

**Este informe se presenta tal como se recibió por el CIID de parte del o de los becarios del proyecto. No ha sido sometido a revisión por pares ni a otros procesos de evaluación.**

**Esta obra se usa con el permiso de Agenda: PERÚ.**

**© 2000, Agenda: PERÚ.**

# **PRESENCIA SOCIAL, AUSENCIA POLÍTICA**

Espacios públicos  
y participación femenina

**Pepi Patrón**

Lima, marzo del 2000

AGENDA: Perú Apartado postal 18-1194  
Miraflores  
Lima, Perú.  
Correo electrónico: [postmast@agenda.org.pe](mailto:postmast@agenda.org.pe)

Este texto se encuentra disponible en Internet en la dirección:  
[www.agendaperu.org.pe](http://www.agendaperu.org.pe)

Ira. edición: 2000  
Tiraje 1000 ejemplares  
Impreso en el Perú

Edición gráfica: Carlos Valenzuela

# CONTENIDO

## **PRIMERA PARTE**

“Espacios públicos” y articulación de lo público y lo privado.

Una discusión teórica.

9

## **SEGUNDA PARTE**

Revisión de la literatura sobre el movimiento de mujeres  
y las organizaciones de supervivencia en el Perú

75

## **TERCERA PARTE**

Un estudio de caso

100



## NOTA PRELIMINAR

La distinción conceptual entre lo privado y lo público es tan antigua como la democracia griega. Allí donde, hace veinticinco siglos, los límites estaban bastante claros, nos enfrentamos hoy día con una relación compleja, multívoca e incluso tensa, en la que se puede hablar tanto de una “privatización de lo público” cuanto de una “politización de lo privado”.

En cuanto a lo primero, a la privatización de los servicios públicos, se trataría de un asunto que amerita una evaluación en los estrictos términos de eficiencia económica. Ello no resulta tan evidente cuando, en el Perú, dicho proceso se consagró bajo el *slogan* de “participación ciudadana”. La ciudadanía vuelve a ser, al más puro estilo del siglo XVIII, sinónimo de propiedad privada; en este caso, de compra de acciones. “Participación ciudadana” es participación en el mercado y es la condición de propietario de acciones lo que implica que el ciudadano sea tratado con respeto (según afirma la propaganda). Lejos estamos, por ende, de un asunto puramente económico.

En cuanto a lo segundo, a la politización de lo privado, se trata de un proceso que puede ser visto desde múltiples perspectivas. Por un lado, como invasión de la vida privada —“colonización del mundo de la vida”, en terminología de Habermas— de parte de la racionalidad propia del “sistema”, es decir de la administración burocrática o del mercado. Desde otra perspectiva, este mismo proceso puede verse como una ruptura de

los límites de lo privado en el sentido de una nueva presencia de actores hasta hace poco condenados a la “oscuridad” de la vida doméstica, es decir, de las mujeres. Muchos de los problemas tradicionalmente considerados privados han dejado de serlo. Uno de los hitos más significativos en este proceso fue la creación en 1988 de la Comisaría de Mujeres, que implica que el maltrato y la violencia en el hogar, tradicionalmente contra la mujer, dejan de ser un problema “doméstico” y pasan a ser un problema de interés público que incluso amerita sanción social. Otro caso muy ilustrativo de este proceso es el hecho que algo tan “privado” como tomar un vaso de leche en el desayuno, se convierte en un problema social, encarado por organizaciones sociales, y pasa a ser, en algún momento, cuestión de la agenda política de algunos gobiernos municipales. En estos casos se trata casi de una disolución de distinción privado/público.

Es reflexionar sobre esta segunda dimensión del proceso de “politización de lo privado”, que tal vez sea más pertinente, como veremos más adelante, llamar “socialización de lo privado”, que este trabajo está dedicado.

Éste surge, además de un interés teórico, de una preocupación específica: pese al papel cada vez más importante que las mujeres tienen en la vida social del país, su ausencia en la vida política institucional es evidente. La importancia de las organizaciones sociales lideradas por mujeres, y en particular las organizaciones de supervivencia, como mecanismos de lucha contra la pobreza y como espacios de participación femenina ha sido destacada desde hace mucho tiempo. Sin embargo, la participación de las mujeres en organizaciones sociales no se traduce en participación en las instancias de poder de la democracia representativa. Es obvio que este problema ya ha sido abordado por diversos estudios en el Perú; no pretendemos originalidad al plantearlo. En la segunda parte de este trabajo aludimos a algunos de ellos. No obstante, queremos plantear aquí el problema de la naturaleza específica de dichas organizaciones en tanto espacios de consenso y acción concertada.

Es en este marco que presentamos en la primera parte dos perspectivas teóricas contemporáneas sobre la noción de espacio público. Se trata de las propuestas teóricas de Hannah Arendt y de Jürgen Habermas. Este trabajo conceptual es particularmente necesario porque, como se observa en la revisión bibliográfica que constituye la segunda parte de este trabajo, hace falta un concepto claro de espacio público. La presentación de este debate teórico dista mucho de ser exhaustivo y quedan otras propuestas teóricas sobre el tema que han sido sólo mencionadas. Sin embargo, las dos aquí presentadas son fundamentales en el trabajo de la filosofía política y las ciencias sociales contemporáneas. Pese a sus diferencias, ambas implican una perspectiva participativa de la democracia y otorgan una importancia particular a la existencia de espacios de interacción ciudadana, que puedan funcionar como espacios de mediación entre la sociedad y el Estado y diferenciados de las instituciones de poder y de administración estatal. Ponemos especial énfasis en señalar algunos de los aportes y críticas que, desde la literatura de género, se han efectuado a estas perspectivas.

Luego de esta discusión teórica, en la segunda parte se lleva a cabo una revisión de la bibliografía escrita en el Perú en los años ochenta y primera mitad de la década de los noventa sobre las organizaciones de supervivencia y el movimiento de mujeres en el Perú. Esta revisión se limita a presentar y resumir los puntos de vista que se han desarrollado sobre este tema y algunos de los problemas que quedan abiertos.

La tercera parte consiste en una suerte de contrastación entre lo expuesto en las partes anteriores y la observación de un Curso de Liderazgo Básico organizado por FOVIDA para dirigentas de comedores populares de diversos asentamientos humanos del distrito de Los Olivos, así como de la actividad de las mujeres en sus comedores. No ofrecemos una descripción detallada de la observación, sino algunas conclusiones obtenidas a partir de ella y de las entrevistas realizadas. Se adjunta una entrevista a tres mujeres de la zona (madre e hijas) que nos permite percibir la diferente actitud de tres generaciones de mujeres frente a las organizaciones de supervivencia y a la política en general.

Realizar este trabajo fue posible gracias al semestre de investigación que me otorgara la Pontificia Universidad Católica del Perú a través de la Dirección Académica de Investigación (DAI) y de la Dirección Académica de Régimen Académico de Profesores (DARAP), con el apoyo del Departamento de Humanidades. Conceder “semestres sabáticos”, sin carga lectiva, es una clara muestra de la importancia que la Universidad Católica otorga al desarrollo de la investigación entre sus profesores y del apoyo que está dispuesta a brindar para esta actividad. Mi más sincero reconocimiento a las autoridades de la Universidad que persisten en mantener tan valiosa tradición.

Este trabajo también ha sido realizado en el contexto de las actividades de investigación de AGENDA: Perú y puede considerarse como una de las consecuencias de la experiencia de *Democracia y buen gobierno*. De ahí surgió esta preocupación específica. El tiempo transcurrido y todo lo que aquí se dice es, sin embargo, de exclusiva responsabilidad de la autora.

Sin el apoyo de mi familia, en nuestro “espacio privado” y fuera de él, ni este trabajo ni muchas otras cosas serían posibles. Quiero hacer “público” mi agradecimiento a Lucho, Adrián y Dan por su paciencia y por todo lo que significan.

Este trabajo ha sido hecho con la invalorable colaboración de Angelina Cotler.

Pepi Patrón  
Asunción, noviembre de 1999.



## **PRIMERA PARTE**

**“Espacios públicos” y articulación de lo  
público y lo privado.  
Una discusión teórica.**

# CONTENIDO

I.	Introducción: el espacio público en el marco de la discusión contemporánea	11
II.	Hannah Arendt: la tensión entre lo privado, lo social y lo público	16
	1. Las diversas formas de la actividad humana: la especificidad del actuar político y su relación con la pluralidad.	16
	2. Acción política y espacio público	22
	3. Lo social. Una discusión desde el punto de vista de género	29
III.	Jürgen Habermas: una aproximación discursivo-procedimental al espacio público	41
	1. El espacio público: ámbito de discurso práctico	41
	2. Espacio público como espacio de participación ciudadana. Una concepción deliberativa de la democracia.	52
IV.	Una discusión desde la perspectiva de género	59
	BIBLIOGRAFÍA	71

## I. INTRODUCCIÓN: EL ESPACIO PÚBLICO EN EL MARCO DE LA DISCUSIÓN CONTEMPORÁNEA

Luego del intento de aprehender como conceptualmente el fenómeno totalitario en *Los orígenes del totalitarismo* (1951), en *La Condición humana* (1958) Hannah Arendt pone en la agenda de la discusión teórica y práctica sobre la política el concepto de “lo público”, en relación con las condiciones de existencia de la vida política –o su eventual inexistencia– en las sociedades modernas. Este libro constituye el punto de partida de la presencia de dicho concepto en la teoría política actual. No nos acercamos a él, sin embargo, desde una perspectiva puramente histórica o “arqueológica”.

En el concepto arendtiano de la “esfera pública” encontramos elementos decisivos no sólo para una comprensión rica y compleja de la vida política en nuestro tiempo, sino también los ejes del debate teórico actual sobre este tema. Otro libro precursor sobre el tema es el de J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, en el que el autor retoma algunas distinciones arendtianas y cuya traducción al inglés en 1989 –pese a haber sido publicado en 1962– ha reavivado el debate sobre el tema, especialmente en la literatura política anglosajona. Se trata, en palabras de J.L. Ferry, de las referencias “canónicas” al concepto de “espacio público”.

Es difícil encontrar hoy, más de treinta años después de la publicación de estos trabajos, discusiones teóricas y prácticas sobre la democracia liberal y sus límites, la democracia participativa o la acción política en el mundo contemporáneo que no nos remitan a las ideas de “espacios”, “espacios públicos”, a la relación entre lo social y lo público, entre lo público y lo privado o referencias a lo “público-político”. En el caso del Perú, esto es particularmente claro en muchos de los intentos recientes por entender el papel de las mujeres en tanto actores sociales de primera importancia en la vida del país. El problema de la relación entre movimientos y organizaciones sociales, por un lado, y participación política, por el otro, surge con una importancia decisiva en el caso de

las organizaciones sociales lideradas por mujeres. La importancia que se le otorga en estos análisis a la creación y existencia de “espacios” abiertos de acción e interacción de mujeres entre sí (y eventualmente, con los hombres) es decisiva.

Sin embargo, no se ha planteado (casi, según se ha podido constatar) el posible vínculo entre las características de estos espacios –su naturaleza específica, sus peculiaridades, ventajas o límites– y las dificultades que enfrentan estas mujeres ya no sólo para acceder a la instancia política, sino también para influir en (o determinar) los temas de la agenda política nacional. Casi me atrevería a decir que la importancia que se otorga a la idea misma de “lo público” (por oposición a lo femenino-privado no es correlativa con un esfuerzo de tematización y conceptualización de la noción de espacio público y de su relación con el poder político. Volveremos sobre el problema de la igualdad política en relación con el género en la sección IV de esta primera parte.

También en una perspectiva teórica, el tema de los espacios públicos resulta central desde múltiples ángulos: desde la crítica feminista a la dicotomía público-privado como mecanismo patriarcal de condena de las mujeres al silencio, hasta la idea habermasiana del espacio público como esfera comunicativamente constituida en la perspectiva de una ética basada en las condiciones formales de todo discurso; desde las recientes discusiones sobre la sociedad civil y su articulación en torno a dichos espacios, hasta el muy contemporáneo debate entre los liberales y los comunitaristas en torno a la justicia, la vida buena y el rol del Estado. En este contexto es importante, a mi juicio, tratar de establecer hasta qué punto los espacios públicos pueden pensarse como ámbitos de mediación entre la sociedad civil y el Estado. Igualmente, la forma en que los espacios públicos se entienden, resulta decisiva en la perspectiva de una *concepción deliberativa-participativa* de la democracia, en crítica y oposición a una concepción elitista de la misma.

Arendt y Habermas representan el punto de partida de la reflexión teórica sobre este tema y sus diferencias son indicio de la complejidad del problema. Una manera fructífera de abordar dichas diferencias es tratando

de aclarar qué significación se otorga a “lo social” y cuál es la relación de lo social con “lo público” y de ambos con lo político. Es importante establecer si los espacios públicos de consenso (y disenso) ciudadano se constituyen en y desde la sociedad civil o si se define lo público en vínculo exclusivo con la sociedad política, como parecer ser el caso de Rawls en su última versión del liberalismo político.

Si bien es cierto que el concepto de sociedad civil juega un papel decisivo en la filosofía y en la política occidentales desde el siglo XVII en adelante, asistimos hoy día a un resurgimiento del mismo en la filosofía y ciencia política y en las ciencias sociales en general. Esto se da en función de una serie de acontecimientos diversos que incluyen tanto la caída del Muro de Berlín y el renacimiento de la sociedad civil en países hasta ese momento organizados bajo regímenes totalitarios, como la radical oposición entre sociedad civil y Estado que predica el discurso neo-liberal en nombre de una supuesta desaparición de la instancia política o de una radical despolitización de la vida social (como es el caso de la propuesta de F. Fukuyama).

En momentos en que un cierto sentido común, tanto internacional como nacional, parece querer extender su partida de defunción a la vida política institucionalizada (en términos de los viejos mecanismos de intermediación y representación que son los partidos políticos) y reducir significativamente el rol del Estado en el mundo contemporáneo; en que las encuestas reemplazan o pretenden reemplazar a la opinión pública, el marketing televisivo a los programas de gobierno, y la administración eficaz al buen gobierno; en momentos como los que vivimos, abordar y repensar la actividad política de los hombres y mujeres sobre la base de un concepto enriquecido y actualizado de lo público, de espacios públicos, como espacios de posibles disensos y consensos, de acuerdos que permiten la acción concertada, me parece de una importancia teórica y práctica fundamental.

Dicho concepto permite pensar la política, justamente, como forma básica de la actividad ciudadana en regímenes democráticos –con lo cual discutiremos en su momento sus implicancias en la perspectiva de

una democracia participativa— y no como patrimonio de la sociedad política (por ejemplo, la vida orgánica de los partidos), de las diversas instancias de poder o exclusivamente del Estado. Si dejamos de pensar la política en los términos estrictamente modernos de lucha por el poder, de lucha por conquistar el Estado, y la entendemos de manera amplia como una actividad inherente a los hombres y mujeres en general y a nuestra condición de ciudadanos(as) en particular, descubriremos que la noción de “esfera” o “espacio” público puede resultar sumamente enriquecedora para comprender nuestro tiempo.

El recurso a este marco conceptual no está, sin embargo, exento de problemas. El origen histórico de dichos conceptos nos remite al mundo griego, en el que la separación entre lo privado y lo público era tajante: el *oikos*, el hogar, era el ámbito de lo doméstico, de la administración doméstica, de lo privado; la *polis*, la ciudad-estado, era el ámbito de lo público, del interés común, de la relación entre iguales. No existe, por otra parte vocablo alguno en el griego de la época que podamos traducir por “sociedad”. La desigualdad era propia al mundo privado: las mujeres, los esclavos, los niños, eran parte de este universo privado en el que las jerarquías eran claras. Las mujeres (como los esclavos o los extranjeros) no eran ciudadanas, es decir, no “salían” al espacio público, a relacionarse con otros (otras) iguales a ellas. La vida privada está sometida al régimen de la necesidad y esa es su función propia: la satisfacción de necesidades, sean éstas de alimentación, vestido, vivienda o reproducción. Es *en* la polis donde se es libre, donde los ciudadanos iguales entre sí se relacionan en términos horizontales, no jerarquizados.

Como es fácil de suponer, las voces feministas no han dudado en cuestionar la pertinencia de un marco conceptual cuyo origen está inscrito en una tradición —el sistema patriarcal— que condenaba a las mujeres a la oscuridad y al silencio, a la “no visibilidad” y a ser parte excluida de una comunidad de seres libre e iguales. Se ha dicho y escrito mucho sobre el hecho que esta diferenciación (que es oposición) entre privado y público no hace sino perpetuar una división del trabajo entre mujeres y hombres que se ha asumido como “natural”, haciendo de la esfera pública una esfera esencialmente masculina.

Creo que, y es parte de lo que quisiera mostrar en este trabajo, emplear tales conceptos no implica, en ningún caso, perpetuar divisiones y tradiciones discutibles y cuestionadas con razón. Pese a que muchos de los autores que se han ocupado del tema a nivel teórico y conceptual no necesariamente han planteado el problema de la mujer y de la discriminación femenina del ámbito de “lo público” (y tal es el caso de Arendt y también, inicialmente, de Habermas), pienso que a partir de estas categorías y de las tensiones y paradojas que ellas pueden implicar o poner de manifiesto, se puede repensar el actuar político de manera tal que desde ellas mismas se pueda dar cuenta –de manera constructiva– de la ausencia de “voces” femeninas.

Las dificultades de acceso de las mujeres y de las voces femeninas al sistema político, entendido en sentido restringido de ámbito de poder y toma de decisiones, puedan tal vez comprenderse un poco más a partir de la inexistencia o la precariedad de espacios (realmente) públicos en los que los problemas que normalmente encaran las mujeres en una sociedad como la peruana dejen de ser estrictamente femeninos y se conviertan en asuntos de interés común.

Es en este horizonte que una determinada conceptualización de lo “público” permitirá entender las restricciones y limitaciones del actuar de las mujeres en su complejo tránsito por lo privado, lo “social” y lo “público” en el sentido que quiero darle aquí, a partir de los autores mencionados, de “espacios públicos” (abiertos) de formación de opinión, acuerdos y consensos que hacen posible la acción común/concertada y que influyen, cuestionan o modifican la agenda política, que en principio remite a lo común por excelencia. De allí que este concepto esté planteado a efectos de este trabajo como una clave para abordar el problema de la relación entre mujer y política. Tal vez acercándonos a una definición rica y estricta de la idea de “espacios públicos” entendamos en qué medida las mujeres, que tienen un papel protagónico en las organizaciones sociales de nuestro país, no generan espacios que se conviertan efectivamente en instancias mediadoras entre la sociedad y la agenda política del Estado.

Arendt es, entonces, el punto de partida. Su concepción del espacio público es decisiva para el debate contemporáneo e implica una serie de problemas importantes —en particular la relación de lo “público” con lo social— que nos darán pautas para explorar la riqueza y los límites de otras aproximaciones contemporáneas, buscando un concepto que resulte particularmente pertinente para entender las dificultades de las mujeres en generar espacios efectivamente públicos que permitan que sus problemas sean percibidos como problemas comunes, como parte de la agenda política, instituyéndose así como una esfera de intermediación con el Estado y con las instancias de poder en general.

## II. HANNAH ARENDT: LA TENSIÓN ENTRE LO PRIVADO, LO SOCIAL Y LO PÚBLICO

### 1. Las diversas formas de la actividad humana: la especificidad del actuar político y su relación con la pluralidad.

Buscando repensar la vieja dualidad de la filosofía occidental entre contemplación y acción, que afirma la superioridad de la primera sobre la segunda, Arendt anuncia el objetivo de su trabajo con las siguientes palabras: “Pensar lo que hacemos” o “pensar en lo que estamos haciendo” (*to think what we are doing*)<sup>1</sup>. Se nos propone pensar la actividad humana desde ella misma: ya no desde el punto de vista superior del filósofo que la “contempla”, que “sale de la caverna”, ni tampoco reduciéndola a un principio omnicomprendivo que no permite abordarla en sus diversas formas y articulaciones, tales la “fabricación” o la “producción” (propio de la Edad Moderna y de Marx, respectivamente).

Aristóteles proponía una distinción básica entre *techne* (actividad productora o fabricadora) y *praxis* (interacción humana mediada por el lenguaje), que esta autora retoma, así como muchos otros teóricos contemporáneos (es el caso de J. Habermas o de la hermenéutica de H.G. Gadamer). Pensar la acción política humana en la especificidad

---

1 Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona: Seix Barral, 1974, p. 18.



que le es propia, distinguiéndola de otras formas de actividad, es tal vez el propósito más importante de su obra. Así, Arendt distingue tres formas diferenciadas de la vida activa de los seres humanos: la labor (*labor*), el trabajo (*work*) y la acción (*action*), que corresponden a tres condiciones (de allí el título de su libro *La condición humana*) básicas: la vida misma, el hecho de tener un mundo y la pluralidad que somos. Así como a la necesidad de mantenernos en vida le corresponde la “labor” y a la condición de “mundanidad” le corresponde el “trabajo”, la pluralidad humana es la condición fundamental que nos permite hablar de acción política. Somos *los* hombres, a decir de Arendt, los que vivimos en este mundo, que interactuamos y nos comunicamos, y ello entre y con otros hombres.

La *labor* es la actividad humana que corresponde a los procesos biológicos del cuerpo; es (y Arendt retoma aquí la fórmula de Marx)<sup>2</sup> “el metabolismo entre el hombre y la naturaleza o el modo humano de ese metabolismo que compartimos con todos los organismos vivos”. La actividad de la labor se adecúa al proceso vital del cuerpo humano, pues ella produce todo aquello que mantiene en vida al organismo humano y que permite la subsistencia de la especie. La labor produce bienes de consumo que el ser humano inmediatamente “incorpora”, es decir, consume y anula; todo aquello que la labor produce está hecho para ser absorbido casi inmediatamente en el proceso vital y este consumo, regenerando dicho proceso, produce y reproduce la vida misma. En este sentido se afirma que “la propia actividad de la labor debe seguir el ciclo de la vida, el movimiento circular de nuestras funciones corporales, lo que significa que la actividad de la labor no llega jamás a fin en tanto dure la vida; ella es indefinidamente repetitiva<sup>3</sup>. Laborar y consumir no son otra cosa que dos momentos del ciclo siempre recurrente de la vida biológica, por ello afirma Arendt que la labor es la actividad que corresponde a la condición humana básica que es la vida misma (pensemos en el carácter cíclico y repetitivo del trabajo agrícola).

---

2 Seguimos aquí, y en lo que viene a continuación, los capítulos respectivos de *La condición humana*, y el artículo de Arendt “Travail, oeuvre, action” en *Etudes Phénoménologiques*, No. 2, Bruselas: Editorial Ousia, 1985, pp. 8-12

3 Arendt, Hannah, “Travail, oeuvre, action” en *op. cit.*, pp. 8-9.

Este carácter circular y repetitivo de la labor humana plantea el problema de una temporalidad específica para cada tipo de actividad, problema puesto de manifiesto por P. Ricoeur en el prefacio a la edición francesa del texto. “La actividad llamada “labor” obtiene su carácter temporal de la naturaleza transitoria de las cosas producidas en vistas a subsistir”<sup>4</sup>; por esta razón el rasgo temporal propio a la labor es la “ausencia de duración” y la referencia al tiempo como *pasaje* es lo propio de la labor. El ser humano en tanto “labora” es denominado por Arendt *animal laborans*; es la “labor de nuestro cuerpo” (retomando la distinción de Locke) la que tiene como resultado bienes de consumo, que son a la vez lo más natural y necesario a la vida humana y lo que más rápidamente desaparece del mundo humano (porque son perecederos). Esta peculiaridad de los resultados de la labor humana será firmemente contrapuesta por Arendt con la permanencia del mundo “fabricado” por nosotros y con la “fragilidad” de los “resultados” de la acción política, fragilidad que, como veremos, está vinculada a la existencia de espacios públicos.

Claramente diferenciado del *animal laborans*, el ser humano en tanto ser activo es también, sin embargo, *homo faber*, es decir, capacidad de *trabajar* (en el sentido de producir obras). “El trabajo de nuestras manos, distinto de la labor de nuestros cuerpos, fabrica la pura variedad infinita de las cosas cuya suma total constituye el artificio humano, el mundo en el que vivimos.”<sup>5</sup> El trabajo, por su parte, es la actividad que corresponde a la no-naturalidad de la existencia humana y que proporciona un mundo “artificial” de objetos, claramente diferenciado del entorno natural. El ser humano, en tanto *homo faber*, fabrica, produce un mundo de cosas destinadas no a ser consumidas sino usadas, uso que no implica su inmediata desaparición. El uso al que se prestan estas cosas otorga al artificio humano la “estabilidad” y la “solidez” que le permiten “albergar a la inestable y mortal criatura que es el hombre”<sup>6</sup>. Este mundo fabricado sobrevive a, y permanece más allá de, cada vida individual.

---

4 Ricoeur, Paul, *La condition de l'homme moderne*, Paris: Calmaran-Lévy 1983, p. XV.

5 Arendt, Hannah, *Ibid.*, p. 12.

6 Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. cit., p. 183.

Así, la objetividad y permanencia del mundo fabricado es resultado de su capacidad de *trabajar*; el ser humano fabrica, produce un mundo artificial marcado por su “carácter duradero”. Allí donde la labor se repite incansable y cíclicamente, la fabricación puede “multiplicar” los objetos producidos, en tanto el proceso de producción está precedido por un modelo o imagen que permanece una vez el proceso concluido. En esta medida, “el proceso de la fabricación está en sí mismo determinado enteramente por las categorías de medios y fin. La cosa fabricada es un producto final en el doble sentido de que el proceso de producción termina allí (“el proceso desaparece en el producto”, dice Marx) y de que sólo es un medio para producir este fin”<sup>7</sup>. El fin es preciso: “llega cuando se añade al artificio humano una cosa nueva por completo y lo suficientemente durable como para permanecer en el mundo en concepto de entidad independiente”<sup>8</sup>.

Es éste, por ende, el ámbito inherente a la racionalidad del “fin justifica los medios”, con lo cual ciertamente desplazamos esta forma de racionalidad del ámbito de la acción política. Estos rasgos permiten a Arendt considerar que lo que caracteriza a la fabricación, el hacer o producir es justamente el tener un “comienzo preciso”, un fin preciso y previsible. Esta previsibilidad del trabajar aparecerá en directa oposición con la radical imprevisibilidad del “actuar” político humano. El aspecto principal del trabajo, desde el punto de vista de su temporalidad, es su capacidad de durar; la permanencia es su marca temporal específica. El trabajo corresponde así a esta otra condición fundamental de la vida humana: la mundanidad. Es al interior de las fronteras de este mundo producido por la actividad humana que se alberga cada una de las vidas individuales, el mundo destinado a sobrevivirlas.

Sea lo que fuere de la pertinencia de la distinción entre labor y trabajo, es esta distinción sistemática la que permite a la autora desarrollar una de sus principales perspectivas críticas sobre la modernidad occidental:

---

7 *Ibid.* p. 192.

8 *Ibidem.*

el mundo moderno marca el triunfo del *animal laborans* sobre el *homo faber*: el análisis de la *vita activa* en sus distinciones fundamentales está así a la base de su crítica histórica. Los ideales del *homo faber*, fabricante del mundo: la permanencia, la estabilidad, la duración han sido sacrificados en nombre de la abundancia, ideal del *animal laborans*. Esta disposición moderna “consiste en tratar todos los objetos de uso como si fueran bienes de consumo, de manera que una silla o una mesa se consumen tan rápidamente como un vestido y éste se gasta casi tan de prisa como el alimento. Esta forma de intercambio con las cosas del mundo es perfectamente adecuado al modo en que son producidas; las cosas del mundo moderno se han convertido en productos de la labor cuyo destino natural consiste en ser consumidos, en vez de productos del trabajo destinados a ser usados.”<sup>9</sup>

Decir que vivimos en una sociedad de consumo (y de consumidores) es, para Arendt –y dada la relación establecida entre labor y consumo– lo mismo que decir que vivimos en una sociedad donde ha triunfado el *animal laborans*. Uno de los signos más inquietantes de esta disposición a realizar el ideal del *animal laborans* se muestra en “el grado en que nuestra economía se ha convertido en una economía de derroche, en la que las cosas han de ser devoradas y descartadas casi tan rápidamente como aparecen en el mundo, para que el propio proceso no termine en repentina catástrofe.”<sup>10</sup>

Frente a los rasgos específicos de estas específicas actividades humanas que son la labor y el trabajo, puede ahora aparecer en su radical peculiaridad la capacidad humana de *actuar*. Si la labor es la forma de actividad que corresponde a la condición humana de la vida; si el trabajo es la forma de actividad que corresponde a la condición humana de la *mundanidad*; la acción, por su parte, es la forma de actividad humana que reclama como condición fundante la presencia de los otros, vale decir de la *pluralidad*.

---

9 *Ibid.*, p. 168.

10 *Ibid.*, pp. 180-181.

La pluralidad se revela así como la condición de la acción en tanto acción política, pues no es *el* ser humano el que vive en este mundo, sino *los* seres humanos que viven juntos, que interactúan y se comunican entre sí en torno a lo que puedan tener de común y de diferente. El actuar humano exige la presencia de los otros, “otros” que tienen el doble carácter de la igualdad y la distinción: “Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían ni el discurso ni la acción para entenderse.”<sup>11</sup>

Estas tres actividades y sus correspondientes condiciones están íntima y directamente vinculadas con la condición más general de la existencia humana: nacer y morir, natalidad y mortalidad. La labor asegura la supervivencia individual y la de la especie; su fin es la vida misma. El trabajo y su producto artificial concede una medida de permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal y al efímero carácter del tiempo humano. La acción, en la medida que se compromete a establecer, preservar y/o transformar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, vale decir, para la historia. Es la acción así entendida, la que mantiene la más estrecha relación con la natalidad, en tanto es la capacidad de empezar algo nuevo, de comenzar (como el recién nacido), es decir, de *actuar*.

Esta capacidad específicamente humana –actuar políticamente– depende por entero de la constante presencia de los demás. La acción presupone e insta un mundo común, de intereses comunes y un *espacio público* de aparición y de discurso. La pluralidad humana supone (y se realiza en) el lenguaje, pues sólo la acción revela al animal político y hablante que es el hombre. Es el actuar lo que permite la revelación, “el descubrimiento del agente en el discurso y la acción”<sup>12</sup>. Con palabras y

---

11 *Ibid.*, p. 233.

12 *Ibidem*.

actos nos mostramos a los otros, nos insertamos en el mundo humano y “esta inserción es como un segundo nacimiento”<sup>13</sup>.

La especificidad otorgada por Arendt a la acción humana permite plantear el problema de la relación entre actuar y decir, entre acción y lenguaje, pues en la perspectiva de la filosofía práctica aristotélica –de la que ciertamente la autora se reclama– *praxis* y *lexis* configuran la naturaleza política del hombre, es decir su disposición a la acción *con* y *entre* los otros. El hombre político es aquél que habla y que actúa. “De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, sólo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bios politikos*, es decir, la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), de los que surge la esfera de los asuntos humanos (*ta ton ánthropon prágmata*, como solía llamarla Platón), de la que todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta.”<sup>14</sup>

La acción y la palabra están así muy estrechamente vinculadas, y este vínculo se da al interior de lo que Arendt llama el “espacio público”, condición misma de la posibilidad de la acción concertada, es decir del elemento fundante de la vida política.

## 2. Acción política y espacio público

A través del actuar concertado en el lenguaje, los seres humanos instauran espacios comunes, espacios públicos, que a su vez son la condición de posibilidad de la acción y el discurso, de los disensos argumentados y de los consensos. “Dondequiera que las personas se junten para establecer un suelo común, y busquen tomar la iniciativa para incorporarse con palabras y hechos en los eventos que tienen lugar a su alrededor, ellas han creado una esfera pública, un forum para la acción que es en sí mismo el resultado de la acción.”<sup>15</sup> La esfera pública, o el espacio público, sería algo así como la condición de posibilidad la acción común

13 *Ibid.*, p. 235.

14 *Ibid.*, p. 42.

15 Hansen, Philip, *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*, California: Stanford University Press, 1993, p. 65.

y a la vez su fin, en tanto es lo que se logra y se quiere preservar. En este sentido se considera que la concepción arendtiana de espacio público no es topográfica ni institucional. A este respecto Charles Taylor, en su propia definición de espacio público (que veremos más adelante) lo considera como algo que “trasciende los espacios tópicos” o que constituye “un espacio común meta-tópico”<sup>16</sup> Los espacios de acción común existen en tanto haya ciudadanos actuando y los ciudadanos pueden actuar en tanto haya espacios públicos de acción.

