

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/228860007>

El desarrollo visto desde las mujeres campesinas: discursos y resistencias

Article · January 2005

CITATIONS

3

READS

338

3 authors, including:



Patricia Ruiz Bravo

Pontifical Catholic University of Peru

10 PUBLICATIONS 28 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Masculinidades en la narrativa joven en Perú [View project](#)

El desarrollo visto desde las mujeres campesinas: discursos y resistencias ¹

Patricia Ruiz Bravo L*

Ya en 1975, durante la Primera Conferencia Internacional de la Mujer realizada en México, se planteó y reconoció la necesidad de una mayor igualdad entre hombres y mujeres. Desde entonces los reclamos porque las políticas de desarrollo incorporen a las mujeres como sujetos activos en la definición de los objetivos, estrategias y tipos de proyectos han sido diversos. No obstante, y a pesar de los esfuerzos realizados desde organizaciones internacionales, nacionales y locales, los resultados no han sido los esperados. Frente a esta constatación, la idea central que quiero comunicar en este trabajo es la relevancia de entender el desarrollo desde un enfoque diferente. Las propuestas de desarrollo precisan de una lectura que a la par de reconocer los problemas económicos y los distintos rostros de la pobreza, identifique las matrices culturales y los sistemas de exclusión social y de género vigentes en nuestras sociedades.

Con este enfoque, que se nutre de los aportes de las teorías de la subalternidad y de los estudios poscoloniales, desarrollé una investigación con mujeres campesinas en dos zonas rurales del Perú diferentes en términos de historia, composición étnica, sistema socioeconómico y tradición cultural, con el objetivo de analizar las formas en que se construyen las identidades femeninas y la manera en que desde esta posición se construyen propuestas de desarrollo local (Ruiz Bravo, 2003). En este artículo presento algunas de las conclusiones que me parecen más relevantes para el debate sobre género, cultura y desarrollo.

* Pontificia Universidad Católica de Perú. Investigadora invitada del Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, Convenio UCV – Fundación Rockefeller.
Correo electrónico: pruíz@pucp.edu.pe

Nuestro punto de partida es una crítica a las imágenes parciales que sobre la realidad de las mujeres campesinas manejan tanto las agencias internacionales como las instituciones nacionales estatales y privadas. Se trata de una representación estandarizada de las mujeres en la cual se enfatiza de manera polarizada su precariedad o su heroísmo. El discurso que se elabora y difunde puede resumirse en: “ellas son pobres, analfabetas, tienen muchos hijos, los maridos les pegan”. En otros casos, aparecen ya no como víctimas carentes y desvalidas sino como super-madres ejemplares y luchadoras. En ambos casos se trata de representaciones sesgadas que buscamos desmontar, pues no responden a la compleja realidad de las identidades femeninas y, en este sentido, implican un etiquetamiento desde fuera, un nombramiento que niega e ignora lo característico de estas feminidades, pero también sus aportes en la construcción de sus pueblos, su participación en el desarrollo.

En las páginas que siguen me propongo mostrar que, al contrario de lo que estas imágenes propalan, las mujeres campesinas elaboran su propia agenda y ello es resultado de la interacción de tres dimensiones: sus identidades femeninas, los sistemas socioeconómicos en los cuales están insertas y las tradiciones culturales.

Las mujeres de Santa Rosa y Talambo. Una primera aproximación

Las mujeres que fueron parte de este estudio habitan en dos zonas rurales distintas. Un grupo reside en dos comunidades de la sierra sur peruana (Santa Rosa y Kunurana, departamento de Puno) a más de 4000 metros sobre el nivel del mar, y son parte de lo que llamamos cultura andina ². El otro se ubica en un poblado de la costa norte del Perú (Talambo), viven en pequeños caseríos rurales al nivel del mar y son parte de la cultura criolla popular ³.

-
1. Este artículo es parte de mi tesis doctoral. Agradezco a Gonzalo Portocarrero por su apoyo y sugerencias así como a Eloy Neira, Tesania Velazquez y Nora Cárdenas con quienes inicié este trabajo.
 2. La cultura andina se cristaliza en la época colonial como resultado de la imposición/apropiación de Occidente por sociedades indígenas que tenían tras de sí un proceso civilizatorio varias veces milenario. En el mundo andino el orden social es muy legítimo de manera que las instituciones son fuertes y las sanciones draconianas. La familia y la laboriosidad son valores centrales. Los “mestizos-indígenas” se apropian rápidamente de lo que consideran ventajoso. No obstante tienden hacia la endogamia al punto que el extranjero es definido como un peligro. El cristianismo andino es una religión sincrética extraordinariamente estable. Fundamenta una mentalidad en la que el sufrimiento es exaltado pero donde son igualmente importantes la gratitud hacia la tierra y el sentimiento de comunidad hacia los otros.
 3. La cultura criolla surge lentamente de la aproximación y fusión de elementos hispano-occidentales, negros e indígenas. Su origen es colonial pero se cristaliza en el siglo XIX. Fundamenta un orden social donde las jerarquías sociales se ocultan en función de un imperativo republicano de proximidad. Por ello mismo la ley y las instituciones son muy débiles y existe una amplia licencia social para transgredir. El mundo criollo tiende al presentismo y la nostalgia. En todo caso no se proyecta hacia el futuro. Valora la fiesta y el buen humor. Rechaza lo indígena pero es muy abierto a todas las influencias que provienen de Europa y Estados Unidos.

Partimos de considerar que ambos espacios (Puno y Talambo) son territorios social e históricamente construídos. No se trata de una geografía vacía o natural; por el contrario, son espacios que tienen anclajes históricos que le dan continuidad y posibilitan su futuro. Las identidades sociales y de género son también producto de procesos de larga duración que es preciso identificar. Estos procesos, aunque no sea evidente de suyo, son fundamentales para entender las características concretas de los sistemas de género, las identidades femeninas y las propuestas de desarrollo que hoy en día elaboran estas mujeres.

Considerando este enfoque, un primer elemento a destacar es el tipo de inserción de estos espacios en la economía mundo a finales del siglo XIX. Las dos zonas se incorporaron a la economía capitalista mundial como exportadoras de materias primas: la sierra sur a través del circuito comercial de la lana y la costa norte con el azúcar y el algodón. En ambos casos se genera una nueva dinámica económica asociada a la presencia del capital extranjero que introdujo cambios en la infraestructura y en la organización de la producción.

A pesar de que ambas zonas se integran al mercado exportador, queremos destacar algunas diferencias significativas en la manera en que este proceso afecta la organización interna de la producción, pues ello tiene un impacto significativo en el ordenamiento de los sistemas de género locales. En la costa norte se impulsa la hacienda capitalista moderna cuyo objetivo es el desarrollo capitalista del agro, mientras que en la sierra sur se consolida la hacienda tradicional serrana, el latifundio y el gamonalismo⁴. El ingreso a la economía mundo significó para la costa norte el inicio de un proceso de modernización y desarrollo capitalista; pero en la sierra sur significó que la exportación de la lana se asentó en el modelo tradicional, en la rearaización de la economía y en la permanencia de relaciones serviles de producción.

