelina Moscoso, and the symbolic construction of women in his poetic texts. It argues that the absence of real women in Encino del Val's work does not constitute an individual contradiction but rather reflects a tension within anarchist discourse; while ideals of universal equality were proclaimed, specific forms of idealization and silencing of the feminine were also produced. In this way, the article proposes that examining these absences helps illuminate the ambiguities of the libertarian project.

**Keywords:** Encino del Val, anarchism, militancy, gender, invisibilization.

## Introducción

Los estudios sobre el anarquismo en el Perú han privilegiado el análisis de su dimensión política, sindical e ideológica, y dejaron en segundo plano los aspectos vinculados al género y vida cotidiana de sus militantes. Se puso en segundo plano, por ejemplo, que los libertarios, pese a su discurso emancipador, produjeron imaginarios y silencios en torno a lo femenino. Por ello, este trabajo propone examinar dicha tensión a partir del caso de Encino del Val (1891-1939), un militante anarquista cuya trayectoria se desarrolló entre 1920 y 1939.

A partir del matrimonio de Encino del Val y Evangelina Moscoso —una acción aparentemente contradictoria entre ideología y práctica— se busca indagar las tensiones entre los ideales anarquistas y las prácticas de género de sus militantes. Asimismo, debido a la ausencia de Evangelina Moscoso en los registros producidos por el propio Encino, se propone explorar cómo el anarquismo en el Perú articuló una concepción de lo femenino que osciló entre la idealización moral y la invisibilización de las mujeres reales.

A manera de hipótesis, se sostiene que el caso de Encino del Val no constituye una contradicción individual entre ideología y práctica; por el contrario, permite observar una tensión presente en el discurso libertario. Si bien el anarquismo proclamó un ideal de emancipación e igualdad, en la práctica existió una visibilidad desigual de las mujeres dentro de los registros discursivos y las representaciones producidas por sus propios militantes. En este sentido, la ausencia de figuras femeninas «concretas» es el resultado de mecanismos culturales y simbólicos que articularon la idealización de la mujer con su invisibilización.

Para examinar por qué la figura femenina quedó atrapada entre la idealización simbólica y la ausencia documental —como en el caso de Evangelina Moscoso, que se desvanece del registro histórico— resulta necesario adoptar un marco analítico que permita inquirir la producción de estos silencios. Por ello, este trabajo requiere una aproximación que no se limite a contrastar ideología y práctica, sino que analice los mecanismos mediante los cuales ciertos sujetos permanecen visibles y otros quedan excluidos del relato histórico.

Tomando en cuenta los objetivos mencionados, se define el género como un «elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias percibidas entre los sexos, y una forma primaria de significar las relaciones sociales» (Scott, 1996, p. 23). En esta formulación se establecen dos dimensiones fundamentales: en primer lugar, el género como una construcción histórica; en segundo lugar, su funcionamiento como una forma de estructurar el poder.

Para explicar este enfoque, Scott identifica cuatro niveles clave en los que el género opera como categoría histórica: primero, los símbolos culturalmente disponibles (madre, virgen, musa); segundo, los conceptos normativos que organizan y estabilizan dichas representaciones (feminidad asociada a la domesticidad y masculinidad vinculada a la autonomía); tercero, las instituciones que encarnan y reproducen estas normas (familia, Iglesia, Estado, escuela); y cuarto, la identidad subjetiva, entendida como la interiorización o el desafío de la normatividad.

Desde este marco, se establece que, a partir de las diferencias sexuales, se produjeron discursos, instituciones, prácticas culturales, representaciones, jerarquías y funciones sociales que definieron qué sujetos podían ocupar posiciones de autoridad y legitimidad. En consecuencia, el análisis de género implica examinar cómo emergen los sentidos sobre lo masculino y lo femenino, y cómo estos adquieren estabilidad histórica.

El silencio femenino se encuentra directamente ligado a su invisibilidad en el espacio público, «el único que durante mucho tiempo mereció interés y relato» (Perrot, 2008, p. 18). Esta exclusión se articuló con un orden social que asignó a las mujeres espacios de confinamiento. En ese sentido, se sostiene que las «formas de encierro de mujeres son innumerables» (2008, p. 171) y que estas prácticas estuvieron acompañadas por mecanismos de vigilancia. De este modo, la domesticidad —presentada como destino femenino— operó como un dispositivo que reguló comportamientos, limitó la movilidad y restringió la participación de las mujeres en el ámbito público.

Así, al examinar la casi total ausencia de mujeres en los repositorios documentales, Perrot subraya que «las mujeres han quedado largamente excluidas del relato» (p. 18). No obstante, pese a este silencio, las mujeres aparecen bajo la forma de una «presencia ausente»; es decir, sus rastros —aunque mínimos— se encuentran de manera oblicua, lateral y codificada en los márgenes del archivo. Estos intersticios permiten, por tanto, reconstruir fragmentariamente su participación en la vida social.

En esta misma línea, Mannarelli (2004) muestra cómo las estructuras descritas operaron en el contexto peruano. Para la autora, la domesticidad estuvo atravesada «por la jerarquía, lo que atentó contra una estética íntima, contra la construcción de un espacio pleno para el yo» (p. 147). En ese sentido, el espacio doméstico no constituyó un ámbito de relaciones horizontales, sino que estuvo marcado por relaciones verticales que definieron a las mujeres como sujetos subordinados.

De este modo, el encierro y el silencio se articularon en una tradición patriarcal que, en el caso peruano —desde el periodo colonial hasta el republicano— combinó el honor, la vigilancia y el control del cuerpo femenino. La restricción de la movilidad, más que un fenómeno aislado, se inscribió en un orden donde la autoridad doméstica fue reforzada por la ausencia de un Estado capaz de regular las relaciones familiares. En consecuencia, «ha existido una suerte de pacto patriarcal tácito mediante el cual el poder público le ofrece al poder doméstico, en particular al masculino, un amplio margen de acción» (Mannarelli, 2004, p. 152).