Esta suerte de circularidad entre espacios públicos y acción común guarda una muy estrecha relación con el problema de la fragilidad del actuar humano y de los espacios que lo hacen posible. A diferencia de la contundencia de los productos fabricados por el trabajo humano, los “resultados” de la acción humana son muy frágiles: la acción común sólo existe en tanto los actores actúan. Si el producto de la labor se consume, si el objeto de la fabricación se usa y permanece, los hechos humanos (si no se recuerdan) desaparecen. Actuar es al mismo tiempo ser agente y “padecer”, justamente en la medida en que están implicados otros seres humanos. Históricamente, los hombres han buscado “remedios” para enfrentar la fragilidad del actuar y de los espacios que lo hacen posible. En efecto, “la *polis* parecía asegurar que la más frágil de las actividades humanas, la acción y el discurso, y el menos tangible y más efímero de los ‘productos’ hechos por el hombre, los actos e historias que son su resultado, se convertirían en imperecederos”<sup>17</sup>. La *polis* debía multiplicar las ocasiones de adquirir la gloria inmortal y de devenir realmente “inmortal”, es decir, no ser olvidado entre y por los hombres.

La huida del ser humano hacia la eternidad—diferente de la inmortalidad que se puede lograr en esta vida— en el pensamiento medieval, la sustitución del actuar por el producir en la época moderna, son también

---

16 Taylor, Charles, “Liberal Politics and the Public Sphere” en *Philosophical Arguments*, Cambridge Massachusetts, Londres: Harvard University Press, 1995, pp. 264-270.

17 Arendt, *ibid.* p. 261.

indicios de este esfuerzo del ser humano por escapar de algún modo de la fragilidad de la acción: se trata por ende de distintas maneras “de la tentación por eliminar los riesgos y peligros al introducir en la trama de las relaciones humanas las categorías, mucho más cálidas y dignas de confianza, inherentes a las actividades en las que nos enfrentamos a la naturaleza y construimos el mundo del artificio humano”<sup>18</sup>. La consigna moderna de “hacer”, “fabricar” o “producir” la propia historia puede ser perfectamente leída en este sentido.

Sin embargo a diferencia de lo fabricado, lo actuado es perfectamente irreversible. No se puede borrar una acción, así como el ingeniero puede derruir una casa o incluso el artista su propia obra de arte. La acción desencadena un proceso en el cual no hay modo de deshacer lo que se ha hecho. Íntimamente ligada a esta irreversibilidad de la acción está su imprevisibilidad: ello no consiste simplemente en la imposibilidad de predecir todas las consecuencias lógicas de un acto particular, sino en el proceso que se inicia inmediatamente después del instante fugaz del acto. En tanto hacer y padecer son como las dos caras de una misma moneda, la acción “actúa en un medio donde toda reacción se convierte en una reacción en cadena y donde todo proceso es causa de nuevos procesos. Puesto que la acción actúa sobre seres que son capaces de sus propias acciones, la reacción, aparte de ser una respuesta, siempre es una nueva acción que toma su propia resolución y afecta a los demás.”<sup>19</sup>

Ahora bien, ¿qué nos propone la filosofía política de Arendt frente a esta fragilidad de la acción y de los espacios que la hacen posible? La salida es evidentemente doble: frente a la irreversibilidad de lo hecho la posibilidad del *perdón*, frente a la imprevisibilidad de sus consecuencias la posibilidad de hacer y cumplir una *promesa*. “Las dos facultades van juntas en cuanto que una de ellas, el perdonar, sirve para deshacer los actos del pasado, cuyos ‘pecados’ cuelgan como la espada de Damocles

---

18 *Ibid.* p. 303.

19 *Ibid.* p. 252.

20 *Ibid.* p. 311.



sobre cada nueva generación; y la otra, al obligar mediante promesas, sirve para establecer en el océano de inseguridad, que es el futuro por definición, islas de seguridad sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la duración de cualquier clase, sería posible en las relaciones entre los hombres.”<sup>20</sup> El carácter vinculante de la promesa (políticamente podríamos traducir un programa de gobierno como la promesa de determinadas acciones futuras) y del perdón nos permite, según Hansen, replantear el vínculo entre moral y política, pues estas dos capacidades humanas se convierten en los “standards morales” del actuar político. Según este autor, aquí la pretensión arendtiana es radical: sólo estas capacidades pueden proveer los fundamentos de una genuina “moralidad política”, porque sólo ellas tienen sus raíces en el hecho de la pluralidad humana, ellas dependen “de la posibilidad de una comunidad humana que incorpore la pluralidad y sus rasgos propios, a saber la reciprocidad, reconocimiento y respeto mutuo, solidaridad”.<sup>21</sup>

Además de la relación con criterios normativos, es interesante señalar que estas capacidades que permiten hacer frente a la fragilidad del actuar humano son—dicho en la jerga de la filosofía del lenguaje contemporánea—“actos de habla”, es decir hechos de lenguaje. Al interior de los “espacios públicos”, la relación anteriormente mencionada entre *lexis* y *praxis*, entre discurso y acción, entre hablar y actuar, es esencial y constitutiva. El vínculo de la acción al lenguaje se presenta también, en mi opinión, de modo complejo y multívoco. El carácter dialógico de la acción humana en tanto acción concertada permite, por ejemplo, a Arendt caracterizar la violencia “bruta”—para el caso peruano, la violencia terrorista— como un fenómeno pre-político en la medida en que es “muda” (en el sentido de no dialógica). Quiero decir con esto que la violencia no reconoce al otro como interlocutor válido, no lo “escucha”, le niega su derecho a la palabra e incluso a la vida. No significa que la violencia no tenga causas políticas o efectos políticos, o que no sea un componente decisivo en las grandes revoluciones modernas; sino que en tanto actividad humana no puede considerarse acción política en sentido estricto (veremos más

---

20 *Ibid.* p. 311.

21 Hansen, *ibid.*, p. 64.

adelante la concepción peculiar que Arendt desarrolla del poder, y su relación con la violencia).

Lo “público”, tratando de precisar más este concepto en su relación con la acción política y en su eventual diferencia respecto de lo privado y lo social, nos remite a dos fenómenos estrechamente relacionados. En primer lugar significa que todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo, pueden verlo y oírlo todos. “Publicidad” en este sentido es aquello que aparece, aquello que ven y oyen otros al igual que nosotros, y que “constituye la realidad”<sup>22</sup>. “La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos”<sup>23</sup> afirma Arendt. Ello permite que la realidad sea efectivamente una realidad común.

En segundo lugar, público significa “este propio mundo en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él”<sup>24</sup>. Este mundo común (podríamos preguntarnos si el mundo común que instaura la Constitución peruana lo es efectivamente) está ciertamente relacionado con los objetos fabricados por las manos del ser humano (el *homo faber*), así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo también hecho por el ser humano. Vivir juntos significa, entonces, que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, así como la mesa está en el medio entre los que juegan. “El mundo como todo aquello que está en el medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo; en tanto espacio público nos agrupa y nos separa”<sup>25</sup>.

De esta manera, lo público en tanto *espacio de aparición y mundo en común*, es correlativo con esta pluralidad que somos y que nos permite interactuar, discutir y actuar en vistas a intereses y fines comunes. Es

---

22 Obviamente, esta idea de “publicidad” no tiene relación alguna con la contemporánea idea de publicidad como propaganda. Cf. la distinción y precisión conceptual en las diversas lenguas modernas en Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública* (Barcelona: Gustavo Gili Editores 1981).

23 Arendt, *ibid.*, p. 74

24 *Ibid.*, pp. 76-77.

25 *Ibid.*, p. 77

ello lo que nos permite ser una comunidad. Comunidad que, según venimos de decir, no sólo no debería excluir la pluralidad que somos, sino efectivamente basarse en ella. Comunidad que, me parece por todo lo dicho, los peruanos no somos. Es importante señalar aquí que la crítica liberal contemporánea a la idea de comunidad implica una noción de la misma en términos de *comunidad política* (la o una comunidad política) que se define como “una asociación o sociedad cuya unidad reside en una concepción o doctrina integral (*comprehensive*) del bien”<sup>26</sup>.

Trataremos de aclarar más adelante en qué medida la concepción arendtiana de intereses comunes o de fines comunes –elementos constitutivos de lo “público”– es compatible o no con la pluralidad de formas de vida y de concepciones del bien que caracteriza a las sociedades contemporáneas; o si su concepción de lo público como lo común no es restrictiva respecto de dicha pluralidad. Este problema está directamente vinculado con la manera en que Arendt entiende la dimensión de “lo social” y su relación con lo público y/o lo político.

La pluralidad humana en tanto condición básica de la acción política (no del comportamiento) necesita de un espacio donde aparecer y donde los otros aparezcan, en aquello que tenemos de común y en aquello que tenemos de diferente. Por ello es que ambos conceptos remiten en el caso del Perú a un problema importante de investigar y muy particularmente en el caso de la actividad organizada de las mujeres.

La realidad de la esfera pública reside en (y está garantizada por) la simultánea presencia de múltiples y diferentes perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común. No significa esto afirmar que el mundo sea diferente para cada uno según su perspectiva individual; de ser éste el caso, dejaría de ser mundo común en el cual y del cual podemos hablar. Ser vistos y ser oídos deriva su sentido del hecho que todos ven y oyen lo mismo, pero desde una posición diferente. El mundo

---

26 J. Rawls, *Political Liberalism*, (Nueva York: Columbia University Press, 1993). Este tema está ampliamente tratado en el actual debate “comunitarismo-liberalismo”, en cuyos detalles no resulta pertinente entrar ahora.

común sería algo así como la suma (total) de aspectos que se presentan a una multitud de espectadores. “Sólo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, sólo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana”<sup>27</sup>.

Destruir el espacio público de aparición de la diversidad y de la pluralidad que somos, supone e implica la destrucción del mundo común, precedida por lo general por la destrucción de los muchos y diversos aspectos en los que éste se presenta a la pluralidad humana. “El fin del mundo común llega cuando se ve bajo un solo aspecto y cuando se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva”<sup>28</sup>. Allí donde se pierde el mundo común, el espacio público, por muy precarios que sean, desaparece la pluralidad humana. Desaparece el espacio público como *condición* y *fin* de la acción y del discurso, de la revelación de los actores en el hablar y en el actuar. Desaparece la esfera de interés común que es el ámbito propio de la política. Cuando ello sucede las personas se comportan como si fuesen miembros de una familia en el sentido de una unidad orgánica, donde cada uno multiplica y prolonga –sin diferir– la perspectiva del otro. Se perdería totalmente la pluralidad, en el sentido de otras voces u otras maneras de ver lo mismo (por muy frágil que sea eso “mismo”). Eso es precisamente lo que ocurre, dramáticamente, en los regímenes totalitarios, en los que bajo un régimen de terror, el comportamiento esperado reemplaza o sustituye a la capacidad humana de actuar, en tanto posibilidad de iniciar algo nuevo, de dar lugar a lo inesperado; de aquí el significativo vínculo que se mencionaba anteriormente entre actuar y “natalidad”.

No obstante, sin necesidad de remitirnos al totalitarismo como caso histórico extremo, es legítimo preguntarse aquí cuánto una realidad como la peruana, definida por desigualdades extremas, con un régimen democrático caracterizado por su precariedad institucional, no implica

---

27 Arendt, *ibid.*, p. 83.

28 *Ibid.*, p. 84.

la ausencia de esta pluralidad de voces (en el caso que nos ocupa de las “voces” femeninas) y de consensos que permiten acción concertada, que es lo propio de los espacios públicos.

¿Cuál es, sin embargo, la relación de esta esfera pública así definida con la pluralidad social que caracteriza el mundo contemporáneo y en particular el nuestro? ¿Cómo se vincula lo público con “lo social” y cómo se diferencian (o no) estos dos ámbitos de lo “privado” (tan importante en el caso de la actividad, incluso social, de las mujeres)? ¿O se trata de diferenciaciones que ya no resultan pertinentes, o cuya pertinencia en un país como el Perú y en relación con las organizaciones de supervivencia femeninas es discutible? Para ilustrar la posible pertinencia de estas distinciones conceptuales tomemos en consideración que en el Perú contemporáneo algo tan privado o doméstico como tomar un vaso de leche en el desayuno o un plato de sopa en el almuerzo se ha convertido en un problema que ha sido social y colectivamente enfrentado (por las mujeres). Problema que sin embargo no se ha convertido en cuestión importante de la agenda política ni considerado tema de interés común (salvo en momento de elecciones). Para entender estas dificultades de mediación entre las organizaciones sociales y las instancias de poder político, tal vez nos sea de mucha utilidad precisar la especificidad del concepto de espacio público, tal como lo entiende la filosofía política arendtiana.

### **3. Lo social. Una discusión desde el punto de vista de género**

Hemos mencionado en la introducción el origen histórico de la diferenciación privado/público. Se trata de la distinción griega entre el *oikos* y la *polis*, entre la administración de la economía doméstica y el Estado, o entre lo privado y lo público. A partir de ella se puede introducir un tercer concepto que se impone con creciente importancia desde los tiempos modernos: se trata de “lo social”. Lo privado es del ámbito de la necesidad, donde se resuelven y satisfacen las necesidades de la vida, es lo doméstico; lo público se reclama del ámbito de la libertad, de los intereses comunes, de la acción y del discurso. El espacio público es el

espacio propio de la acción política. La emergencia, el surgimiento de lo social significa, históricamente, la emergencia de la administración del hogar, de la satisfacción de necesidades, a la esfera de lo público (fenómeno sin duda vinculado al surgimiento del mercado). Es cierto que Arendt no se plantea como un tema de reflexión el que al ámbito doméstico, de la necesidad y la reproducción de la vida, haya sido siempre estrictamente femenino y que ese hecho haya significado la “invisibilidad” de la mujer, condenada a ser “expulsada de la historia al reino de la naturaleza, de la luz de lo público al interior de la casa, del efecto civilizador de la cultura a la repetitiva carga de la crianza y la reproducción”<sup>29</sup>. No creo, sin embargo, como muchas críticas feministas radicales sugieren, que sostener una distinción conceptual entre privado, social y público, implique una apología de dichas condiciones o de las desigualdades que definen el ámbito privado, doméstico, occidental. Si bien es cierto que en la obra de Arendt no hay una preocupación explícita por la desigualdad o discriminación “de género”, una de las hipótesis que quiero desarrollar aquí es que sus distinciones conceptuales sí contienen una potencial crítico importante respecto de los problemas de género, y ello desde la perspectiva de una relación conflictiva entre lo privado, lo social y lo político<sup>30</sup>. Autoras como Mary O’Brien ven a Arendt como representante típica de un pensamiento “malestream”, pues no cuestiona esta distinción privado-público que es un principio central al pensamiento patriarcal<sup>31</sup>. Quisiera, en lo que sigue, argumentar que la noción arendtiana de lo público en su relación conflictiva con lo social, por el contrario, nos permitirá obtener algunas pautas críticas para entender los límites de las organizaciones lideradas por mujeres destinadas a resolver socialmente problemas que deberían poder ser resueltos en el ámbito privado (obviamente, no necesariamente por las mujeres).

---

29 Benhabib, Seyla, “The Generalized and the Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory” in *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York: Routledge, 1992, p. 157.

30 Ésta es una de las tesis que sostiene Philip Hansen, en *op. cit.*; pp. 80-88.

31 O’Brien, Mary. *The Politics of Reproduction*, London: Routledge Kegan Paul. 1981, p. 100.

Arendt caracteriza la “sociedad” desde su presencia en la Edad Moderna como esa instancia “curiosamente híbrida donde los intereses privados adquieren significado público”<sup>32</sup>. Ella constituye la organización pública del propio proceso de la vida. En la sociedad se establecen vínculos de mutua dependencia en beneficio de la vida, del sobrevivir. Remitiéndose a la distinción arendtiana, Habermas afirma que el surgimiento de la moderna sociedad significa que “la actividad económica privada ha de orientarse de acuerdo con un tráfico mercantil sometido a directivas y supervisiones de carácter público; las condiciones económicas bajo las que ahora se realizan están emplazadas fuera de los confines del propio hogar; por primera vez son de interés general”<sup>33</sup>.

Es cierto que Arendt ofrece un recuento crítico del surgimiento de la esfera social en los inicios del mundo moderno; crítico en el sentido de las consecuencias que dicha esfera implica para la existencia y preservación de los espacios públicos del actuar político y para la propia naturaleza de lo “privado”. Y es cierto también que dicha negatividad plantea problemas importantes para una aproximación a la relación entre lo social y lo político en el mundo contemporáneo. Sin embargo, creo que se trata de una distinción que permite percibir la complejidad de dicha relación, como trataré de mostrar en lo que sigue. Para el caso que aquí nos ocupa, es decir, el de las organizaciones sociales de supervivencia lideradas por mujeres, el diagnóstico arendtiano de lo social como una esfera sometida a las necesidades de la vida resulta sumamente fructífero. Es importante señalar que en las precisiones conceptuales que señalábamos al inicio de esta primera parte, la vida misma aparecía como condición de la labor –actividad ligada a la reproducción de la propia vida– no como condición humana a la que responde la actividad política. Ésta, en su especificidad, responde a la condición humana que es la pluralidad, vale decir al hecho fundamental de que somos iguales y distintos (en la sección IV volveremos sobre el tema de cuán distintos/as nos dejan ser las democracias liberales contemporáneas). Dejemos, por el momento, abierta la siguiente

---

32 Arendt, *ibid.*, p. 55.

33 Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública, op. cit.*, p. 57.

pregunta: ¿hasta qué punto organizaciones sociales destinadas a satisfacer necesidades básicas o a compensar carencias vitales pueden convertirse en espacios de interacción que den lugar a un actuar concertado, político, no sometido a la inmediatez de las necesidades vitales? Creo que resulta claro que encontramos aquí una pista conceptual interesante para dar cuenta de las dificultades de la relación social-político, del tránsito de lo social a lo político que venimos mencionando desde el inicio de este trabajo.

Ello no obstante, la concepción de Arendt sobre lo social no está exenta de problemas. Dice al respecto Seyla Benhabib que en este proceso de diferenciación institucional en las sociedades modernas entre la muy estrecha esfera política, por un lado, y el mercado y la familia por el otro —es decir, en este proceso de “irrupción” de los asuntos económicos que devienen asuntos de interés público— Arendt ve “la oclusión de lo político por lo social y la transformación del espacio público de la política en un pseudo espacio de interacción en el cual los individuos no ‘actúan’ más, sino que se ‘comportan meramente’ como productores, consumidores y pobladores urbanos”<sup>34</sup>. Enfrentamos aquí una concepción de lo social que se plantea casi en oposición a la actividad política. Veamos algunos problemas que surgen de esta oposición y que resultan decisivos para la comprensión del espacio público en realidades como la nuestra.

En la perspectiva arendtiana de la esfera social, es decisivo que la sociedad excluya la posibilidad de la acción. La sociedad espera de cada uno de sus miembros —desde la particularidad de su género, clase, profesión, etc.— una cierta clase de conducta. Ésta, la conducta, reemplaza a la acción, si entendemos esta última —entre otros rasgos mencionados— como la posibilidad de iniciar algo nuevo, incluso lo inesperado, de manera concertada con otros hombres. La “burocracia” es para Arendt la forma “social” de gobierno por excelencia, pues es en el fondo el “gobierno de

---

34 Benhabib, Seyla, “Models of Public Space. Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas” en *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge Massachusetts y Londres: The MIT Press, 1992, editado por Craig Calhoun, p. 75.



nadie”: es el dominio de un sistema de oficinas, en el cual “ningún hombre, ni uno ni los mejores, ni la minoría ni la mayoría, asume las responsabilidades”<sup>35</sup>.

La “sociedad” tiende a “normalizar” a sus miembros, a “excluir el logro sobresaliente o la acción espontánea”; socialmente, los hombres “se comportan, no actúan con respecto a los demás”<sup>36</sup>. Es importante subrayar la radical diferencia que se plantea aquí entre lo social así entendido y el espacio público, en la dimensión *agonística*<sup>37</sup> que Arendt le otorga en algunos textos y que ha sido objeto de grandes críticas. En su relación con el viejo modelo de la *polis* esta dimensión agonística de la esfera pública la constituye como el ámbito donde puede manifestarse la individualidad, como el lugar de la competencia, de la diferencia a través de la acción (¿heroica?) y el discurso. La acción sobresaliente y el discurso persuasivo tienen aquí su lugar.

Por su parte, y por contraste, en la “sociedad” la acción tiene “cada vez menos oportunidad de remontar la marea del comportamiento y los acontecimientos perderán cada vez más su significado, es decir, su capacidad para iluminar el tiempo histórico”<sup>38</sup>. Este triunfo de lo social implica que el progreso de la humanidad se impone por encima de los diversos logros de los hombres<sup>39</sup>. Históricamente esto se ha manifestado como el surgimiento moderno de “naciones-estado” en las cuales “el *Estado* (es decir la moderna asociación territorial obligatoria) asume las funciones de la reproducción material, o “housekeeping”, mientras que la vida colectiva, en la forma de la *nación*, toma la estructura y las formas de conducta de una familia superhumana”<sup>40</sup>.

Expresado en estos términos, podemos entender que el triunfo de lo

---

35 Arendt, Hannah, *Sobre la violencia*, México: Editorial Joaquín Mortiz, 1970, p. 37. Interesante anticipación del problema de “accountability” tan en boga hoy día.

36 *Ibid.*, pp. 62-63.

37 Retomo el término de Seyla Benhabib, *ibid.*, pp. 73-80.

38 Arendt, *La condición humana, op. cit.*, pp. 65-66.

39 *Ibid.*, p. 72.

40 Cohen, Jean y Arato, Andrew, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge Massachusetts y Londres: The MIT Press, 1992, p. 181.

social significa, en términos históricos y sistemáticos, una gran amenaza para la acción política y la eventual desaparición de límites estables entre lo privado y lo público. Incluso se podría llegar a hablar de la eventual desaparición de ambos. Lo privado pasa a ser sinónimo de intimidad y prácticamente queda reducido a ello. Esta distinción no significa que Arendt esté postulando la inmutabilidad de la esfera privada o justificando la inmutable presencia oprimida de las mujeres en ella. Es cierto que Arendt no lleva a cabo una crítica explícita de la situación de la mujer a partir de esta dicotomía privado/público.

Sin embargo, coincido plenamente con la lectura de Hansen quien afirma que el análisis arendtiano de la tensión privado, social y público “está pensado para iluminar un complejo de actitudes y prácticas y no esferas fijas ocupadas eternamente por determinadas categorías sociales de individuos”<sup>41</sup>. Si, en contraste con la esfera de lo social, el espacio de la acción política es concebido como el espacio competitivo en el que los ciudadanos –iguales entre sí– se enfrentan por reconocimiento y aclamación, parecemos estar más cerca de la *polis* griega que de las plurales y complejas sociedades contemporáneas. Se ha acusado mucho a la filosofía política de Hannah Arendt de proponer como modelo una visión romántica de la *polis* griega, que no toma en cuenta los mecanismos de exclusión que la hacían posible (mujeres, esclavos, extranjeros) y poco vinculada con la realidad de la vida social y política actual.

Ahora bien, en esta concepción de lo público ligada al viejo ideal de la *polis* griega, encontramos una noción del actuar político directamente vinculada a una idea de libertad que nos permitirá precisar el ideal de participación ciudadana que anima la filosofía política de H. Arendt y que está al origen de la corriente “comunitarista” contemporánea que enfrenta algunas versiones del liberalismo. De allí que se le considere como representante de la tradición de “virtud cívica” o “virtud

---

41 Hansen, *op. cit.*, p. 85. Pese a ser crítica, la lectura de C. Pateman también pone de manifiesto el potencial crítico de la obra de Arendt en relación con este tema. Cf. “Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy” en *Public and Private in Social Life*, Londres y Canberra: Croom Helm, 1983, editado por Benn y Gauss, pp. 281-303.

republicana” asociada a la idea de ciudadanos activos, libremente comprometidos, determinando colectivamente su destino común. “La razón de ser de la política es la libertad”<sup>42</sup>, dice Arendt y ello a través de la acción y el discurso. El ámbito propio de la acción—el espacio público—en tanto espacio de aparición y mundo en común, es el ámbito en que la libertad se hace una realidad mundana (y no un problema del libre arbitrio de una voluntad subjetiva), libertad tangible en palabras que pueden ser escuchadas, en hechos que pueden ser vistos y en eventos sobre los cuales podemos hablar, que podemos recordar y contar en historias, hasta poder incorporarlos en ese gran libro de cuentos que sería la historia humana (llena de héroes y discursos, de hechos humanos)<sup>43</sup>. Concebir el espacio de la acción política como el espacio de la auténtica libertad humana nos enfrenta con una noción “positiva” de libertad, no sólo en el sentido genérico de libertad “para”, sino en un sentido muy específico de libertad para actuar políticamente. Veremos más adelante cómo confluyen en este aspecto las tesis de Arendt y de Habermas.

Es cierto que aquí la autora es profundamente crítica de la noción moderna de libertad, que es correlativa al surgimiento de la esfera de lo social y que hace de la libertad un fenómeno de la subjetividad individual, de la vida privada o de la intimidad. En el origen mismo de la filosofía política moderna (pensemos en los casos ejemplares de Hobbes o Locke) la libertad política se transforma en una suerte de “liberación” *de* la política. La libertad política será la libertad individual frente al Estado, o libertad económica, o libertad de creencias y de opinión, más no libertad *para* actuar políticamente. El Estado tiene como papel fundamental el darme seguridad y las garantías suficientes para poder vivir en paz y para el ejercicio de una libertad que se ubica prioritariamente fuera del ámbito de lo político. Constatamos en los textos fundadores de la modernidad<sup>44</sup> que la virtud del Estado no reside en la libertad política que él estaría en capacidad de posibilitar a los ciudadanos, sino en el grado de *seguridad*,

---

42 Arendt, “What is Freedom” en *Between Past and Future*, *op. cit.*, p. 146.

43 *Ibid.*, pp. 154-155.

44 Cf. Leviatán de T. Hobbes, *Dos tratados sobre el gobierno civil* de J. Locke, *Tratado político* de B. Spinoza.

es decir de estabilidad, que puede ofrecer a los miembros de la sociedad. El *Leviatán* de Hobbes quiere garantizar la paz social y la preservación de la vida, mediante un pacto o contrato que al crear el Estado y la ley restringe nuestro derecho natural que es pura libertad. Spinoza afirma en el *Tratado político*: “la libertad o fortaleza de ánimo es una virtud privada, mientras que la virtud de un Estado es su seguridad”<sup>45</sup>.

En esta concepción moderna no somos libres, entonces, en nuestro actuar político, entre y con otros seres humanos, iguales y diferentes a nosotros. Somos libres como individuos gracias a la seguridad que el Estado puede ofrecernos, en función de la estabilidad de sus leyes y de la solidez de sus instituciones. Asistimos a una curiosa y paradójica separación de libertad y política: “menos hay política, más hay libertad”, reza el credo del liberalismo clásico. En la perspectiva que presentamos, el liberalismo tiene una enorme responsabilidad en la desaparición de la idea de libertad del ámbito de lo político, pues la política pasa a ser definida como instancia concernida por el cuidado de la vida y por el respeto y protección de los intereses privados. Pero vida, necesidades e intereses privados nos remiten a la esfera de lo social, de lo económico, esfera en la que el problema de una administración eficaz y correcta, en nombre de una racionalidad técnica transparente a ella misma, sustituye la especificidad de la instancia política como tal. ¿No es acaso típicamente moderno el medir la extensión de la libertad en una comunidad política dada en relación con la amplitud del espacio que ella deja abierto (libre) para actividades no políticas en sentido estricto, como la libertad de empresa, de enseñanza, de creencias, religiosa, etc.?<sup>46</sup>

Así, la referencia arendtiana a la *polis* griega y al “ideal de ciudadanía integral”<sup>47</sup> y participativa que ella implica, se convierte en una instancia normativa a partir de la cual se pueden evaluar las posibilidades y criticar las carencias de la vida política contemporánea y de la democracia liberal desde sus orígenes modernos. Dado el recuento crítico que hace

---

45 Spinoza, *op. cit.*, II § 6.

46 Arendt, *ibid.*, p. 149.

47 Hansen, *ibid.*, p. 50.

Arendt del surgimiento de las sociedades modernas, pareceríamos asistir, desde un punto de vista tanto sistemático (conceptual) como histórico, a una visión básicamente negativa de “lo social”, que implicaría, en efecto, algo así como la derrota del actuar político y de sus espacios propios, generando una extraña yuxtaposición entre privado, social y público.

Sin embargo, y son muchas las críticas que se han hecho a Arendt en esta perspectiva, espacio público no es sólo espacio de acción libre, en el sentido que venimos de describir, que podría implicar acción estrictamente individual, libre y competitiva –la mencionada dimensión *agonística* que subraya y critica, entre otros, S. Benhabib y estrictamente masculina como no han dejado de observar muchas escritoras feministas. Hemos señalado claramente en el párrafo anterior que es a través del actuar concertado en lenguaje que los hombres instauran estos espacios “públicos”. Estos son fundamentalmente, entonces, espacios de *acción concertada*. A esta “dimensión” de la concepción arendtiana de lo público S. Benhabib la llama la “perspectiva asociativa del espacio público”<sup>48</sup>, o espacios asociativos. A partir de esta idea de acción concertada, podemos plantear un vínculo más fluido entre el ámbito de la necesidad y el de la acción libre y común, es decir, *entre* lo social y lo político. Incluso nos permitirá evaluar esa “yuxtaposición” que mencionamos líneas más arriba como sumamente esclarecedora para el Perú.

Es en estos espacios públicos de acción basada en consensos donde se genera el verdadero poder político. En unas de sus distinciones más polémicas, con la que se enfrenta a casi toda la tradición de la filosofía y la ciencia políticas occidentales, Arendt define el poder no como capacidad de dominación o de coerción de unos seres humanos por otros, sino como “capacidad humana no sólo de actuar, sino de actuar concertadamente”<sup>49</sup>. Allí donde (según veíamos en el punto 1) la acción está vinculada al hecho de comenzar algo nuevo, de tener iniciativa, el

---

48 Benhabib, Seyla, *ibid.*, p. 77.

49 Arendt, H., *Sobre la violencia, op. cit.*, p. 41.

poder está vinculado a la idea de acuerdo, de consenso: “la acción tiene un designio político y el poder no es otra cosa que la expresión pública de la acción”<sup>50</sup>. Así como la acción se distingue de la labor y de la fabricación; por el acuerdo, el poder se distingue de la dominación y de la violencia que se define en términos de una racionalidad estrictamente instrumental. Ciudadanos actuando sobre la base de intereses comunes, en vistas a fines comunes, que se ponen de acuerdo a través de la palabra, son los elementos que configuran lo propio –además de los rasgos ya señalados– de la idea arendtiana de “espacio público”.

Lo público no se define, entonces, por el contenido sustantivo de los asuntos que pueden ser de interés común –es decir, que se excluyan necesariamente asuntos relativos a los problemas sociales o al trabajo<sup>51</sup>– sino por el tipo de *procedimiento*<sup>52</sup> que lo define: se trata de ponerse de acuerdo, sobre la base de un intercambio de opiniones, mediante el discurso y la persuasión, permitiendo la acción colectiva concertada. “Diversas locaciones topográficas devienen espacios públicos en tanto se convierten en lugares de poder, de acción común coordinada a través del discurso y la persuasión”.<sup>53</sup>

No comparto la opinión de Arato y Cohen cuando afirman que la autora trata de “confinar” o “desterrar” (*banish*, en el original) la esfera de lo social, para poder desarrollar una propuesta normativa articulada en

---

50 Ricoeur, Paul, “Pouvoir et violence” en *Ontologie et politique: Hannah Arendt*, Paris: Editions Tierce, 1989, p. 147.

51 Como piensan algunos autores críticos de Arendt, cf. Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 80, o Mary McCarthy, “On Hannah Arendt” en Hannah Arendt: *The Recovery of the Public World*, Nueva York: St. Martin’s Press, 1979, editado por Melvyn Hill, pp. 315- 316.