Los cambios en la organización de la producción fueron acompañados de nuevas dinámicas en la división del trabajo, en los procesos de reproducción social y en las definiciones de varones y mujeres como seres sociales y generizados. En la costa norte el nuevo sistema de hacienda requirió importantes cambios que afectaron al sistema de género hasta entonces vigente. De hecho se produjo un cambio radical en la división del trabajo por género que convirtió a los productores parcelarios en asalariados agrícolas y obligó a las mujeres –antes productoras agrarias- a convertirse en “amas de casa”. Las mujeres quedaron fuera del trabajo productivo teniendo que abandonar su condición de trabajadoras. Este proceso fue consolidándose a través de una ideología modernizadora que el dueño de la hacienda imprimió al conjunto de sus

4. El gamonalismo es el “feudalismo colonial”. Un orden doblemente opresivo por cuanto la relación señor-siervo no sólo es de subordinación económica sino también étnica y cultural. El gamonal no considera a los indios-siervos como seres humanos. No existe la piedad. El abuso es permanente y no tiene límites. La dominación tiende a ser “total”. La violencia simbólica y física son recurrentes. Mientras los indios-siervos están dispersos y adoctrinados de que no valen nada, los señores coordinan sus acciones y se sienten infinitamente superiores. El odiado poder gamonal fue erosionado por la lucha indígena, el desarrollo del mercado, las migraciones y la escuela.

subordinados. Es en este escenario que se va instalando en el imaginario de hombres y mujeres un nuevo modelo de pareja, el hegemónico, constituido por la mujer madre-ama de casa y el varón proveedor. Se instaura así el modelo liberal patriarcal: “La separación de la vida privada doméstica de las mujeres del mundo público de los hombres ha sido algo constitutivo del liberalismo patriarcal desde sus orígenes, y desde mediados del siglo XIX, la esposa económicamente dependiente se ha presentado como el ideal de todas las clases respetables de la sociedad” (Pateman, 1996: 47).

Este modelo está en las antípodas del vigente en Puno. La hacienda tradicional serrana fundó la explotación agropecuaria a partir de las parcelas familiares conducidas por los campesinos, sus esposas y familias. El terrateniente serrano, llamado también gamonal por la combinación entre poder político y económico, recibía una renta en productos, en trabajo o en dinero. No se encargaba de organizar ni dirigir el proceso productivo. La producción de lana estaba en manos del campesino y su familia quienes entregaban el producto al hacendado. Esta situación permitió que las mujeres siguieran en las actividades productivas, manteniendo su identidad de productoras. La división sexual del trabajo al interior de la unidad doméstica no se modificó, pues tanto varones como mujeres mantuvieron sus tareas en la parcela familiar desarrollando una cultura del minifundio que se mantiene hasta hoy. Pero si bien la estructura hacendal de Puno permite a las mujeres mantener su identidad de productoras y continuar con costumbres económicas y culturales que serán la base de las identidades femeninas actuales, de otro lado las somete a prácticas discriminadoras, racistas y a abusos sexuales que impactan su subjetividad afectando negativamente su autopercepción como mujeres indígenas. Ellas ocuparon los últimos eslabones en la cadena de servidumbre y esta posición expresa la manera cómo se articularon la dominación étnica y la de género desempoderándolas.

En breve, lo que se quiere señalar es que el sistema hacendal puneño si bien en la dimensión material no intervino en las formas productivas, manteniendo el minifundio y dejando a las/os campesinas/os la organización de la producción, en lo que concierne a la dimensión cultural las/os campesinas/os se vieron sometidas/os a un sistema que despreciaba su cultura y les negaba el respeto a su identidad. En el caso de las mujeres su situación fue más dura, pues por su condición femenina ellas fueron objeto de abusos sexuales y humillaciones específicas, siendo su condición de indias lo que acentuó su condición de siervas. La servidumbre doméstica en la casa hacienda fue un espacio de opresión y deslegitimación cultural permanente. Los “patrones”, como en su momento lo hicieron los conquistadores, trataron a las mujeres indígenas como objetos sexuales sin voluntad ni dignidad. En no pocos casos estos abusos fueron hechos a vista y paciencia de los varones indígenas, quienes tuvieron que mantenerse inermes frente al poder patronal. El nacimiento de hijos denominados “ilegítimos”, negados por sus progenitores fue una de las consecuencias de este tipo de relación. En resumen, si bien en esta nueva situación las mujeres mantienen una cierta agencia en el trabajo, se enfrentan a una pérdida en lo que concierne a su identidad cultural y étnica. Ésta es una marca cuyas huellas se encuentran aún vigentes en las identidades femeninas. Pero será también esta pertenencia étnica la que, en su momento, les permitirá enfrentar su futuro de una manera renovada.

A partir de este breve resumen encontramos evidencias que nos permiten entender las dinámicas identitarias de las mujeres campesinas. Mientras que en la sierra sur la identidad femenina se encuentra asociada al trabajo y a la laboriosidad en la producción y el comercio, en la costa norte asistimos por el contrario a una domesticación paulatina de las mujeres que son convertidas en amas de casa. Empero, si observamos el impacto de la dimensión étnica cultural la situación se complejiza, pues la dominación étnica a la que se vió sometida la mujer indígena del sur fue mucho más devastadora que la vivida por las mujeres de la costa. Las campesinas de Puno se enfrentaron a una opresión en la cual los símbolos y prácticas asociadas a la cultura andina fueron avasalladas. En tanto mujeres indígenas vivieron en carne propia el racismo, la exclusión y la imposición de la cultura hegemónica dominante que intentó arrasar con lo indígena. En el caso del proceso cultural modernizador de la costa norte no tuvo ni la crueldad ni el impacto de la sierra sur. Además, los hombres y mujeres de Talambo no forman parte de un grupo étnico y cultural marcado como es el caso de la zona quechua. Las/os pobladoras/es de Talambo son en su mayoría migrantes de las zonas aledañas y de la sierra norte que es tributaria de otras tradiciones culturales. No hablan quechua y no tienen la tradición de trabajo en comunidades. Por ello las distancias entre los patrones y productores/amas de casa eran menos marcadas. Ello no supone que no haya habido una imposición cultural, pero fue de otra índole: se trató de un proceso de occidentalización, higienización y homogeneización, pero en lo que concierne a la identidad de la mujer no supuso, como sí lo fue en el caso de Puno, una fisura en su identidad étnica.