Este pacto se reflejó en la configuración del espacio público que, de forma similar a lo señalado por Perrot, «era percibido como un lugar, real y simbólico, de carácter masculino», donde «las leyes y la dinámica respondían tácitamente a la violencia viril». Por ello, lo público resultó particularmente hostil para las mujeres, tanto en las calles como en las instituciones sociales y políticas (Mannarelli, 2004, p. 154). Esta hostilidad reforzó el confinamiento femenino al hogar y cerró las posibilidades de intervención en la vida pública.

No obstante, pese a este confinamiento, Perrot enfatiza que las mujeres suelen aparecer en la historia bajo formas alegorizadas —la madre, la patria, la musa— que borran la especificidad de sus vidas concretas, pero que dejan huellas que permiten rastrear su presencia en lo social. Así, mientras las mujeres son invisibilizadas como sujetos reales, se vuelven visibles como metáforas que sostienen proyectos políticos, morales o estéticos ajenos a ellas.

En síntesis, estos aportes permiten comprender que el género opera como una trama simbólica, normativa e institucional que define qué vidas son visibles y cuáles permanecen en silencio. La alegorización de las mujeres constituye una forma de visibilidad que enmascara su exclusión de los espacios donde se produce la Historia. Paralelamente, la domesticidad, el encierro y la vigilancia consolidaron un pacto que relegó a las mujeres al ámbito privado. A partir de ello, se sostiene que estos mecanismos estructurales hicieron que la presencia femenina, incluso cuando fue parte activa de la vida social, política y laboral, quedara codificada de manera fragmentaria y subordinada.

Desde este marco conceptual, es posible examinar el anarquismo desde una perspectiva que considere las formas en que replicó las estructuras de género. Si las mujeres fueron silenciadas por lógicas históricas más amplias, cabe interrogar cómo estos mecanismos operaron al interior de un movimiento que proclamaba la libertad y la igualdad. En ese sentido, el análisis del discurso libertario en el Perú —incluyendo las trayectorias de sus militantes— permite observar que la cultura ácrata reprodujo la invisibilidad femenina y su idealización simbólica.

El corpus analizado se compone de dos tipos de materiales. En primer lugar, un conjunto de textos publicados en la prensa anarquista limeña —especialmente en *La Protesta* entre 1921 y 1924— que abordan explícitamente la cuestión femenina y permiten identificar los marcos discursivos del anarquismo sobre la mujer. En segundo lugar, se

examinan escritos de Encino del Val producidos en la década de 1930, en particular su producción poética publicada en *Alma Quechua* y recopilaciones posteriores, con el fin de analizar cómo dichas representaciones se manifiestan en la obra de un militante<sup>2</sup>.

El examen de la prensa anarquista permitirá identificar las tensiones recurrentes en torno a la representación de lo femenino, específicamente la coexistencia entre la idealización simbólica y la experiencia concreta de las mujeres en el ámbito social. A partir de este marco, Encino del Val se presenta como una figura que permite observar cómo dichas contradicciones se materializaron en su propia trayectoria y militancia. En este sentido, el análisis articula un nivel general —el discurso anarquista en el Perú— con un estudio de caso que explora sus manifestaciones concretas.

### **Anarquismo en el Perú y la cuestión femenina**

Hacia finales del siglo XIX, el anarquismo comenzó a configurarse como una de las ideologías más importantes dentro de la organización del movimiento social peruano<sup>3</sup>. Intelectuales como Glicerio Tassara, Christian Dam y Manuel González Prada, por medio de sus críticas, otorgaron protagonismo a la cuestión social. Por ello, las ideas libertarias entraron en una fase primigenia de difusión dentro de los sectores obreros y los sindicatos. Paralelamente, los vínculos transnacionales —migración, circulación de prensa— también fortalecieron la formación ideológica de las organizaciones obreras.

Este proceso se tradujo en la creación de centros político-culturales (Centro de Estudios Sociales por la Idea, Centro de Estudios Sociales Humanidad, Centro Socialista Iro de mayo, entre otros) y publicaciones periódicas (*Los Parias*, *La Simiente Roja*, *El hambriento*, *Humanidad*, *El Oprimido*, *La Protesta*, *La Antorcha*, *El Sol*, entre otros). A nivel organizativo, los anarquistas desempeñaron un papel decisivo en la fundación de sindicatos, entre los que destacó la Federación de Obreros Panaderos Estrella del Perú (1905).

Entre 1910 y 1925, el anarquismo se consolidó como la principal ideología de oposición al *statu quo* (Pareja, 1978, p. 51). Durante este periodo, la búsqueda de nuevas formas de organización obrera dotó a los sindicatos de un fuerte contenido revolucionario y solidario. Al mismo tiempo, la labor propagandística se intensificó, especialmente con la publicación de *La Protesta* (1911-1926). Estas dinámicas confluyeron en una de las principales conquistas del movimiento obrero: la jornada laboral de ocho horas en 1919.

---

2 Respecto al recorte temporal, por un lado, el artículo examina los textos publicados en la prensa anarquista limeña durante las primeras décadas del siglo XX con el objetivo de identificar los marcos discursivos mediante los cuales el anarquismo formuló sus representaciones sobre lo femenino. Por otro lado, el análisis se extiende a la producción intelectual de Encino del Val, desarrollada principalmente durante la década de 1930 y considerada hasta 1939, año de su muerte. Esta segunda temporalidad permite observar cómo ciertos repertorios ideológicos difundidos en la prensa libertaria fueron apropiados en la trayectoria militante.