52 Aunque uno de los ejes centrales del debate liberalismo-comunitarismo, tiene que ver con la importancia que los primeros otorgan a la idea de la “neutralidad procedimental” de la democracia liberal, me parece pertinente retomar esta expresión que se encuentra en diversas caracterizaciones de la concepción arendtiana de espacio público: es el caso de Benhabib, de Taylor, en los textos ya mencionados, y de Peter Fuss en “Hannah Arendt’s Conception of Political Community” en *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World. op. cit.*, p. 173. Volveremos sobre la importancia de lo “procedimental” a propósito de J. Habermas y su concepción de la esfera pública.

53 Benhabib, Seyla, *ibid.*, p. 78.

torno al concepto de esfera o espacio público<sup>54</sup>. En un conversatorio realizado en Toronto en 1972 acerca de su trabajo y con su presencia, Arendt responde a algunas críticas importantes sobre esta distinción entre lo social y la esfera pública. No se trata de que en los espacios públicos *no* se discutan cuestiones sociales; “en todos los tiempos las gentes que viven juntas tienen asuntos que pertenecen al ámbito de lo público –‘cosas que son dignas de ser discutidas en público’. Cuáles son dichos asuntos en determinado *momento* histórico es probablemente *completamente* diferente”, dice Arendt <sup>55</sup>. Lo que cuenta es que son asuntos que pueden ser susceptibles de debate público.

Sobre lo que no hay diferencia de opinión, sobre lo que no hay necesidad de intercambio, no hay necesidad de ponerse de acuerdo. Muchos “problemas sociales” podrían ser resueltos “desde arriba”, con criterios administrativos y en muchos casos no es necesario que estén sujetos al debate público. Sin embargo, estos mismos “problemas sociales” tienen un “doble rostro”: así, por ejemplo, el problema de viviendas adecuadas a la salud de la población es una cuestión social; pero si dichas viviendas implican o no una cuestión de integración racial, es, *ciertamente* dice Arendt, un problema político. Podríamos perfectamente parafrasearla y decir que en el Perú, en el momento histórico actual, el problema de la alimentación de la familia ha sido convertido, por la actividad de las propias mujeres, en asunto de interés colectivo, de debate, de consenso y de acción común. Ellas han generado espacios donde encararlos y resolverlos.

Si existen espacios públicos en tanto haya hombres y mujeres poniéndose de acuerdo y actuando, es importante subrayar que la fragilidad de los mismos en el caso que nos ocupa puede estar perfectamente vinculada a la naturaleza de los asuntos que unen a las mujeres en las organizaciones de supervivencia. La propia vida y sus urgencias marcan la precariedad de dichos espacios.

---

54 Cohen, Jean y Arato, Andrew, *op. cit.*, pp. 178 y ss.

55 Arendt, Hannah Arendt: *The Recovery of the Public World. op. cit.*, p. 316.

Ahora bien, esta diferenciación entre lo social y lo político, entre el espacio público de acción como ejercicio de una auténtica libertad y la esfera de lo social como ámbito sometido a las necesidades de la vida, ¿cuánto puede arrojar luces sobre los problemas de un país como el Perú y su compleja dinámica entre lo social y lo político? Dada la urgencia y premura de los problemas sociales en nuestro país, ¿estaríamos hablando de una casi supresión del actuar político o de la inexistencia de espacios públicos de acción libre, dado el sometimiento de la acción a las urgencias (sociales) de la vida y de los requerimientos de la esfera económica?

Surgen de esta perspectiva conceptual tres problemas importantes que pueden servir como hilos conductores para abordar el problema de las organizaciones sociales de supervivencia que nos ocuparán más adelante:

1. Es difícil en el mundo contemporáneo plantear una escisión clara entre lo social y lo político, tratando de preservar conceptualmente algo así como la pureza de la acción política en su dinámica libre, plural (en el doble sentido de igualdad y diferencia), no sometida ni a la necesidad ni a la racionalidad de la administración.
2. Queda abierto el problema de la *relación de mediación* entre lo social y lo político, que espacios públicos surgidos de la sola dinámica social parecen no poder satisfacer (no pretendemos en este recuento teórico ignorar la temática de los movimientos sociales, sino pensarla en términos de las organizaciones sociales que se han generado para hacer frente a determinados problemas). Dada la crisis contemporánea de los partidos políticos, resulta muy difícil plantear el vínculo entre movimientos sociales y la sociedad política en los términos tradicionales de representación e intermediación. El rol mediador de la esfera pública puede ser una pista interesante para repensar dicho vínculo.
3. Sin embargo, los límites de los espacios que generan las organizaciones sociales en su actividad parecen mostrar esta tensión, que la teoría política de Arendt desarrolla, entre actividad sometida



al imperio de la necesidad y acción concertada en vista a fines comunes no sólo marcados por la urgencia de la vida.

Justamente la tesis que quisiera desarrollar más adelante en torno a las organizaciones sociales en que las mujeres despliegan su actividad, es que su condición de urgencia, de organizaciones de supervivencia, las hace no sólo muy precarias, sino que difícilmente se constituyen en espacios desde los cuales surjan los temas de interés común, general, es decir “públicos”. Parecerían más bien algo así como “espacios públicos privatizados”, femeninamente privatizados. De allí su dificultad para generar problemas considerados “comunes” en sentido fuerte, parte de la agenda política.

Veamos si la propuesta conceptual de Habermas nos ayuda a resolver estos problemas.

### **III. JÜRGEN HABERMAS: UNA APROXIMACIÓN DISCURSIVO-PROCEDIMENTAL AL ESPACIO PÚBLICO**

#### **1. El espacio público: ámbito de discurso práctico**

Como ya indicamos, el recuento histórico que hace Habermas del surgimiento de la esfera pública “burguesa-liberal” en el siglo XVIII y principios del XIX, retoma algunas distinciones arendtianas, tales como el surgimiento de la esfera de “lo social” y la distinción entre *techne* y *praxis* (esta última bajo la forma de una teoría de la acción comunicativa que veremos a continuación). Sin embargo, a diferencia de Arendt, este autor vincula su concepto de espacio(s) público(s) justamente al ámbito de lo social, es decir a aquella esfera que, en la obra arendtiana, es la gran amenaza para la existencia de un espacio realmente “público”. Incluso hay quienes piensan que esta diferencia es una respuesta explícita al concepto anterior: “deliberadamente Habermas construye su modelo de la esfera pública en la posición estructural que Arendt consideraba la negación misma de la vida pública, en el ámbito

intermediario (..) entre la esfera privada y el estado, que ella llamaba ‘sociedad’. Pese a que admite que la inspiración ideológica del modelo griego continúa en nuestro propio tiempo, Habermas cuestiona consistentemente su relevancia institucional”.<sup>56</sup>

En textos más recientes, Habermas propone una perspectiva procedimental y deliberativa de la democracia y de la política que difiere tanto del paradigma liberal como del “republicanismo” en el cual ubica a Arendt. Creo, sin embargo, que las similitudes son mayores de las que el propio Habermas está dispuesto a admitir. Reconoce el mérito fundamental del republicanismo que hace de la solidaridad y la orientación al bien común una tercera forma de integración –diferente del mercado y del Estado– frente a la afirmación de derechos meramente negativos frente al Estado de la concepción liberal. El modelo arendtiano, como ya señalamos, insiste en la libertad positiva para participar en una praxis común. La política no es más cuestión de negociar intereses privados, sino que se basa en una concepción dialógica en la cual, afirma el autor, “se discuten y negocian orientaciones de valor, interpretaciones de necesidades y deseos, no simplemente preferencias”<sup>57</sup>. Volveremos más adelante sobre la importancia de esta afirmación de Habermas, en particular en la sección IV de esta primera parte.

En el caso de este autor, no obstante, el concepto de lo público está directamente vinculado al ámbito de la sociedad civil; es más, el surgimiento de la esfera o de las esferas públicas sólo es posible históricamente con el surgimiento de la sociedad civil. Para Habermas es claro que no se puede demostrar la existencia de una esfera pública, separada de la esfera privada, hasta el siglo XVIII.<sup>58</sup>

---

56 J. Cohen y A. Arato, op. cit., p. 221.

57 Habermas, “Three Normative Models of Democracy” en *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996, editado por Seyla Benhabib, pp. 23ss.

58 Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1981. También, “The Public Sphere” en J. Habermas, *On Society and Politics. A Reader*. Boston: Beacon Press, editado por Steven Seidman, 1989.

Así describe el momento central de dicha historia: “en tanto es un dominio privado, la sociedad, que ha llegado a confrontar al Estado, está por un lado claramente diferenciada del poder público; por otro lado, la sociedad deviene un asunto de interés público en virtud de que con el alza de la economía de mercado, la reproducción de la vida se extiende más allá de los confines del poder doméstico privado. La *esfera pública burguesa* puede ser entendida como la esfera de las personas privadas reunidas para formar un público”<sup>59</sup>. Las esferas del trabajo y del intercambio de mercancías, como ya vimos anteriormente, devienen asuntos públicamente relevantes. La satisfacción de necesidades se convierte en un problema “público” (social) y encontramos aquí el viejo vínculo hegeliano entre el mercado, la sociedad civil y, con Habermas, la constitución de espacios públicos.

Sin embargo, no es en tanto agentes del mercado que los miembros de la sociedad constituyen la esfera pública. Sin entrar en los detalles de la minuciosa descripción histórica que hace el autor del surgimiento del espacio público, podemos retomar los elementos básicos de su definición: por esfera pública se entiende un dominio de nuestra vida social en el que puede formarse algo así como la opinión pública; el acceso a la esfera pública está abierto, en principio, a todos los ciudadanos en tanto tales: no actúan como gentes de negocios, ni como profesionales conduciendo sus asuntos privados. Los ciudadanos actúan como un público cuando tratan con materias de interés general sin estar sujetos a coerción; por lo tanto, con la garantía de que puedan asociarse y unirse libremente y expresar y hacer públicas (*publicize*) sus opiniones libremente. En su origen histórico, el ‘principio’ del espacio público es el discurso público crítico. Se habla de una esfera pública política, a diferencia de una esfera pública literaria, por ejemplo, cuando las discusiones públicas conciernen a objetos vinculados con la práctica del Estado.

Lo propio de la esfera pública en sentido político, entonces, es que en

---

59 Habermas, Jürgen, “Public Sphere” en *op. cit.*, p. 233

ella ciudadanos no sometidos a coerción ninguna, tratan discursivamente de asuntos de interés general y vinculados con la práctica del Estado. De allí que el espacio público pueda ser concebido como una instancia de mediación entre la sociedad y el Estado: “A la esfera pública como una esfera que media entre el Estado y la sociedad, una esfera en la cual se forma el público entendido como el vehículo de la opinión pública, le corresponde el principio de la publicidad. La opinión pública, en sentido propio, sólo puede formarse si existe un público que se compromete en una discusión racional”.<sup>60</sup> El espacio público es, así, espacio del ejercicio de una racionalidad crítico-discursiva, capaz de generar consensos, la misma que dentro de la teoría actual de Habermas es una forma particular –entre otras– de racionalidad.

En el contexto del debate filosófico contemporáneo, en momentos en que el discurso post-moderno se aboca al elogio del disenso y a proclamar la muerte de la razón occidental y moderna, la obra de Habermas es, al mismo tiempo una crítica y una defensa de la modernidad. El llamado “filósofo del consenso” piensa que la razón moderna es la que ha hecho posible la razón como ejercicio crítico, incluso respecto de ella misma. La sociedad moderna, tal es la convicción de Habermas, contiene aún un proyecto de racionalidad normativa que hace posible cuestionar y criticar su propia situación actual. Y ese será precisamente el caso del concepto, nacido como ya vimos en el siglo XVIII, de “espacio público”. Su distancia respecto del pesimismo de los más importantes representantes de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt –de cuya tradición, sin embargo, nunca deja de reclamarse– lo lleva a proponer una teoría de la racionalidad que permita comprender la racionalidad humana como siendo irreductible a su sola dimensión instrumental. La racionalidad es instrumental, es decir, racionalidad de medios a fines, pero es también mucho más que eso.

Según Seyla Benhabib<sup>61</sup>, la defensa de la modernidad a la luz del principio de la participación pública ha sido un aspecto esencial de toda la obra de

---

60 *Ibid.*, pp. 231-232.

61 Benhabib, Seyla, “Models of Public Sphere” en *op. cit.*, pp. 104 y ss.

Habermas. El surgimiento de una esfera pública autónoma de razonamiento político y de discusión es también central al proyecto moderno. Además de la diferenciación social y de la creación de esferas de valores independientes, la modernidad trae consigo una triple posibilidad:

1. En el ámbito de las instituciones *sociales*, la generación consensual de normas generales de acción a través del discurso práctico se pone en primer plano.
2. En el ámbito de formación de la *personalidad*, el desarrollo de las identidades individuadas deviene en gran medida dependiente de las actitudes reflexivas y críticas de los individuos.
3. En el ámbito de la *tradición*, ésta no posee legitimidad sólo porque trae la autoridad del pasado. Su validez depende de la apropiación que de ella haga el mundo contemporáneo.

A propósito del estudio de caso realizado en la presente investigación, veremos algunas de las dificultades que esta concepción del proyecto moderno implica para el Perú, o tal vez debería decir las dificultades que tiene el Perú para ser un país moderno en sentido estricto, en relación con las características mencionadas. Nos interesa, sin embargo, por el momento, desarrollar algunas de las distinciones conceptuales habermasianas que nos permitirán abordar la especificidad de su comprensión de los espacios públicos, que ya se anuncia en la primera de las características “modernas” señaladas.

Desde sus trabajos teóricos de fines de la década de los sesenta y principios de los setenta, Habermas insiste en la distinción entre una racionalidad monológica, basada en la relación instrumental de medios a fines –la producción, el trabajo, la *techne*– y una racionalidad dialógica basada en el reconocimiento mutuo de los actores sociales –interacción

62 Cf. en particular “Trabajo e interacción” (1965) en *La ciencia y la técnica como ideología*, Valencia: Editorial L’Estel, 1974 y *Conocimiento e interés* (1968) Madrid: Taurus 1982. Sobre ese tema cf. Pepi Patrón, “La teoría de los intereses de conocimiento de J. Habermas y su confrontación con la hermenéutica de H.G. Gadamer” en *Cuadernos de filosofía I*, Lima: Universidad de Lima, 1987.

63 Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols, Madrid: Taurus, 1987

comunicativa—<sup>62</sup>. Esta distinción toma una forma y una fundamentación diferentes a partir de su trabajo *Teoría de la acción comunicativa* <sup>63</sup> de 1981, trabajo en el que el autor se distancia de una tradición epistemológica previa, basada en la “subjetividad”, la “conciencia” y la “auto-reflexión”, para plegarse al muy contemporáneo “paradigma del lenguaje”. En esta obra, y en otras posteriores, Habermas desarrolla una teoría de la Modernidad que es al mismo tiempo una teoría de la racionalidad, basada en la noción de acción comunicativa.

Esta teoría de la racionalidad se articula en base a un “análisis formal de las condiciones de la racionalidad”<sup>64</sup> es decir, de las condiciones formales de la racionalidad. Ello significa, para Habermas, remitirse a una teoría de la argumentación, puesto que es a ésta a “quien compete la tarea de reconstruir las presuposiciones y condiciones pragmático-formales del comportamiento explícitamente racional”<sup>65</sup>. El punto de partida de su teoría formal de la racionalidad reside en la consideración de que “la racionalidad tiene menos que ver con el conocimiento o con la adquisición de conocimiento que con la forma en que los sujetos capaces de lenguaje y acción hacen uso del conocimiento”<sup>66</sup>.

Los dos presupuestos básicos sobre los cuales Habermas construye su concepto de racionalidad son la susceptibilidad de crítica y de fundamentación: a través de nuestras acciones ponemos de manifiesto nuestra pretensión o aspiración a hacer valer una verdad o la eficacia de un proceder (racionalidad cognitivo-instrumental), la rectitud de una norma (racionalidad práctico-moral), la autenticidad de una expresión (racionalidad práctico-estética o terapéutica). Estas diferentes pretensiones de validez tienen, si quieren ser racionales, que exponerse a la crítica y ser susceptibles de fundamentarse. Dada la diversidad de nuestras acciones, se tratará de buscar el modelo que exprese de manera más adecuada la articulación de las condiciones formales puestas en juego en todas ellas. Dicho modelo es el de la acción comunicativa

---

64 *Ibid.*, vol. 1, p. 16.

65 *Ibidem*.

66 *Ibid.*, p. 24.

(racionalidad comunicativa) que “sobre el trasfondo de un mundo de la vida tiende a la consecución, mantenimiento y renovación de un consenso que descansa sobre el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica. La racionalidad inmanente a esta práctica comunicativa se pone de manifiesto en que el acuerdo alcanzado comunicativamente ha de apoyarse en *última instancia* en razones”<sup>67</sup>. Así, a la racionalidad se accede a través de una tematización de aquello que está implícito en nuestra praxis comunicativa cotidiana, en tanto forma de acción que subyace a todas las demás.<sup>68</sup>

Tenemos entonces tres tipos distintos de acción racional, en cada una de las cuales se establece una relación distinta con el “mundo” (o con una “parte” del mismo) y se plantea una distinta pretensión de validez que se expresa en un distinto tipo de discurso. A estos tres tipos de acción racional subyace la acción comunicativa, como modelo de presuposiciones igualitarias y consensuales que hacen posible el intercambio de razones. Basándose en la vieja distinción popperiana de “mundos”, pero negando su trasfondo ontológico implícito, Habermas distingue así los diversos tipos de acción:

El primer tipo de acción es el de la *acción teleológica*, a través de la cual el actor se refiere a un *mundo objetivo* o a un mundo de hechos, en el cual pretende hacer valer, implícita o explícitamente, la *verdad* de sus enunciados o la eficacia de sus acciones mediante un *discurso teórico*. El segundo tipo es el de la *acción regulada por normas*, a través de la cual el actor, presuponiendo por cierto el mundo objetivo, se refiere a un *mundo de reglas de comportamiento sociales*, en el cual pretende hacer valer la *rectitud* de su propio comportamiento respecto a una norma o la rectitud de la norma misma, por medio de un *discurso práctico*. El tercer tipo de acción es la *acción dramaturgica*, a través de la cual el actor se refiere al *mundo subjetivo* de sus propios sentimientos (es decir,

---

67 Ibid., P. 36.

68 Cf. Guisti, Miguel, “Como el Ave Fénix renaciendo de sus cenizas”. El resurgimiento de la racionalidad moderna en la *Teoría de la acción comunicativa* de J. Habermas” en *Cuadernos de Filosofía I*, Lima: Universidad de Lima, 1987.

el “mundo” es el actor mismo) pero representándolos ante un público (de ahí el nombre de “dramatúrgica”); en tal mundo el actor pretende hacer valer la *autenticidad* o *veracidad* de sus expresiones, por medio de una crítica estética o terapéutica. En este último caso Habermas habla de crítica y no de discurso, por la asimetría de la relación establecida entre los actores: ni en el caso de la creación artística ni en el de la relación terapéutica se cumplen las condiciones de comunicación en sentido estricto; en el primero debido a la imposibilidad del oyente de poner a prueba las afirmaciones del actor, en el segundo debido a la desigualdad de condiciones entre el paciente y el terapeuta.

El tipo de *acción comunicativa*, por su parte, presupone la existencia del lenguaje como un *medium* en el que se reflejan las otras tres “referencias al mundo” de los actores. Cualquiera de los otros tipos de acción cuenta igualmente con el lenguaje, pero de forma instrumental o unilateral: el modelo teleológico de acción instrumentaliza el lenguaje en función de determinados fines; el modelo normativo usa el lenguaje como un medio que transmite valores culturales y que es portador de consensos; y el modelo dramatúrgico se concentra en su capacidad expresiva. Sólo el modelo comunicativo de la acción, concluye Habermas, “presupone el lenguaje como un medio de entendimiento sin limitaciones”<sup>69</sup>, como un medio dentro del cual tiene lugar un tipo de procesos de entendimiento en cuyo transcurso los participantes, al relacionarse con el mundo, “se presentan unos frente a otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidas o puestas en cuestión”<sup>70</sup>. En este contexto de una teoría de la acción comunicativa son los propios actores los que buscan un consenso y lo someten a criterios de verdad, de rectitud y de veracidad.

A nivel propiamente sociológico del análisis de la sociedad moderna (y contemporánea), Habermas propone un concepto de “sociedad” en dos niveles: ella es, por un lado, “mundo de la vida” y, por el otro, “sistema” diferenciado de complejidad creciente. El “mundo de la vida”, como

---

69 Habermas, *ibid.*, p. 137.

70 *Ibid.*, p. 143.



aquello que subyace a los “tres” mundos mencionados, constituye el trasfondo implícito de saber consensual en el que se inscriben los diferentes tipos de acción. En virtud de la estructura comunicativa de la racionalidad, el mundo de la vida, aun no siendo tematizable en cuanto tal, se hace accesible a los actores a través de las situaciones concretas de discusión y argumentación. Pero la sociedad es además “sistema”, es decir que las acciones humanas son coordinadas no sólo a través del entendimiento mutuo, sino también a través de contextos funcionales no lingüísticos. Por sistema Habermas se refiere a todos los modos en que se coordinan entre sí las acciones de los individuos a través del “entrelazado funcional de consecuencias inintencionadas, mientras que cada acción es determinada por cálculos hechos en interés propio y tendientes a maximizar la utilidad”. Las principales redes de contextos de acción sistemáticamente integrados son el mercado y el Estado, coordinados a través de los mecanismos instrumentales que son el poder y el dinero, y que en las sociedades modernas no sólo alcanzan una cada vez más grande autonomía, sino que invaden, “colonizan”, en la terminología habermasiana<sup>71</sup>, el mundo de la vida.

Es interesante subrayar que la distinción entre sistema y mundo de la vida no es paralela a la distinción entre público y privado<sup>72</sup>. El mundo de la vida se caracteriza por contextos de acción comunicativamente integrados: los agentes actúan sobre la base de alguna forma de consenso intersubjetivo implícito o explícito acerca de normas, valores y fines, consenso que se predica en términos de habla y de interpretación lingüística. Son ejemplos de estas acciones las relaciones entre miembros de la familia, amigos y vecinos, aunque también el debate y la participación democráticos en el espacio público político. Tanto la esfera privada como la pública están comunicativamente articuladas. “Aunque

---

71 *Ibid.*, vol. II, p. 469 y ss.

72 Cf. Benhabib, Seyla y Drucilla Cornell, “Más allá de la política de género” en *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1990, pp. 9-28, p. 17. Este tema constituye el sujeto de una interesante discusión entre Habermas y Benhabib.

pertenece al mundo de la vida, la esfera de la acción política y la formación de la opinión es *pública* por excelencia”<sup>73</sup>.

Lo que me interesa destacar, luego de estas precisiones conceptuales, es que la noción habermasiana de lo público está directamente vinculada al ámbito del discurso práctico. El espacio público viene a existir cuando quiera y donde quiera todos aquellos afectados por normas (generales) sociales y políticas de acción se involucran en un discurso práctico evaluando su validez. El diálogo ciudadano al interior del espacio público se juzga de acuerdo a los criterios del “discurso práctico”<sup>74</sup>. El discurso práctico apunta a lograr un consenso racionalmente motivado sobre las normas sociales. El mundo social encarna objetivamente pretensiones normativas expresadas en el discurso práctico, pero este discurso a su vez anima o transforma la vigencia de las normas. Cuando la rectitud normativa de una norma social es o ha sido cuestionada, los actores sociales tienen frente a sí tres alternativas: pueden tornarse hacia la acción instrumental, pueden interrumpir toda discusión y seguir cada quien por su lado o pueden continuar interactuando prácticamente entrando en una discusión crítica sobre la validez de la norma en cuestión. Esta última alternativa es la propia del discurso práctico<sup>75</sup>.

¿Cuáles son los criterios propios al discurso práctico? Habermas articula estos criterios en su propuesta de una “ética discursiva”<sup>76</sup>, que podemos, siguiendo a J. Cohen, desarrollar en su doble dimensión: por un lado las condiciones que hacen posible un consenso racional, por otro lado, los contenidos posibles (a nivel formal) de tales acuerdos. En términos éticos (que no desarrollaremos aquí), Habermas propone el principio D (por Discurso), según el cual: “sólo pueden pretender validez aquellas normas que puedan obtener el asentimiento de todos los implicados en cuanto participantes de un discurso práctico” y que complementa con el famoso principio U (de universal), según el cual “en el caso de normas válidas,

73 *Ibidem*.

74 Benhabib, Seyla, “Models of Public Sphere” en *op. cit.*, p. 105.

75 Seguimos aquí la exposición de Cohen y Arato en el capítulo 8 de *Civil Society and Political Theory*, *op. cit.*, pp. 345-421.

76 Cf. Habermas, “Ética discursiva: Notas sobre un programa de fundamentación” en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Editorial Península, 1985.

los resultados y efectos secundarios que se sigan de su acatamiento general para la satisfacción de los intereses de cada individuo, deben poder ser aceptados por todos sin presión alguna”.

En cuanto a las condiciones que hacen posible tal asentimiento, en orden a que todos los afectados tengan una efectiva igualdad de oportunidades para asumir un rol en el diálogo, tiene que haber -de parte de todos- un mutuo y recíproco reconocimiento, sin coerción, en tanto sujetos racionales autónomos cuyas pretensiones serán admitidas si es que se basan en argumentos válidos. Dicho brevemente, siguiendo a Cohen, los principios procedimentales que subyacen a la posibilidad de lograr un consenso racional sobre la validez de las normas implican: *simetría, reciprocidad y reflexividad*. Benhabib resume estos principios procedimentales como una norma de comunicación que se puede llamar *reciprocidad igualitaria*.<sup>77</sup> En última instancia, según la vieja fórmula habermasiana, se trata del principio normativo de un “diálogo libre y sin restricciones entre individuos racionales”.

En cuanto al contenido posible (siempre a nivel formal) de los consensos obtenidos a nivel del discurso práctico, la idea principal de Habermas es que las normas en torno a las cuales se obtiene acuerdo “deben articular intereses generalizables”, según decíamos al citar el principio de universalización. Esta idea de intereses generalizables, como eventualmente opuestos a lo particular, a las necesidades privadas o a los valores específicos, dará lugar a algunas importantes críticas desde la perspectiva de género sobre las que nos ocuparemos en una sección ulterior de esta primera parte.

Volvemos así a encontrarnos con nociones, ya desarrolladas en Arendt desde otra perspectiva, como reconocimiento (igualdad y diferencia), lenguaje, intereses generales. Es cierto que en la obra reciente de Habermas todos estos principios y conceptos se articulan en torno a

---

77 Benhabib, *ibid.*, p. 105.

una propuesta de ética discursiva, que pretende encontrar los principios válidos de la argumentación moral, en vistas a su universalización en la vieja línea de la moralidad kantiana. Sin embargo, y éste es precisamente el terra que aquí non interesa, estos elementos constitutivos de su propuesta son también considerados, por el propio Habermas y otros autores, como los principios de una teoría de la legitimación democrática, que ofrece una alternativa a las teorías tradicionales y neo-contractuales. Según J. Cohen, la ética discursiva de Habermas funciona mejor como una “ética política, es decir, como una teoría de legitimación y derechos básicos”<sup>78</sup> para regímenes democráticos contemporáneos. De ello nos ocuparemos en lo que sigue.

## **2. Espacio público como espacio de participación ciudadana. Una concepción deliberativa de la democracia.**

El problema del espacio público resulta así ser un problema crucial para la democracia: ¿cuáles son las condiciones sociales para un debate racional-crítico acerca de asuntos públicos, conducido por personas privadas dispuestas a que los argumentos y no las identidades, los status o las tradiciones determinen las decisiones?<sup>79</sup> El texto al que hacíamos alusión en la introducción de esta primera parte del trabajo, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, tiene un mensaje más bien aporético: la historia del espacio público y de la opinión pública que en él se articula es más un declinar que un transformarse. El público que razona en una esfera, en principio abierta a todos los ciudadanos, se transforma, en las sociedades contemporáneas, en un “público que consume”<sup>80</sup>. Los ciudadanos se

---

78 Cohen, Jean, “Discourse Ethics and Civil Society” en *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge Massachusetts y Londres: MIT Press, 1990, editado por D. Rasmussen. Estos mismos propósitos los desarrolla la autora en *Civil Society and Political Theory*, *op. cit.*

79 Calhoun, Craig, “Introduction: Habermas and the Public Sphere” en *Habermas and the Public Sphere*, *op. cit.*, p. 1.

80 Benhabib, Seyla, *ibid.*, p. 88.

convierten en clientes. Según el diagnóstico histórico de Habermas, “el mundo modelado por los ‘medios’ es sólo en apariencia esfera pública”. Según Calhoun, con la pérdida de la noción de interés general y con el surgimiento de una orientación al consumo, los miembros de la esfera pública pierden su terreno común<sup>81</sup>. En realidad, la historia de la transformación de la esfera pública es la historia de su desintegración. Una de las razones claves para esta desintegración o degeneración es la eventual desaparición de un interés general “del tipo que puede constituirse en el criterio al que se refiere la opinión pública”<sup>82</sup>. Ciertamente, las presuposiciones sociales que hacían posible una esfera pública constituida por individuos privados han desaparecido. Esto va acompañado de un debilitamiento de la esfera íntima, privada, que es la familia, pues sus funciones se ven cada vez más “socializadas” (aquí el diagnóstico de Habermas coincide directamente con el de Arendt).

Para las democracias de los estados de bienestar contemporáneas el diagnóstico, que resulta relevante para nosotros, es el siguiente: las necesidades grupales, sociales, que no pueden esperar satisfacción por el lado del mercado “auto-regulado”, tienden hacia la regulación estatal; la esfera pública, que debe ahora mediatizar tales demandas, deviene un campo para la competencia entre intereses en la más cruda forma de confrontación de fuerzas; las leyes que se originan bajo “la presión de las calles” difícilmente pueden continuar siendo entendidas en términos de un consenso conseguido por las personas privadas en la discusión pública: ellas corresponden, de manera más o menos clara a compromisos entre intereses particulares en conflicto; son las organizaciones sociales las que se relacionan con el Estado en la esfera política pública, sea a través de la mediación de los partidos o directamente en relación con la administración (y ese será el caso que vamos a ver, precisamente); con el mutuo “ensamblamiento” (fusión) de los dominios público y privado, no sólo las agendas políticas asumen ciertas funciones en la esfera del

---

81 Calhoun, *ibid.*, p. 25.

82 J. Habermas, “Further Reflections on the Public Sphere” en *Habermas and the Public Sphere*, *op. cit.*, p. 441.

intercambio de mercancías y del trabajo social, también los poderes sociales asumen funciones políticas. Esto conduce, en palabras de Habermas, a una “refeudalización” de la esfera pública y a la fusión entre sociedad (civil) y Estado.

En las sociedades contemporáneas, la esfera pública política está caracterizada por un debilitamiento de sus funciones críticas. Sin embargo, Habermas considera que las democracias de masas constituidas como Estados de bienestar social, en to que a su auto-interpretación normativa se refiere, pueden pretenderse en continuidad con el Estado liberal constitucional sólo en la medida en que seriamente traten de vivir en conformidad con el mandato de una esfera pública que cumpla funciones políticas<sup>83</sup>.

Ahora bien, ¿cómo entender la posibilidad de un espacio público político en las sociedades contemporáneas, marcadas por la pluralidad de intereses, por la diversidad y, en el caso del Perú, incluso por la fragmentación? Según Habermas, su propuesta de una teoría basada en la acción comunicativa pretende dar una respuesta a este problema. Justamente, su carácter procedimental (formal) le permite ese nivel de generalidad (en realidad deberíamos decir universalidad) que la hace compatible con la diversidad propia de las sociedades contemporáneas. Sólo si el debate en la esfera pública se restringe a aquellas normas que puedan expresar un interés general, es decir al criterio del ‘discurso práctico’, estaremos hablando de espacio público en sentido estricto. Se trata de lograr la formación *discursiva* de la opinión y de la voluntad, de solidaridades intersubjetivamente configuradas y no del “consenso de corazones” del que habló alguna vez J.J. Rousseau.