Las identidades femeninas hoy: espacios de agencia y construcción de autonomía

Las identidades de género de las mujeres de Puno y Talambo se forjan en múltiples relaciones y son resultado de factores tanto materiales como simbólicos. En la configuración de las feminidades de Puno se conjugan elementos que tienen que ver con su situación de productora, pobre e indígena andina, mientras que en Talambo éstas se elaboran en función de su condición de madre-ama de casa, criolla popular. En ambos grupos la construcción de sus feminidades ha supuesto el manejo de múltiples dimensiones (económica, posición social, pertenencia cultural, etc.), pero también la confrontación (identificación y rechazo) con modelos dominantes de feminidad, difundidos desde Lima. Se trata de un proceso complejo en el que las identidades se construyen en un doble movimiento: diacrónicamente, en relación a la historia local y a los contextos culturales y, sincrónicamente, en contrapunto con los modelos hegemónicos producidos por la cultura dominante. Desde estas consideraciones planteamos que las identidades femeninas de las mujeres de Santa Rosa-Kunurana y Talambo deben ser vistas como identidades subalternas, elaboradas en relación con el género (femenino) pero también con su clase (mujeres pobres, campesinas) y con su filiación cultural (andina o criolla popular). En términos culturales nos encontramos frente a dos matrices diferentes: la andina en la que se insertan las mujeres de Santa Rosa-Kunurana y la criolla que marca a las señoras de Talambo. Estas tradiciones no

ejercen la misma influencia ni generan las mismas expectativas sobre las identidades de género. Cada una de ellas elabora simbólicamente lo masculino y lo femenino, forja representaciones, define esferas de acción y reglamenta conductas de manera diferente.

Analizando los mandatos sociales encontramos que la matriz cultural andina es más “marcada” generando identidades más fuertes, al menos en el grupo estudiado. En las mujeres y varones de Santa Rosa-Kunurana existe un sentimiento colectivo, una idea de pertenencia que se remonta a sus ancestros. Se trata de una memoria colectiva que les da continuidad y les permite identificarse en relación con su pasado y proyectarse hacia el futuro. En Talambo la situación es diferente. No hay un sentido de pertenencia a un colectivo, a una tradición, ni a una matriz cultural que los acoja y les otorgue identidad. No existe, al menos en el grupo observado, un “nosotros” como referente significativo.

Ser parte de un grupo cultural con una identidad fuerte ofrece a sus miembros los instrumentos para enfrentar o negociar su ubicación. Pero también, como es el caso de Puno, es esa filiación la que los coloca en el último escalón de la jerarquía social. Es en esta tensión que se van configurando las identidades de género en la sierra. En el caso de la costa la situación es otra pues al no ser –reconocerse como parte de una tradición, su ubicación frente a los cambios suele ser una de acrítica aceptación. Es importante señalar que al referirnos a cultura andina lo estamos haciendo de manera amplia y reiterando que su vigencia no supone entenderla como una formación estática, tradicional y cerrada a los cambios. En su interior existen matices y como toda cultura viva tiene momentos de tensión y transformación. Precisamente, su permanencia secular sólo puede ser comprendida por esa capacidad de recrearse y renovarse en función a las nuevas realidades.

La trabajadora y la cuidadora: dos modelos femeninos en acción

Mientras que en Puno el ser mujer se define centralmente por el trabajo, en Talambo la feminidad pasa por procurar el bienestar a los suyos. Se definen así dos grandes modelos, uno centrado en la producción, el comercio, la laboriosidad y la ética del progreso; y otro marcado por la maternidad, la ética del cuidado, la entrega a los otros. Nos encontramos frente a dos realidades que dan cuenta de dos propuestas teóricas: aquéllas que propugnan el llamado feminismo de la diferencia señalando la ética del cuidado como rasgo central de la feminidad (Gilligan, 1985; Lagarde, 1992; Alvarez, 2001) y aquéllas que encuentran que estas características no deben ser reificadas, pues ello podría llevarnos a un nuevo esencialismo. La centralidad del trabajo productivo y del comercio en la identidad de las mujeres de Puno pone sobre el tapete la división sexual del trabajo en la zona y su impacto en la posición y estatus de las mujeres.

La importancia del trabajo en la definición de la identidad femenina en la sierra responde al entrelazamiento de elementos que tienen que ver con la etnicidad, la pobreza y la condición femenina. En la cultura andina, a diferencia del mundo

criollo, el trabajo es altamente valorado y es símbolo de prestigio. El trabajo tiene una dimensión económica y cultural. El espíritu de laboriosidad, característico de la cultura andina, tiene que ser entendido como resultado de estos múltiples sentidos. El trabajo tiene una dimensión religiosa y otra de sociabilidad que son centrales en el ordenamiento socioeconómico. No se trata pues de entender el trabajo exclusivamente en relación con el desarrollo de un conjunto de actividades sino de comprender el sentido de esas actividades en términos de trascendencia y prestigio.

En este contexto, el que la mujer se defina como trabajadora implica que ella se está ubicando en un eje central del sistema cultural. En lo que concierne al sistema simbólico encontramos que lo femenino no se define al margen del trabajo. Existe sinnúmero de íconos que vincula la feminidad al trabajo: es el caso de la *pachamama* o madre tierra, pero son también los relatos que vinculan la economía y el ahorro a lo femenino. Existen *apus* masculinos y femeninos y deidades femeninas menores que simbolizan el ahorro y el comercio. Mujer y trabajo son pares que se encuentran unidos y valorados. Las mujeres de Puno son socializadas en este mandato y desde niñas se dedican a un sinnúmero de actividades cuyo objetivo es la búsqueda del progreso económico, el prestigio y el reconocimiento social y personal. Pueden ubicarse en actividades diversas, pero cualquiera sea el oficio, se empeñan en desplegar todas las energías con el fin de cumplir con su rol de trabajadora. El comercio es, en particular, la actividad que más satisfacciones proporciona a las mujeres. El espacio del trabajo se consolida como un espacio de agencia en el que las mujeres ponen en acción sus ideas, sus proyectos y desarrollan autonomía y poder: son actoras. No obstante, estamos en un contexto de pobreza en el cual la lucha de las mujeres implica también un claro esfuerzo por salir de la posición de subalternidad y lograr así un reconocimiento y una valoración social. En este camino el trabajo es el medio fundamental para salir de la pobreza dejando atrás la servidumbre. Es la ruta del progreso y del empoderamiento como mujer indígena.