3 En el contexto de este artículo, se entiende movimiento social peruano al conjunto de experiencias que atravesaron al movimiento obrero en el Perú.

Durante la segunda década del siglo XX, las ideas libertarias desempeñaron un papel importante dentro del movimiento obrero peruano. Los ideales de educación y de libertad sirvieron para que los sectores populares, tanto obreros como campesinos, se familiarizaran con la cultura política anarquista y se impregnaran con un discurso que presentaba una sociedad justa frente a su contraparte oligárquica. Sin embargo, luego de 1919, el anarquismo pasó por una etapa de estancamiento (Sulmont, 1982, p. 23).

En paralelo al proceso de consolidación ideológica, la cuestión femenina adquirió una presencia significativa dentro del movimiento social peruano. La irrupción de las mujeres en la esfera obrera —vinculadas a fábricas, talleres y al servicio doméstico— estuvo asociada a los procesos de modernización urbana y proletarización. En estos espacios, las trabajadoras enfrentaron condiciones de explotación similares a las del proletariado masculino; sin embargo, su experiencia también estuvo marcada por formas específicas de opresión derivadas de su condición de género. En ese sentido, la mujer era considerada la «proletaria del proletariado» (Tristán, 1977, como se citó en Miller, 1986, p. 15). Como señala Melgar (2011), pese a la incorporación de las mujeres al trabajo asalariado, las estructuras de subordinación no desaparecieron, sino que su marginación y opresión se reprodujo tanto en los espacios fabriles como en los prostíbulos (p. 4).

De forma similar, Miller (1986) sostiene que la inserción de las mujeres en el mundo del trabajador no implicó una ruptura con los roles tradicionales, pues su labor continuó asociada a lo doméstico: limpiar, coser, cocinar y cuidar niños (p. 20). Estas labores, desprovistas de estatus y asociadas a actividades consideradas inferiores, reforzaban la desvalorización femenina en el mercado laboral. En este contexto, las jornadas podían extenderse entre 17 y 18 horas (p. 24), a lo que se sumaban la inestabilidad familiar y la mortalidad infantil. En conjunto, estas experiencias contribuyeron a que la cuestión femenina fuera articulándose progresivamente dentro del discurso anarquista como uno de sus ejes éticos y políticos.

Por otro lado, Huamanchagua y Pillaca (2017) muestran que, dentro del movimiento social, la participación femenina fue visible en momentos de gran conflictividad. Por ejemplo, en 1916, durante la huelga de jornaleros en Huacho —que exigía el aumento del 50 % del salario, la jornada de las 8 horas y la eliminación del monopolio en la venta de artículos de primera necesidad—, las mujeres destacaron por la organización de ollas comunes que articularon redes entre campo y ciudad. Posteriormente, en 1917, también desempeñaron un rol activo de agitación y propaganda para presionar a las autoridades locales. La represión estatal fue violenta y terminó en el asesinato de Irene Salvador, Manuela Díaz Chanflajo, entre otras manifestantes, cuyos nombres fueron recordados como las mártires de Huacho (p. 16-17).

Poco después, las asambleas y mítines femeninos de 1918-1919 contaron con la participación de figuras como Evangelina Antay, Dora Mayer, Elisa Perrechino, Teresa Tipiciano, Rosa de Saury y Zoila Aurora Cáceres. Con trayectorias diversas y distintos vínculos con el mundo laboral, estas intelectuales participaron activamente en dichos espacios. De este modo, se evidenció que las mujeres no solo acompañaron la lucha

obrero, sino que también actuaron como sujetos políticos capaces de articular discursos propios y denunciar la violencia sistemática que recaía sobre ellas (Coca, 2024, p. 56).

Estos vínculos no estuvieron libres de tensiones. Por ejemplo, aunque existieron coincidencias entre los sectores obreros y las intelectuales femeninas, temas como el sufragio femenino —enarbolado por Zoila Aurora Cáceres— generaron fuertes debates. Para muchas obreras libertarias, la lucha por el voto representaba una demanda burguesa<sup>4</sup>. En ese sentido, estas discrepancias muestran que, para el anarquismo, la emancipación femenina debía surgir de la destrucción de los fundamentos de la autoridad, incluida la autoridad patriarcal.

Pese a la articulación del discurso libertario con la cuestión femenina, la presencia de mujeres dentro del movimiento no se tradujo en un reconocimiento de sus experiencias ni en una visibilidad proporcional a su protagonismo. Para muchos anarquistas, la revolución resolvería todos los problemas existentes; por tanto, no fue una agenda prioritaria. Por otro lado, las contradicciones internas —el discurso igualitario y las prácticas patriarcales persistentes— hicieron que las mujeres fueran silenciadas e idealizadas.

### **Silencio: ¿Consciente o inconsciente?**

El silencio en torno a las mujeres dentro del anarquismo en Perú —y Latinoamérica en general— puede entenderse como un mecanismo vinculado a las ambigüedades del discurso libertario. En el plano teórico, el movimiento anarquista presentó «contradicciones respecto a la relación entre los sexos y el lugar que debían ocupar las mujeres en la sociedad» (Cuadro, 2017, p. 222). Por ello, se sostiene que la ideología ácrata albergó posiciones distintas respecto al rol femenino, pues coexistieron posturas que enfatizaron el rol de mujer-madre y otras que denunciaban la situación de opresión. De esa forma, se generó una tensión que, en ciertos casos, se tradujo en formas desiguales de visibilidad femenina dentro de la práctica militante.