Es por ello que Habermas, desde este marco conceptual, considera que el “espacio público político” sigue siendo apropiado como concepto nuclear (en realidad dice “quintessential concept”<sup>84</sup>) que denota todas aquellas condiciones bajo las cuales puede llegar a existir una formación discursiva de la opinión y la voluntad en un público compuesto por los

---

83 *Ibidem*

84 *Ibid.*, p. 446.

ciudadanos de un Estado. Por ello resulta adecuado como el concepto fundamental de una teoría de la democracia cuyo propósito es normativo. A partir de la noción de espacio público enfrentamos así una concepción de la democracia centrada en el discurso, es decir, la idea de una democracia “deliberativa”.

Es cierto que, según Habermas, tiene que poder demostrarse, por un lado, que las cuestiones sociales susceptibles de generar conflictos están abiertas a una “regulación racional”, esto es, a una “regulación en el interés común de todas las partes afectadas<sup>85</sup> y, por otro lado, que comprometerse en discusiones y negociaciones públicas es el medio adecuado para una formación racional de la voluntad. Esto supone que las normas del “discurso práctico” implican, en términos de la democracia, la institucionalización de prácticas de debate público racional. De esta manera, para Habermas, se pueden vincular las consideraciones normativas con cuestiones “sociológicas empíricas”. El “espacio público” aparece como el concepto que permite tender el puente entre el interés egoísta propio de sociedades de economía de mercado y orientaciones al bien común, entre el “cliente y el ciudadano”.

Estamos hablando entonces de espacios públicos como instancias que permiten la participación ciudadana en términos discursivos, como ámbitos que hacen posible un debate racional sobre cuestiones de interés general y que permitan la transformación de opiniones personales –a través de la deliberación– en una genuina opinión pública, capaz de influir en la agenda política del Estado (sobre este *terra volveremos* en la sección IV). Una democracia deliberativa así concebida es, entonces, una democracia participativa. Evidentemente, a nivel del aparato político del Estado, el Parlamento es el marco que institucionaliza el debate, la mediación de los conflictos entre intereses encontrados y el logro de consensos. Sin embargo, aquí no se trata solamente de las instituciones de la sociedad política. Se trata de espacios que surgen *en y desde* la propia sociedad civil, que se constituyen en instancias de mediación entre la sociedad y el Estado.

---

85      *Ibid.*, p. 447.

Para Habermas es claro que la apertura de las oportunidades formales para participar e involucrarse en procesos de toma de decisiones puede implicar la intensificación de un “particularismo generalizado”, vale decir, la afirmación de intereses siempre parciales, locales, muy específicos y particulares, que son el argumento privilegiado que esgrimen los defensores de la democracia elitista. Resulta interesante señalar que según lo investigado hasta aquí, ése es el caso real en los espacios abiertos por la actividad femenina en las organizaciones de supervivencia. La manera de evitar este riesgo sería el concebir la “soberanía” del pueblo, en términos procedimentales siempre, como incluyendo las condiciones esenciales que hacen posible que los procesos de comunicación pública tomen la forma del discurso práctico <sup>86</sup>.

Esta soberanía convertida en una corriente comunicativa se realiza como discursos públicos que develan tópicos de relevancia para toda la sociedad, interpretan valores, contribuyen a la resolución de problemas, generan buenas razones y desvirtúan las malas. Es obvio que estas opiniones se transformarán en decisiones en manos de las instituciones pertinentes. “Los discursos no gobiernan”, afirma nuestro autor. Ellos generan un poder comunicativo que no puede tomar el lugar de la administración; sólo influyen en ella y esta influencia tiene que ver con el otorgar o denegar legitimidad a las instituciones en cuestión.

De esta manera, si el espacio público político no es lugar de aclamación, de propaganda, de clientelas, sino de “generación comunicativa de poder

---

86 Ibid., p. 451.

87 Ibid., p. 452.

88 Cf. Taylor, Charles, “Liberal Politics and Public Sphere” en *Philosophical Arguments*, Cambridge Massachusetts y Londres: Harvard University Press, 1995, pp. 257-287. Deliberadamente tomamos como fuente para complementar esta perspectiva habermasiana a un autor que viene de una tradición distinta: la “comunitarista”, que tiene sus orígenes precisamente en la obra de Arendt. Ello nos permite subrayar la convergencia de dos aproximaciones contemporáneas distintas que, pese a diferir en otros temas y principios conceptuales, confluyen en cuanto a la importancia de los espacios públicos como ámbitos privilegiados de la participación ciudadana en una concepción no elitista de la democracia. El comunitarismo difiere del “procedimentalismo” habermasiano en cuanto, en lo que a nuestro tema se refiere, a lo que puede o no puede ser discutido en dichos espacios. Para unos, los comunitaristas, los asuntos de la “vida buena”, de concepciones particulares del bien, no pueden ser excluidos de la comunicación pública. Para otros, como Habermas, en vistas a lograr criterios universales del discurso práctico, los asuntos particulares deben dar paso a asuntos de interés general. Existen otras posiciones



legítimo”<sup>87</sup>, sobre la base de los criterios procedimentales expuestos, se trata entonces del lugar privilegiado de formación de la opinión pública, entendida no como la suma de opiniones individuales “expresadas” en una encuesta de opinión, sino, a decir de Taylor, como resultado de la reflexión, que surge de la discusión y que refleja consensos activamente producidos<sup>88</sup>. Lo propio de la esfera pública política es su capacidad de “influnciar” en las decisiones de las instituciones pertinentes: la opinión que se articula en estos espacios (una vez más, metatópicos) “debería ser escuchada por aquellos en el poder”<sup>89</sup>. La esfera pública es así un “locus” en el cual son elaboradas visiones racionales que “deberían” guiar a los gobiernos. Ello resulta, por cierto, difícil en momentos en que la esfera pública está dominada por medios de comunicación que no necesariamente significan participación o deliberación ciudadanas<sup>90</sup>.

Taylor pone de manifiesto otros problemas que amenazan la existencia del espacio público como espacio de debate sobre asuntos de interés común: la hiper centralización y la burocratización de las sociedades de masas contemporáneas, ponen en riesgo la posibilidad de constituir tales espacios. De allí que el autor proponga “una multiplicidad de esferas públicas ‘anidadas’ (*nested*) unas en otras”<sup>91</sup>. Otro obstáculo serio para su constitución tiene que ver con grietas en la comunidad política. Estas pueden surgir por diversas razones: guerra de clases, exclusión de algunos grupos, obvia en sociedades caracterizadas por el multiculturalismo, lo que genera la existencia de fragmentación política, obvia también en países como el Perú.

Para este autor el riesgo mayor es el de la fragmentación, pues nos

---

claras en este debate, como las expuestas en el libro de J. Rawls, tal vez el más importante de los representantes de un liberalismo renovado (bajo la forma conceptual de un neo-contractualismo), *Political Liberalism* (*op. cit.*), quien afirma que la “razón pública” en los “foros públicos”, es aquella de la sociedad política (no de la sociedad civil) y que se limita a asuntos relativos a “cuestiones constitucionales esenciales” y “cuestiones de justicia básica” (pp. 213-254).

89 Taylor, *ibid.*, p. 264.

90 Sobre el tema hay un gran debate en torno a incluso la propuesta de Fishkin de una “democracia televisiva deliberativa”. Nos ocuparemos del tema en un trabajo posterior.

91 Taylor, *ibid.*, p. 280.

enfrentamos con gentes cada vez menos capaces de configurar propósitos comunes y perseguirlos. La fragmentación, siguiendo a Taylor, aparece cuando las personas se ven cada vez más en una perspectiva atomizada y menos vinculados a sus conciudadanos en proyectos comunes y en lealtades. “Se pueden sentir vinculados en algunos proyectos con otros, pero tienden a ser agrupaciones parciales y no la sociedad total: una comunidad local, una minoría étnica, los adherentes a alguna religión o ideología, los promotores de algún interés específico”<sup>92</sup> Una sociedad fragmentada es, para este autor, una sociedad en la que sus miembros encuentran grandes dificultades para identificarse con su sociedad política como con una comunidad. Surge de aquí un círculo vicioso: más impotente se siente el ciudadano, más se reconoce en una lógica de atomización, menos participa y así sucesivamente. “El gobierno se percibe como impenetrable, los gobernados como impotentes”. La consecuencia de ello es la no participación y la inacción.

En el caso del Perú y del ámbito que nos interesa, el de las organizaciones de supervivencia lideradas por mujeres, éste parece ser directamente el caso. Discutiremos en la tercera parte del presente trabajo hasta qué punto la dimensión de género puede constituirse en un modo de “fragmentación” que hace difícil el paso al “interés general”. Sin embargo, no es fácil diagnosticar la naturaleza de este tipo de organizaciones y de los espacios que en ellas se generan. Este filósofo canadiense termina su reflexión sobre el espacio público refiriéndose a los regímenes liberates fuera del núcleo del occidente desarrollado y las formas “espacios públicos” que en ellos eventualmente se generan diciendo: “Algunas sin duda nos sorprenderán. Debemos estar alertas a nuevas formas potenciales que pueden abrir canales para la decisión democrática”<sup>93</sup>.

Antes de describir algunas de las sorpresas que dichos espacios nos deparan, quiero referirme brevemente, en la sección siguiente, a algunas objeciones y aportes que desde la perspectiva de género se le hacen a la teoría habermasiana y a los términos del debate más reciente.

---

92 Taylor, *ibid.*, p. 282.

93 Taylor, *ibid.*, p. 287.

#### IV. UNA DISCUSIÓN DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

Ya hicimos alusión, en el punto 3 de la sección anterior a algunos de los temas que configuran la discusión desde el punto de vista de género de la propuesta arendtiana. En el caso de Habermas, el problema es tal vez más complejo, pues su obra es considerada por muchas autoras feministas o estudiosas de género como “el mejor modelo” para repensar viejas dicotomías (privado/público, por ejemplo) o para construir una “concepción de la razón normativa” que permite incorporar la perspectiva de género en la teoría misma<sup>94</sup>. No pretendo en lo que sigue intentar responder a preguntas del tipo “¿en qué proporción y en qué aspectos clarifica y/o mistifica la teoría crítica de Habermas las bases de la dominación masculina y la subordinación femenina en las sociedades modernas?”<sup>95</sup>. Es decir, no pretendo examinar la teoría habermasiana desde la teoría feminista. Sin embargo sí quiero señalar algunas carencias importantes, puestas de manifiesto desde un punto de vista “de género”, que pueden ser relevantes para nuestro objeto de estudio. Pretendo sostener en la tercera parte de este trabajo que los marcos teóricos consultados hasta aquí, con sus carencias incluidas, nos permiten dar cuenta de algunas de las limitaciones que aquejan a las organizaciones sociales de mujeres en el Perú.

Un primer punto a mencionar es el de la tan mentada división entre lo privado y lo público. Es cierto que la dicotomía privado/público en Habermas no es tematizada en la perspectiva de las relaciones de poder que se dan o se pueden dar al interior del ámbito familiar/doméstico/privado. La literatura sobre el tema ya ha puesto de manifiesto de manera muy clara cómo la separación privado/público en términos de género ha significado “expulsar a la mujer de la historia al reino de la naturaleza, de la luz de lo público al interior de lo doméstico, de los efectos civilizadores de la cultura a la repetitiva carga de la crianza y la

---

94 Es el caso de S. Benhabib, D. Cornell a Iris Marion Young, entre otras.

95 Nancy Fraser, “Qué tiene de crítica la teoría crítica?” en *Teoría, feministas y teoría crítica*, op. cit., pp. 49-88, p. 50.

reproducción. La esfera pública, la esfera de la justicia, se mueve en la historicidad, mientras la esfera privada, aquella del cuidado y la intimidad, permanece idéntica y atemporal. (...) mientras el ego masculino celebra su pasaje de la naturaleza a la cultura, del conflicto al consenso, las mujeres permanecen en un universo atemporal, condenadas a repetir los ciclos de la vida.”<sup>96</sup> Desde esta perspectiva las mujeres no se han incorporado a los espacios públicos históricamente existentes, dado su confinamiento a esta esfera doméstica a-histórica y “oscura”.

Creo que si bien es cierto que Habermas no tematiza explícitamente este problema, el hecho de concebir, por ejemplo, la familia como una estructura social comunicativamente articulada puede dar pistas para un tratamiento distinto del ámbito de lo privado. Sobre este tema la posición de Carole Pateman es particularmente sugerente, pues según ella el asunto no se resuelve simplemente haciendo de lo privado público, o “elevando” a las mujeres al estatuto de ciudadanas (vamos a ver en la tercera parte lo actual de esta reflexión para el Perú). A su juicio, “el feminismo puede apuntar más allá de concepciones y prácticas prevalecientes de ciudadanía a nuevas formas de solidaridad y comunidad que estén basadas en la inter-relación del individuo con la vida colectiva o de lo personal con la vida política, en lugar de su separación y oposición”<sup>97</sup>. Esta afirmación supone que desde la perspectiva femenina se puede desarrollar “otra” noción y experiencia de la ciudadanía, esto es de la política, con lo cual se sugiere una especificidad femenina que en muchos casos se aborda bajo la dicotomía que viene a continuación.

Un segundo punto a mencionar es el que se desarrolla bajo la oposición racionalidad/afectividad. La racionalidad habermasiana, según algunas autoras, tiene una pretensión de imparcialidad que excluye los afectos, las pasiones y los deseos, todos estos atributos clásicamente femeninos. Pese a que se trata de una racionalidad dialógica, comunicativa,

---

96 Benhabib, Seyla, “The Generalized and the Concrete Other” en *Situating the Self Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, en *op. cit.*, pp. 148-177, p. 157.

97 Pateman, *op. cit.*, p. 299.

que en principio “tiene mucho que ofrecer a una ética feminista, conserva el compromiso con la imparcialidad y reproduce en su teoría de la comunicación una oposición entre razón y deseo”<sup>98</sup>. En esta perspectiva la razón dialógica debiera implicar una razón contextualizada, que no suponga estas oposiciones y que no pretenda una universalidad “imparcial”. Volveremos sobre este punto más adelante.

Un trabajo precursor en la discusión sobre el problema de “lo” universal y su relación con una especificidad de “lo” femenino es el de Carol Gilligan, *In a Different Voice* (1982), libro resultado de una investigación empírica sobre el desarrollo de las categorías morales de las mujeres, en su diferencia respecto de una moral masculina, que la autora define como una ética de la justicia, a diferencia de la ética femenina que sería una “ética del cuidado” (*care*). Las mujeres, sin voz propia en una sociedad patriarcal, desarrollan un sentido ético distinto con estas características:<sup>99</sup> (i) un pensamiento contextual, en lugar de un pensamiento guiado por principios; (ii) deberes morales positivos en lugar de deberes meramente negativos; (iii) una preocupación por las necesidades corporales y emocionales, en lugar de la insistencia en la autonomía; y (iv) una valoración positiva de los sentimientos morales en vez de la satinización de las inclinaciones y los afectos. La ética femenina del cuidado, con tales características, implica rasgos asimétricos, se cuida de quienes –todavía o ya no– tienen posibilidades de ser efectivamente iguales y libres (niños todavía no capaces de discurso, enfermos, ancianos, inválidos, etc.).

Mucho se ha criticado a Gilligan su pretensión de establecer una suerte de “universal femenino”, tomando en cuenta que se trata de una “voz” que es resultado cultural de los oficios y la marginación de la mujer en las sociedades patriarcales. Se le ha objetado que su investigación estaba

---

98 Young, Iris Marion, “Imparcialidad y lo cívico público” en *Teoría feminista y teoría crítica*, *op. cit.*, p. 10.

99 Sigo aquí la exposición de Angelika Krebs, “La ética feminista. Una crítica de la racionalidad discursiva” en *Areté* VI(2), 1994, pp. 253-272.

basada en preguntas sobre el aborto, que obviamente implican respuestas femeninas cargadas de sentimiento y de contextualidad. Otra sería la historia si se preguntara sobre el servicio militar: el resultado sería probablemente el opuesto, los hombres se volverían contextuales y sentimentales y las mujeres hablarían tal vez de normas y principios.

En todo caso, más allá de las críticas o de la discusión sobre un universal femenino, lo cierto es que existe una pluralidad de voces en la que lo genérico no se puede obviar más. En esta perspectiva, hay autoras que proponen como alternativa a la pretensión universalista habermasiana un “universalismo interactivo” que toma en cuenta la pluralidad y la diferencia, pero que apunta –como una suerte de ideal regulativo kantiano– puntos de vista morales y transformaciones políticas que puedan producir un punto de vista aceptable para todos. No se trata de un consenso ideal, sino del resultado de luchas de seres concretos y encarnados por su autonomía. El universalismo interactivo toma la diferencia como el punto de partida de la reflexión y de la acción. Es decir, una universalidad sensible a lo contextual y a lo relacional. Dejamos esto aquí porque se trata de una propuesta que consideramos interesante y enriquecedora que sería materia de largas discusiones. En todo caso pone de manifiesto algunos límites importantes de la obra de Habermas.

Un último punto problemático a desarrollar es aquel del “interés general”: si según los criterios del discurso práctico, aquello que debe ser materia de discusión, acuerdos y consensos, son los “intereses generales”, la pregunta que surge es: ¿cómo saber cuáles son generales antes de la discusión? ¿cómo se pueden fijar esos límites de antemano? Justamente, propio de los movimientos sociales o de los grandes cambios sociales es convertir en asuntos de interés general lo que hasta entonces se había considerado particular, privado o no susceptible de discusión pública. Este punto es particularmente importante desde la perspectiva de género. En la tradición del pensamiento político occidental, y según Benhabib hasta nuestros días, estas distinciones entre lo general y lo particular han servido para confinar a las mujeres, los asuntos de reproducción, de trabajo doméstico, de crianza y cuidado al ámbito “privado”, es

decir, no de “interés general”. Estas cuestiones han sido consideradas asuntos de la “vida buena” (lo que en jerga filosófica liberal significa asuntos de opción de vida individual), de valores subjetivos, de intereses no generalizables. Han permanecido como asuntos pre-reflexivos e inaccesibles al análisis discursivo.

Justamente parte de la tarea desde una perspectiva de género es desafiar este tipo de distinciones en la medida en que “privatizan” los problemas de las mujeres y los sacan del ámbito de la discusión pública. Nos referiremos más adelante, en la revisión bibliográfica de la segunda parte, al hito que significó en el Perú la creación de una Comisaría de Mujeres, donde problemas hasta ese momento confinados al ámbito de lo doméstico/privado adquirirían una dimensión pública totalmente nueva. De allí que sea, incluso procedimentalmente, muy difícil poder pre-determinar cuáles sean los asuntos de interés general<sup>100</sup> sin tomar en cuenta los eventuales conflictos (en este caso de género) que allí se esconden. No se trata, tampoco, de pretender hacer de la teoría cuestión de intereses particulares, pero sí de notar las posibles ambigüedades implícitas en algunos de los conceptos habermasianos que venimos de revisar.

Además de estos puntos específicos, el debate también se plantea en torno a democracia misma. Como sobre casi todo en la vida, sobre la democracia, su historia y su desarrollo existen en nuestro siglo versiones distintas. En la actualidad dos son, sin embargo, los “cuentos” principales que sobre ella se cuentan, ambos por cierto con finales distintos, uno feliz y el otro no tanto<sup>101</sup>. El primero cuenta la larga marcha de la democracia desde sus orígenes griegos hasta los horribles avatares del siglo XX, con sus totalitarismos y autoritarismos múltiples, hasta el actual paraíso de la democracia liberal y representativa, que se presenta

---

100 En vista de las dificultades que plantea esta noción de interés general, Cohen y Arato proponen trabajar con la noción de “identidad común”: “el descubrimiento de intereses generalizables en la discusión implica algo previo, esto es, que a pesar de nuestras diferencias, hayamos descubierto, reafirmado o creado algo en común que corresponde a una identidad social general”, *op. cit.*, pp. 367-368.

101 Phillips, Anne, *Democracy and Difference*. Cambridge: Polity Press, 1993, p. 1 y ss.

como el final (feliz) del cuento. La otra versión insiste en que, desde siempre y hasta ahora, la democracia no ha sido capaz de generar mecanismos de inclusión que hagan efectiva una ciudadanía universal pese a la universalización del voto y de la consigna un ciudadano/un voto. Esta segunda versión se concentra en los problemas asociados con la igualdad en el contexto de la diferencia. El género, la cultura, la etnicidad o la raza son grandes cuestionadores de la igualdad ciudadana. La democracia en el Perú y los límites de la participación de la mujer en ella, indican claramente que estamos, todavía, en la versión que no tiene final feliz.

Quiero sostener aquí que uno de los aportes críticos que más ha contribuido a poner el tema de la diferencia en el debate teórico es la llamada crítica que desde un horizonte femenino (y feminista) se ha hecho de muchas de las categorías de la filosofía política y la ética occidentales. Las críticas desde el punto de vista del género femenino consideran que la perspectiva, la “voz” y las actividades propias de las mujeres no han sido incluidas en las teorías occidentales de la ética, la justicia o la ciudadanía. Luego del reclamo de las voces femeninas, han venido muchas otras que apelan a la etnia, a la cultura, a la raza o a la religión. Según Seyla Benhabib el problema político que enfrenta hoy la democracia es la negociación identidad/diferencia<sup>102</sup>.

Uno de los problemas más importantes que define la realización ciudadana en el siglo XX es el de la relación entre desigualdades sociales, en particular cuando se trata de desigualdades extremas y la pertenencia —en términos de igualdad ciudadana— a una comunidad política. El tratamiento de este tema no es ciertamente patrimonio de nuestro siglo. Ya desde el siglo XIX, y con Marx a la cabeza, se ha abordado este problema. Las desigualdades económicas, sociales, de acceso a la educación y a la cultura, han sido objeto no sólo de discusiones teóricas, sino grandes inspiradoras de reformas y revoluciones. En dicha lógica, la igualdad

---

102 Benhabib, Seyla, “Introduction” a *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996, editado por S. Benhabib, p. 4.



económica y social debe realizarse *antes* de poder instituir la igualdad política

El camino, no obstante, es largo y desesperantemente lento. El reto planteado en las últimas décadas de nuestro siglo es el de aquellas desigualdades que se basan en diferencias. Quiero decir con ello desigualdades cuyo eje son diferencias que no dependen, en su origen o en su eventual supresión, de la actividad voluntaria de los ciudadanos: diferencias de raza, de etnia, de cultura o de género. Este último es el que aquí nos ocupa.

La preeminencia, cuando menos en la primera mitad del siglo XX, de la perspectiva socio-económica, conduce a una teórica política contemporánea a abordar este problema en términos que ella misma llama “la paradoja de la democracia”: no tengo nada en contra del valor de la igualdad social y económica, afirma, pero creo que su consecución depende del incremento de la igualdad política tanto como el logro de la igualdad política depende del incremento de la igualdad social y económica. No se trata de trazar un “círculo utópico” sino de resolver la paradoja. Ello implica asumir que el poder social y económico hace a algunos ciudadanos/as más iguales que a otros, y que por otro lado, la igualdad en términos de ciudadanía convierte a algunas personas en ciudadanos/as más poderosos <sup>103</sup>.

Para resolver la paradoja, tenemos que, por decirlo de algún modo, instalarnos en ella. En el mundo contemporáneo hay nuevos movimientos sociales que transforman la naturaleza de los asuntos que se definen como preocupaciones políticas. Habermas, por ejemplo, interpreta dichas transformaciones como señalando un cambio de importancia de

---

103 Young, Iris Marion, “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal” en *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós, 1996, p. 108 y ss.

los “asuntos de distribución” a una preocupación por “la gramática de formas de vida”<sup>104</sup>. Creo que en un país como el nuestro, como veremos más adelante, se trata todavía de pensar las dos cosas juntas. Me parece que las desigualdades de distribución son tan graves como las desigualdades basadas en diferencias.

Como venimos de ver, una concepción de democracia articulada en torno a la idea de espacios de deliberación ciudadana es una de las grandes alternativas teóricas que nos ofrece el siglo XX para pensar a incorporar la dinámica de la diferencia y el problema del género. Pese a sus supuestas diferencias y a su críticas explícitas, Hannah Arendt y Habermas, más algunos aportes significativos desde las críticas basadas en la perspectiva de género, me parecen los marcos teóricos adecuados para abrir nuevas perspectivas.

En la crítica al liberalismo y a la democracia elitista llevada a cabo por estos autores, la desaparición de lo común, de los intereses comunes, y por tanto el proceso de “despolitización de lo político”<sup>105</sup> o de “privatización de la política”<sup>106</sup>, es tanto el riesgo de los experimentos totalitarios cuanto de la democracia liberal llevada al extremo. En este último caso, la pluralidad de grupos de presión a intereses fragmenta la política y los intereses de los individuos, dificultando la valoración conjunta de las cuestiones en debate. La naturaleza fragmentada y privatizada de los procesos políticos facilitaría así el dominio de los intereses más poderosos. Frente a ello, concepciones como las que estamos discutiendo de democracia deliberativa y participativa proponen una “renovación de la vida pública, que los ciudadanos despierten de sus sueños de consumista privatizado, desafíen a los expertos que sostienen que sólo ellos tienen derecho a gobernar y tomen colectivamente el control de sus vidas e

---

104 Benhabib, Seyla, *ibidem*.

105 Wellmer, Albrecht, “Hannah Arendt: sobre la revolución” en *Areté*, X(1), 1998, p.70.

106 Young, Iris Marion, *op.cit.*, p. 101.

instituciones mediante procesos de discusión activa orientados a lograr decisiones colectivas”<sup>107</sup>.

En esta perspectiva es fundamental que la política no pierda referencia al núcleo normativo de un uso público de la razón, presente también en el modelo republicano. Para Habermas, sin embargo, los republicanos contemporáneos tienden a darle a la comunicación política una lectura comunitarista, que podría significar una restricción ética al discurso político, pues la política se entiende “como el proceso hermenéutico de auto-explicación de una forma de vida compartida o de una identidad colectiva”. El proceso democrático sería así dependiente de las virtudes de los ciudadanos dedicados al bienestar público. Es interesante señalar que Michael Walzer, catalogado como comunitarista, propone una crítica similar al republicanismo de Arendt que, según él, hace de la participación política el único ámbito de la “vida buena”. La interpretación discursiva de la democracia insiste en el hecho de que la formación democrática de la voluntad obtiene su fuerza legitimadora *no* de una convergencia previa respecto de convicciones éticas establecidas (el *ethos* de los comunitaristas) sino tanto de las presuposiciones comunicativas que permiten que los mejores argumentos entren en escena en diversas formas de deliberación, cuanto de los procedimientos que aseguran procesos justos de negociación y concertación<sup>108</sup>.

Pese a que en la actualidad Habermas insiste en la importancia de una multiplicidad de redes periféricas de esferas públicas y en una sociedad descentrada, el paso a lo político estatal sigue siendo decisivo. La opinión pública que se forma en los procesos comunicativos de las múltiples redes informales de la sociedad civil generan influencias; las influencias se transforman en poder comunicativo a través de los canales de la elección política; y el poder comunicativo en “poder administrativo” a través de la legislación. Este flujo es, precisamente, lo que está bloqueado, lo que no fluye, en el caso de las mujeres, como veremos en,

---

107 *Ibidem.*

108 Habermas, *ibid.*, p. 24.

la parte siguiente. Pese a que ellas generan sus propios espacios públicos de concertación y acción común, no llegan ni al poder ni a las leyes que gobiernan sus democracias (allí donde las hay).

Podríamos decir, parafraseando a Wellmer, que estas concepciones deliberativas y participativas de la democracia significan un reto a la teoría democrática en su versión liberal. 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.

Sigue pendiente, sin embargo, el problema de las desigualdades ciudadanas, sobre todo aquellas que se basan en diferencias. El presupuesto básico de las concepciones deliberativas es el del diálogo entre ciudadanos racionales, libres e iguales.

No somos, diría que felizmente, tan racionales como este modelo parece presuponer. Son muchas las críticas que se han desarrollado, desde el punto de vista de las mujeres, respecto de la exclusión de los afectos y las pasiones en esta concepción de ciudadanía. Creo que Habermas ha acusado recibo del golpe, tanto así que, como ya mencioné, ahora habla de valores y deseos. Pero para el tema que aquí desarrollo, es igualmente importante señalar que si bien no somos tan racionales, menos aún somos tan iguales. Las mujeres de un país como el Perú constatamos que tampoco somos iguales, y que, precisamente, nos vamos haciendo iguales en términos políticos, de ciudadanía, en la medida en que participemos en dichos espacios públicos, o más aún, en la medida en que los generemos.

Podemos señalar a este respecto un doble problema (respecto del cual volveremos más adelante): al interior de los espacios o las esferas públicas existe una clara dinámica de poder entre hombres y mujeres, en términos históricos, culturales y valorativos. Nos lo indica incluso el lenguaje cotidiano: “un hombre público es el hombre que interviene públicamente

en los negocios políticos, una mujer pública es una ramera”<sup>109</sup>. Precisamente parte de la tarea desde una perspectiva de género es desafiar este tipo de distinciones en la medida en que “privatizan” los problemas de las mujeres y los sacan del ámbito de la discusión pública y por tanto de la universalidad ciudadana.

El otro lado del problema de estas esferas es ya no al interior sino “hacia afuera”: el carácter “subalterno” (para emplear el concepto de Nancy Fraser) de los espacios estrictamente femeninos, impide el tránsito (el bloqueo que mencionábamos) a las esferas centrales de toma de decisión y de poder. El rol social y comunitario de las mujeres no se traduce en su participación en la vida político-institucional en la mayor parte del mundo y en particular en el Perú. La realidad resulta, así, bastante más compleja que lo que el modelo parece admitir. Dice Sheldon Wolin en un artículo que lleva el sugerente título “La democracia fugitiva”: “la democracia es demasiado simple para sociedades complejas y demasiado compleja para sociedades simples”<sup>110</sup>.

La complejidad del problema político de las mujeres en países como el Perú me parece evidente. No llegamos al 11% de presencia o participación en el Parlamento, en los municipios y menos aún en el Ejecutivo. Y el tratamiento igualitario puede ser una trampa y no quedar garantizado por la participación en espacios públicos que presuponen una igualdad que no existe. Allí donde las diferencias y las desigualdades que de ellas resultan son tan claras, el seguimiento estricto de un principio de tratamiento igual tiende a perpetuar la opresión, la marginación y las desventajas, a decir de Iris Young<sup>111</sup>.

Las consecuencias excluyentes del ideal universalista de la esfera pública discursiva que encarna una voluntad común siguen existiendo. Sin

---

109 Facio Montejo, Alda, “El principio de igualdad ante la ley” en *Derechos humanos de las mujeres. Aproximaciones conceptuales*. Lima: Manuela Ramos y Unifem, 1996, p. 80.

110 Wolin, Sheldon, “Fugitive Democracy” en *Democracy and Difference*, op. cit., p. 42.

111 Young, Iris Marion, *ibid.*, p. 100 y ss.

duda, la oposición entre la universalidad del espacio público y la particularidad del interés privado se sigue relacionando con oposiciones entre razón y pasión, entre femenino y masculino, que tienen una larga tradición política de exclusión a incluso de opresión. Se ha intentado encarar esta exclusión y opresión con las llamadas medidas de discriminación inversa o de acción afirmativa. Siguiendo a Young, se puede afirmar que las políticas de discriminación inversa se defienden mediante dos argumentos: dar preferencia a la raza o el género se considera bien una compensación a los grupos que han sufrido discriminaciones en el pasado, bien una compensación por las desventajas presentes que dichos grupos sufren en virtud de su historia de exclusión. Hay circunstancias claras en las que “hay que atender a la diferencia para posibilitar la participación y la inclusión”. Y creo que ese es el caso de las cuotas, que habría que extender no a las listas parlamentarias sino al Parlamento mismo.

El objeto no es, sin embargo, proporcionar una compensación especial a los que se apartan de la norma hasta que logren la normalidad, sino desnormalizar la forma en que las instituciones formulan sus reglas revelando las circunstancias y necesidades plurales que existen o deberían existir, en ellas. No es paternalismo protector, es atender a las diferencias. Se trata de hacer realmente efectiva una ciudadanía para todos, en momentos en que en el Perú nos vemos obligados a transitar casi violentamente del analfabetismo –mayoritariamente femenino– a la electrónica. No quiero decir con esto que sólo las mujeres pueden representar a las mujeres. Sin embargo, en la historia del movimiento de mujeres en el Perú y en la especificidad de las organizaciones de sobrevivencia, que examinamos a continuación, el tema todavía parece ser un problema de mujeres, entre mujeres y para mujeres.

## BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*, 3 vols., Madrid: Alianza Universidad, 1981.

Arendt, Hannah: *La condición humana*, Barcelona: Seix Barral, 1974.

Arendt “Travail, oeuvre, action” en *Etudes Phénoménologiques*, No. 2, Bruselas, Editorial Ousia, 1985, pp. 8-12.

Arendt, Hannah: *Sobre la violencia*, México: Editorial Joaquín Mortiz, 1970.

Arendt, Hannah: “What is Freedom” en *Between Past and Future*, New York: Penguin Books, 1993.

Benhabib, Seyla: *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York: Routledge, 1992.

Benhabib, Seyla: “Models of Public Space. Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas” en *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge Massachusetts y Londres: The MIT Press, 1992, editado por Craig Calhoun.

Benhabib, Seyla (ed.): *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, New Jersey: Princeton University Press, 1996.

Benhabib, Seyla y Drucilla Cornell: “Más allá de la política de género” en *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1990.

Calhoun, Craig: “Introduction: Habermas and the Public Sphere” en *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge Massachusetts y Londres: The MIT Press, 1992, editado por Craig Calhoun.

Cohen, Jean: “Discourse Ethics and Civil Society” en *Universalism vs. Comunitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, Cambridge Massachusetts y Londres: The MIT Press, 1990, editado por D. Rasmussen.

Cohen, Jean y Andrew Arato: *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Massachusetts y Londres: The MIT Press, 1992.

Facio Montejo, Alda: “El principio de igualdad ante la ley” en *Derechos humanos de las mujeres. Aproximaciones conceptuales*. Lima: Manuela Ramos y Unifem, 1996.

Fraser, Nancy: “Qué tiene de crítica la teoría crítica?” en *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1990.

Gilligan, Carol: *In a Different Voice* (1982), Cambridge Massachusetts y Londres: Harvard University Press, 1993.

Giusti, Miguel: “‘Como el Ave Fénix renaciendo de sus cenizas’. El resurgimiento de la racionalidad moderna en la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas”, en *Cuadernos de Filosofía* I, Lima: Universidad de Lima, 1987.

Habermas, Jürgen: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública* (1962), Barcelona: Gustavo Gili Editores, 1981.

Habermas, Jürgen: “Trabajo a interacción” (1965) en *La ciencia y la técnica como ideología*, Valencia: Edicions L’Estel, 1974.



Habermas, *Conocimiento a interés* (1968) Madrid: Taurus, 1982.

Habermas, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa* (1982) 2 vols., Madrid: Taurus, 1987.

Habermas, Jürgen: “Ética discursiva: Notes sobre un programa de fundamentación” en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Editorial Península, 1985.

Habermas, Jürgen: “The Public Sphere” en J. Habermas, *On Society and Politics. A Reader*, Boston: Beacon Press, 1989, editado por Steven Seidman.

Habermas, Jürgen: “Further Reflections on the Public Sphere” en *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge Massachusetts y Londres: The MIT Press, 1992, editado por Craig Calhoun.

Hansen, Philip: *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*, California: Stanford University Press, 1993.

Krebs, Angelika: “La ética feminista. Una crítica de la racionalidad discursiva” en *Areté* VI(2), 1994, pp. 253-272.

McCarthy, Mary: “On Hannah Arendt” en *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York: St. Martin’s Press, 1979, editado por Melvyn Hill, pp. 315-316.

O’Brien, Mary: *The Politics of Reproduction*, Londres: Routledge y Paul Kegan, 1981.

Pateman, Carole: “Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy” en *Public and Private in Social Life*, Londres y Canberra: Croom Helm, 1983, editado por Benn y Gauss.

Patrón, Pepi: “La teoría de los intereses de conocimiento de J. Habermas y su confrontación con la hermenéutica de H.G. Gadamer” en *Cuadernos de Filosofía I*, Lima: Universidad de Lima, 1987.

Patrón, Pepi: “Acción política y ‘banalidad del mal’ en el pensamiento de Hannah Arendt” en *Areté*, volumen extraordinario, 1990, pp. 249-268.

Phillips, Anne: *Democracy and Difference*, Cambridge: Polity Press, 1993.

Rawls, John: *Political Liberalism*, Nueva York: Columbia University Press, 1993.

Ricoeur, Paul: *La condition de l’homme moderne*, Paris: Calmann-Lévy, 1983.

Ricoeur, Paul: “Pouvoir et violence” en *Ontologie et politique: Hannah Arendt*, París: Editions Tierce, 1989.

Taylor, Charles: “Liberal Politics and the Public Sphere” en *Philosophical Arguments*, Cambridge Massachusetts y Londres: Harvard University Press, 1995.

Young, Iris Marion: “Imparcialidad y lo cívico público” en *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1990.

Wellmer, Albrecht: “Hannah Arendt: sobre la revolución” en *Areté X(1)*, 1998.

## **SEGUNDA PARTE**

**Revisión de la literatura sobre  
el movimiento de mujeres y las  
organizaciones de supervivencia en el Perú**

# CONTENIDO

I. El “movimiento de mujeres”: la tensión entre privado y público. Las organizaciones de supervivencia como “socialización” de lo privado	77
II. Consideraciones finales	93
BIBLIOGRAFÍA	96

## I. EL “MOVIMIENTO DE MUJERES”: LA TENSION ENTRE PRIVADO Y PÚBLICO. LAS ORGANIZACIONES DE SUPERVIVENCIA COMO “SOCIALIZACIÓN” DE LO PRIVADO

Quisiera presentar en lo que sigue algunos temas y elementos comunes que se reiteran en la literatura especializada consultada y que configuran el marco de la discusión sobre el tema que nos ocupa. Nos referiremos a algunas tesis generales, sin entrar en los detalles de los diversos recuentos que se hacen respecto del movimiento de mujeres y de la presencia de las mujeres como “nuevos actores sociales” en la vida del país, y sin pretender aquí dar cuenta exhaustiva de la extensa literatura peruana sobre el tema en los años ochenta y primera mitad de la década de los noventa.

Según la bibliografía consultada, el problema de la plena integración de la mujer en la vida social y política del Perú fue explícitamente planteado recién durante el gobierno del General Velasco Alvarado, declarándose oficialmente la necesidad de incorporar a la mujer en el “proceso revolucionario”. Se discutió oficialmente “el problema de la mujer”, su marginación y postergación en los diferentes niveles de la sociedad -educación, empleo, participación política- impulsando estudios y acciones de promoción a la mujer. Es, paradójicamente, desde el Estado que se coloca el asunto de la marginación de la mujer en la agenda política, como bien señala Ruiz Bravo<sup>112</sup>. Esta misma autora indica que estos años representan una fase inicial marcada por el “descubrimiento” y “entusiasmo” frente a la temática de la mujer.

No resulta entonces arbitrario afirmar que es sólo a fines de los años setenta y comienzos de la década de los ochenta cuando comienza a perfilarse nítidamente lo que hoy se considera el movimiento de mujeres en sus diferentes vertientes. Entre éstas se incluyen la vertiente

---

112 Ruiz Bravo, Patricia, “Estudios, prácticas y representaciones de género. Tensiones desencuentros y esperanzas” en *El Perú frente al siglo XXI*. Lima: PUCP, 1995, p. 444.

feminista, la vertiente de participación de las mujeres en los espacios de participación formal/tradicional—como los partidos políticos, gremios y sindicatos— y la vertiente de organizaciones de mujeres populares (que es la que nos interesa de manera particular aquí)<sup>113</sup>.

En algunos de los textos consultados<sup>114</sup> se considera que es a partir de la construcción y desarrollo de este movimiento, en sus diferentes “vertientes”, que podemos hablar ya no de mujeres excepcionales y/o de participación restringida de las mujeres, sino más bien de un proceso a través del cual las mujeres implantan una nueva forma de participación social y política, desarrollando una resistencia colectiva frente a la dominación, modificando sus prácticas sociales, insertándose en “lo público” de forma novedosa y colectiva, ampliando sus canales y espacios de expresión y modificando los espacios tradicionales del quehacer político.

En relación con las dos primeras vertientes digamos brevemente que, como movimiento que se reclama político, el feminismo en el Perú<sup>115</sup> ha ampliado la definición convencional de lo que es política, sacándola de su caracterización exclusiva como lucha por el poder del Estado a incorporando dentro de ella todo acto de lucha por la transformación de las relaciones de poder en la vida pública y en la vida privada cotidiana, poniendo por ello nuevos temas en debate y avanzando en nuevas interpretaciones de los mismos.

En 1985 surgió la propuesta del “protagonismo público reivindicativo”: las mujeres organizadas tratan de ingresar a la institucionalidad política oficial, de formar parte activa del sistema de gobierno. El primer intento importante para estar presentes, en “clave feminista”, en el espacio

---

113 Villavicencio, Maritza, *Breve historia de las vertientes del movimiento de mujeres en el Perú*. Lima: Flora Tristán, 1990.

114 Vargas, Virginia y Victoria Villanueva, *Mujer y Política en el Perú*. Mimeo.

115 Vargas, Virginia, “Las mujeres en movimiento (o de cómo somos políticas las mujeres)” en *Mujeres latinoamericanas. Diez ensayos y una historia colectiva*. Lima: Ediciones Flora Tristán, 1988.

político formal, se dio en dicho año a través de la participación de dos feministas que por primera vez intervenían con carácter de tales en las elecciones generales para senadores y diputados, en calidad de independientes en el Frente de Izquierda Unida. Pero los resultados fueron negativos en términos de resultados electorales. Las feministas no fueron gratificadas con el voto de las propias mujeres y esto puso en cuestión el grado de receptividad social y político del mensaje feminista, la relación de este movimiento con otros movimientos y la vinculación de las instituciones feministas, básicamente conformadas por mujeres de clase media y profesionales, con otros sectores sociales y culturales.

Ello no obstante, y contrariamente a etapas anteriores en que se centraba el debate en la diferencia, en ese momento comenzó a ponerse énfasis en la búsqueda del consenso. Dicha experiencia de articulación se produce a través de la Comisión especial de Derechos de la Mujer, creada en 1986 como órgano del Ministerio de Justicia para promover mecanismos que garantizaran el ejercicio de los derechos de la mujer. En este marco, una de las acciones más significativas, que mencionáramos anteriormente, fue la realización de una antigua demanda del movimiento de mujeres: la creación de la Comisaría de la Mujer que funciona desde agosto de 1988. La creación de la Comisaría de la Mujer tuvo gran impacto: por primera vez se hacía público, a través de los medios de comunicación, aquello que pertenecía a lo “más privado” de la vida nacional, a saber la violencia doméstica.

En relación con la vertiente de la participación de mujeres en los espacios “tradicionales”, al percibir la imposibilidad de lograr espacio al interior de las organizaciones tradicionales como los partidos o los sindicatos, las mujeres buscaron canales democráticos más amplios, donde sus necesidades reales pudieran exponerse y donde se pudiera responder satisfactoriamente a sus cuestionamientos. Ante la negativa y rechazo de los partidos de izquierda de reconocerle validez política a las preocupaciones y demandas de las feministas, éstas se esforzaron por responder con argumentos políticos. Las feministas señalaron entonces cómo en la vida familiar y cotidiana se expresaban las relaciones de

poder entre los sexos. Así, el principio de lo *personal como político* (al que ya hemos aludido en el contexto de la discusión teórica de la primera parte de este trabajo) y lo privado como político, fue asumido por las feministas como una ampliación del concepto de la política. Develaron de qué manera el “mundo público” de las instituciones y de los partidos políticos estaban a cargo de los hombres; mientras que el “mundo privado” subjetivo, personal y doméstico, correspondía a las mujeres<sup>116</sup>. El reducir los contenidos de la política exclusivamente a las instancias públicas (gobierno, parlamento, partidos) o en su defecto a la lucha por el poder estatal (vía la insurrección armada), no ha hecho sino acentuar la separación/exclusión de lo público-institucional con respecto a lo privado-personal<sup>117</sup>.

Ahora bien, si entre las mujeres de clase media la práctica social toma la forma de feminismo, entre las mujeres de estrato bajo toma la forma de creación de organizaciones para la supervivencia; es más, parece que su capacidad de actuar se “limitara”<sup>118</sup> a crear estrategias de supervivencia familiar. Los grupos de *mujeres populares* se organizaron a comienzos de 1979. Así, durante los años ochenta las mujeres pobladoras –antes elementos secundarios de la organización vecinal– copan el quehacer cotidiano del barrio <sup>119</sup>. Ante la falta de trabajo y alimento, y ante la percepción general de “la carencia” en medio de la crisis, las mujeres buscan y encuentran mil y una maneras de sacar adelante a sus familias y comunidad. Traídas a la escena pública (del barrio primero y de la ciudad después) por la crisis, ellas comienzan paulatinamente a tener un rol importante en el reordenamiento de la ciudad.

---

116 Victoria Ponce del Castillo, *Propuestas políticas y propuestas feministas a las mujeres peruanas*. Lima: FOMCIENCIAS, 1983, pp.279-280.

117 *Ibid.*, p. 339.

118 Barrig, Maruja, “The Difficult Equilibrium Between Bread and Roses: Women’s Organizations and Democracy in Peru” en Jaquette, Jane (ed.) *The Women’s Movement in Latin America. Participation and Democracy*. Colorado: Westview Press, 1994.

119 Teresa Tovar, “Estado, pobladores y pobladoras en el Perú. La precariedad de los años 80 y 90” en Raczynski, Dagar y Claudia Serrano (ed.), *Políticas sociales, mujeres y gobierno local*, Santiago de Chile: CIEPLAN, 1992.



La participación de las mujeres pobladoras en esos años (primeros tiempos de la ocupación) está estrechamente vinculada al ciclo familiar y al proyecto de construcción de la unidad doméstica que en última instancia es el eje del enraizamiento urbano. Por ello, su presencia en las primeras movilizaciones vecinales por la consecución de servicios para el barrio es masiva, pero eventual e inorgánica. El motivo de esta participación es la exigencia al Estado de seguridades para la consolidación del lote y de la unidad doméstica, y no conlleva necesariamente una orientación hacia el cambio social, ni tiene un objetivo político definido. Esta característica explica por qué las mujeres no aspiran ni detentan, mayoritariamente, el poder en las organizaciones vecinales<sup>120</sup>. Ya hemos mencionado en la discusión teórica de la primera parte el problema del acceso al poder desde la perspectiva de las mujeres.

Estas nuevas organizaciones se han extendido en los últimos años en el país como una forma de enfrentar la crisis económica y constituyen una respuesta dirigida a paliar sus efectos mediante el intento de resolver colectivamente los problemas de alimentación. A partir de los años ochenta, las mujeres de los barrios cumplen un papel central en la vida de sus comunidades. Sus actividades las tornan protagonistas permanentes de la vida barrial y sustento central de la economía de sus hogares.

La máxima expresión de estas formas organizativas son los Comedores Populares y los Comités de Vaso de Leche. A pesar de la heterogeneidad de iniciativas, de identidades y de formas de desarrollo, el papel de las mujeres como “actores sociales” de primera importancia, es por todos reconocido. Son muchos los autores que señalan con razón, entre ellos Grompone<sup>121</sup>, que este nuevo ensayo ha contribuido al desarrollo de experiencias democratizadoras que es preciso evaluar en sus justos alcances.

---

120 Blondet, Cecilia, “Nuevas formas de hacer política: las amas de casa populares” en *Allpanchis*, XXI(25), pp. 199-200.

121 Grompone, Romeo, *El velero en el viento. Política y sociedad en Lima*. Lima: IEP, 1991, p. 119.

Es importante destacar, sin embargo, y sobre ello volveremos más adelante, que entre los sectores pobres de la sociedad, estas organizaciones no son necesariamente espacios libremente elegidos. La mayoría de las veces constituyen la única alternativa o posibilidad para obtener servicios básicos de infraestructura, de salud, educación e inclusive alimentación. El tipo de objetivos que reúne a las personas que en ellas participan son por lo general, muy inmediatos, concretos y necesarios <sup>122</sup>. Es más, me atrevería a decir que no sólo se trata de una satisfacción necesaria de necesidades básicas (y valga la redundancia), sino de la urgencia de la propia vida, que a decir de Arendt poco tiene que ver con la política y la libertad.

Se trata de organizaciones constituidas principalmente por mujeres que buscan satisfacer necesidades y demandas que surgen de sus roles tradicionales usando habilidades y destrezas que son producto de su socialización como mujeres. Al hacerlo, han dado un contenido más público a sus roles, logrando hacer de sus actividades fragmentadas e individuales el sustento de sus esfuerzos colectivos. Han hecho visibles el contenido de sus roles tradicionales y, según algunas perspectivas optimistas, han roto en la práctica con la idea de que son, precisamente, estos roles los que las marginan de la esfera pública y de la participación en las decisiones públicas confinándolas, finalmente, a la esfera doméstica<sup>123</sup>.

Parece legítimo poder afirmar que el hogar, el mundo doméstico en tanto mundo privado, ya no es ni privado ni doméstico, ya que la pobreza obliga a estas mujeres a juntarse y “socializar” actividades y sus productos a través de comedores populares y otras formas de compartir el trabajo

---

122 Cf. Blondet, Cecilia, “Las organizaciones femeninas y la política en época de crisis” en Feijoó y Herzer (compiladoras): *Las mujeres y la vida de las ciudades*, Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, LIED-América Latina, 1991, pp. 142-143.

123 Es, entre otras, la opinión de V. Vargas, en *Cómo cambiar el mundo sin perdernos. El movimiento de mujeres en el Perú y en América Latina*, Lima: Ediciones Flora Tristán, 1992, p. 22.

doméstico. Pero, como plantea Backhaus<sup>124</sup> la cuestión es saber en qué medida la recuperación y valoración de lo cotidiano y doméstico desde las prácticas colectivas se proyectan o no fuera de un espacio netamente femenino, sea éste la casa o las organizaciones de mujeres.

Asimismo, se considera que estas organizaciones de sobrevivencia sitúan a la mujer en el centro del debate sobre políticas sociales y cuestión alimentaria, como lo demostró la discusión sobre la “distritalización” de los aportes del Estado, tornándolas protagonistas centrales de esta dimensión del hábitat popular. Esto significa por un lado una sobrecarga de la jornada de trabajo femenino, pero por otro, podría significar la consagración de la mujer como interlocutora ante el Estado. Hay quienes ven de modo muy optimista que el movimiento de mujeres permite consolidar y construir más espacios autónomos de diálogo e interlocución y presión desde la sociedad civil. Las mujeres peruanas, desde los espacios de la vida cotidiana, estarían contribuyendo a dar un salto cualitativo hacia la ciudadanía política: apostando a influenciar, modificar y ampliar el contenido de nuestra incipiente democracia. En las partes ulteriores de este trabajo quiero discutir esta consideración en base a una caracterización propia de la naturaleza de dichas organizaciones.

Autoras como Teresa Tovar señalan que estas actividades son generadas desde la preocupación por la supervivencia y desarrolladas en condiciones de crisis; ambos aspectos otorgan institucionalidad al movimiento de mujeres en el Perú. Nacidos desde la sociedad civil, los comedores registran, pese a sus limitaciones, un crecimiento capilar, pero veloz y enorme en medio del período de crisis. Su saldo está dado no, sólo por su organización centralizada, la Comisión Nacional de Comedores, sino por su solidez como experiencia de gestión, al haberse constituido en una suerte de eficaz microempresa de sobrevivencia; y asimismo, por haber generado experiencias de liderazgo. Sin embargo, afrontan serias

---

124 Backhaus, Anette, “La dimensión de género en los proyectos de promoción de la mujer: necesidad y reto” en *Enfoques peruanos*. Temas latinoamericanos No. 11,’, Fundación F. Naumann, 1988, p. 61.

dificultades provenientes de la heterogeneidad de sus componentes, de la estrechez de su mira inmediata y de la dependencia del apoyo que le prestan las instituciones del Estado, de la Iglesia y las ONG's.

Las organizaciones como los Clubes de Mujeres, Clubes de Madres, Comités de Vaso de Leche y Comedores Populares, tienen un lugar dentro de los barrios y una legitimidad ganada en relación con la esfera pública institucional. Pero, como bien señala Grompone<sup>125</sup>, el surgimiento de los comedores, su expansión, o su menor presencia durante ciertos períodos, están asociados a las características de la coyuntura económica y al peso que puedan alcanzar otras alternativas de política social dirigidas a las mujeres de bajos ingresos de los barrios populares.

En el mismo sentido, Jaquette<sup>126</sup> sostiene que en ausencia de partidos fuertes que puedan hacer cumplir sus promesas, y con un Estado en perenne crisis fiscal e incapaz de ofrecer servicios sociales, la ayuda propia, las estrategias organizacionales relativamente autónomas que caracterizan a los movimientos de mujeres, son prácticas y efectivas respuestas a las necesidades de sobrevivir. Tiene sentido para las mujeres organizarse *como madres* (sobre este punto volveremos en la parte siguiente) y enfatizar valores comunitarios dentro de culturas políticas donde la maternidad es sagrada, donde los roles para los hombres y las mujeres son fuertemente distinguidos y considerados ambos naturales y normativamente apropiados, y donde la cultura política descansa en el concepto católico de comunidad antes que en un contrato social individualista.

En relación con estas formas de participación femenina, esta misma autora<sup>127</sup> sostiene, por ejemplo, que los movimientos de mujeres están basados en relaciones de grupo de cara a cara, haciéndolos menos

---

125 Grompone, Romeo, *op.cit.*, p. 113.

126 Jaquette, Jane, *op.cit.*, (ed.), *The Women's Movement in Latinamerica. Participation and Democracy*, Boulder: Westview Press, 1994, pp. 227-228.

127 *Ibidem*.

estructurados pero más resistentes (adaptables). Los movimientos de mujeres se oponen a la burocracia y jerarquía, y hay evidencias de que las interacciones entre mujeres son menos competitivas y menos instrumentales que entre los hombres. Hay quienes sostienen que la movilización de mujeres en comedores es una natural y positiva extensión de los valores del hogar dentro del “espacio público”, y contrastan los acercamientos altruísticos de las mujeres a la política con el modelo masculino del cálculo egoísta (cf. el tema de la “diferencia” entre la ética femenina y la masculina mencionada en la parte anterior). Y aunque la jerarquía y la competencia por el poder pueden ser halladas en grupos de mujeres como en cualquier otra organización, las expectativas normativas entre mujeres son diferentes. Hay autoras, como Teresa Tovar, que postulan que desde los barrios se está construyendo un nuevo modo de hacer política, ligado a la cotidianidad. Se indica que esta organización de mujeres para la supervivencia asume una función más que familiar, pública; se trataría de organizaciones de mujeres y por tanto, de “género organizado”.

Algunos textos<sup>128</sup> llaman la atención sobre el hecho que en la actualidad, las experiencias participativas de las mujeres en los barrios populares, actuando como gestoras de tierra, vivienda y servicios urbanos, buscando mejores oportunidades y mayor bienestar, pueden considerarse como una práctica liberadora de su situación de sometimiento, pues el dominio de la vida privada de la mujer se convierte en preocupación social, a través de prácticas ligadas a la solidaridad y a la cooperación horizontal. O, puede decirse, por el contrario, que refuerzan su situación de subordinación, al ser asumida por las mujeres como una extensión de su rol de madres y esposas (impuesto por su género), multiplicando además su carga; rol que no es reconocido ni valorado por la sociedad que sólo dignifica el trabajo productivo y que implica una tácita aceptación de la división sexual del trabajo y de la naturaleza subordinada de su género.

---

128 Cuenya, Beatriz, “Participación de la mujer en la cuestión barrial. Significados y orientaciones para la planificación de los servicios habitacionales” en Feijoó y Herzer, *op. cit.*, pp. 19-31.

Se trata, efectivamente, de dos líneas distintas, si no opuestas, de interpretación. En el primer caso, se rescatan los aspectos específicos de las organizaciones femeninas, en la dimensión positiva de lo que aportan a la experiencia de las mujeres. En el segundo, se pone el acento en los aspectos negativos de la participación de las mujeres en este tipo de organización, en tanto se perpetúan y reproducen roles “tradicionales”. Tiene esta línea, sin embargo, el mérito de evitar “idealizaciones” y “romanticismos” respecto de tales organizaciones. Más aún, la investigación llevada a cabo para el trabajo *Democracia y buen gobierno* mostró que muchas de estas mujeres querían salir de las mismas apenas les fuera posible (“apenas puedo me quito”, literalmente). La contraposición nos hace recordar la discusión mencionada en la primera parte de este trabajo entre la ética de la justicia, de los procedimientos (masculina) y la ética del cuidado, de la solidaridad (femenina). Sin pretender universalización ninguna, parece tratarse, una vez más, de encontrar un (aristotélico) “justo medio” entre ambas interpretaciones, que nos permita dar cuenta de los límites y las ventajas de la presencia femenina en organizaciones que “socializan” actividades tradicionalmente “privadas”.

En todo caso, algunos textos afirman<sup>129</sup> que sería hora de mirar a los movimientos sociales, no solamente como nuevas formas de hacer política, sino de relación y organización social; que se estaría transformando una “nueva sociedad”, más que una “nueva política”. En estas organizaciones parece difuminarse la tradicional separación entre lo privado y lo público. Sucede que las formas de organización generadas por la crisis crean estilos de vida que colectivizan crecientemente esferas de la vida privada en los barrios: “las familias comparten no sólo las mismas calles, sino también la misma cocina”. Sin embargo, y creo que ésa será una de las conclusiones de este trabajo, parece que no hay “tránsito” fluido entre lo social y lo político.

---

129 Henríquez, Narda, *Las mujeres en el país de todas las sangres. Una aproximación bibliográfica sobre mujer y política*, Lima: FOMCIENCIAS, 1989, p. 42.

Sin embargo, se señala<sup>130</sup> también que la heterogeneidad del movimiento, que conjuga diferentes situaciones de vida, marcadas muchas veces por las desigualdades y jerarquías propias de nuestra realidad, muestra claramente la posibilidad de transformar las jerarquías sin perder la diversidad; esto es, de construir democracia en la pluralidad. Esta capacidad de *albergar la pluralidad* (tan mencionada a propósito de la concepción arendtiana de lo “público”) quizá explique también por qué la gestación del movimiento, en sus diferentes vertientes, ha tenido diferentes puntos de partida (la sobrevivencia, la salud, la representación política, la organización partidaria, la propuesta explícita de género) y cómo, cada una de estas “entradas” ha conllevado simultáneamente múltiples contenidos políticos: la solución a demandas inmediatas y urgentes, el desarrollo de prácticas sociales y personales ancladas más en la solidaridad y horizontalidad, el descubrimiento de la posibilidad de desarrollar una perspectiva democrática para sus vidas, la conquista de un derecho ciudadano, la reivindicación de su condición de género específico con demandas concretas. Y básicamente, la formación aún incipiente pero irreversible de una nueva identidad, como mujeres y como parte de una cultura y una propuesta nacional.

Se indica, sin embargo que el riesgo de un divorcio de vertientes y espacios de las mujeres hasta ahora está siendo evitado por el esfuerzo y la fuerza del movimiento de mujeres. Es esta conjunción de diferentes esfuerzos la que explica las diferentes tentativas de construir puentes, no siempre con éxito, entre sociedad civil y Estado. Los resultados hasta ahora, sin embargo, han sido el enriquecimiento y modificación de la sociedad civil, con nuevos sujetos y nuevas perspectivas sociales y políticas, y por otro lado, el impulso al proceso de modernización y democratización del Estado y del espacio público, al llevarlo a ampliar a sus interlocutores, a reorientar sus escasos gastos, a modificar algunas leyes, a abrir canales más orgánicos de participación. Indudablemente, ha sido y es un proceso difícil, lleno de tensiones, donde las mujeres han aprendido a reajustar, negociar, pactar, renunciar y rehacer metas

---

130 Vargas y Villanueva, *op.cit.*, pp. 16-18.

permanentemente. Por lo mismo, ha sido y es un proceso de aprendizaje democrático por excelencia.

Ahora bien, es importante destacar<sup>131</sup> que la incorporación de mujeres a la vida política aún sigue siendo muy selectiva. Ha sido significativa en lo que concierne a gobiernos locales, pero aún hay un largo trecho por recorrer para que lo mismo suceda para la política “grande”, por ejemplo, el Parlamento. Al parecer, se sigue manejando el concepto de gobierno local como instancia de aprendizaje de la política para las mujeres. En el momento actual, en lo que a las instituciones formales de poder político se refiere, la situación es compleja. Hay mujeres en puestos importantes en el Poder Ejecutivo, en el Legislativo y en el Poder Judicial. No obstante, ninguna de las representantes mujeres de organizaciones sociales de supervivencia salió elegida al Parlamento y el ínfimo número de alcaldesas en todo el país da muestra de un grave problema de relación entre las mujeres y el poder político. Parte de este trabajo es, precisamente, pensar sobre ello.

La condición de la mujer como gestora de la configuración del espacio urbano se ha traducido en presencia creciente, mas no aún en participación decisiva en las esferas de poder. Como señalan Blondet y Montero<sup>132</sup> no ha habido una modificación significativa de la escasa participación femenina en el acceso a las instancias de poder; las mujeres en estos cargos continúan siendo una minoría, aunque se han registrado algunos cambios: existe una aceptación general del liderazgo femenino y una mayor disposición de ellas a competir, así como una redefinición de sus roles en relación con el poder político. El hecho más notable (y lamentable) de participación femenina en la política estuvo en el Comité Central de Sendero Luminoso donde el 56% del Comité estaba conformado por mujeres.

---

131 Como lo hace claramente Eliana Villar en *Por mérito propio. Mujer y política*. Lima: Ediciones Flora Tristán, 1994, p. 65.

132 Blondet, Cecilia y Montero, Carmen, *La situación de la mujer en el Perú: 1980 1994*, Documento de trabajo No. 68, IEP, 1994.



Una posible fuente de explicación<sup>133</sup>, entre otras, se encontraría en la magnitud de la crisis que vive el país y que opera como eficaz mecanismo desintegrador de las instituciones sociales y políticas. En este sentido, las organizaciones populares no escapan a este efecto. En la medida en que el Estado es incapaz de satisfacer las demandas populares, y las organizaciones no están en condiciones de plantear una agenda de temas para negociar con el poder político, las dirigencias de estas organizaciones femeninas y vecinales en general, van progresivamente perdiendo su capacidad de gestión y eficiencia, restándose legitimidad como intermediarios de los intereses populares. Este conflicto se agrava tanto por la urgencia como por la magnitud de las demandas populares.

Pero el problema no radicaría exclusivamente en las instituciones y fuerzas “externas” que impiden la participación política de las mujeres, sino que tienen que considerarse también los límites que las propias organizaciones femeninas tienen para actuar políticamente en el contexto en el que se desarrollan los acontecimientos dominados por la crisis. (De ahí mi interés por la naturaleza de los espacios que estas organizaciones constituyen). También se presenta lo que algunas autoras caracterizan como la práctica de automarginación de las propias mujeres. De este modo, pareciera confirmarse la tendencia de los comedores populares a convertirse en una especie de “ghettos” de carácter defensivo, acentuando falsas dicotomías: el poder político es un discurso de hombres, y la esfera doméstica, así como la calidad de vida es un asunto de mujeres.

Se sostiene, así, que la actual división sexual del trabajo produce dos tipos de limitaciones para la participación femenina en las organizaciones políticas y en las instituciones del Estado. Por un lado, el ser responsables del trabajo doméstico les deja menos tiempo disponible y, de otro lado, la socialización que refuerza ciertos tipo de valores a intereses hace posible que las capacidades y recursos desarrollados por las mujeres no

---

133 Blonder, Cecilia, “Las organizaciones femeninas y la política en época de crisis” en Feijóo y Herzer, *op. cit.* pp. 141-157.

sean los más “apropiados” para incursionar en política, en los términos en que ésta se define en países como el Perú.

Ante las siguientes preguntas: ¿es posible pensar en los comedores populares como organizaciones que fomentan un nuevo quehacer político a partir de una actividad doméstica como la cocina? De ser así, ¿podría pensarse en un movimiento de amas de casa que en tanto tal, con una identidad política colectiva, se articule al movimiento social? o, más bien, ¿son una nueva respuesta de las mujeres como responsables del consumo familiar frente a la crisis que al cabo de un tiempo se dispersará como organización quedando en la memoria colectiva como otro momento más en el que fueron protagonistas? Temo que la respuesta vaya por esta última posibilidad y quisiera argumentar que ello tiene que ver con el tipo de espacio de interacción que estas organizaciones configuran.