En el caso de Talambo, la identidad femenina pasa por el cuidado de los otros. El ser madre-ama de casa es el referente central para la mayoría de las mujeres entrevistadas. Ello implica una estricta división entre el trabajo masculino (productivo) y el femenino (reproductivo). Este esquema es el eje de la organización del sistema de género en la costa norte. El sistema, que denominaremos patriarcal, se erige con base en una estricta división de roles de género en la cual el varón cumple centralmente el rol de proveedor siendo el responsable del sustento del grupo en su conjunto. Como contraparte, la mujer debe velar por la marcha del hogar ocupándose de las tareas domésticas y del cuidado de los hijos. En Talambo encontramos reeditado el modelo patriarcal moderno, aquél que se instala como resultado de la Ilustración en la Europa Occidental (Pateman, 1995). En su función de madre-ama de casa, la mujer es la encargada de custodiar que su familia tenga todo lo necesario para el bienestar. El varón le proveerá los recursos necesarios para que ella cumpla lo más adecuadamente su tarea, creándose así una situación de dependencia. En este trato, el trabajo que la mujer realiza en el hogar y con relación a los hijos (cuidado, atención de la salud, educación, etc) se invisibiliza como tal pues es visto como resultado del afecto y el cariño. Se mistifica así el patriarcado:

La mistificación del patriarcado, durante el desarrollo capitalista se basa en parte en definir el trabajo de la mujer como no trabajo, como acción de amor. El mecanismo de control patriarcal sobre el trabajo de la mujer descansa precisamente en simbolizar el trabajo de la mujer como perteneciente a la esfera afectiva. La dependencia económica de la mujer se constituye en base a la creencia que ella está intercambiando amor por comida y ropa, en el supuesto de que ella no produce sus condiciones de existencia material. Simbólicamente se le niega la apropiación de la totalidad que ha producido a partir de esta noción de intercambio de objetos materiales por objetos espirituales. El alimento que come la esposa y la ropa que ella usa supuestamente le han sido “dados” por su esposo que sí trabaja, en función de su alianza afectiva (Schmuckler, 1982: 60).

De otro lado queremos también retomar las ideas planteadas por Pateman (1995) respecto al contractualismo y a la noción de contrato social, pues nos permite ubicar el caso de Talambo en un debate teórico de mayor alcance. Señala la autora que el (mal) llamado contrato social era en realidad un pacto social–sexual pero que, con el paso del tiempo, el aspecto sexual se ha ido invisibilizando. De acuerdo a Pateman, citada por Beltrán (2001) la historia ha ocultado el aspecto sexual pues a diferencia del contrato social que es una historia de libertad, la del contrato sexual es una de sujeción:

[L]a libertad civil no es un atributo universal. La libertad civil es un atributo masculino y depende del derecho patriarcal. Los hijos destronan al padre, no sólo para ganar su libertad sino para asegurarse las mujeres para ellos mismos. Su éxito en esta empresa se relata en la historia del contrato sexual. El pacto originario es tanto un pacto sexual como un contrato social, es sexual en el sentido de que es patriarcal –es decir, el contrato establece el derecho político de los varones sobre las mujeres– y también es sexual en el sentido de que establece un orden de acceso de los varones al cuerpo de las mujeres [...] El contrato está lejos de oponerse al patriarcado, el contrato es el medio a través del cual el patriarcado moderno se constituye (Beltrán, 2001: 202).

Los aportes de Pateman resultan muy útiles para comprender la realidad de Talambo y la manera cómo efectivamente se consolidó, a partir de la instalación de la hacienda capitalista, una división de roles funcional a este contrato social-sexual, el cual es la forma de expresión del patriarcado moderno. En Talambo, la definición de la femineidad en relación con las actividades de madre-ama de casa se complica aun más por la influencia de la Iglesia y del modelo de mujer mariana que ella impone. El marianismo, como fenómeno asociado a la definición de la femineidad, se encuentra sobretodo en América Latina y es característico de las sociedades que fueron colonias españolas. Para Stevens el marianismo expresa la otra cara del machismo. El marianismo, dice la autora: “Es el culto a la superioridad espiritual femineina, que enseña que las mujeres son semidivinas, superiores moralmente y más fuertes espiritualmente que los hombres” (Stevens, 1977: 123).

Este modelo que parte de una identificación de las mujeres con la Virgen María y con los valores asociados a su imagen, enfatiza la pureza sexual de las mujeres, el sacrificio y la abnegación por los otros. Maternidad y negación de la sexualidad se unen en un poderoso símbolo de referencia femineina. A partir de estos códigos de honor y conducta sexual se recrean las imágenes antagónicas de Eva y María, y se justifica la doble moral sexual de los varones quienes desarrollan comportamientos *ad hoc* en función del tipo de mujer con las que se encuentren: las buenas y castas

versus las malas y pecadoras. Con las primeras serán respetuosos y las elegirán como esposas y madres de sus hijos. Con las segundas expresan libremente su sexualidad sin ofrecerles nada a cambio, pues ellas no podrán ser nunca las madres de sus hijos. Este discurso, que se une al ya descrito de madre y ama de casa, explica que en la definición de las feminidades en Talambo, el honor sexual y la virginidad resulten valores socialmente significativos. Como parte de su identidad de madre-ama de casa la mujer se encarga del cuidado y es responsable del bienestar de la familia. Este bienestar se define en función del orden, la limpieza y arreglo de la casa, la atención del marido y el cuidado de los hijos. Es ella quien a través de este conjunto de tareas vela por la felicidad de su grupo, que es también la suya. A cambio exige atención y afecto. En este arreglo la situación de la mujer no es sólo de subordinación; ella también ejerce un poder que resulta precisamente del manejo de los afectos, de las emociones y de la preponderancia que adquiere su función materna.

La importancia de la maternidad en las identidades femeninas de Talambo es central en su discurso aun cuando en la práctica sea motivo de tensión y conflicto. No obstante, su rol de madres será enarbolado como razón de participación y de propuesta de cambios.

Las organizaciones de mujeres y la lucha por la ciudadanía

Ser parte de una organización es un elemento central en la definición de las feminidades de las mujeres de Talambo y de Santa Rosa-Kunurana. En ambos casos encontramos que el ingreso y participación activa de las mujeres en colectivos femeninos ha sido un evento significativo en sus vidas. Si bien existen diferencias en el grado y tipo de la participación de las mujeres de ambas zonas, lo que es común en ellas es el significado de este espacio colectivo en la (re)definición de sus identidades. Así, mientras que en Talambo estamos ante un grupo que inicia su proceso de “ruptura” con el mundo doméstico y se inserta en las organizaciones a partir de su rol de madre, en Santa Rosa-Kunurana asistimos más bien a la consolidación de la participación de las mujeres en las organizaciones y en particular en la esfera pública. En el caso de la costa norte podríamos caracterizar el movimiento de mujeres bajo el enfoque del maternalismo político, a diferencia de la sierra sur, en donde la dinámica del movimiento las sitúa, más bien, en términos de ejercicio ciudadano. Su participación no se funda centralmente en su rol de madre sino más bien en sus identidades étnicas y de género.