Dentro del contexto peruano, el artículo «La canción roja» permite observar la idealización de lo maternal. En él, se menciona que la Anarquía busca que:

*se acaben los odios, las guerras, las falsas doctrinas, las torpes quimeras que llenaron la tierra de sangre y dolor; y vivan los hombres, sin Dios ni banderas en un mundo perfecto de paz y amor. Donde la madre amamante a sus hijos, dichosa y tranquila cantando en su hogar; no la canción amorosa rodeada de miserias,*

---

4 En ese marco, en los diarios anarquistas se argumentaba que el sufragio femenino solo consistía en hacer accesibles el parlamento y otras actividades políticas a la mujer, lo que permitiría que «algunas mujeres, generalmente de buena posición social, vivan espléndidamente de su charla y actividades engañosas» («Mujeres, feminismo, la libertad», 1923, p. 5); y, de esa forma, el movimiento era reducido a la aspiración de formar «abogadas, diputadas, ministras [y] agentes de policía». En la misma línea, también se sostenía que la conquista del voto y el acceso al gobierno no representaban un camino de emancipación, sino que implicaban «solidificar la base del carcomido edificio social» («Dura Lección», 1923, p. 3), por lo que dicha demanda era vista incluso como una forma de traición a la causa social.

*angustias y mal sino la canción de los libres que el alma levanta en un himno solemne y universal.* (Moreno, 1921, p. 3)

Aquí, la mujer no actúa como militante ni como sujeto político; es símbolo de regeneración moral y soporte de la utopía libertaria. Por tanto, su función es reproductiva, espiritual y no histórica. Dentro de esta postura, la revolución pasa por ella, pero no depende de su acción.

Esta operación simbólica se repite en «Élice femenina». Aquí, se menciona que:

*está surgiendo la mujer enérgica, que es obrera empleada de comercio o estudiante, que no teme abordar ningún peligro [...] No es aventurado decir que la mujer en el porvenir será la defensora de la emancipación intelectual de los humanos. A nadie podrá espantar que se apasione por el ideal de amor y justicia. [...] Y en las consagraciones del pensamiento emancipador, el símbolo de nuestras luchas será quizá una mujer de cabellera flotante y de contorciones solemnes.* («Élice femenina», 1922, p. 3)

Esta «mujer nueva» es presentada como una figura narrativa que no necesariamente es la real. Es una imagen estetizada que justifica la esperanza masculina en la transformación social. Dentro de este marco, lo femenino funciona como una alegoría de lo que significa la anarquía, pero su presencia concreta dentro del movimiento permanece marginal.

Por otro lado, esta idealización vino acompañada de una militancia anarquista hegemónicamente masculina. Por ejemplo, se sostuvo que para lograr la revolución:

*Los hombres luchan con tesonero afán; [...] las mujeres aman con profundo amor fecundándose y produciendo seres que, te canten y difundan tu Ideal; por lo más apartados rincones de la tierra, madre, en tu constante andar los encontraras en el camino.* (Ariel, 1922, p. 2)

Dentro del discurso libertario, la acción transformadora es atribuida exclusivamente al hombre; la mujer, por el contrario, contribuye mediante la maternidad y el afecto. En ese sentido, el anarquismo no rompió con los estereotipos de género. Por el contrario, se argumentó que la maternidad era la base de la humanidad.

*la maternidad es la suprema obligación, la misión esencial de la mujer; no hay quien se atreva a negarlo. La mujer tiene en sus manos el porvenir de la especie, ella es la humanidad, porque ella es la madre, Grandeza igual no existe en ninguna de las actividades masculinas. ¿Qué es educar al hijo? Hacer de él un hombre. ¿Qué necesita la mujer la formación de esa maravilla? Necesita, en primer lugar, darse cuenta de su misión. Necesita cultura, es decir, desenvolvimiento físico, moral e intelectual. Necesita, si ha de ser capaz de formar un hombre, tener plena conciencia de sus derechos humanos.* (G.M.S., 1924, p. 3)

Este discurso —que en apariencia dignifica la maternidad— funciona en realidad como un mecanismo de subordinación. Al definir a la mujer únicamente a través de su capacidad de reproducir y educar, restringe todas sus posibilidades de agencia. Le reconoce valor, pero solo en un plano que la excluye de la historia política. Estos planteamientos «naturalizaron» el rol doméstico de lo femenino.

Sin embargo, en contraste con lo mencionado, también existieron posturas que cuestionaron este rol atribuido a las mujeres. Por ejemplo, en «Surge Hermana» se hace un llamado a la emancipación femenina:

*Ya es tiempo, hermana de trabajo, que nos ocupemos de nuestra propia redención. La mujer, ayer como hoy, ha sido y es mansa víctima de todas las esclavitudes. Considerada como un ser débil, ella ha sido obligada a soportar todos los sufrimientos y todas las afrentas y ¿por qué? Porque la sociedad con sus costumbres anticuadas y el Estado con sus códigos inmorales, han procurado que la mujer permanezca en el oscurantismo* (B. y Ch., 1924, p. 5)

De la misma forma, respecto al matrimonio se manifiesta que:

*La esposa es sencillamente esclava. El marido es el tirano. Y, además, los maridos buenos, reledlo, no son tantos, las mujeres callan, porque aleccionadas a la religión, amparadora de toda autoridad constituida y regida por hombres, creen firmemente en la resignación de la virtud; callan por costumbre de sumisión.* (G.M.S., 1924, p. 3)

Estos pasajes rompen con el imaginario de mujer-madre pasiva y la presenta con agencia para su propia liberación. Asimismo, se denuncia que el matrimonio —idealizado o aceptado en amplios sectores del movimiento— es un espacio de opresión estructural donde la mujer se encuentra sometida por costumbre, por religión y por tradición. Esta perspectiva se distancia radicalmente de la visión que exaltaba a la maternidad como base de la humanidad.