Parece ser que los comedores populares a otras formas de organización local no tienen éxito en cambiar los modos en que las mujeres valoran su potencial como ciudadanas o como agentes dinámicos de cambio en sus comunidades. Su actividad social no les da peso político en el ejercicio del poder, excepto donde ellas están directamente comprometidas. La participación, incluso cuando es democrática, en estas organizaciones sociales no se traduce en una presencia en las instancias de toma de decisiones y de poder de la democracia representativa. Se plantea así, en el caso de las mujeres, una clara relación de tensión entre democracia participativa y democracia representativa, con lo cual el problema del desarrollo de la condición ciudadana desde estos espacios de actividad colectiva resulta muy significativo. El aspecto deliberativo de la democracia participativa que señaláramos en la primera parte no parece ser la única condición de la participación efectiva de las mujeres en las instancias de poder y toma de decisiones.

Básicamente se debería poder lograr revertir la idea de que los problemas que afrontan las mujeres son “cosas de mujeres” ya que to que afecta a más de la mitad de la población del país y sus familias, sólo puede ser caracterizado como problema nacional. La participación de las mujeres

ha sido relegada a espacios periféricos; han sido orientadas a reducir la dimensión política de su participación, considerándolas como simple soporte de actividades de corte social, tales como la distribución y preparación de alimentos y/o acciones de atención primaria de salud.

A la situación de desigualdad expresada en términos cuantitativos, debemos sumar también la ausencia de mecanismos para asegurar la participación equitativa de las mujeres en el poder, es decir, el tema ya mencionado anteriormente (y polémico) de las “cuotas”; las resistencias al reconocimiento de las expresiones de organización autónoma de las mujeres; la exclusión de la participación femenina en la toma de decisiones a diverso nivel en materia económica, social y política, y la intervención y hostilización a las organizaciones populares y a sus dirigentas.

Ciertamente, hay perspectivas distintas. Jaquette<sup>134</sup> sostiene que los movimientos de mujeres han demostrado que son resistentes e innovadores y que pueden cambiar las vidas públicas y privadas de las mujeres. Los movimientos de mujeres operan en la decisiva (crítica) frontera entre sociedad civil y Estado, y crean nuevas esperanzas para que la ciudadanía se expanda, así como un consenso político para que una mejor justicia social pueda ser negociada.

Siguiendo la perspectiva de algunos teóricos de la democracia radical, se puede también considerar<sup>135</sup> que estos grupos emergentes están poniendo en cuestión la distinción convencional entre un espacio en el que las diferencias son erosionadas a través de la equivalencia universal de ciudadanos y una pluralidad de espacios privados en la cual la fuerza de estas diferencias resulta plenamente mantenida. En efecto, las nuevas organizaciones producirían un avance en el proceso de democratización al correr la línea de demarcación entre lo público y lo privado, politizando las relaciones sociales y ampliando los espacios en los cuales las formas de poder vigentes van a ser cuestionadas a incluso superadas.

---

134 *Ibid.*, p. 233.

135 Es el caso de Grompone, en *op. cit.*, siguiendo a Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres: 1985.

En lo que a los efectos, para las propias mujeres, de la participación en estas organizaciones de supervivencia se refiere, es casi un lugar común decir que en ellas las mujeres descubren que sus necesidades individuales en realidad no son tales, que son problemas colectivos; que allí las mujeres recuperan la habilidad para hablar, para comunicarse con las demás mujeres; y que ello es muy significativo ya que el silencio es una de las formas más evidentes de la opresión de las mujeres, de una diferencia que se convierte en desigualdad. Entre otros efectos positivos se pueden mencionar: la colectivización del trabajo doméstico lleva a su “visibilización”; la práctica colectiva de las mujeres y la “visibilización” de los trabajos tradicionalmente femeninos tienen efectos positivos en su autovalorización; la participación de las mujeres en estas organizaciones les permite salir de su encierro doméstico y lleva consigo una ampliación de su radio de acción en y hacia la comunidad.<sup>136</sup>

Pero también es evidente que se dan limitaciones reales. Según Maruja Barrig<sup>137</sup>: a) aun cuando las mujeres hayan “recuperado el habla”, parece ser que esto sólo es útil para comunicarse con mujeres del propio grupo y no para proyectar sus demandas a la esfera pública. La teoría de que primero las mujeres aprenden a hablar entre ellas y luego proyectan sus demandas a las instituciones de poder parece no justificarse.

Estudiosos de estas organizaciones de mujeres han observado que las mujeres callan por propia iniciativa en grupos mixtos, y respetan las decisiones de los hombres cuando éstos son invitados a las reuniones. b) Una segunda limitación de las organizaciones vecinales es el débil efecto de sus acciones en la percepción de su situación como mujeres. El trabajo de estas organizaciones satisface relativamente un importante rol en mejorar la práctica y aun las necesidades emocionales de las mujeres. Pero, al acentuar la división sexual del trabajo, debilita las alternativas de construir una imagen diferente de sí mismas.

---

136 Cf. Palomino, Rocío, *et al.*, *Las organizaciones populares de mujeres: transformación y revalorización del trabajo femenino*, Lima: CESIP, 1987.

137 Barrig, Maruja, “The Difficult Equilibrium Between Bread and Roses: Women’s Organizations and Democracy in Peru” en Jaquette (ed.), *op.cit.*

Se trata, entonces, de organizaciones que se configuran como espacios de participación femenina que tienen muchos e importantes aspectos positivos en la vida de estas mujeres. Al mismo tiempo, estos cambios no se traducen necesariamente en una participación en instancias de toma de decisiones y de ejercicio del poder de la democracia representativa. Quedaría, así, planteada una clara relación de tensión entre la participación democrática y las reglas de juego de la democracia representativa, es decir entre democracia participativa y democracia representativa, con lo cual el tema del desarrollo pleno de la condición ciudadana desde estos espacios de acción colectiva sigue siendo un problema abierto.

## **II. CONSIDERACIONES FINALES**

Luego de la revisión de la literatura peruana que se ocupa del nuevo papel de las mujeres como actores sociales de primera importancia en el país, podemos anticipar algunas conclusiones preliminares que nos permitirán la contrastación ulterior de estas conclusiones con la observación del Curso de Liderazgo Básico para Presidentas de Comedores Populares, de diversos asentamientos humanos de Los Olivos, conducido por FOVIDA, que constituirá la tercera parte de este trabajo.

Como resultado de esta revisión se constata evidentemente el rol preponderante de las mujeres en las nuevas organizaciones sociales que surgen en la década de los ochenta, muy en particular en las organizaciones de sobrevivencia. Su papel en la economía familiar y en la vida de sus comunidades es decisivo. Las mujeres han encarado colectivamente el problema de la pobreza y de las carencias básicas de sus familias. Esta “socialización” de actividades normalmente domésticas y privadas implica un cuestionamiento importante de los límites entre lo privado y lo público o, mejor, de su tradicional oposición.

El rol social de estas mujeres organizadas es fundamental; sin embargo, ello no se traduce en:

- un rol político correlativo con la importancia que tienen en la vida de sus comunidades;
- una influencia en la opinión pública y en las instancias de poder de manera tal que sus problemas y necesidades pasen a formar parte de la agenda política.

Respecto del primer punto, es cierto que muchas de estas dirigentas han ocupado cargos en los gobiernos locales, desde regidoras hasta alcaldesas. Sin embargo, esta participación en los gobiernos locales (cuando se ha dado) no se ha traducido luego en “voces” o en propuestas políticas que sean representativas de los problemas que encaran, enfrentan y resuelven las mujeres en la vida de sus comunidades. Parece ser que para las mujeres existe una gran distancia entre la democracia participativa y los mecanismos de representación política.

Respecto del segundo, todo parece indicar que las mujeres no encuentran la manera de generar espacios en los que sus problemas puedan ser expuestos y lleguen a ser considerados problemas de interés general. En muchos casos su rol social es asumido como la prolongación “natural” de sus actividades domésticas. No necesariamente los (urgentes) problemas que estas organizaciones encaran y resuelven son considerados problemas de interés “público”, común.

De aquí surge, a nuestro juicio, la importancia de la noción de “espacios públicos”, pues una de las grandes novedades que estas organizaciones sociales significan para las propias mujeres es que se constituyen como espacios en que las mujeres intercambian puntos de vista, conversan, se ponen de acuerdo y pasan a la acción común. En algunos casos son vividos como espacios de participación democrática, de socialización e incluso de aprendizaje de “hablar”.

Sin embargo, dichos espacios parecen ser estrictamente “femeninos”, una suerte de prolongación de sus propios espacios privados, razón por la cual hablaremos de una suerte de espacios “públicos” femeninamente privatizados, desde los que resulta difícil el vínculo con las esferas de toma de decisión y de poder a nivel político. De allí la importancia de la

noción de espacios públicos “subalternos” de Nancy Fraser, a la que aludimos anteriormente.

Una de las tesis que planteamos aquí es que al estar sometidas estas organizaciones estrictamente a la necesidad (de la propia vida), su capacidad de generar consensos sobre temas que no sean de inmediata necesidad y urgencia es muy poca o nula. Las tesis de Arendt nos resultan aquí muy ilustrativas.

La discusión teórica que hemos revisado en la primera parte de este trabajo muestra que el tema de lo público, de los espacios públicos, es un tema fundamental en el desarrollo y consolidación de una democracia participativa. La especificidad de estos espacios de organización de las mujeres pobres, así como sus grandes méritos y sus límites, tal vez nos permitan comprender la precariedad de este régimen en contextos como el peruano, así como la dificultad de la gran mayoría de mujeres de nuestro país para acceder a las instancias de poder político.

**BIBLIOGRAFÍA**

Alfaro, Rosa María: “La participación política de la mujer: una vocación de cambio” en *Enfoques peruanos*, n.7. Fundación F. Naumann.

Backhaus, Anette: “La dimensión de género en los proyectos de promoción de la mujer: necesidad y reto”, en *Enfoques peruanos*, n.11. Fundación F. Naumann, 1988.

Barnechea, Cecilia: “Organizándose para cambiar la vida. La experiencia de las mujeres pobladoras” en Lora, Carmen; Barnechea, Cecilia y Fryne Santisteban: *Mujer: Víctima de opresión, portadora de liberación*. Lima: Cuadernos del Instituto Bartolomé de las Casas-Rímac, 1985.

Barrig, Maruja: “Quejas y contentamientos: historia de una política social, los municipios y la organización femenina en la ciudad de Lima” en Raczynski, Dagar y Claudia Serrano (ed): *Políticas sociales, mujeres y gobierno local*, Santiago de Chile: CIEPLAN, 1992.

Barrig Maruja: “The Difficult Equilibrium Between Bread and Roses: Women’s Organizations and Democracy in Peru” en Jaquette Jane (ed). *The Women’s Movement in Latin America. Participation and Democracy*, Colorado: Westview Press, 1994.

Blondet, Cecilia: “Nuevas formas de hacer política: las auras de casa populares” (1982) en *Allpanchis*, XXI(25), 1985.



Blondet, Cecilia: *Las mujeres y el poder. Una historia de Villa el Salvador*, Lima: IEP, 1991.

Blondet, Cecilia: “Las organizaciones femeninas y la política en época de crisis” en: Feijoo, María del Carmen a Hilda María Herzer (comp.), *Las mujeres y la vida de las ciudades*, Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, IIED América Latina, 1991.

Blondet, Cecilia y Carmen Montero: *La situación de la mujer en el Perú 1980-1994*, documento de trabajo n. 68, Lima: IEP, 1994.

Cordova, Patricia y Carmen Luz Gorriti: *Apuntes para una interpretación del movimiento de mujeres: Los comedores comunales y los Comités de Vaso de Leche en Lima*, Lima: SUMBI, 1989.

Cuenya, Beatriz: “Participación de la mujer en la cuestión barrial. Significados y orientaciones para la planificación de los servicios habitacionales” en Feijoo María del Carmen a Hilda María Herzer (comp.), *Las mujeres y la vida de las ciudades*, Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, IIED-América Latina, 1991.

Degregori, Carlos Iván; Lynch, Nicolás y Cecilia Blondet: *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*, Lima: IEP, 1986.

Foro Mujer: *Propuestas desde las mujeres. Políticas públicas*, Lima: Foro Mujer, 1995.

Grompone, Romeo: *EL velero en el viento. Política y sociedad en Lima*, Lima: IEP, 1991.

Henríquez, Narda: *Las mujeres en el país de todas las sangres Una aproximación bibliográfica sobre mujer y política*, Lima: FOMCIENCIAS, 1989.

Jaquette, Jane (ed): *The Women's Movement in Latin America. Participation and Democracy*, Colorado: Westview Press, 1994.

Jelin, Elizabeth (comp.): *Ciudadanía a identidad: Las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos*, Ginebra: UNRISD, 1987.

Palomino, Rocío et al.: *Las organizaciones populares de mujeres: transformación y revalorización del trabajo femenino*, Lima: CESIP, 1987.

Ponce del Castillo, Victoria: *Propuestas políticas y propuestas feministas a las mujeres peruanas*, Lima: FOMCIENCIAS, 1983.

Ruiz Bravo, Patricia: “Estudios, prácticas y representaciones de género. Tensiones, desencuentros y esperanzas” en *El Perú frente al siglo XXI*, Lima: PUCP, 1995.

Tovar, Teresa: “Barrios, ciudad, democracia y política” en Ballón, Eduardo (ed). *Movimientos sociales y democracia: La fundación de un nuevo orden*. Lima: DESCO, 1986.

Tovar, Teresa: “Estado, pobladores y pobladoras en el Perú. La precariedad de los años 80 y 90”, en Raczynski, Dagar y Claudia Serrano (ed). *Políticas sociales, mujeres y gobierno local*, Santiago de Chile: CIEPLAN, 1992.

Vargas, Virginia: “Las mujeres en movimiento (o de cómo somos políticas las mujeres)” en *Mujeres latinoamericanas. Diez ensayos y una historia colectiva*, Lima: Flora Tristán, 1988.

Vargas, Virginia: *Cómo cambiar el mundo sin perdernos. El movimiento de mujeres en el Perú y en América Latina*, Lima: Flora Tristán, 1992.

Vargas, Virginia: “Los intereses de las mujeres y los procesos de emancipación”, en Portocarrero, Patricia (ed) *Estrategias de desarrollo: intentado cambiar la vida*, Lima: Flora Tristán, 1993.

Vargas, Virginia y Victoria Villanueva: *Mujer y política en el Perú*. Mimeo.

Villar, Eliana: *Por mérito propio. Mujer y política*, Lima: Flora Tristán, 1994.

Villavicencio, Maritza: *Breve historia de las vertientes del movimiento de mujeres en el Perú*, Lima: Flora Tristán, 1990.



# **TERCERA PARTE**

Un estudio de caso

## CONTENIDO

I. Presentación	103
II. Resultados de la observación a partir de la discusión teórica presentada	105
III. Testimonio. “Experiencia de participación en organizaciones de supervivencia: tres mujeres, tres generaciones”	111
1. Olinda: la lucha por el lote	111
2. Liliana: la necesidad de la organización y la capacitación	121
3. Susana: el problema de la política y la ciudadanía. “Hacer empresa”.	132
4. Olinda: El hogar sigue siendo femenino. Esta casa es de mujeres	139

## I. PRESENTACIÓN

Asistimos, en calidad de observadoras, a un curso de capacitación organizado por FOVIDA, Curso de Liderazgo Básico, destinado a dirigentas de comedores populares y Comités de Vaso de Leche, de la Zona F del distrito de Los Olivos. El curso estaba destinado a dirigentas de base, y no miembros de Comités o Federaciones. Se trataba de Presidentas de Comedores Populares de distintos asentamientos humanos del distrito (Laura Caller, Armando Villanueva, Enrique Milla, San Martín, Rosales de PRO, Olivos de PRO, Juan Pablo).

Se trata de una zona en la que por primera vez FOVIDA llevaba a cabo un curso de capacitación. Era hasta hace no mucho tiempo “zona roja”. El curso, en el que originalmente estaban inscritas unas 34 dirigentas, constaba de 3 módulos:

- Historia de la organización
- Mecanismos democráticos de organización, que incluía
  - a. Normatividad
  - b. Planes de trabajo
- Políticas sociales de desarrollo y estrategias de emergencia

Las observadoras asistimos a 6 sesiones del curso, dos de cada módulo.

La mayor parte de las participantes eran mujeres jóvenes, entre 30 y 35 años, todas madres, y que en muchos casos iban acompañadas de sus hijos pequeños. Todas las sesiones se iniciaban con un ejercicio de “oratoria”, donde una de las participantes se dirigía a las demás y luego se evaluaba su participación públicamente. En segundo lugar venía la presentación del tema central de la sesión, en la que la animadora de FOVIDA propiciaba sistemáticamente la participación de las presentes. En una sesión se trataba de hacer una historieta; en otra proponer un plan de trabajo en función de los problemas y las prioridades de la organización; en una tercera llevar a cabo un simulacro de asamblea de socias del comedor.

Una de las sesiones observadas se inició con la presencia de sólo 6 personas, pues la noche anterior habían trabajado en la Plaza de Armas haciendo las “alfombras de flores” para el Señor de los Milagros. La quinta sesión a la que asistimos tuvo que ser suspendida por falta de asistentes: eran tiempos electorales y otra ONG había organizado una reunión con todos los candidatos a municipios distritales.

Se decidió complementar esta observación con una entrevista a profundidad con dos de las participantes en el curso. Se trata de madre a hija; la primera Presidenta de su Comedor, la segunda Presidenta de la Zonal de Comedores. Nos pareció importante, habiéndolas visto participar juntas en el curso, averiguar si habían percepciones generacionales distintas respecto de la importancia de organizaciones como el comedor popular. En la entrevista también estuvo presente al final y participó la hermana menor de la hija, de 18 años, que participa eventualmente como voluntaria en las actividades del comedor. La importancia que otorga Liliana, de 34 años, a la organización y la capacitación de las mujeres contrasta, y ciertamente se complementa, con la experiencia de lucha de la madre, quien participó muy activamente en la lucha por el lote.

Resultó ser un hogar estrictamente femenino, casi un matriarcado. El contraste entre una vida privada marcada por la presencia femenina, y modelos públicos de poder y autoridad básicamente masculinos, resulta obvio. Todas insisten, sin embargo, en la necesidad de la presencia de mujeres en las instancias de poder político. Para la segunda generación la importancia de las ONG's es fundamental. El acento en la necesidad de educación y capacitación es permanente. Resulta sumamente ilustrativo señalar que la menor de las entrevistadas participó en el Movimiento Somos Lima a propósito de las Elecciones Municipales.

Se adjunta la entrevista como testimonio.



## **II. RESULTADOS DE LA OBSERVACIÓN A PARTIR DE LA DISCUSIÓN TEÓRICA PRESENTADA**

Como señalábamos hacia el final de la segunda parte de esta investigación, la presencia y rol de las mujeres en la vida de la sociedad peruana y de sus comunidades locales no se traduce en un rol correlativo en la vida política del país. Lo que aquí ofrecemos a modo de conclusión resulta, además de la discusión teórica y de la revisión bibliográfica llevadas a cabo en las partes precedentes, de la observación de la actividad de las mujeres en sus propias organizaciones.

Dada la importancia que la teoría democrática contemporánea, en su vertiente de democracia participativa, otorga a los espacios públicos, como espacios de mediación entre la sociedad civil y el Estado, la pregunta a la que esta investigación buscaba una respuesta era si las organizaciones sociales de supervivencia lideradas por mujeres se configuran o no como espacios públicos de discusión, acuerdos y consensos sobre temas de interés general.

En las partes anteriores de este trabajo, ya encontramos algunos elementos que nuestra observación no ha hecho sino corroborar: las organizaciones femeninas de supervivencia constituyen espacios de interacción femenina, que pueden considerarse “femeninamente privatizados”. En esta medida, es muy difícil que se constituyan en espacios “públicos” en sentido estricto, en la perspectiva de mediación entre la sociedad civil y la sociedad política o el Estado directamente. Difícilmente se puede afirmar de estas organizaciones que constituyan espacios donde se forma una opinión pública que influya en las instancias estatales o en la agenda política nacional. Según las perspectivas teóricas examinadas, los espacios públicos para ser tales requieren de una irrestricta participación ciudadana, en condiciones de igualdad, reflexividad y reciprocidad, así como el tratamiento de asuntos de interés general. Esto se cumple en las organizaciones de supervivencia, e incluso en espacios específicamente creados desde ellas, como los Cursos de Capacitación, pero sólo “para adentro”, es decir, son mujeres, que hablan entre mujeres sobre “cosas de mujeres”.

Pese a que los problemas que estas organizaciones resuelven son, o deberían ser considerados, asuntos de “interés general”, siguen siendo percibidos como asuntos particulares: a ser resueltos por las mujeres, dado que se trata de una “prolongación natural” de las “naturales actividades” que desarrollan en el ámbito doméstico, vale decir, cuidar, cocinar, alimentar.

Se trata, no obstante, de espacios en los que las mujeres “socializan”, “colectivizan” sus necesidades, sus problemas y las soluciones a los mismos. Son espacios comunicativamente articulados e integrados, aun cuando en la perspectiva de fines muy específicos. En ese sentido sí se trata de organizaciones que cuestionan la división tradicional privado/público. Sin embargo, según hemos visto a través de Arendt, socializar no es lo mismo que “hacer público” en sentido público/político fuerte.

Veamos más minuciosamente algunos de los problemas a los que nos venimos refiriendo de modo general.

1. Las organizaciones sociales de supervivencia lideradas por mujeres constituyen espacios en los que, en efecto, las mujeres aprenden a hablar. Es un contexto en el cual las “voces” femeninas se despliegan. En el caso observado los ejercicios de oratoria llevados a cabo fueron una prueba muy clara de las dificultades de expresión que tienen las mujeres de sectores populares, de la inseguridad, y de la casi certeza de “no tener nada que decir”. Pero no es sólo hablar. Descubren que sus preocupaciones y problemas son similares y que sus vivencias privadas son comunes. Hablan y se escuchan. Sin embargo, aprenden a hablar “entre ellas”. Es indudable que el ejercicio de hablar, de tener una voz, contribuye a cambiar su propia auto-percepción, tal y como señalan algunas de las autoras consultadas. Pero resulta problemático poder decir asertivamente si este aprendizaje implica la posibilidad de convertirse luego en interlocutoras en otros espacios, en particular en espacios donde haya presencia masculina. La ausencia de las mujeres en otros espacios (o su silencio) parecería indicar (como señala M. Barrig) que esas “voces” no logran salir de los espacios

“femeninamente” protegidos. Ya hemos visto la importancia que tiene, en las aproximaciones teóricas consultadas, el discurso dialógico en términos de igualdad, simetría y reciprocidad, pero también en términos de diferencia. Y tal diferencia, en el caso de los roles de género, no se da en tales espacios. Son mujeres que hablan entre sí.

2. En lo que a la reciprocidad y simetría se refiere, ésta es sólo “entre ellas”. El gran interlocutor ausente es el hombre, la pareja, que es ausente porque no está, pero que en el fondo está muy presente como autoridad y/o censura. En las historietas que tenían que crear dando cuenta de su actividad en los comedores populares y de la importancia de la misma, finalmente quedó claro que el “gran” interlocutor es el hombre. Son muy pocos los maridos, convivientes o parejas que reconocen la importancia del trabajo femenino en dichas organizaciones. La demanda de reconocimiento de parte de los hombres es una constante en sus conversaciones.
  
3. Resulta muy difícil afirmar que en dichos espacios las mujeres se relacionan entre sí como ciudadanas iguales y que el peso de su participación en el diálogo o la argumentación no depende de roles tradicionales. Son mujeres que se relacionan entre sí en tanto madres, implícita y explícitamente. Los problemas que abordaban en sus ejercicios de oratoria estaban todos relacionados con los hijos, problemas de salud, de crianza, de seguridad de los niños o los jóvenes. Aquí aparece claramente la ambivalencia entre lo tradicional y “lo nuevo” de estas organizaciones. Resulta muy difícil poder concluir que estas experiencias colectivas impliquen asumir que su rol materno no es lo que las hace marginales a la vida institucional del país. Si bien es cierto que es el mismo rol de madres el que se ha convertido en un motor para desarrollar nuevas formas de acción, no se puede inferir de allí que necesariamente exista un cuestionamiento de esos roles tradicionales y de sus consecuencias para ellas. En el caso de estos espacios, la argumentación sí reposa en roles tradicionales y no sólo en las buenas razones (como pretende Habermas en los criterios del

discurso práctico).

4. Al ser organizaciones que responden a la urgencia de la vida y que encaran problemas de supervivencia, es obvio que se trata de una respuesta a problemas “sociales” y en ese sentido se trata de una socialización de lo privado. No se trata de lo social en el sentido arendtiano de la Gran “familia nacional” que surge en los estados-nación modernos, sino de una suerte de socialización o colectivización de la pobreza. En el sentido arendtiano, la naturaleza “social” de tales problemas significa una gran dificultad en su posibilidad de ser problemas de “interés general” y de largo plazo, pues están marcados por la urgencia de la vida. La inmediatez y urgencia de los problemas que encaran no deja lugar para una agenda (o agendas) de mediano y/o largo plazo, en la que se puedan encarar muchos otros problemas que afectan estructuralmente al sector femenino del país (índice de analfabetismo, abandono escolar, seguridad social, doble jornada de trabajo, violencia, etc.) y que les permitiría vincularse con otras organizaciones. Esta socialización o “feminización” de la pobreza no parece conducir a su presencia en la agenda política del país. Tal vez estos espacios nos enfrentan a una especie de “particularismo generalizado” del que hablábamos a propósito de Habermas. En el caso de una sociedad fragmentada e incluso excluyente como la peruana, esto implica el debilitamiento (¿la inexistencia?) de espacios públicos políticos, diferenciados de las esferas institucionalizadas de la sociedad política.
5. De allí que no sólo en cuanto al origen social de los problemas que encaran encontramos dificultades (siguiendo a Arendt), sino también en la “salida” de los mismos, es decir en su posibilidad de ser percibidos como problemas de interés general. Si los espacios en los que ellos se resuelven son estrictamente femeninos, difícilmente serán, incluso dentro de estos espacios, percibidos como generales. Queremos decir con esto que si las propias mujeres no los perciben como problemas de toda la sociedad, resulta difícil que fuera de tales espacios tal sea el caso. De allí que la discusión sobre la

normatividad, las normas sociales en general, esté prácticamente ausente, salvo los problemas muy concretos de la normatividad que rige sus propias organizaciones. La desigualdad de género, que puede, a partir de esta experiencia, ser vivida como desigualdad social, no se reconoce explícitamente como desigualdad ciudadana que implica la fractura de “lo común”.

6. Son organizaciones que se constituyen en espacios de aprendizaje democrático, de igualdad en las tareas, de respeto mutuo. Sin embargo, aun cuando se habla (o se les habla) mucho de ciudadanía y de derechos, no se relacionan entre si en tanto ciudadanas. La legalidad general del país les es casi desconocida, de ahí la importancia que otorgan a la capacitación no sólo como aprendizaje de gestión o de instrumentalidad, sino de información y conocimiento.
7. Estas organizaciones constituyen espacios en los que la solidaridad y la cooperación son ejes fundamentales, a diferencia de la instrumentalidad y competencia masculinas. Tal vez en ese sentido sea más pertinente hablar de una cierta “identidad colectiva” más que de intereses generales. Conceptualmente ello nos remite más directamente a nociones como comunidad y bien común, que a sociedad a intereses generales. La tendencia teórica contemporánea conocida como “comunitarismo” tal vez nos dé más pistas al respecto que las pretensiones universalistas de otras corrientes teóricas. (Esto es estrictamente hipotético y requiere un trabajo de investigación). En ese sentido es posible que se constituyan en espacios en los que se aprende a hacer política “de otra manera”, aunque por ahora nada nos autoriza a hablar de una “voz femenina” diferenciada en el ámbito político
8. El Estado, las instituciones políticas y en general las instancias de poder y de toma de decisiones son percibidas como lejanas y poco representativas. Sin embargo, en su práctica cotidiana están aprendiendo a negociar con ellas, tanto a nivel municipal como del Poder Ejecutivo (el PRONAA es un caso muy claro). La organización

de una marcha para protestar por un cambio en la legislación movilizó una gran discusión entre ellas. Sin embargo, y pese a estar en un período electoral (Elecciones Municipales), en ninguna de las reuniones se discutió sobre ello, ni sobre política en general. Hasta se puede constatar un cierto cinismo respecto de lo político-electoral. Salvo a propósito de actividades muy específicas (como una marcha) su relación con el poder es muy distante. Difícilmente se podría afirmar que tales espacios son percibidos por las propias actoras como espacios en los que se genera una opinión que influya en las decisiones del Estado.

9. La participación en estos espacios en algunos casos sí genera expectativas de participación en otro tipo de instancias. En el caso de los Comités del Vaso de Leche esto es claro. Aun cuando se pueda objetar que ésta es una experiencia *sui generis* en la medida en que nació impulsada “desde arriba”, es decir, desde la municipalidad, estos espacios sí constituyen espacios de aprendizaje de liderazgo y genera expectativas de participación política. Tal vez aquí sea pertinente mencionar la gran dependencia que existe respecto de las ONG’s y de sus programas y proyectos de capacitación. (¿participación generada “desde arriba”?).
10. La heterogeneidad étnica y regional de las mujeres que conforman estas organizaciones es una oportunidad importante para aprender a convivir en pluralidad. Aunque hay quienes afirman, según hemos visto, que estos factores también pueden incidir en la fragilidad y precariedad de las mismas, es un aprendizaje importante de respeto a la diversidad y a la pluralidad (pero siempre entre mujeres).

### III. TESTIMONIO. “EXPERIENCIA DE PARTICIPACIÓN EN ORGANIZACIONES DE SUPERVIVENCIA: TRES MUJERES, TRES GENERACIONES”

- Olinda Bendezú de Quevedo (53)
- Liliana Quevedo Bendezú (34)
- Susana Quevedo Bendezú (18)

#### 1. Olinda: la lucha por el lote

Liliana: Bueno, creo que hay que, como dicen, comenzar por el comienzo. La experiencia de nosotras para participar en un comedor fue casual, nos fue involucrando primero una y después a otra, primero a mi mamá. Por invitación de una amiga, sabíamos de la existencia de un comedor en la zona pero no había tenido actividad, prácticamente era desconocido, no nos interesaba, para ser sincera. Después un día te llamaron, ¿no?, ¿cómo fue?...

Olinda: Voy a comenzar yo más bien... Yo comencé a participar en la olla común cuando yo vine a este terreno por primera vez.

E: ¿Eso ha sido cuándo?

Olinda: Ha sido el '89. Yo vine sola por invitación de una amiga, yo tenía casa pero la estaban vendiendo allá y no podía comprarla en la Av. Brasil. Yo particularmente vine solita, no quise que vengan mis hijos. Después que yo luché por este terreno durante tres años, ya les he traído a mis hijos.

E: ¿Y no había nada aquí en ese momento?

Olinda: Nada, esto era un acequión enorme, lleno de agua sucia y todo, esto no era nada, nada, nada. Hemos venido un grupo de gente, pero en sentido de que para venir acá también teníamos nosotros reuniones afuera, antes de venir hemos tenido como ocho meses de reuniones

afuera, sin haber conocido el terreno. Hemos participado y dando las colaboraciones, un costo bien bajo. Pero muchas personas no creían en la persona que nos estaba haciendo el contrato, el dirigente estaba formando a la gente para venir a tomar este terreno, no creían y entonces se iban retirando, hasta que entraron el 11 de mayo del '89. Ingresamos, hicimos 4 por 4, fue justo en esta zona nada más, después de allí, al día siguiente como ya habíamos tomado toda la noche por que hacía un frío y habían unas lagartijas grandazas que pasaban y se correteaban... Total amanecemos, formamos los 4 por 4, y qué es lo que pasó, como a las 7 am. vino la policía por la parte de abajo, por el Seguro de San Martín, otro grupo había tomado allí, entonces vino y nos arrasó, echó candela a todito, incluso se quedó colchas, frazadas, todas las cosas y arrasaron con todo. Pero como yo nunca en mi vida me había enfrentado a esas cosas, yo dejé todas mis cosas y me fui corriendo, solamente me llevé mi cartera porque yo siempre andaba con mi cartera. Todos nos fuimos, eso fue el 12 de mayo, amanecer para el 12, día de la Madre y me acuerdo que nos hemos ido para el cerrito que ahora le hemos puesto el cerrito de los Cobardes.