Por los importantes cambios que generan en las mujeres, proponemos entender a las organizaciones femeninas como *espacios de socialización secundaria* (Berger, 1982), en los cuales las mujeres, en contacto e interacción con sus congéneres, revisan sus experiencias y elaboran nuevas narrativas para sí. En este proceso de avances, conflictos y retrocesos ellas van ganando un poder de decisión que les permite distanciarse críticamente de los estrechos referentes que definen sus identidades femeninas. Se trata de un espacio que les ofrece recursos materiales y simbólicos que las habili-

tan para verse a sí mismas desde otros ángulos. El asistir a cursos de capacitación diversos, el conocer e interactuar con personas de instituciones privadas y públicas, el desarrollar actividades productivas, el reunirse y socializar con otras personas les permite descubrir habilidades, reconocer derechos y encontrarse con nuevos códigos de lectura a partir de los cuales es posible elaborar una imagen diferente de sí misma. Van forjando así un capital simbólico, sustento fundamental en la redefinición de sus feminidades. Al preguntarse por las situaciones de desigualdad que las afectan –a ellas o a otras mujeres como ellas- inician un proceso de cuestionamiento que las conduce a develar las relaciones de poder en las que ellas participan bien sea como dominantes o dominadas. De este modo, van arribando a concebirse como agentes. Es a partir del descubrimiento de sus derechos como mujeres que articulan demandas más amplias de reconocimiento ciudadano. El descubrimiento del poder que las afecta las lleva a cuestionar el orden de género y con él el propio sistema que le sirve de sustento.

Es evidente que cada mujer vive esta experiencia de manera única en función de su trayectoria personal y de sus éxitos o fracasos, pero en conjunto podemos concluir que la participación de las mujeres en estas organizaciones ha tenido un impacto positivo que es definido desde su propio discurso como un cambio, una mejora, un progreso. La frase “aprendí a hablar” tan reiterada por las mujeres simboliza y sintetiza bastante bien la trascendencia y el impacto de estos cambios. Expliquémonos: ¿qué quieren decir las mujeres cuando señalan que han aprendido a hablar en un contexto marcado por el poder escritural y el dominio letrado? Las posibilidades son varias. Una primera nos remite a la idea de poder decir lo que piensan, dar su opinión, expresar su punto de vista, perder el miedo. Pero éste no es el único sentido posible. Implica también un “saber decir”, una habilidad, una capacidad que les permite no sólo decir su voz, sino también y estableciendo una diferencia con los tiempos previos, hacerse escuchar, ser reconocida. Ello supone del lado de las mujeres el aprendizaje de un “lenguaje” que sí es escuchado. Este “lenguaje” puede referirse tanto al idioma (el castellano) como también a las formas expresivas, esto es la seguridad, la convicción y la asertividad presentes en sus discursos. En breve, lo que esta simple frase parece significar es la conciencia de ser un sujeto de diálogo, base fundamental para el encuentro con el otro y el ingreso al debate público. Es dejar atrás el silencio odioso del que acata “desde abajo”.

La participación de las mujeres en las organizaciones es a la vez un punto de llegada y uno de partida, es un hito. Supone un proceso que ha implicado importantes negociaciones, sobre todo en el caso de Talambo. En general ha implicado una lucha contra estereotipos que buscan alejar a las mujeres de las organizaciones. Frases aparentemente inocuas como: “*ahí van las ociosas*”, “*se pierde el tiempo*”, “*es pura chismosería*”, “*no cumples con tus obligaciones por salir*”, “*los hijos están abandonados*”, “*es para mujeres mañosas*”, etc., están destinadas a desalentar y deslegitimar la participación de las mujeres. En esta lucha se enfrentan no sólo con sus parejas sino también con otras mujeres, con la comunidad y con sus propios miedos y fantasmas. Se trata de experiencias duras en las que tienen que resistir prácticas eficazmente disuasivas –chismes, celos, violencia, desconfianza- que socavan su ánimo y ganas de participar. Llegar al grupo es ya un logro –tal vez uno de los mas significativos-

que es preciso destacar. No obstante, es también el inicio de nuevas experiencias y aprendizajes que amplían sus horizontes.

En la participación de las mujeres en las organizaciones encontramos procesos que permiten desarrollar una ciudadanía subjetiva –conciencia de sujetos- pero también una ciudadanía social: reclamos por derechos colectivos. Este es un gran paso si tomamos en cuenta que la ciudadanía formal de las mujeres data del año 1956 y la de las mujeres analfabetas recién en 1980. Este reciente reconocimiento de la ciudadanía de las mujeres campesinas nos permite comprender sus temores, demandas e incertidumbres. De hecho, esta “tardanza” no es casual ni adjetiva; ella expresa la exclusión y el desconocimiento como sujetos de derecho en que estuvieron/estuvimos insertas. Hasta hace muy poco tiempo la libreta electoral (documento que te acredita como elector) era a la vez el documento de identificación nacional. Se sigue de lo dicho que para las mujeres analfabetas el no poder votar no era sólo no poder ejercer ese derecho ciudadano. Era mucho más, era no tener un reconocimiento social, estar invisibilizadas e inhabilitadas para cualquier actividad que requiriera una identificación personal. Podemos calibrar entonces el significado subjetivo y material de esta exclusión y la necesidad de entender que estamos frente a procesos de aprendizaje que es preciso ponderar reconociendo sus posibilidades y limitaciones. Siguiendo a Jelín, consideramos que la ciudadanía de las mujeres reclama pensar en caminos diferentes, alejarse de la ortodoxia: “pasa por pensar estos derechos [los de las mujeres] en el contexto de las relaciones de género y en una reconceptualización de la relación entre lo público y lo privado. Pues [...] en los hechos la dicotomización de las esferas pública y privada lleva a mutilar la ciudadanía de las mujeres” (Jelín, 1997: 4).

A partir de lo señalado, ¿qué podemos decir respecto del ejercicio ciudadano de las mujeres campesinas? Para responder retomaremos una distinción planteada por Jelín (1997) referida a las responsabilidades (deberes) y no sólo derechos que la ciudadanía comporta. Siguiendo su definición podemos afirmar que encontramos, tanto en las mujeres de Puno como en las de Talambo, un reconocimiento de sus derechos y responsabilidades. Es en este sentido que las mujeres que ocupan puestos políticos señalan la importancia de “rendir cuentas” a sus electores y a la población en su conjunto. Del otro lado, también encontramos responsabilidad ciudadana en el seguimiento y vigilancia para hacer valer los derechos adquiridos. Estamos así frente a prácticas ciudadanas activas que trascienden el espacio formal para entrar en la vigilancia ciudadana y la responsabilidad social. Éste, nos parece, es un paso importante en la construcción de la democracia participativa en nuestro país.

Finalmente cabe señalar el reclamo de las mujeres por cambios en los mecanismos de representación, en el ejercicio del poder y en las formas de liderazgo femenino exigiendo mecanismos de participación más permanentes y directos. La noción de democracia representativa y de poder delegado está en crisis, siendo la democracia directa y participativa el modelo ahora reclamado. Siguiendo a Benhabib y Cornell (1990), estaríamos frente a demandas por una democracia deliberativa o localista según la propuesta de Phillips (1996). En todo caso lo que me interesa destacar es la demanda de un espacio deliberativo, aquél que Habermas teoriza como el espacio

público por excelencia. Es importante reflexionar sobre este pedido de cambios pues nos lleva a pensar en caminos posibles para el ingreso de las mujeres al debate público-político, pues como señala Patrón (s.f.): “Las concepciones deliberativas de la democracia traen consigo una noción de ciudadanía y de espacios públicos de participación ciudadana que parecerían ser los únicos espacios donde las diferencias pueden manifestarse, conciliarse y trascender en acuerdos comunes” (Patrón, s.f.: 14).