En relación al ámbito familiar, se sostiene que:

*En la familia eres la esclava de todos, Padres, hermanos, todos tienen derecho sobre ti; tú no tienes ninguno ¡No tienes ni siquiera el derecho de elegir un compañero par a formar tu hogar! De eso se encargan tus tutores.* (Flor de Ideal, 1922, p. 3)

Pese a este contraste, estos discursos emancipadores coexistieron —y fueron eclipsados— por narrativas dominantes masculinas. Como señala Cuadro (2017) para el caso uruguayo, estas posturas convivieron en «tensión permanente con la corriente que exaltaba la maternidad como misión esencial» (p. 222), sin llegar a desplazarla por completo.

Incluso en las posturas radicales, la crítica se dirige hacia la familia, la Iglesia y el Estado, sin examinar cómo estas estructuras penetraron en el movimiento anarquista. La ausencia de autocrítica es llamativa; sobre todo, porque la conducta ejemplar y disciplinada del militante anarquista debía ser consecuente con lo que se escribía. Los textos no reflexionan sobre la desigual distribución del trabajo doméstico, ni sobre el poco reconocimiento que tenían las mujeres en espacios libertarios.

De hecho, el llamado a «cultivad el cerebro de vuestras compañeras» (Flor de Ideal, 1922, p. 3) reafirma la idea de que la mujer debía ser educada por el militante varón y ser convertida en destinataria pasiva del proyecto libertario. Aunque el ideal emancipador se expone en términos universales, la forma del discurso reproduce la jerarquía: el hombre enseña, la mujer aprende; el hombre actúa, la mujer inspira; el hombre lucha, la mujer simboliza.

Asimismo, cuando aparentemente la mujer está al mismo nivel que el varón, aparece masculinizada. Al respecto, se menciona que

*ella es también, a nuestro lado y creemos a no dudarlo que mañana que, emprendamos la batalla definitivamente irá como una varonil guerrera esgrimiendo como espada una guirnalda de rosas.* («Élice femenina», 1922, p. 3)

De este modo, tanto la idealización maternal como la masculinización simbólica convergen en un mismo resultado: la mujer real —la compañera, la esposa, la militante anónima— permanece invisibilizada. En la propaganda anarquista, la figura femenina oscila entre la alegoría y la excepción, pero casi nunca adquiere una voz propia dentro del movimiento.

Dentro de este contexto, resulta necesario enfatizar que mientras el anarquismo proclamaba la emancipación universal, sus discursos y prácticas continuaron reproduciendo una sensibilidad marcadamente masculina y una separación rígida entre la esfera pública —masculina y política— y la esfera privada —femenina e invisible—. En ese sentido, Bellucci (1990) y Fernández (2014), partiendo desde el caso argentino, coinciden en mencionar que el anarquismo, en muchas ocasiones, presentó a la mujer como una «metáfora de la revolución»: un cuerpo idealizado depositario de pureza, sacrificio y regeneración moral, pero rara vez como un sujeto político autónomo.

A partir de lo identificado, el caso de Encino del Val permite observar ciertas tensiones dentro de la militancia libertaria. Su trayectoria, sus escritos y, especialmente, su partida de matrimonio invita a examinar las contradicciones presentes en la práctica cotidiana de un propagandista. Lejos de situarse al margen de estas dinámicas, Encino del Val encarna muchas de ellas: la exaltación simbólica de lo femenino, la ausencia de mujeres concretas en su discurso y la persistente separación entre la militancia —masculinizada y visible— y la vida doméstica —femenina e invisible—.

## **Encino del Val: militancia, silencio y construcción de lo femenino**

Erasmus Delgado Vivanco (1891-1939), conocido como Encino del Val, fue un militante anarquista con relevancia en Apurímac entre 1920 y 1939. Formado como preceptor en la Escuela Normal de Varones de Lima, regresó a su tierra natal como profesor y articuló su labor pedagógica con la difusión del ideario libertario en espacios rurales. Aunque su actividad se remonta a años previos —como la fundación de la biblioteca Luz i Libertad y la dirección del periódico *La Acción*—, es durante las décadas de 1920 y 1930 cuando su intervención adquiere mayor proyección política<sup>5</sup>.

La trayectoria pública de Encino del Val —marcada por su actividad propagandística y como director de un espacio cultural— contrasta con la escasez de información disponible sobre su vida privada; es decir, los vínculos familiares permanecen ausentes del relato. Es en este punto donde un dato aparentemente menor, como su matrimonio, adquiere relevancia.

Encino del Val se casó en Tambobamba en 1921, a los 30 años, con Evangelina Moscoso. Este dato —que podría ser meramente administrativo— adquiere relevancia cuando se analiza dentro del marco propuesto en la sección anterior. Por un lado, la partida de matrimonio constituye uno de los pocos registros existentes sobre la vida privada del militante; por otro, evidencia un silencio significativo, pues la figura de Evangelina desaparece por completo de la obra escrita y trayectoria propagandística del anarquista apurimeño.

Esta omisión adquiere una dimensión más compleja cuando se contrasta con las discusiones internas del anarquismo respecto al matrimonio. Por ejemplo, se menciona que:

*Hay compañeros y compañeras “anarquistas” que se unen por las leyes y dicen que tal acto no es una inconsistencia con nuestras ideas. yo digo que someterse voluntariamente cuando es posible evitar el acatamiento es no se anarquistas de verdad (Flor de Ideal, 1922, p. 3)*

De acuerdo a este pasaje, se observa que el matrimonio fue un acto posible dentro de los círculos anarquistas. En ese sentido, la decisión de Encino del Val de contraer matrimonio formal con Evangelina Moscoso lo sitúa en el terreno ambiguo del discurso libertario; es decir, se convierte en una huella de cómo las estructuras tradicionales persistían incluso entre quienes buscaban subvertirlas. Además, el hecho de que Encino haya decidido no mencionar a su esposa en sus escritos —ni para justificar su unión ni para integrarla en su trayectoria militante— sugiere que la tensión entre la vida privada e ideales libertarios fue resuelta mediante el silencio.