E: ¿Los Cobardes?

Olinda: El Cerrito de los Cobardes le pusieron porque la gente se subía arriba y no quería bajar a luchar. De ahí bajamos, nos fuimos a nuestras casas... Después de una semana volvimos a ingresar a Tingo María donde teníamos las reuniones, y otra vez, hasta que formamos fuerza y entramos el 8 de noviembre que es nuestro aniversario y desde ese día yo no he salido pero para nada.

E: ¿Y la policía ya no regresó?

Olinda: Sí, sí, pero ya fue poco, ya hubo más gente, más fuerza. Hemos sufrido como cuatro veces perseguidos por la policía. Y este terreno no era de nadie, era del Estado y el dirigente que nos trajo sabía perfectamente que este terreno no pertenecía a nadie, pero los de San Martín ya habían comprado un buen terreno del Seguro; entonces, eso si estaba ocupado,



pero el dirigente de acá, nada queremos que ver allá, nos vamos, nosotros nos quedamos en Laura (Laura Caller) y en Laura nos quedamos, no es el terreno de nadie. Sin embargo, apareció el dueño que era Mutual de Puerto Pueblo, quería hacer edificios, pero el terreno era del Estado; él había tornado el terreno del Estado para hacer su urbanización. Como el dirigente ya sabía esto, entonces ya pues tomó papeles...

Liliana: Lo que nos ha fastidiado a nosotros... el proyecto municipal de vivienda Confraternidad comprende Laura Caller y siete pueblos más, somos ocho asentamientos que comprende el Proyecto Municipal y como entre ellos está inmerso San Martín que tiene problemas con el seguro y juicios, he ahí que nosotros, por ejemplo acá estamos en este momento de mudarnos de este lote porque acá atrás era una alameda, la avenida, una alameda y nosotros íbamos a tener puerta falsa. Ahora 800 lotes los han dividido en diferentes pueblos y Laura Caller ha dado esta cabida, ahora nosotros tenemos que movernos para adelante para dar cabida a 8 lotes y además estamos con el problema del justo precio que hay que pagar. Se estipula que es 2000 dólares por lote que hay que pagar. Estamos en juicio todavía... a lo mucho 1000 dólares.

E: ¿Y ustedes tienen título de propiedad ya?

Liliana: Nos lo dio Belmont por campaña, pero dicen que eso es un 50%, aunque la cláusula del título dice sí, o sea, tal de la ley tanto tal y por eso se llama justo y precio, tenemos que pagar un precio por el terreno. Vamos a salir como asociación, pero el juicio es cuánto vamos a pagar, hasta ahorita estamos en eso.

E: Y el juicio es con quién, ¿con la Municipalidad de Lima?

Liliana: La Municipalidad de Lima con los compradores, con los dueños de Laura Caller. Ha habido partes que por implicarnos en el proyecto nos hemos perjudicado, o sea, llueve, llueve para todos.

Olinda: Han habido como seis delincuentes que han hecho el convenio con la Municipalidad, o sea, las cosas hay que decir las tal cual, ellos prácticamente nos han vendido a nosotros, pero mucha gente dice que no y aparte como ha habido problemas acá, zona roja.

E: ¿Y ustedes cómo vivieron eso?

Olinda: ¡Si yo te contara ustedes sacarían un libro precioso...! Yo soy fundadora, una vez que nos vinimos al lote ya no salimos más, pero la policía nos correteaba todos los días.

Liliana: Cuéntale cómo era el tipo de organización; era un tipo de organización bien interesante de lo que se vivía antiguamente aquí.

E: Antiguamente, pero ¿ya no? Eso para nosotras es bien interesante, como mamá e hija hay dos experiencias...

Olinda: El dirigente aquí él decía “aquí nosotros tenemos que ser fuertes”, “vamos a jugar al gato y al ratón”, nos decía el dirigente, Marcelo Aldave, un hombre muy simpático, ahora ya no... los terroristas casi lo matan. Entonces vamos a jugar al gato y al ratón, ya a las 7 de la mañana como van a venir los policías, ya todita la gente se corría, se iba a esconder al frente, y al frente ¡cómo nos botaban!, no nos querían regalar un vaso de agua ni medio balde de agua porque con piedra, con sus perros nos botaban la gente de acá de la urbanización. Y entonces la gente se corría al cerro, se corría para allá, yo me iba al frente, me iba tempranito y todo esto era acequiones. Un día me caí al acequión, no pasa un señor ahora yo estuviera muerta y nada pues, era cantidad, y yo pensaba y ahora como me van a encontrar mis hijos decía en ese momento yo, gritaba y justo vino un señor y me levanta y mis hijos no sabían nada porque ellos estaban en la casa.

E: ¿Allá en la Av. Brasil?

Olinda: Allá en la Av. Brasil. Ella (Liliana) trabajaba para pagar... Entonces

así uno comenzó a luchar, luchar y luchar, hasta que ganamos; ya venía la policía y nos decía rápido saquéense y se hacían los locos, ya vayáense, así se hacían los locos. Entonces, como en vista que ya los policías nos dejó tranquilos ya vinieron contratado de la Mutual Puerto Pueblo, que se creían dueño en ese tiempo de ese terreno, ya venían matones. Eso sí era más peligroso, venían con, nunca en mi vida había visto yo, no sé como le llaman, como unas cadenas, era una cosa redonda pero con púas y hacían así (moviéndolas al aire). Corría la gente, pero eran tan valientes los hombres, tanto era nuestra necesidad de lograr nuestra... porque el dirigente ya no tenía, digamos nos había hablado tanto de que este terreno ya era de nosotros, porque él dijo “este terreno no es de nadie, es del Estado, lo tomamos y lo tomamos, nadie nos va a quitar”, y efectivamente. Así que se pusieron en ronda, a formar las huaracas, como le llaman, ¡tejan las huaracas, hagan las huaracas! y con piedras, y cuando ya venían, ya comenzaban con las huaracas a devolver. Ya venían y se corrían tremendas piedras que les mandábamos, así total, así, así, así, ganamos todo. Ya hubo después paz y tranquilidad.

Y lo que pasó, ya el dirigente bueno ya... comenzó a venir más gente, ya se pobló más y allí nosotros hemos hecho la olla común. Hemos comenzado a cocinar en latas porque olla no se podía traer, entonces se tenía que llevar al frente o en cualquier sitio de la tierra, buscar leña y hacer la fogata y hacer la comida para la gente, porque había... Te juro había personas... ¡juy! cuando hablo te juro que me duele el corazón. Había hombres que no tenían qué comer, pero no se movían porque si se movían ya perdían su terreno y entonces era para tener fuerza. El dirigente decía “el que se va, ya no, se retira”, eso era para tener fuerza. Y entonces se combinaba la comida, juntando entre todos, la chanchita, ya bueno vamos a comer. Toda la gente tenía que comer en papel, su arroz, porque generalmente se hacía arroz con verduras y una cosa así nada más para que coman. Y así hemos logrado, hemos logrado hasta que ya todito ya pues se tranquilizó todo ya y llegó un año, celebramos incluso el aniversario del año. Esta era la manzana A en ese tiempo, la manzana con el dirigente Marcelo Aldave, para qué, era un hombre muy bueno.

E: ¿Usted sabe si él estaba vinculado a algún partido?

Olinda: Creo que estaba con Cambio 90, creo. Marcelo Aldave es él, su apodo es, le hemos puesto, Piquito de Oro, como hablaba tan bonito le hemos puesto ese apodo, Piquito de Oro.

Entonces, celebramos el aniversario, bueno ya después. Cómo es, las mujeres hacemos mucho daño, ya comenzaron las mujeres atrás de él por el lote y entonces él se comenzó, digamos a descuidar ya del asentamiento, ya conocía mucho, ya estaba pedido... Se iba por aquí, ya venía mareado, ya otra mujer lo llevaba, otra mujer, entonces allí ya intervino un amigo de él y este amigo lo jalaba para acá, para allá y entonces...incluso con nosotros, porque digamos, lo teníamos como un padre, no como un ídolo sino como un padre, tanto hemos visto que él ha sufrido tanto como nosotros, porque incluso se enfermó y no tenía ni para comer, y nosotros le llevamos algo para comer y él decía no, “yo pruebo un poquito y todos ustedes prueben”.

E: ¿Y él tenía su lote acá también?

Olinda: El era el dirigente, tenía su lote acá, le quitaron. Entonces así, ya se comenzó a confiar tanto, ya los amigos, ya pues otro amigo vinieron con otra intención que era ya de la zona roja. Ya habían visto como era su manera de trabajar, o sea, lo emborrachaban, yo to quiero, te estimo mucho, tú eres mi amigo, ¿qué es to que vas a hacer allá?, vamos te acompaño... perdió piso totalmente, en palabras, le serrucharon el piso. De noche a la mañana, comenzó ya la presión, la desunión de la gente, ya comenzó a formar otra asamblea por otro lado, otro por acá y cuando llega el dirigente ya nadie le hacía caso al dirigente, Marcelo Aldave, nadie ya prácticamente.

E: Y en esa época ¿participan tanto hombres como mujeres?

Olinda: Sí, mayormente mujeres.

E: ¿Y los hombres?

Olinda: También, pero la mujer. La autodefensa, las mujeres en la noche rondaban, eran mujeres; hombres poco, poco había hombre, mayormente era la mujer. Porque decían “ si ya no viene mi esposo, ¿quien trabaja?”. Dejo mis hijos con mi tía, con mi comadre, con mi abuela, con lo que sea y yo me vengo a luchar y se venían; venían un ratito a ver y nuevamente regresaban. Así como yo hacía con mis hijos, yo ya ni volvía ya, porque a veces también la plata y para que no sufran los hijos también; cada quince días iba a la casa, no preocupen, estoy bien, no se preocupen.

E: ¿Y ustedes con quién estaban?

Liliana: Solos los cinco.

Olinda: Entonces así, allí intervino la zona roja. Y si no hubiera habido zona roja, este sitio sería maravilloso, sería lindo, porque el dirigente que nos trajo tenía otro plano y otros proyectos incluso para construir las casas, él iba a pedir ayuda al extranjero... El apoyaba de corazón a la gente pobre, pero para qué vino la zona roja?, para traficar los terrenos y han traficado cualquier cantidad de terrenos.

Liliana: Lo peor es que como mi mamá ha sido fundadora y con el grupo de gente que ha sido fundadora, las identificaban con el antiguo dirigente y las han presionado ¡uf! “Marcelo se ha ido y la gente de Marcelo también tiene que irse”, decían.

Olinda: Nos querían botar y a mí no me han llegado a... y hasta ahora estamos en pleito.

Liliana: De su grupo varios han botado, les han quemado sus cosas.

Olinda: Varios se han ido, bastante y gente que tiene bastante capacidad, gente que sabe sehan ido. Por no meterse...

E: ¿Por miedo?

Olinda: Porque los amenazaban... a mí no me han hecho nada porque soy una mujer, ésta no va a hacer nada, como digamos, pero también una mujer puede hacer muchas cosas. Y cuando ya vino la zona roja ya pues, cambió totalmente.

Liliana: Inclusive lo de la olla común, ¿creo que de allí se paró no?

Olinda: ¡Ah! de la olla común estábamos conversando. Después formamos un comedor ya, llamado Laura Caller, ése es el comedor en el que yo estoy trabajando ahora. Y entonces se cocinaba... en ese tiempo se daba 20 céntimos, se tocaba por turnos, o sea por manzanas, el dirigente hizo que se trabaje por manzanas. Mujer o hombre igualito tenía que cocinar.

E: ¿Y cocinaban los hombres?

Olinda: Cocinaban los hombres. Iban a traer el agua, iban a traer la leña, pero igualito pelaban la papa, iban a hacer las compras... en ese tiempo, en el '89, '90 pasta el comienzo del '91... yo me puse a trabajar en el comedor. Y en ese tiempo hubo fotos de extranjeros, incluso a mí me han tornado bastantes fotos con escoba, cocinando, con las ollas, sirviendo, pero eso lo tomó el dirigente que traía de otro país, el que se fue Marcelo Aldave; y de allí, cuando ya hubo ese problema yo me retiré completamente, se deshizo el comedor. Dejé todo pero ya el otro grupo ya comenzaba a hacer funcionar.

E: ¿El grupo de Sendero?

Olinda: Sí, no tanto de Sendero, se dejaban manipular, por miedo. En cambio yo no, no le tenía miedo, a nada. Entonces se comenzó a formar, comencé a vivir mi vida.

E: ¿Y usted ya trajo a vivir a sus hijos?

Olinda: Ya, a los dos años ya traje a mis hijos. Ya comencé a levantar mi pared, todo esto, ya le puse el piso para poder traer a mis hijos porque

también de la Av. Brasil, un cambio, traerlos acá.

Liliana: Sí, pero antes hemos estado ya en otro sitio acá por la Pascal.

Olinda: Ya de ahí ya me habían sacado.. habían alquilado por la Pascal, ya de allí ya los traje para acá; ya comencé a vivir, ya me olvidé de todo ya. Como ya me habían botado, ya dije me voy, me quedo callada. Dejé de participar hace casi tres años, después de tres años, me he puesto a participar ahora en los comedores. Por la misma necesidad y como no tenía nada que hacer, yo no trabajo, también no voy a estar sentada en mi casa, y entonces comencé a participar en el comedor, ya comencé a trabajar. Y de allí comencé, conocí a la Señora Seferina, para qué una mujer muy hábil, muy trabajadora también y hasta ahora está trabajando muy bien para su comedor y le gusta trabajar para el pueblo, así como a mí también me gusta ayudar al pueblo, a trabajar por el pueblo, me encanta. Por eso yo digo, si hubiese tenido mejor conocimiento de estudios, ¡caramba, yo ahorita dónde estuviera! Desgraciadamente no he estudiado y eso a una te acorta. Y después de allí, he comenzado a trabajar acá, para que estoy bien, pero también la gente no te agradece, no te ayuda nada, no te valora, mejor dicho, tu lucha, tu empeño que tú tienes, tu sacrificio, porque si yo trabajase, entonces yo digo, caramba, yo trabajo, tengo mi pasaje de mi bolsillo, pero cuando uno cuando no trabaja, los pasajes de adónde salen, hasta uno tiene que tener un pan para ir a hacer los papeles para poder cumplir.

E: Cuando usted dice Señora que de haber estudiado donde estaría usted, ¿qué se imagina? ¿Está pensando en tener un puesto político o en un trabajo profesional, en qué piensa que hubiera cambiado?

Olinda: Yo, si hubiese tenido, quizás trabajando para, cómo le digo, para el bien del pueblo... eso me encanta a mí.

E: ¿Y usted cree que toda su experiencia de participar en la olla común, en tener su terreno, usted la vivió como una experiencia política también, o para usted la política es más bien llegar a otra parte?

Olinda: No, no, como una experiencia política y una necesidad también, una necesidad porque el terreno es de no haber tenido yo un hogar, un techo... Porque digo yo, con hijos tan grandes, como otra madre, bueno ya yo me quedo, ya ven cómo se arreglan... por qué no lo voy a aprovechar, tengo que subir, tengo que subir, tengo que luchar, tengo que luchar.

E: ¿Y usted sabía que era tan dura la pelea? ¿Lo haría otra vez sabiendo lo dura que ha sido la pelea?

Olinda: Lo haría otra vez, yo sí. Quizás con más fuerza lo haría, sabiendo cómo fue, tendría otra táctica tal vez ya para poder hacerlo otra vez.

E: ¿Y usted cree que todo lo que se logró fue por la fuerza de una organización de personas?

Olinda: Sí, lo que se logró al comienzo, sí, ha sido, gracias al Sr. Marcelo Aldave, ese hombre vale mucho para mí.

Liliana: Yo pienso que el motivar, o sea, tienen que ser personas que te motiven, cuando son masas, obviamente, porque si alguien no te da fuerza... Yo pienso también en las organizaciones femeninas que es así, que las cabezas tienen que tener bastante carisma, si no, las bases se duermen.

E: ¿Y cuánto crees tú que esas personas que motivan tienen que ser gente de organizaciones políticas, por ejemplo? ¿O eso ya no es importante?

Liliana: No, no, bueno, yo estoy segura de que la política es inherente al hombre, el hombre que piensa es político, ni modo. Decir que no, no me meto en la política, es decir que no piensas. Obviamente el sentimiento político del ser humano es lo que mueve a superar grandes cosas, ese es el concepto que tengo yo.



E: ¿Y usted piensa igual que ella?

Olinda: Igual.

Liliana: Siempre hemos conversado con mi mamá a pesar de que tenemos diferencias.

Olinda: Bueno, ella tiene más conocimiento, más facilidad en las palabras, más que yo tal vez, pero que cuando yo converso, ella al menos ya me entiende lo que yo ya quiero yo decir.

E: ¿Usted es nacida en Lima, Señora?

Olinda: No, en provincia. Yo me vine acá en Lima a la edad de 13 años. Yo no tuve madre tampoco... Con mi madrastra, como yo sufría allá, un hermano mío me trajo, estaba en el ejército, me trajo y mi hermano ya murió hace tres meses justamente, y así vine y me hice sola, me crié sola. Pero mi error es no haber estudiado, me casé joven, bueno a los veinte años. Después me quedé sola con mis hijos, a luchar sola, he sacado adelante a mis hijos gracias a Dios. Aparte de venir a este terreno yo he estado allá como cinco años casi sola, también he luchado. Ella recién tenía quince años, terminó su colegio, su secundaria, y de frente se puso a trabajar, dos trabajos tenía. O sea trabajaba bien chiquilla.

E: Ahora cuentanos tú...

## **2. Liliana: la necesidad de la organización y la capacitación**

Liliana: ¿Cómo ingresé a este panorama del comedor? Ya viniendo a vivir acá...

E: ¿Tenías tú cuántos años?

Liliana: Yo actualmente tengo 34 años.

E: ¿Y cuándo viniste a vivir acá?

Liliana: 30, 31, aproximadamente 31 años.

Yo he venido acá, ya no trabajaba. Yo he tenido toda mi vida, desde que salí del colegio hasta que tuve a mi bebe, hasta que salí embarazada, toda mi vida trabajé. Lamentablemente, como todo el mundo tiene conocimiento, alguien que no tiene preparación siempre es subempleada. No me he casado, he tenido a mi bebe, he convivido con el padre de mi hijo, me ha ido mal después, me ha dejado y yo sigo acá en mi casa y me he quedado con mi bebe sola. Como el bebe es tan pequeño y no hay oportunidad para trabajar, mi mamá trabajaba en el comedor, me dijo para ingresar en vez de estar con manos cruzadas. Y, como dice a veces, uno...el grupo que ha estado liderando anteriormente el comedor, se había acostumbrado a recibir, comer y se acabó. Eso para ellos es vida de comedor; no, pero hay que lograr, viendo el ejemplo de la Señora Seferina cómo surgen, la organización hace que surja cualquier cosa, por decir un hogar, donde organizado, donde todo el mundo pone la mano, en ese aspecto, lograr adelante también el comedor. Y allí ingresé, entré a la directiva poco a poco, comencé a rodear a la gente que tenía, mi mamá tenía voluntad de trabajo pero falta experiencia un poco, porque la organización de comedores hay que tener experiencia, saber como es una dirigencia, todo. Me comencé a rodear de gente que tiene más tiempo, hacer amistades, esto se hace así y así, inclusive yo no sabía que estaba inmerso en la Federación, nadie comentaba eso. Entonces poco a poco fui averiguando qué cosa era una ONG, prácticamente ahora soy... no se puede decir todo, porque nunca se aprende del todo porque hay personas que me ganan; bueno la Señora Seferina me dice, yo no tengo más que primaria, pero te gano me dice... Entonces así comenzamos, pero yo ahorita en mi comedor yo no tengo ningún cargo dirigenial, obviamente porque los estatutos dicen que en una dirigencia no puede haber familiares.

E: ¿Usted es presidenta del comedor?

Olinda: Sí, presidenta.

Liliana: Yo soy socia. Pero el año pasado llegó un comité electoral para sacar a la dirigencia, mandaron delegados porque todas las socias no van a votar en diferentes comedores, no hay organismos para que todas puedan votar, mandan dos, tres delegadas por comedor para que hagan acto de presencia en su voto electoral para la nueva dirigencia, y yo salí como delegada. Pero me dijeron, en la cláusula decía, que la delegada siempre tiene una representación como delegadas porque han dado un voto electoral, entonces... han ido a votar y se acabó, pero yo me pegué a eso, como yo quería participar y no puedo estar en la dirigencia, no puedo entrar... y da la casualidad, las vueltas de la vida, en la zona F, que viene a ser Pueblo Confraternidad, hay una dirigencia, hay una presidencia la Señora... me escogieron a mí. Escogieron a mi mamá, pero dijo “no yo no tengo capacidad...”

E: ¿Como qué?

Liliana: Como almacén, o sea, son siete cargos que lleva una directiva... Entonces que entre mejor mi hija decía, porque yo como presidenta se me van a complicar las cosas, bueno, yo de buen grado acepté, asistía puntualmente a mis reuniones. Qué pasa, que la presidenta pues de la zona flojeó bastante y en una reunión extraordinaria me eligieron como presidenta zonal. Ahora da la casualidad que yo tengo un cargo más alto que el de mi mamá; mi mamá es presidenta de base y yo presidente de todas las bases. Y así yo le decía, pero cómo me voy a meter en eso y la Señora Rosa que es representante de nuestro distrito, con la gente distrital, me dice yo to asesoro, entra. Y así a tropezones y a caídas y a metidas de pata, he ido avanzando y lo que me ha interesado bastante es capacitar, tengo un mejor logro en la labor que estoy cumpliendo, que ya voy a finalizar, y contentísima.

Eso sí, por otra parte también, acepto, a veces renegaba, no, que me quita tiempo, que esto que el otro, lo voy a dejar. Pero al rato, “Liliana te buscan”, ahí mismo me estaba yendo, y eso es una cosa que se me ha quedado a inclusive, a pesar de tanto tiempo que he trabajado, que he conocido gente que está preparada, me he ligado, esta experiencia para mí ha sido nueva, completamente revigorizante. Inclusive yo digo, podría

haber tenido un mejor desempeño profesional, habría estudiado una profesión, pero el valorar a esta organización es un mundo diferente, de mujer, no sólo por la preparación que tengas sino por la voluntad de trabajo y en esas cosas he comenzado a ver lo que son luchas sindicales. Así he ido participando, ya he comenzado... inclusive como personas ya organizadas nos han convocado, las ONG's nos han convocado para tener conciencia política, he ido a cursos de Mujer, Poder y Política en Calandria, después por Alternativa nos hicieron llegar el Taller Desarrollo Local, Gestión Municipal, foros que han habido. Como le digo, lo que más me interesa a mí, quizá ya es la parte de organización de trabajo, no tanto los comedores, que vamos a cocinar, sino que me gusta más lo que es organización, o sea, adentrarme más a eso. Ésa ha sido mi experiencia con los comedores.

E: Y toda esta experiencia de participar en una organización te jala, te provocaría meterte directamente en la política o en el poder o en una lista para municipalidad. ¿Tú sientes eso to puede llevar a...?

Liliana: No tanto por decir que me digan regidor, no tanto. Me gustaría trabajar, me agrada más, me llama más el hecho de organizar, realizar eventos, cosas así, aunque no figure yo directamente, pero si me gusta apoyar la organización.

Por decir, yo me lanzo como regidora, entra tú para apoyarme, me gustaría más eso, o sea el trabajo, porque ya figurar como cabeza es bastante responsabilidad y yo siento que a veces me falta mucha preparación, hay cosas como que no tengo piso todavía, tengo la voluntad, como que todavía no esto no es así, no tengo abierto mucho mi horizonte y creo que eso es falta de experiencia, porque la experiencia hace bastante.

E: ¿Y cómo ves tú en esta etapa? que es distinta a la que nos contaba tu mamá de organización, de lucha por el terreno, ahora hay por ejemplo ONG's, que me imagino hace seis años...

Liliana: No tenían ni idea de lo que era, más bien recién ahora.

E: ¿Cómo sientes tú la presencia de las ONG's?

Liliana: Bueno, hasta lo que hasta este momento lo que atañe a mí, que son una forma de que las organizaciones femeninas, no femeninas, o sea la comunidad organizada, la población organizada, yo lo siento como un ente de apoyo. Asesor, te ayuda, sabes cómo hacer. Inclusive, para finalizar, lo que a veces carece bastante uno es de asesoría legal. Por ejemplo ahora, como estoy de presidente de la Zona F, me han ocurrido dos casos: que me siento acá de más, una por desconocimiento y otra porque tampoco no hay adónde recurrir. Por ejemplo a un comedor del pueblo Enrique Miller, los vecinos, o sea hay un problema de vecinos, por ejemplo en la zona roja el problema que había anteriormente acá, era una presión psicológica terrible, y la gente hacía y deshacía y si uno se amparaba, no tenía derecho a nada. Ahora en ese sector, claro que la zona roja ha bajado, pero parece que en público, en el amplio público ha quedado ese de matonería. Había una discordia, lo han otorgado en el plano, hay un Centro Cívico ubicado, un local para un Centro Cívico, parque y Centro Cívico, y en el Centro Cívico, hay un espacio para un comedor, dicen que en ese pueblo habían cuatro comedores, han concursado y ha ganado un comedor ese espacio, hay un acta de reconocimiento. Ellas estaban ubicadas en otro lugar, decían “muevânse del parque porque son áreas verdes”, se han movido, construido, han trabajado, con sus ingresos se han construido su local y de la noche a la mañana se lo han destruido los vecinos. Vinieron a las 10 pm a buscarme, fuimos a la Comisaría de acá de Laura a pedir apoyo y dijeron que no se podían meter, pero yo pedía garantías, vamos a buscar la movilidad porque le habían derrumbado dos días atrás una parte posterior y el almacén todo lo habían guardado. Vamos para que verifiquen y que nos han dado el soplo de que en la noche lo pueden volver a derrumbar o derrumbar por completo. Mientras que llegamos, dos señoras llorando, todito, no encontramos nada, arrasaron como si hubiera habido una aplanadora. ¿A dónde recurrimos? ¿A quién?.

Dejemos que se corrian..., los vecinos hemos decidido que el comedor no debe funcionar allí y las cosas las hemos mandado..., o sea ellos son dueños de todo. No tienen conocimiento de que un comedor es algo autónomo, o sea no hay respeto. Y hemos ido a la comisaría, hemos presentado la denuncia, hemos estado mandando... no me dicen, que eso va a ir a la Prefectura, que tratemos que no vaya a la Fiscalía, la cosa es que llegó a la Fiscalía.

Olinda: Pero, perdón, aquél es un grupo de hombres.

Liliana: Sí, eso es lo que se ha comentado.

Olinda: Se han formado ellos y han hecho...

Liliana: Para romper a patadas y a palos.

Olinda: Dicen que la mujer ahí pierde su tiempo en el comedor, pero no ven que ese comedor ayuda.

E: Y esa es la reacción normal de los esposos, convivientes...

Liliana: Sí, sí. Inclusive a mí me dijeron “pero señora, hay que participar en esto”...

Olinda: Yo he tenido problemas fuertes en el comedor como presidenta, justo la socia ya se retiró ya. Me hizo llorar, pero ¡lloré le digo!... Vino, que no le habían llevado el almuerzo ese día, ese día hice que hagan limpieza, a mí me gusta la limpieza; uno puede venir de donde sea, uno puede ser muy pobre, pero la limpieza, para mí es salud, al menos yo veo mi casa limpia y me siento feliz, así no tenga que comer ese día, me siento feliz, veo unas flores en mi casa y me siento feliz.

Dije que ese día hagan limpieza, entonces no se hizo el almuerzo. Y esa señora había pagado su menú, entonces cuando vino le dije “me hace el favor de comprar la pintura, porque hoy no se va a cocinar”, pero otras, contradiciéndome, había dicho que se cocine, me dijo, “no, sí vamos a

cocinar”, entonces la Señora pensando que si van a cocinar, entonces fue a su casa y vino casi a 12.30 pm a recoger su almuerzo y no estaba el almuerzo, no habían hecho nada y las otras “¡ay! no, tenemos que limpiar y ya lo dejaron”. Entonces que es lo que pasó con esa Señora, agarró se fue a su casa, dice que su esposo vino le pegó... vino la Señora en la tarde contra mí “por tu culpa me ha pegado mi esposo” y tenía en verdad, acá el trompón que le había mandado. Me dijo “te voy a denunciar, me voy a ir a quejar a PRONAA...”, yo me quedé muda, “usted como presidenta que no ha hecho...” yo como presidenta ¿qué quiere que haga?, ¿que haga el almuerzo y te lo lleve a tu casa?. Yo he dicho que no cocinen, pero un grupo de tus compañeras ha dicho que sí, y no han cocinado desgraciadamente; tú tienes que saber comprender, y hacer comprender a tu esposo que no han cocinado porque ha habido otra cosa y me dijo que no sé qué y que... ¡uy! ya me puse a llorar, ya me comenzó a decir que esto, que usted hace y deshace en el comedor por el hecho que sabe más que nosotras y que no sé qué y que no sé cuanto! y se retiró, dejó de ser tesorera, hasta ahora no da ni el balance, se fue, que el esposo no quiere ni que pise el comedor. No es por nada, lloré, al poco tiempo el esposo, se ha caído y se ha roto el brazo...

E: ¿Y eso es un caso muy común?

Olinda: Muchas personas también igual, que el comedor, que mi marido, que no sé qué... y así sucesivamente se van retirando y van viniendo otras, se van retirando y vienen otras...

Liliana: Hay que tener una cosa en claro, las mujeres de los comedores que han surgido, que tienen dirigencia, generalmente tienen o buen entendimiento con el esposo o el apoyo o sin el esposo. Pero usted ve las personas que no avanzan, mandadas por el esposo, son ciudadanas de segundo orden, ellas no deciden. Ahora ya no, pero al comienzo a mí me daba decirle “señora, despierte, pero si su esposo no valora cuando a usted le da la comida, no se da cuenta que allí usted ahorra un sol, dos soles para que pueda comprar su agua, pueda comprar algo, ¿eso no

valora?”. En el fondo no dan las gracias y que las esposas no hacen nada obviamente.

E: Y ahora, en los comedores, ¿los hombres no participan?

Olinda: No, no hay ni un hombre. Al menos en mi comedor ya hay como tres personas que ya están superándose al marido, pero yo les hablo bonito “esto es así, mira tú tienes que ser así, tú tienes que ahorrar siquiera un centavo, dices que no tienes, entonces ven al comedor, cocina, trabaja y llegas a tu casa ahorra un centavo; por cuatro o cinco soles vas, ahorras, con cinco soles no vas a poder cocinar para tanta familia, en cambio el comedor sí es ayuda, bastante ayuda”.

E: Y los maridos, ¿reconocen eso?

Olinda: Algunas están reconociendo ahora que al menos yo les estoy hablando.

Liliana: La mujer tiene que manifestarse, porque si el hombre le da ya la comida, pero si la mujer dice “mira yo estoy juntándome”. Si no hay parte activa de la mujer también, el hombre está acostumbrado para que la mujer haga.

Olinda: Y aparte, los hombres tienen una idea muy equivocada y dicen “no, si el Presidente da los víveres, ¿por qué ustedes tienen que pagar?, si el Presidente da todo gratuito, gracias al Presidente han salido los comedores, lo que pasa es que la dirigente, la presidenta, disculpando la palabra, ésa se lo traga todo” me han dicho, yo me quedo callada. ¿Qué puedo contestar? Hacer entender esa gente, es perder tiempo. Yo les hablo a sus esposas, les converso, les digo mira esto es así y así. Incluso hay un señora que se ha capacitado de mi comedor con nosotras, y esa señora es la muerte, es totalmente negativa. El otro día he tenido un percance con ella, pero señora Julia digo “usted se ha ido a capacitar”, “que he ido a perder mi tiempo” me dice, me dolió bastante cuando con su diploma, desgraciadamente, pero tampoco yo no voy a decir que no



le den a ella. Ella era ex-presidenta, era tres años, era la que recogía los víveres y ¡zas! se los repartía, se los llevaba a su casa.