En estas demandas por cambios en el sentido y en las prácticas de la democracia se expresan experiencias colectivas y culturales propias –asambleas y experiencias de autogobierno comunal- y experiencias personales de exclusión y/o manipulación que las mujeres no quieren repetir. Es pues un espacio de articulación entre las dimensiones de género, clase y etnia. No obstante, ello no implica que las propias mujeres en puestos de poder no repitan prácticas excluyentes y poco participativas que ellas mismas denuncian. Es parte de los conflictos y tensiones que es preciso reconocer y trabajar.

Tomando la otra cara de la ciudadanía –la de los derechos y su ejercicio– encontramos que las mujeres encaran problemas asociados a sus derechos como personas. El principal es la violencia doméstica. El caso de la sierra sur contrasta con el de la costa norte por la “legitimidad” que tiene cierto tipo de violencia en el sentido común de varones y mujeres. En el caso de Talambo, la violencia está condenada en el discurso, pero en la práctica sigue siendo un problema que afecta la salud y la estabilidad de las mujeres. En ambos casos se constata la persistencia de la violencia contra la mujer y las dificultades para encontrar salidas. La violencia es una manera de ejercer dominio sobre los cuerpos femeninos cercenando su libertad y sus derechos como seres humanos. Ésta es una dimensión central en las identidades femeninas, pues marca sus recuerdos y afecta no sólo su integridad física sino también su autonomía y autoestima. Al respecto es importante cuestionar la separación de esferas, pues como dice Jelín, esta dicotomía atenta contra la ciudadanía de las mujeres:

La privacidad de la familia es utilizada como justificación para limitar la intervención del Estado en esta esfera. En los hechos, la dicotomización de las esferas pública y privada lleva a mutilar la ciudadanía de las mujeres. Se manifiesta aquí una tensión irresoluble entre el respeto a la privacidad y la intimidad por un lado y las responsabilidades públicas por el otro, que debiera llevar a una redefinición de la distinción entre lo público y lo privado e íntimo, distinción que ha funcionado en el plano simbólico y jurídico, pero no en la práctica, ya que el Estado moderno siempre ha tenido poder de policía sobre la familia (Jelín, 1997: 79).

En el caso de Puno, las mujeres participan además en prácticas sociales como parte de un colectivo en el que se enfrentan al Estado y al poder local reclamando y reivindicando su derecho a la tierra y a lo que les había sido arrebatado. Es una lucha que involucra sus exigencias por el derecho a la propiedad (la tierra) pero también a su identidad (*chuncaras-quechuas*). Son demandas que trascienden el ámbito privado y que se ubican en términos de reconocimiento cultural y ciudadano. En el caso de las mujeres de Talambo el ejercicio de sus derechos ciudadanos no transita por las vías colectivas sino a partir de sus derechos individuales, aun cuando más adelante –a partir de su incorporación en espacios colectivos- lleguen a formular demandas ciuda-

danas referidas a derechos sociales como salud, educación y trabajo. No obstante los avances, quisiera decir que la ciudadanía es aún un reto en el Perú y en particular entre las mujeres –motivo de nuestro estudio. Estamos frente a lo que Virginia Vargas llama ciudadanía restringida y excluyente. Siendo que la premisa fundamental de la ciudadanía es la conciencia del “derecho a tener derechos”. Vargas (1997) considera que en términos subjetivos existe en las mujeres una débil conciencia de tener derechos y, en otros casos, de hacerlos valer. Estamos pues frente a una meta, un camino por recorrer. La ciudadanía es un objetivo que implica confrontación, conflicto y que nos sitúa en las luchas por el poder, como bien lo señala Jelín (1997) cuando afirma que: “el concepto de ciudadanía hace referencia a una práctica conflictiva, vinculada al poder, que refleja las luchas acerca de quiénes podrán decir qué en el proceso de definir cuales son los problemas sociales comunes y como serán abordados” (Jelín, 1997: 7).

Y, en efecto, como hemos visto, las mujeres no están paralizadas ni son pasivas frente a las situaciones que las afectan. Ellas están luchando por lograr mayores derechos y que éstos sean internamente aceptados y socialmente reconocidos. En este camino el racismo y la exclusión sociales se enfrentan a las resistencias y demandas de las mujeres por mayores espacios de participación.

La lucha por la igualdad y la libertad. Dos miradas hacia el desarrollo

Por esta razón el movimiento de mujeres puede convertirse en actor de los conflictos que tocan la definición de la identidad de las sociedades complejas. Los problemas planteados inicialmente como referidos a la experiencia femenina, permiten sacar a la luz problemas actuales de la sociedad contemporánea (Melucci, 1989: 216).

Y ahora bien, ¿qué propuestas de desarrollo elaboran las mujeres?, ¿están formulándose nuevas visiones desde las prácticas de las mujeres?, ¿cuáles son sus aportes?

Creo, como señala Melucci, que es posible –necesario e importante- dar cuenta de problemas actuales a partir de la experiencia particular de las mujeres. El partir de las experiencias de un grupo particular (las mujeres) nos permite dar cuenta de este grupo pero también del conjunto social, pues ambos son irreductibles. En ese sentido, considero que la complejidad revelada en la constitución y vigencia de las identidades femeninas de mujeres de zonas rurales, pobres y de grupos culturales distintos nos da pistas para la comprensión de estos grupos, de su ubicación en la sociedad peruana, de las relaciones entre cultura y desarrollo y en general de procesos de exclusión pero también de participación social y política.

Las mujeres y el desarrollo: propuestas en debate

Bien sea a partir del trabajo, la organización o la maternidad, las mujeres de ambas zonas están comprometidas en la elaboración e implementación de propuestas de desarrollo en sus pueblos. Los alcances de esta participación distan de ser considerados de segundo orden. En general, se encuentra en las mujeres un ánimo que las lleva a una creciente organización como mecanismo de lucha por sus derechos econó-

micos, sociales y políticos. El discurso de la equidad de género ha permeado los grupos señalando un derrotero a seguir. La equidad, así como la lucha por la justicia y la libertad, es interpretada y reclamada de manera diversa y en función de sus propias historias como mujeres.

Otro hallazgo que confirman otros estudios sobre el tema, es el creciente liderazgo femenino. Las señoras aparecen liderando procesos que suponen una renovación de las visiones del desarrollo a partir de sus experiencias femeninas, pero también con relación a sus identidades culturales y su ubicación social. Ello se produce en medio de un conjunto de tensiones y conflictos que exige pensar en procesos de tránsito, inacabados pero sugerentes, por lo que expresan en materia de agencia y de construcción de alternativas.