La partida de matrimonio entre Encino del Val y Evangelina Moscoso, más allá de revelar una contradicción personal o «inconsistencia ideológica», permite observar

---

5 Véase Marcelo, J. (2025). *Tras los pasos de Encino del Val: Anarquismo y radicalismo en el sur andino (1916-1930)*.

cómo los límites del discurso emancipador se filtraron en la experiencia cotidiana de los militantes. De esa forma, las mujeres siguieron relegadas al espacio doméstico. No obstante, esta experiencia no significa que el anarquista apurimeño no haya tomado en cuenta lo femenino: allí donde podría aparecer la figura de la compañera real, surge en cambio una construcción literaria de la mujer que opera de forma distinta.

Los poemas de Encino del Val permiten observar cómo su imaginario sobre lo femenino reproduce las tensiones que caracterizaron su vida privada y militancia<sup>6</sup>. Dentro de este marco, sus textos construyen a la mujer a través de un simbolismo que la distancia de cualquier experiencia concreta. En «Risspetto», el anarquista apurimeño nos dice:

*¿En dónde las miradas virginales/de negros ojos que de amor sonríen? (...) ¿En dónde en fin los besos i los goces, / de virgen esbelta las dulces voces? / ¡Ya todo concluyó, con el olvido (...) ¡Ai del amante corazón que ansía / placer sin pena i en la mujer que se fia!* (Del Val, 1933a, p. 18)

En este poema, la figura femenina aparece con ciertas características que la definen: «miradas virginales», «virgen esbelta» y «dulces voces». En ese sentido, es una presencia etérea cuya desaparición provoca desencanto. Desde esta perspectiva, el Encino poeta no dialoga con una mujer real. Por ello, en la parte final menciona: «¡Ai del amante corazón que ansía / placer sin pena i en la mujer que se fia!», lo que añade una dimensión moralizante que asocia lo femenino al riesgo o la decepción.

En «Rispetto» la mujer no solo es idealizada, sino utilizada como un dispositivo emocional para explicar el fracaso o la vulnerabilidad masculina. Encino del Val no describe un vínculo concreto ni una historia compartida: transforma a la mujer en una alegoría moral que permite ordenar su propio desencanto. En esa medida, el poema también responsabiliza simbólicamente a la mujer de la imposibilidad del amor pleno.

En otro poema, «Angustia», Encino del Val refuerza, aunque de forma distinta, esta misma lógica. Aquí, la mujer persiste como un nodo emocional:

*Angustia infinita, indescifrable / Por algo que no me explico ni entiendo / Noche i día todos los días me atormenta; / Angustia infinita, indescifrable, / Afiebra mi mente, lacera mi corazón. / No sé si es la añoranza por los amores idos, / No sé si es la nostalgia por el nativo terruño, / No sé si es la inquietud por el futuro soñado: / Angustia perenne atormentado me tiene.* (Del Val, 1933b, p. 18)

---

6 En este aspecto, conviene señalar que la producción poética de Encino del Val, en paralelo a su militancia anarquista, también se inscribe en un contexto intelectual marcado por la expansión de las vanguardias políticas y literarias en el Perú durante las décadas de 1920 y 1930. En este marco, revistas como *Alma Quechua* (Cusco) y *Huamanga* (Ayacucho), con las cuales Encino mantuvo vínculos, formaron parte de ese ambiente donde convergieron reivindicaciones regionales y proyectos de transformación social.

En este poema, se asume que lo femenino aparece como una «añoranza» que se evapora en el recuerdo. En ese sentido, el texto despliega un yo masculino que no comprende su propio malestar; por ello, intenta explicarlo evocando amores pasados, el terruño perdido y un futuro que no llega. En el mismo poema, el autor se define como «eco fragmentado» (Del Val, 1933b) de quienes «amaron, soñaron y lucharon» (Del Val, 1933b).

Este desarraigo emocional puede leerse como una metáfora del declive del anarquismo en la segunda década del siglo XX<sup>7</sup>. Sin embargo, el poema también muestra que, frente a este contexto, el mundo emocional del militante queda vacío y permite la evocación de una mujer ideal. En ese marco, lo femenino es usado para sostener los sentimientos masculinos.

Esta lógica de idealización y ausencia también se proyecta en trabajos donde Encino del Val sitúa a la mujer en un paisaje andino concreto. En «En la Puna», aun cuando introduce a una joven andina —Asuntalla—, el núcleo es el duelo emocional del protagonista masculino. Desde los primeros versos, el autor privilegia la interioridad del hombre: «Insomne toda la noche/ En la cueva del camino / Con el pensamiento en ella» (Del Val, 1936, p. 14). Esta introspección se articula con un entorno hostil que refuerza la soledad masculina: «amaneció nevando» (Del Val, 1936).

En el poema, la mujer ocupa el pensamiento del hombre. Asimismo, presenta a Asuntalla como una «hermosa ñusta de la puna» (Del Val, 1936) ligada profundamente a su entorno. Este vínculo con la naturaleza —«lomas», «pampas», «lagunas» (Del Val, 1936)— refuerzan ese simbolismo contemplativo donde lo femenino deviene en el territorio mismo: puro, silencioso, perdido entre montañas. Por ello, se sostiene que Asuntalla también representa esa feminización del paisaje y naturalización del cuerpo femenino como lugar de contemplación, deseo y nostalgia.