Si entendemos que la elaboración de nuevas visiones de desarrollo supone a la vez procesos de deconstrucción y reconstrucción de modelos y paradigmas, encontramos que el aporte de las mujeres –definidas en sus múltiples identidades– se ubica en ambos niveles. Desde diversas posiciones y espacios plantean serias críticas al modelo neoliberal como también nuevas formas de entender y conceptualizar el desarrollo. No obstante, es preciso enfatizar el hecho de que estos aportes no están siempre visibles ni son parte de discursos elaborados explícitamente con esa intención. Se trata de propuestas que he “re-construido” a partir de un mosaico de ideas, indicios, símbolos, discursos y representaciones que recogí a lo largo de mi trabajo de campo. La presencia de las mujeres en el espacio local y el reclamo para participar –con voz y voto– en las mesas interinstitucionales de desarrollo o en las instancias del gobierno local permite deconstruir una visión del desarrollo en las que las mujeres no aparecían como actoras, o si lo hacían era a través de organizaciones de beneficencia. Por el contrario, las mujeres se han hecho escuchar, buscan ser consultadas y en ese sentido su praxis es una crítica a la visión que plantea “incorporar a las mujeres al desarrollo”. Ellas ya están y de manera sustantiva luchando por su futuro y el de su comunidad.

En este proceso las mujeres han planteado, además de las demandas económicas y de servicios, reclamos por la igualdad y la equidad. Así, la noción de desarrollo que se va construyendo incluye el bienestar económico y la equidad social. Éste es un paso muy significativo, pues en esta lucha las mujeres articularon sus demandas por la equidad de género con una reflexión sobre la discriminación étnica (en el caso de Santa Rosa-Kunurana) y la exclusión social. La posición de subalternidad de las mujeres en tanto tales y sus luchas en particular, las conectan con otras formas de subalternidad con las que tienden a identificarse y a incluir en sus reflexiones. Sus miradas recogen otros aportes y en ese proceso van construyendo nuevas visiones del desarrollo, más integrales e incluyentes. La noción de desarrollo se amplía con la inclusión de la lucha por la democracia –“*en la casa y en la calle*” al decir de las mujeres– y las demandas por ciudadanía.

¿Una o dos modernidades?

El análisis de las relaciones entre las formas de inserción capitalista del Perú en la economía mundo y los procesos de cambio regionales y locales, parece poner en

cuestión la imagen de un modelo único de modernidad en el país. Sostengo –como una hipótesis para trabajar en el futuro- que es posible pensar que la modernidad (o tal vez sería más propio decir los intentos de modernidad) en el Perú siguió dos caminos diferentes. Uno, más convencional, fue intentado en la costa a través de la hacienda capitalista, el proceso de proletarización y la política de modernización “civilizatoria” emprendida en Talambo. Es la puesta en marcha de una propuesta de modernización criolla, occidental y hegemónica. La otra, que transcurre de manera subterránea, se ubica en la zona andina y tiene características diferentes.

En Puno, la modernización y el ingreso al orden capitalista a través de la exportación de lana y fibra hacia los mercados de Inglaterra, se encuentra con un contexto regional marcado por un importante movimiento intelectual que se ubicaba en Puno pero que se extendió a todo el Sur del país. Estos nuevos grupos, y en particular el indigenismo, elaboran una propuesta de país y de sociedad diferente que se basa en la recuperación de lo andino, de lo autóctono, como elementos centrales en la forja de una “nueva” identidad nacional, una modernización del país y la construcción de la nación. Esta propuesta implica la desaparición del orden tradicional y el poder local caracterizado por la complicidad entre los gamonales, la Iglesia y la ausencia/presencia del Estado. Es también un proyecto que se enfrenta al centralismo y al proyecto criollo. Pero no se trata solamente de un movimiento intelectual. A lo largo del departamento de Puno y en todo el Sur andino se desarrollaron a lo largo de las primeras décadas del siglo XX fuertes movimientos campesinos que alcanzaron a toda la región. Estos movimientos que reivindicaban la tierra y sus derechos a las comunidades y a su identidad, se nutrieron de las ideas de los movimientos intelectuales pero tuvieron su propia dinámica.

En el caso del Norte la propuesta fue otra y estuvo marcada por el modelo criollo occidental. Al lado de la constitución de haciendas capitalistas, el proyecto moderno que se trató de impulsar a partir de Lima y del oncenio de Leguía, contenía propuestas específicas de modernización que incluían los mandatos de orden e higiene como bases de la modernización.

Mannarelli (1999) señala que hay que ver el tema de la higiene en relación con las ideas de progreso y modernidad. La idea de la limpieza va unida a la eliminación de la suciedad, de los focos infecciosos y a la lucha por vencer las altas tasas de mortalidad entre los “ignorantes” que no tienen hábitos de limpieza y orden. El atraso se vincula así a un desorden previo, a una ausencia de límites, al reino de los instintos no contenidos que es preciso cambiar. Este discurso fue intensamente propagado durante fines del siglo XIX, pues las elites criollas limeñas intentaron construir un nacionalismo criollo a partir de un discurso de progreso en el que se oponía la costa – vinculada al orden y el progreso- a la sierra sur, marcada por la ignorancia y el atraso. En este discurso el progreso y la civilización suponen una interiorización de normas y pautas de auto coacción y regulación social; bases fundamentales de la moral que en el caso de Talambo están muy marcadas por la influencia de la Iglesia Católica. Se instala así un proyecto moderno que supone la transformación y civilización de los grupos subalternos, los cuales deben ser incorporados en este proceso civilizatorio.

En este contexto, el nuevo orden de género requería la construcción del modelo de ama de casa que va a ser impuesto a las mujeres (antes trabajadoras) de la zona. Esta modernidad implica así no sólo un modelo económico. Es también un sistema de género, una ideología y una familia que dista del modelo que se desarrolló en la sierra sur y que, como hemos visto, buscó ser moderno.

Estamos pues, no solamente frente a dos modelos económicos de inserción capitalista (bases materiales), sino también frente a dos propuestas intelectuales y dos proyectos de “comunidad imaginada” nacional que sin embargo no llegaron en su momento a cristalizarse. De hecho, el indigenismo fue desapareciendo a lo largo del primer tercio del siglo XX y la pretensión criolla de representar a la Nación puede ser teorizada como una “impostura” en la medida que ella implicó la negación y desconocimiento del mundo andino y campesino. El “deseo de historia” criollo no cristalizó, no al menos en la integración y consolidación de una nación. No obstante, queremos retener estos intentos para releer los proyectos que actualmente vienen proponiendo las mujeres de ambas zonas, en especial las de la sierra sur.

¿Tiempo de mujeres?

A la luz de los datos encontrados, creo que es posible pensar que nuevos elementos –diferentes, contradictorios y alternativos- están emergiendo hoy en el Perú. Un caso concreto lo vemos en las comunidades de Santa Rosa-Kunurana, en donde las mujeres parecen liderar un proceso de cambios. En una actuación escolar por el día de la madre, los niños y niñas de la comunidad de Kunurana representaron una escena en la que luego de una lucha entre un campesino y un gamonal –en la cual el gamonal había matado al campesino de manera artera e intentaba desaparecer el cadáver tirándolo desde un barranco, llegan las hermanas del campesino y logran recuperar el cuerpo de su hermano y matar al gamonal.

Lo que la escena pone en evidencia es la resolución de un conflicto histórico en manos de las mujeres. Se mata al gamonal y se entierra al campesino. Se trata de una metáfora sobre el fin de un sistema de dominación: se mata la explotación colonial, se entierra al siervo. El camino está libre y es actuado por las mujeres, quienes marchan vislumbrando y construyendo un futuro que imaginan en la ciudad, esa nueva ciudad que están forjando en su lucha por el progreso y la modernidad. Como lo “cholo” en su momento, estamos frente a un complejo que articula –de manera heterogénea– elementos diversos y donde la cultura andina es también una propuesta moderna: no se trata de un retorno al pasado. En la construcción de la ciudad encontramos la laboriosidad y la ética del trabajo unida al deseo de capitalización, y a una propuesta de bienestar económico y deseo de participación política. Es pues un tiempo de mujeres. No obstante, no es un tiempo homogéneo ni lineal.

En el caso de Talambo, las luchas de las mujeres caracterizadas por el modelo de la benefactora han enfatizado más la dimensión de los derechos civiles y sociales. Desde una posición de madre-ama de casa ellas han emergido al terreno público reclamando no sólo nuevos derechos sino reclamando que se cumplan y se hagan efec-

tivos. En general ha sido una lucha desde su condición de mujeres, ciudadanas y pobres. En Santa Rosa-Kunurana la situación es otra. La experiencia femenina está articulada a su pertenencia comunal y cultural y, en esa medida, ella ha participado en movilizaciones y luchas que la conectaban con la exclusión étnica y social. Son parte de un colectivo pero con una individualidad que les asegura una agencia.

Comparando ambas situaciones, proponemos que mientras que en el caso de las mujeres de Talambo el desarrollo se asocia a la lucha por la igualdad, en Santa Rosa-Kunurana el desarrollo supone la libertad. En el imaginario social están aún vigentes las marcas de la servidumbre y la exclusión y es en ese contexto que se entiende este afán por acabar de una vez con los lazos que las ubican con lo indio entendido como siervo. Libertad para desmarcarse y poder ser sin restricciones. Es pues una lucha por sus derechos políticos.

Estas diferencias se expresan también en la relación que se establece con el Estado. Los reclamos de Talambo apuntan a un Estado de Bienestar que les asegure sus derechos y les brinde los servicios que como ciudadanas exigen. En el Sur, la lucha es por la inclusión y el poder, implica una crítica al propio Estado.

A través del estudio de las identidades femeninas podemos reconstruir dos caminos con relación al desarrollo. El primero, encarnado en la experiencia criolla-popular de las mujeres de la costa norte, podría ser definido en términos de modernización capitalista con igualdad; y, el segundo, enarbolado por las mujeres andinas de la sierra sur que podría caracterizarse como modernización no ortodoxa con lucha por la libertad.

Estamos pues frente a mujeres y colectivos con espacios de agencia importantes que nos colocan frente a un proceso de formación de actores que vienen generando propuestas locales, pero articuladas a una reflexión regional y nacional. A partir de sus prácticas contextualizadas encontramos que las mujeres elaboran discursos críticos en los que se revisan y critican narrativas supuestamente nacionales proponiendo caminos diferentes. Las mujeres expresan así, en tanto grupos subalternos, conflictos que las trascienden y que nos permiten una nueva mirada a tensiones irresueltas, pero también y felizmente a las alternativas en ciernes que nos alientan frente al futuro.

Referencias bibliográficas

- Alvarez, Silvina (2001) Diferencia y teoría feminista. En Elena Beltrán y Virginia Maqueira (eds.), *Feminismos: Debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 243-283.
- Beltrán, Elena (2001) Justicia, democracia y ciudadanía: las vías hacia la igualdad. En Elena Beltrán y Virginia Maqueira (eds.), *Feminismos: Debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 191-237.
- Benhabib, Seyla y Drucila Cornell (1990) *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: Ediciones Alfons el Magnanim.

- Berger, Peter (1982) La identidad como problema en la sociología del conocimiento. En Gunther Remmling (comp.), *La sociología del conocimiento contemporánea*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Gilligan, Carol (1985) *La moral y la teoría: Psicología del desarrollo femenino*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Jelín, Elizabeth (1997) Los derechos y la cultura de género. *Isis Internacional, Ediciones de las mujeres* (25): 71-86 (Isis Internacional, Santiago de Chile).
- Lagarde, Marcela (1992) Enemistad y sororidad: hacia una nueva cultura feminista. *Isis Internacional, Ediciones de las mujeres* (17): 55-81 (Isis Internacional, Santiago de Chile).
- Mannarelli, María Emma (1999) *Limpias y modernas. Género, higiene y cultura en la Lima del novecientos*. Lima: Centro Flora Tristán.
- Melucci, Alberto (1989) El tiempo de la diferencia: condición femenina y movimiento de mujeres. *Sociológica* (10): 213-218 (Universidad Nacional Autónoma de México, México DF).
- Pateman, Carole (1995) *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos
- Pateman, Carole (1996) Críticas feministas a la dicotomía público-privado. En Carme Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*. Buenos Aires: Paidós, pp. 31-52.
- Patrón, Pepi (s.f.) Democracia, diferencia y género. Los retos de la filosofía política contemporánea. Trabajo no publicado, Lima.
- Phillips, Ann (1996) Ciudadanía y teoría feminista. *Márgenes* (16): 143-158 (SUR, Casa de Estudios del Socialismo, Lima).
- Ruiz Bravo, Patricia (2003) *Identidades femeninas, cultura y desarrollo*. Tesis Doctoral. Universidad Católica de Lovaina, Bélgica.
- Schmukler, Beatriz (1982) Familia y dominación patriarcal en el capitalismo. En Magdalena León (ed.), *Sociedad, subordinación y feminismo. Debate sobre la mujer en América Latina y el Caribe*. Bogotá: Asociación Colombiana de Estudios.
- Stevens, Evelyn (1977) Marianismo, la otra cara del machismo en América Latina. En Ann Pescatello (comp.), *Hembra y macho en América Latina*. México DF: Norma, pp. 121-135.
- Vargas, Virginia (1997) Un debate feminista en curso. *Isis Internacional, Ediciones de las mujeres* (25): 55-70 (Isis Internacional, Santiago de Chile).