La muerte de Asuntalla es confirmada cuando se menciona: «Dos días antes enterraron / a la pobre Asuntalla» (Del Val, 1936). No obstante, dentro de la lógica del poema, lo que importa no es la muerte del personaje femenino como persona, sino lo que representa: una figura femenina perdida cuya ausencia activa el dolor masculino. De forma similar a «Angustia», la mujer es un detonante emocional. Incluso cuando se le otorga nombre, ella es el recuerdo y el eco en el paisaje; él, el caminante que la busca, la nombra y la interpreta.

Siguiendo con el paisaje andino, en «Día Azul»<sup>8</sup> Encino presenta una escena campesina idealizada. El poema adopta un tono contemplativo para recrear un paisaje de quietud y armonía: «Por última vez el dorado trival ondea susurrando en la pampa / Y la ladera a la caricia matutina del viento» (Del Val, 2006, p. 176). Esta imagen configura un espacio de plenitud donde el trabajo agrícola aparece integrado en un ciclo armónico de producción y bienestar.

---

7 De acuerdo a Llanos (2019), debido a la influencia de la revolución rusa, la emergencia de los partidos de masa y la represión estatal, el periodo que va entre 1917 y 1930 se conoce como el declive de la influencia anarquista en el movimiento social peruano.

8 Este poema fue recopilado por Federico Latorre Ormachea en el libro *Dios, el gran poeta. poetas representativos de Apurímac*.

En él: «Treinta y tantos trabajadores amigos han venido a la chacra / a segar la mies y llevarlo a la era» (Del Val, 2006). Encino presenta a este grupo como un colectivo unido por la solidaridad y el trabajo. El fruto de dicha acción «irá al granero de la casa para / Convertirse después en el oloroso y nutritivo pan / En el pan que el indio recibe con beso, el niño con júbilo y el / Anciano / Con bendición al Sol / No hay una sola nubecilla en toda la cúpula celeste» (Del Val, 2006). Esta continuidad sugiere una actividad cultural ligada al trabajo, alimento y en relación con la naturaleza.

En dicho poema, la presencia femenina participa en segundo plano. La única mujer que aparece es la «pastora india» (Del Val, 2006) descrita en términos estetizados: «pastora-virgen de dieciocho primaveras» (Del Val, 2006), cuya voz, con su «wayno hechicero / embellece el paisaje» (Del Val, 2006). En este escenario, la mujer se convierte en un elemento sensorial del paisaje, comúnmente asociado a juventud, pureza y encanto. Por tanto, su acción es un complemento emocional que embellece el trabajo masculino.

Por último, en lo que respecta a la militancia anarquista, Encino da un giro significativo: la figura femenina desaparece y es reemplazada por el cuerpo colectivo viril. En «Insurrección», el anarquista apurimeño deja de lado la introspección y el estilo de vida campesino para convertirse en narrador épico de la rebelión:

*Es los cerros se divisan millares de indios, / Como cóndores cerca de una res desabarrancada: / Del pueblo i las aldeas vecinas han salido / Ante el avance de las hondas uniformadas (...) Pututos, cornetas i tambores han combocado / Las masas a la magna lucha redentora (...) KALLPA, KALLPA! Rugen los bravos rebeldes, / En tanto que las galgas gigantes i los cañones / Estremecen la quebrada i los cerros, i los ecos / Recorren por todos los ámbitos de la comarca. / Rojas y negras banderas flamean en el campo / De los rebeldes; suenan las cornetas i tambores; / Febril agitación; gritos de victoria, hurras; (...) Los bravos indios buscan otros cerros inexpugnables / La Revolución Social, al grito de Libertad i Tierra. (Del Val, 1934, p. 20)*

Estos personajes configuran un universo de fuerza y sacrificio. Las mujeres no aparecen ni como símbolo ni como ideal: simplemente no existen dentro del paisaje de la revolución. Esta ausencia, lejos de ser neutral, refuerza la centralidad masculina del imaginario político. En ese sentido, la revolución es sostenida por una genealogía masculina: «I desde sus tumbas Inka-Manko i Tupac Amaru/Alientan a los indios para la santa rebelión» (Del Val, 1934).

De acuerdo con lo expuesto, en la lectura de los poemas de Encino del Val la mujer no aparece como compañera igualitaria ni como sujeto político autónomo. Por el contrario, lo femenino es convertido en una metáfora emocional que organiza el universo afectivo masculino. De este modo, allí donde podría emerger la figura de una compañera real, surge en cambio una construcción simbólica que oscila entre la idealización, la nostalgia y la ausencia. En ese sentido, los escritos del anarquista apurimeño reproducen los límites del propio discurso libertario sobre la emancipación femenina.

## Conclusiones

El examen del discurso anarquista permite comprender que la cuestión femenina operó como uno de los ejes principales de la retórica emancipadora, pero también como un punto ciego. En ese sentido, la coexistencia entre discursos de igualdad universal y la persistencia de estereotipos revela una de las tensiones ideológicas presentes en la militancia ácrata. Así, la omisión de Evangelina Moscoso no es un accidente biográfico, sino un recordatorio de que la revolución libertaria continuó siendo una empresa profundamente masculina.

El silenciamiento de mujeres en el anarquismo funcionó como un mecanismo estructural que operó en distintos niveles. Dentro de este marco, la figura femenina osciló entre la madre regeneradora —pilar moral del porvenir— y la militante idealizada que, aun cuando parecía romper con el orden doméstico, era presentada en términos estetizados. Estas imágenes, combinadas con el mundo masculino activo —militancia, rebelión, trabajo colectivo—, demuestran una clara división de roles simbólicos: lo público queda reservado a los hombres, mientras lo privado o emocional se convierte en territorio femenino.

En este contexto, Encino del Val ofrece un ejemplo de estas tensiones y de su inscripción en la vida concreta de un militante anarquista. La partida de matrimonio entre Encino y Evangelina Moscoso —uno de los pocos documentos que permiten rastrear su esfera íntima— revela una vida privada ausente en sus textos. Por ello, este silencio no puede leerse como aislado o personal, pues constituye un síntoma de la forma en que la militancia ácrata resolvió sus contradicciones.

Si bien Encino no escribió ni dio referencias sobre su matrimonio y esposa, su obra poética permite reconstruir un imaginario en donde lo femenino aparece como recurso emocional y sin agencia propia. En su obra, las mujeres operan como símbolos que encarnan un ideal estético y actúan como detonantes de la subjetividad masculina. Por tanto, las estructuras tradicionales de género persistieron incluso en espacios aparentemente revolucionarios.

En ese sentido, el «silencio» identificado en torno a la figura femenina parece responder a la convergencia de distintas dimensiones. Por un lado, remite a un repertorio discursivo en el que la idealización simbólica de la mujer coexistía con su presencia como sujeto político. Aunque las mujeres participaron activamente en el movimiento y también intervinieron en la prensa libertaria, su representación tendió a privilegiar esa dimensión simbólica por encima de su actuación política concreta. Del mismo modo, ciertos casos pueden leerse como una jerarquización implícita de las luchas sociales, por lo que la emancipación femenina quedaba subordinada a los objetivos del movimiento.

Finalmente, el caso de Encino del Val ofrece una perspectiva que permite reflexionar sobre la retórica anarquista en torno a la emancipación femenina. Mientras la teoría

proclamaba la igualdad, la vida privada se resolvía mediante silencios; mientras los textos celebraban la insurrección, las mujeres desaparecían del paisaje revolucionario. Esta fractura —entre ideología y práctica, entre discurso público y vida privada, entre representación y experiencia— constituye una clave para comprender que el estudio de los movimientos sociales también debe atender a los silencios y omisiones.

## Referencias Bibliográficas

- Ariel. (1922, abril). Anarquía. *La Protesta*, (104), 2.
- B. y Ch., A. (1924, mayo). Surge Hermana. *La Protesta*, (125), 5.
- Bellucci, M. (1990). Anarquismo, sexualidad y emancipación femenina. Argentina alrededor del 900. *Nueva Sociedad*, 109, 148-157.
- Coca, C. (2024). Mujeres, intelectuales y obreras, y el anarquismo peruano de los años 1910. En C. Coca (ed.), *Indoamérica N° 3. Anarquismo peruano*. Achawata.
- Cuadro, I. (2017). Anarquismo e identidades de género en el Uruguay del Novecientos. Claves. *Revista De Historia*, 3(5), 213–247. <https://doi.org/10.25032/crh.v3i5.159>
- Del Val, E. (1933a, julio). Rispetto. *Alma Quechua*, (5), 18.
- Del Val, E. (1933b, julio). Angustia. *Alma Quechua*, (5), 18.
- Del Val, E. (1934, junio). Insurrección. *Alma Quechua*, (7), 20.
- Del Val, E. (1936, enero). En la Puna. *Alma Quechua*, (11), p. 14.
- Del Val, E. (2006). Día Azul. En F. Latorre (ed.), *Dios, el gran poeta. Poetas representativos de Apurímac* (p. 176). Arteidea ediciones.
- Dura Lección. (1923, julio). *La Protesta*, (115), 3.
- Élice Femenina. (1922, febrero). *La Protesta*, (102), 3.
- Fernández, L. (2014). Historiografía del anarquismo en Argentina. Notas para debatir una nueva lectura. *A contra corriente*, 11(3), 41-67.
- Flor de Ideal. (1922, marzo). Rebélate, mujer. *La Protesta*, (103), 3.
- Flor de Ideal. (1922, abril). Amor. *La Protesta*, (104), 3.
- G.M.S. (1924, enero). Maternidad. *La Protesta*, (122), 3-4.
- Huamanchahua, E. y Pillaca, E. (2017). *La prensa anarquista de Lima y la masacre de Huacho de 1917*. Editorial Apátrida.
- Llanos, O. (2019). *Explotadores de la esperanza: el declive del anarquismo dentro del movimiento sindical peruano (1919 – 1931)*. Editorial Apátrida.

- Mannarelli, M. (2004). Sobre la historia de lo público y lo privado en el Perú desde una perspectiva feminista. *Revista Iberoamericana*, 3(208), 141-156.
- Marcelo, J. (2025). Tras los pasos de Encino del Val: Anarquismo y Radicalismo en el Sur Andino (1916-1930). *Investigaciones Sociales*, 1(51), 175-189. <https://doi.org/10.15381/is.n51.30124>
- Melgar, R. (2011) El anarquismo y la cultura de las clases y minorías subalternas en el Perú. En C. Lida y P. Yankelevich (eds.), *Cultura y práctica del anarquismo, desde sus orígenes hasta la primera guerra mundial*. El colegio de México; Cátedra.
- Miller, L. (1986). La mujer obrera en Lima, 1900 – 1930. En S. Stein (comp.), *Lima Obrera 1900 – 1930 Tomo II*. El Virrey.
- Moreno, V. R. (1921, mayo). La canción Roja. *La Protesta*, (95), 3.
- Mujeres, feminismo, la libertad. (1923, mayo). *La Protesta*, (114), 5.
- Pareja, P. (1978). *Anarquismo y Sindicalismo en el Perú*. Ediciones Rikchay Perú.
- Perrot, M. (2008). *Mi historia de las mujeres*. Fondo de Cultura Económica.
- Scott, J. (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). PUEG.
- Sulmont, D. (1982). *El movimiento obrero peruano (1890-1980)*. Reseña histórica. Tarea.