E: Y usted que tiene una experiencia anterior de la colaboración con hombres, ¿usted cree que sería distinto si pudieran conversar con ellos o que hayan lugares, espacios o en el mismo comedor, para que los hombres participaran, algo cambiaría?

Olinda: Sí puede cambiar. Hay hombres que sí entienden porque sus... los amigos, al menos un amigo que intervenga y entienda, ese día le transmite al otro “oye no, estás equivocado” sí puede haber.

E: Pero no pasa mucho, ¿no hay muchos lugares...?

Olinda: No. Y lo que a mí me duele bastante es de las mujeres que viven al dominio del hombre. Mayormente acá, todas las mujeres son dominadas por el hombre, todas, no pueden salir ni a la esquina porque tienen que pedir permiso al marido.

E: ¿Y por eso no participan en el...?

Ólinda: Ni participan en el comedor.

E: Y tú Liliana nos contabas que comenzaste a ir al comedor porque estabas sin trabajo, tenías tu hijito, y en el momento que la necesidad desaparece ¿el comedor también desaparecerá?

Liliana: Depende. Mira, por decirte, por ejemplo, pongamos que yo tenga que trabajar, me dolería bastante dejar el trabajo. El trabajo de organización no me da ninguna ventaja, ningún beneficio, inclusive ahora tengo que hacer un balance desde que he entrado a mi cargo, pasajes, todo lo que hecho para la gestión: mi bolsillo; y ahora me voy a hacer un balance, como hemos pagado las cuotas, a ver si recuperamos algo de lo invertido. Muchas señoras dicen seguro como hay plata en la zona, por eso ella va, ¿cómo va a ir gratis, quien va a ir gratis? la Señora Seferina me dice

“si supieran”. Pero como uno como está inmersa, a veces no va solamente por uno, por ejemplo yo ya no quiero ir, viene la Señora Seferina y dice “tenemos que cumplir, no podemos quedar mal”, así tengo que ir, aunque no quiera, son cosas en cadena, de grupo, el trabajo en grupo es lo que te hace seguir.

Y en cuanto a la necesidad, hay el proyecto, mal llevado o mal entendido a veces o también tiene sus partes flojas, lo que son microempresas, la gestión, y esas cosas también abarcan comedores, la Federación. Si eso se trabaja bien, eso no tiene porque acabar nunca. Obviamente la necesidad de comer se puede acabar, pero si para un tiempo te sirvió, ahora que tienes mejor nivel económico, mejor ayuda, tú puedes seguir participando, de una a otra manera o incluir a esas personas que no tienen. ¡Caramba!, si la organización cómo me ayudado, pero si esa señora le falta, yo la inmerso, “señora no se sienta mal, yo también estuve así, no se sienta apenada, acá, trabajando, yo ya estoy en otro trabajo, pero usted abajo comience como yo, porque todo es rotativo, los cargos no son eternos”.

E: Y como tú, ¿piensa mucha gente?

Liliana: Bueno, la mayoría de personas que ya he tratado sí, o sea la gente que está preparada, que quiere a la organización. Como nosotros decimos, quien ama la organización, nunca... una mujer que ya es organizada, eso ya no lo... Así yo me retire, no lo cambia nadie.

E: Y cuándo tú dices mujer organizada, ¿cómo te parece a ti que es la relación con los hombres y qué podría ser la relación con los hombres?

Liliana: Hablando ya en grandes aspectos, inclusive hay hombres que son preparados, siempre ven a la mujer menos. Hace poco me encontré con un amigo de cuando tenía 19 años. Tenía un enamorado que estudiaba, y mi forma de ser siempre... creo que todo conlleva como uno se cría, mi mamá... mi papá nos dejó y mi mamá cambió. No, que tu hermano es hombre y tú le sirves la comida, no, todos igual, todo el mundo cocina, todo el mundo lava, todo acá, nada que hombre y mujer, eso te influye en tu forma de ser, entonces tú hablas igual, no es así.

Que voy a una fiesta, que yo también me voy, somos iguales personas. Y me dijo “lo que pasa Liliana es que tú eres una igualada”, ¡ah! igualada le digo, ¿cómo? Claro, te igualas a los hombres. Pero todos somos iguales, no cómo va a ser... “¿Y por quién votaste? ¡Ah! por Andrade, pero por qué? Se olvidan lo que es el Chino”. Mira, ve, mi opinión es la siguiente, le dije, no es que esté de moda, un momentito le dije, no menosprecies mi voto, yo he votado consciente, no porque está de moda ni porque me dijeron.

Para mí, en lo que he aprendido, en un comedor, no puede haber en una dirigencia madre e hija o madre y hermana, porque son poderes que se están relegando a una persona y yo lo veo así. Gobierno central Fujimori, gobierno local el hijo, Yoshiyama, olvídate... la misma puerta. No, pero que es así... y conversando, conversando... y me dice “sí, pero las mujeres mejor entienden su casa”. ¿Cómo puedes pensar así? le digo. Me dice sí, yo también tengo amigas, y ¿no son capaces? claro, aparte se van a trabajos de provincias, ¿tú crees que van a poder mandar gente igual? No es igual le digo, pero yo no estoy hablando de la fuerza sino de la capacidad de la mujer, obviamente tú tampoco puedes tener hijos le dije, entonces... ¡Ah! pero Dios hizo al hombre para la mujer, ¡ay! Dios mío, qué mal estamos. No, no contigo no se puede conversar, contigo tampoco, entonces respeta mi forma de pensar. Tú no has cambiado, he mejorado le digo, antes tenía ideas, ahora tengo base. E inclusive reconoce digo, sí conozco una amiga que trabaja en obra de campo, sí, hablando de verdad sí conozco una mujer que se ha ido a Tumbes, se ha ido a la selva hacer obras, y manda gente y todo, pero es una de mil. Obviamente, pero hace cincuenta años, la mujer ni votaba, dale tiempo al tiempo, yo tengo la esperanza de que mis nietas, mis hijas, si es que las tengo, ya encuentren otra presión porque la presión de ustedes es muy grande, reconozco también que la sociedad también... por qué no, él tiene que ser triunfador, él tiene que dirigir un hogar y tiene que tener... y ¡caramba no es así! Todos los hombres te chancan, pero a nosotras mujeres, nos cuesta el doble trabajo llegar. No to digo que vamos a ser boxeadores, a lo mejor hay boxeo de mujeres, pero tenemos que ser iguales; no, no van a ser, sí, sí vamos a ser. Pobre tu hijo si piensas así, le dije.

E: ¿Y qué le parecen a ustedes que las mujeres estén en cargos importantes de la política?

Olinda: Yo veo muy bien, muy bien veo, incluso viera más mujeres.

### **3. Susana: el problema de la política y la ciudadanía. “Hacer empresa”.**

Susana: ¡Menos Susy Díaz!

E: ¿Por qué decías lo de Susy Díaz?

Susana: No es por que sea mujer, mira son tres generaciones distintas: mi mamá tiene una idea, mi hermana tiene otra y yo tengo otra como joven. O sea, yo pienso que esta persona no ha sido elegida por la gente, ha sido elegida porque está de moda, por el problema de que están hablando de la manipulación de los hombres hacia la mujeres, que porque mi esposo vota tal lista, yo voto por tal lista, porque él no quiere que haga esto, no lo hago, entonces ¿dónde estamos? Nadie tiene conciencia de nada, uno dice marca algo porque me parece y nada más, y eso no debe ser así, por eso es que estamos sufriendo ya dos muertes de dos personas y ella sigue apoyando esa incredulidad que a través de tantos años, son miles de años, una persona no se va a quemar las pestañas 14 años de la vida estudiando medicina y no van a comparar con una persona que no sabe nada del ser humano ni nada de medicina. y no le van a dar un certificado al nombre de la Nación de que su medicina es válida, de que es una muerte por negligencia.

El caso del chico este que ha muerto con su madre en una casa, es realmente, o sea, la curandería en el Perú, la gente es tan crédula en el Perú como en México, como en Colombia, como en muchos países ; es una base importante que hay que atacar y me parece que esta persona, Susy Díaz, como yo, me da ganas de ir, sentarme y explicarle, memorízate tus libros, riéte, haz lo que quieras, haz tus burlas en la TV, pero no hagas que la gente muera, porque eso es matar a alguien.

E: ¿Y a ti no parece ese caso, particularmente importante porque es mujer ella?

Susana: No, no porque es mujer, si fuera hombre también igual lo atacaría. Yo pienso que desde allí debemos comenzar, no solamente apoyemos a las mujeres, porque son mujeres o a los hombres porque son hombres. A hombres capacitados y mujeres incapacitadas, como hay mujeres capaces y hombres incapaces. Entonces, hay que tomar conciencia de que ya no es el tabú de que el hombre es menos que la mujer o que la mujer es igual al hombre. Cada quien es uno, cada quien es propio, cada quien tiene su propia personalidad y tendrá convicción como ser humano, hasta un joven puede pensar más que una persona adulta.

E: ¿Cuántos años tienes Susana?

Susana: 18.

E: ¿Y cómo ves tu la participación de tu mamá y de tu hermana en...?

Susana: Yo la aplaudo, porque es el medio de vida que tenemos que llevar todos como ciudadanos. Porque pienso que uno como ciudadano, es un ser político; uno yendo a votar, está haciendo política, estando en su casa e influyendo ante la gente que no sabe, que ignora, es que gente que no la puedes culpar ¡no!, no, cómo vas a hacer. Primero tienes que educarla, decide, crearla, al menos darle a conocer un conocimiento que tú creas que es bueno. Es darle la elección de elegir porque tienen ya la libertad de elegir cual quiere, pero al menos que conozca, no manipularlos, no porque son ignorantes, venir acá con un montón de gente y te voy a dar esto y el otro y te manipulo.

E: ¿Y tú crees que el trabajo como el que hace tu mamá y tu hermana de organización, contribuye a eso, a que la gente aprenda?

Susana: Aprenda, sí, bastante. No solamente a que la gente aprenda a conocer, sino también que la gente, pensando ya no en lo que pasó, ya

no en que yo sufrí, ya no, haciéndolos olvidar un poco el pasado y creándoles una imagen futurista, algo que puede pasar. Ahorita trabajarás en algo pequeño, me puedes ayudar en algo pequeño, pero mañana para tus hijos, para la gente va a ser algo más grande. No solamente en política, hay muchas cosas, la ecología, acá la gente quema basura y eso me indigna, hay un montón de cosas que hay que enseñar a la gente y que tú enseñándoles te tomarás tiempo, pierdes un tiempo pero ganas algo...

E: Tú ahora dices, “hay un montón de cosas por hacer”, ¿tú crees que es mejor hacerlo en conjunto? Porque se dice mucho que la gente joven piensa que es mejor cada uno por su lado digamos, uno escucha mucho que Los jóvenes piensan que para qué organizarse, que cada uno haces su cosas, ¿tú no crees que es así?

Susana: Yo no creo. Yo creo que cada uno debe hacer lo suyo, sin embargo si tú tienes alguien que te apoye o una organización que te apoye, es mucho mejor porque llegas a más gente en menos tiempo y con una idea concreta. No eres un ser humano que no sabe nada, alguien te dice acá, alguien te dice allá, entonces tú ya creas tus ideas dispersas, confusas y además no has hecho nada, eso es lo que muchos jóvenes piensan que haciendo uno, uno; no, yo pienso que eso no se llega a nada, al contrario confunde más.

E: Y cómo percibes tú como mujer joven, de una familia tan linda que ha luchado por cada cosa que tiene, ¿cómo percibes tú la vida política en estos momentos en general?

Susana: La veo diferente a lo de antes porque la gente ya conoce, porque la gente se ha dado cuenta y te digo que yo participé en el Movimiento Somos Lima y el 12 de noviembre celebré tanto, tanto, porque realmente yo creí que mi pueblo, que mi hogar, que el sitio donde vivo, que mi país, era un país que no tenía conciencia cívica, que no había gente inteligente en este país. Y el día 12 vi que la gente tuvo la buena idea de

decidir por sí misma, me gustó mucho. Para quéirme de un sitio a otro, pensando que en mi país no lo puedo hacer, no; y muchas, muchas amigas de mi edad... quedarnos y hacer empresa y que hay que trabajar y hay que luchar por este país porque es nuestro. Me gustó, porque como dice mi hermana, en el Congreso es Cambio 90, en la Alcaldía es Cambio 90, en la Presidencia es Cambio 90, caramba, ¿dónde estamos? ¿Estamos en un país demócrata o en un país manipulado por el mayor? Y yo pienso desde el día que salió el Presidente, yo no lo trato mal porque es un Presidente, hace buenas cosas, pero yo pienso que la gente mucho cree en Fujimori porque ha sacado a un país que estaba tan marginado, tan maltratado, peor que ninguno otro en ninguna otra parte del mundo creo, que la gente ya estaba totalmente desilusionada, que lo poco que ha hecho, la gente cree que es demasiado y eso no es así. Él está haciendo lo que todos hemos logrado, está haciendo lo que debe ser un Presidente normal, pero con tantos presidentes anteriores que han sido unos corruptos, ya la gente cree que él es un Dios, no es así. Pienso que ya estamos mejor, que vamos a poder seguir adelante.

E: ¿Y tú trabajas también en el Comedor? ¿Apoyas?

Susana: Sí, apoyo en el Comedor, no trabajar, porque no puedo.

E: ¿Tú ya terminaste el colegio?

Susana: Ya terminé el colegio, estuve trabajando, ahora queriendo hacer un poco de pequeña empresa con un grupo de chicos para Navidad saliendo a vender muñecos... o sea, sí, me gusta la empresa. Pienso hay que hacer algo ya que uno no puedo estudiar, hay que hacer algo, sin embargo seguir estudiando. Y bueno, ayudo a mi mamá, me gusta la labor que está haciendo ahora como madre educadora con los niños, me encantan los niños, en ellos debemos preocuparnos y a ellos debemos dirigirnos y así...

E: ¿Y cómo es este trabajo...?

Olinda: Del wawa wasi, tres meses. Por intermedio de la Señora Seferina que me invitó a que la apoye, bueno, yo fui a apoyarla para cuidar los bebes.

E: ¿Quién implementa el wawa wasi?

Olinda: La USE los trae, han traído incluso los módulos y hubo capacitación también pero no he ido porque he estado en FOVIDA, pero yo le he hecho presente, me he ido allá y he hablado con el encargado, sabe que tengo este problema trabajo acá, Señora, muy bien, me dijo. Bueno al menos de la comida de los bebes, de la limpieza, de todo eso yo ya lo tengo en la experiencia, yo tengo cinco hijos. Dos días he ido y te dicen, tienen que hacer esto, sí ya lo sé, que tienen que lavarles las manos, ya lo sé perfectamente.

E: ¿Y trabaja toda la semana ahí?

Olinda: Sí, toda la semana. Si no que ayer estuve mal y hoy día también con el estómago. Y les dije pónganse a limpiar la casa. Y el tiempo lo tengo ocupado pues. Vengo a la 1, 2 tarde y a las 8 de la mañana me voy. Tengo que ir al comedor, a veces cocinan mal, total estoy llegando a las 4 de la tarde a mi casa, ¿a qué hora hago mi casa? A esa hora llego, me baño y ya no me rinde el cuerpo ya. A las 5 de la mañana ya estoy levantada, barriendo, ya me voy y te juro que me siento mejor, ya tengo 53 para 54 años.

E: Tú tienes 53, tú 34 y tú 18. ¿Y tú piensas que en algún momento vas a ser como tu madre, como tu hermana, participar en la organización?

Susana: Sé que lo voy a hacer. Ya comenzaron ellos, qué mejor que seguir su ejemplo. Y das un poco más, tengo la idea de, como dice mi mamá, tú tienes la oportunidad de seguir estudiando, de ser más de lo que ella ha sido, ya que he visto el problema así como es crudamente, así hablo con más conocimiento y con más fuerza.



E: ¿Y cómo ves tú ahora la participación política de las mujeres, a ti te parece importante que haya mujeres, salvo Susy Díaz que ya has dicho que no, en el poder?

Susana: Si es importante, sí, yo admiro a muchas mujeres, la Madre Teresa, gente muy capaz, más que el hombre. Porque la mujer tiene aparte del conocimiento, inteligencia, tiene sensibilidad. Puede ver cosas que el hombre que no puede y el hombre ve cosas que la mujer no puede; o sea, hay que siempre mantener el equilibrio, siempre mantener... ¡Qué lindo sería que los hombres admiren a las mujeres y las mujeres a los hombres...! Un mundo perfecto, lamentablemente nunca va a llegar a eso. Pero al menos tratamos de lograrlo y pienso que sí, que es importante, pero la mujer preparada y hombres preparados. No importa de qué nacionalidad sea, si es católico o no, no importa, importa de que tengas ganas de hacer algo por su país.

E: ¿Y tú piensas que hay mucha gente joven que piensa como tú, que siente como tú?

Susana: Yo creo que sí...

Olinda: Perdón, ahí intervengo yo, en el sentido que mucha gente joven sí, pero, vivimos en un asentamiento humano, hay jóvenes que no piensan así, por la misma necesidad que tienen los padres, que no lo pueden mandar a una academia, o sea terminan su secundaria o ni siquiera terminan, tienen ya malas juntas con otros amigos, se van por otro lado. Y eso me da a mí mucha pena y hay bastantes de jóvenes, tanto chicas como chicos. Incluso a niñas de 16, 17 años, ya están con la barriguita, ya están embarazadas...

Susana: De 13.

Olinda: Y hay madres que no les hablan, “pero tú tienes que cambiar”, le digo. Tú tienes que aprender esto, o sea acompáñame para que al menos escuches, no que no tengo tiempo, que mi marido no quiere. Hay gente

tan cerrada que te da pena, porque ya no te da cólera, te da pena que esa gente no te quiere entender, no te quiere escuchar. Y así, usted dice ¿cómo le enseña a sus hijas? Y esa señora tiene 5, 6 hijos de 13, de 14 años, de 15 años, ¿cómo enseña esa señora?

Más bien allá le decía a la Señora Blanquita, hubiera academias para la juventud, nocturnas, al menos enseñan, alguna base, eso es lo que yo había pedido.

Liliana: Todo viene del hogar.

Susana: En Lince a las 7 pm ya está el toque. Yo no creo que dejando de salir la cosas van a cambiar. Y si no lo puedes hacer allí, lo haces en otro sitio y si los padres no están... Y esa ley... muchos chicos, muchos amigos me dicen “no, que cómo va a hacer, de qué ahora”, hay muchos chicos que estudian en la SENATI, en San Marcos y como trabajan en el día, trabajan hasta tarde, y me dicen “¿y ahora a mis hermanos quienes lo van a cuidar?” Porque yo no paro en mi casa ellos salen a la calle, si los llevan, ¿quién los va a sacar de la Comisaría?, ¿si se los levanta Serenazgo?

Liliana: En ese aspecto del toque de queda, si yo seguiría siendo joven, me sentiría como mi hermana, como están en Palestina, cómo se llama, están como prisioneros, tienen su toque de queda, son refugiados. El joven es refugiado, no tiene dignidad, como es menor de edad, no tiene derecho de salir, está como preso en su propio hogar. Es igual que con la época... claro que con la droga lamentablemente no se puede, que con la época de la ley seca, peor fue, más muerte, la droga lamentablemente es una cosa que no se puede legalizar, pero al menos la viabilidad. Más bien que le pongan control a las cantinas, a eso, directamente al foco no a las personas.

Olinda: Esos bailes, esos bailes chicha que hay por Comas, en la Av. España, hay que...

Susana: Desde las 3 pm, no van al colegio por meterse allí.

Susana: Como que aquí hay una chica, ¿cómo será no?, la opresión del padre que la manipula, que un padre alcohólico, corrupto, que va a su casa, que su mamá no lo acepta pero su madre trabaja, entonces ella tiene que estar en su casa. Y llega a abusar de ella, entonces esta chica la lleva a querer suicidarse. Y la chica ingirió un veneno, tiene mi edad, 18. No se murió, ahora están tratándola con psicólogo y hay un montón de chicas aquí, no son amigas pero las conozco, que tienen problemas en la casa...

Olinda: Lo que falta es ganas, ya después ya no puedes hacer nada. La cosa es antes, prevenir. Tú conmigo conversas de todo, no hay tabúes, pero sin embargo otros casos, en otros sitios tú no puedes hablar con tu mamá de cualquier cosa porque no, qué va a decir? Con una amiga, no, ¡qué vergüenza! ¿por qué?, porque si todos somos seres humanos, a todos nos pasa.

Liliana: Lo fundamental, como la organización de Comedores, lo fundamental son las bases, si las bases no responden, igualmente en la organización de la sociedad, igual, en el núcleo de la familia, si los padres no funcionan... no van a funcionar nunca...

#### **4. Olinda: El hogar sigue siendo femenino. Esta casa es de mujeres**

Olinda: Y hay mujeres también que culpan el hogar, o un hijo diré... Son casados, se aman entre marido y mujer, pero la mujer dice lo que el hombre dice, no tiene carácter, no lo controla, entonces dice “por tu culpa, mi hija es así, o por tu culpa...”. Para mí no es así, para mí la cabeza, la base completa en el hogar es la mujer. El hombre nada tiene que ver en el hogar, la mujer. Depende de la... de la mujer, de la madre de los hijos, al menos eso es para mí, o será que yo los he criado a mis hijos así. La madre, el hombre va al trabajo, bueno, el hombre está para traer la plata, bueno pero también la mujer tiene que “mi amor, negro, cholo, lo que sea, mira dile a tu hijo así, o está yendo por mal paso tu

hijo”. Hay hombres que le hacen caso y hay hombres que también que no, “es tu problema, es tu hijo, que no sé qué, yo no me meto y se agarra...” Y otros que se meten pero para empeorar las cosas. Es un caos.

Olinda: Cuando yo logré el terreno, todo, ya cuando se han venido a vivir mis hijos ya todo, tranquilo, regresó el padre de mis hijos pero no acá donde estaban mis hijos, en otro cuarto... Entonces, fui a vivir con mis hijos, pero mi hija (Susana) estaba con la tía porque ellos tampoco podían tenerla por el colegio, ella estaba estudiando en el colegio Santa Sofía. Para ir a Comas era muy lejos y era imposible, bien peligroso también, entonces se fue a vivir donde una tía, que es familia de parte de su padre y la Señora también ya se fue a Estados Unidos, ya se ha ido con su esposo, para que de parte de su padre son de muy buena familia. Pero, como te digo, la familia cuando te ve abajo, nadie se acuerda de ti. Y un día visitando a mis hijos, le encuentro al papá y el papá había vuelto después de 14 años. Él cuando se fue, una camioneta nuevecita, yo no sabía hacer nada porque a mí me daba de todo, hasta empleada yo he tenido. Con una charapa se mandó mudar, bueno eso ya. Entonces agarró y llegó, y que mi papá que está enfermo, y estaba flaco, acabado, hecho un desgracia, porque otra palabra no era...

E: ¿No supieron nada de él en 14 años ?

Olinda: No, no, no; bueno sí, sabía que de vez en cuando le llamaban por teléfono por intermedio de la tía, por Hilda. Yo no lo quería pero ni ver porque el daño que me había hecho a mí, eso no importa es el daño, eso le digo a muchas mujeres, el daño que queda como... Una mujer cree que cuando llega a tener un hijo o dos hijos, ya pasa a ser madre, ya no pasa a ser mujer, esa es mi opinión. Porque ya como mujer ya pierde un poquito, bueno pierde, bueno una mujer que no tiene hijos, bueno soy mujer y soy sola, pero cuando ya es madre, soy madre primero y después puedo ser mujer, yo también le pongo el sesgo también. Entonces yo dije bueno, yo soy madre, comencé a luchar. Yo no podía ni ver porque él dejó a mis hijos, mis otros hijos no habían terminado ni su secundaria, en primaria estaba, yo los hice terminar su secundaria a

todos. Y allí ya me comenzó a ayudar ya la tía porque en vista de que ya no podía pagar, ellos pagaban las clases. Bueno, allí intervino ya la tía de ellos, como le llamaba por teléfono, “oye que tus hijos” y el hombre como estaba ya enfermo, no tenía nada que dar a la mujer, la habrá botado a la mujer, supongo, ¿no? Él era operado de peritonitis, y en ese tiempo le estaba supurando, yo le llegué a ver, ¡uy! éste se me va a morir dije yo. Este hombre va a morir, bueno que muera al lado de sus hijos, porque si no me va a culpar a mí, y lo puedo decir donde sea, ese es mi pensamiento.

Susana: A pesar de todo to que le hizo, mi mamá siempre decía “es su padre y quiéranlo”.

Olinda: Eso sí, siempre les he inculcado a todos mis hijos así, donde esté, su padre es su padre. Si algún día viene, es problema de ustedes, conmigo nada tiene que ver. Lo tenía ahí, lo estaban curando, entonces ya para venirme acá, porque el cuarto también ya no iba a pagan yo también necesitaba porque había hecho construir, también debía plata acá, por acá debía, por allá debía, entonces en estos problemas yo comencé a levantar esto.

Mamá, ella me dice (Susana), mamita mi papá ¿cómo lo voy a dejar? Que mi papito, que por acá mi papito, ah ¡perfecto!, que se venga nomás a vivir, yo no me opongo. Reuní así a todos mis hijos y mira, tú papá pueda vivir cuantas veces quiera, hasta el tiempo que él quiera, pero eso sí, conmigo no tiene nada que ver. El allí, yo acá, respetos guardan respetos. Para mí será como un hermano, como un padre, como un compadre, como un tío, como lo que él quiera, conmigo nada que ver. El también dijo “ya sí”. Y así fue como llegó, y ahora está viviendo acá.

Liliana: Es un pensionista.

Olinda: Yo también tengo que reconocer que apoya con el diario. ¡Pero mira pues cómo es la vida! Porque ella tiene su bebe y ya no trabaja, mi otra hija tiene tres. A pesar de haber criado yo con tanto sacrificio les he inculcado que no se comprometan, que no tengan así hijos tan seguidos, lo que me pasa. Como dice el dicho, al mejor tirador se le escapa la bala

y me está pasando a mí en carne propia, me está pasando a mí con mi hija.

Entonces él vive, al fondo hay un cuarto con mi hijo. Aquí duermen las tres mujeres.

E: Pero entonces ¿ya no es su marido?

Olinda: Nunca más, ni lo volverá a ser. Me dice mamá. Vengo, a veces me voy a una fiesta, vengo a las 4 am, toco la puerta, me abre la puerta, me dice “¿te preparo un café?”, ¡ah! si quieres le digo, no, no hace falta, vete a dormir. Hay veces le contesto, hay veces no, pero para qué, llevamos una vida muy feliz. Yo me siento feliz, en el sentido, como yo no tengo otra cosa en la cabeza, para mí mis hijos son mis hijos, y ellos están contentos con su padre, vivo tranquila.

Susana: Tanto ha sido su trabajo, que ella se siente igual; quizás antes, decía “a mí no me entienden”, hay que guardar una distancia, ahora no. Ahora no hay que me digas “tú me das y yo to doy”, no, acá todos trabajamos, todos damos y somos iguales.

Liliana: Hasta el contrario, mi mamá manda.

Olinda: ¡Ah no!, mando yo acá eso sí. Esta casa es de mujeres. Mando a mi hijo, mi papá, le dije “un momentito, tú acá no tienes ni voz ni voto, tú primero haz esto, esto y esto, le digo”. “Ya tu mamá ya cambió, ya tú, mamá, ya eres política, ya vas al Congreso, ya eres congresista”, me dice.

Pero hay veces mire, como él volvió, ahora la vecindad habla. Yo siempre digo que soy madre soltera, porque yo nunca me he casado y sigo siendo madre soltera, bueno, madre abandonada seré porque he tenido cinco hijos. Porque soltera es con uno, ¿no? eso tengo el entendimiento. Con dos, ya no creo. Yo soy madre abandonada. Pero no soy casada, ni por civil ni por religioso, no me he casado. Acá la gente dice que “no, la señora Olinda dice que es madre soltera, si allá está su esposo, ahí viven felices”, yo la miro nomás y me sonrió, no voy a estar contando mi vida a todo el mundo, yo me callo. He hecho bien o mal no sé, pero...

Susana: Acabó ya el caos, todo vuelve a la normalidad. Es una historia bonita, a pesar que uno sufre, sufre y sufre, de algo sirve, de algo aprende, hay otra gente que no sabe aprovechar eso...

Liliana: Claro, sabes que, el ser humano, siendo hombre o mujer, las mejores cualidades del ser humano salen en las grandes ocasiones, desastres, emergencias, urgencias, ahí surge el ser humano. Igualmente, como usted mencionó, como antes los hombres cocinaban, en esa época de la olla común. Allí no había que tú eras hombre y tú mujer, allí todos... si el palo nos caía, a todos nos dolía a todos por igual y el hambre, también al hombre y mujer por igual. Se organizaban, y no iba a ser, las mujeres cocinaban y el hombre allí bien sentadito, ¡ah! no hijito, tú también trae el agua, cocina, lavaban ollas y muy bien. Y recuerdo a mi mamá a veces, comentando con esos señores “¿te acuerdas fulano, qué bien nos ayudaban?” Y era una buena organización, hasta mejor que en el comedor que son puras mujeres. Menos conflictivo era el hombre, ¡ah! tienes que hacer esto, calladito lavaba, hacía, traía y no se quejaba, las mujeres en eso, yo hago mucho, tú haces poco... Por eso pensando también en nosotros que nos quedamos abandonados, quizás en la época que nos dejaron abandonados, estábamos en un lugar que no era pobre como acá, pero la presión, hay más pobreza moral, mucha drogadicción, mucho que tú tienes plata y yo no tengo y como consigo esa plata, eso también te mueve a corromperte, de una u otra manera, entonces mis hermanos... Como mi mamá ha sido huérfana, presionada por la madrastra que no salía, mi mamá tuvo carta blanca con nosotros. Nada, que ¿adónde vas?, que no sales, ¿por qué sales? Entonces, en el momento en que quedamos abandonados, nosotros teníamos la costumbre de siempre salir, claro que mi papá siempre fue así, terco... Pero ya mi mamá con las justas tenía tiempo para ver cómo comer y cómo pagar la casa, pagar la luz, y todo porque era alquilado. Y mis hermanos se podían perder, con las juntas que tenían, amigos, vecinos...

Liliana: Hemos tenido épocas de crisis y hemos tenido lo mejor que se puede tener, en conjunto para sacar el hombro, poner el hombro y salir adelante, y otras, que mi mamá sin querer ha sido psicóloga poverdad que hasta a los niños con problemas de conducta se les da una

responsabilidad, se les da credibilidad por decir para que él mismo... Igual que a mí mi mamá, ella decía “yo confío en ustedes”, y mi hermano también, como dice mi mamá, habían chicos con problemas y mi mamá los ayudaba, mi mamá nos daba carta blanca y yo soy así porque he madurado.



## **NOTA BIOGRÁFICA DE LA AUTORA**

Pepi Patrón es profesora principal de filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Obtuvo su doctorado en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). En la actualidad se encuentra en Paraguay trabajando temporalmente para el Banco Mundial como consultora internacional en temas de sociedad civil.



## INFORMACIÓN SOBRE AGENDA: PERÚ

AGENDA: Perú es el programa central de FORO Nacional/Internacional, una asociación civil independiente sin fines de lucro establecida en Lima, Perú, en noviembre de 1992 con el fin de mejorar las perspectivas de desarrollo y gobernabilidad democrática, promover el diálogo y el consenso acerca de temas claves y fortalecer el desarrollo de la ciudadanía.

En su etapa inicial, durante el período de 1993 a 1995, AGENDA: Perú preparó un diagnóstico de los problemas de gobernabilidad democrática en el país. Para este fin realizó estudios e investigaciones, creó espacios para la discusión, el debate y la formación de consensos y efectuó un amplio proceso de consultas en diversas partes del territorio nacional, buscando incorporar los puntos de vista de expertos y los de una amplia gama de ciudadanos. El diagnóstico permitió identificar una agenda de iniciativas para mejorar las perspectivas de la gobernabilidad democrática en el Perú.

Entre 1996 y 1999 el equipo de AGENDA: Perú centró su trabajo en varios temas derivados de esta agenda de iniciativas, como la reforma del Estado y del Poder Ejecutivo, la evaluación de las políticas sociales y de lucha contra la pobreza, la participación de la juventud universitaria en la vida nacional, el impacto de los cambios en el contexto internacional sobre el desarrollo peruano y las aspiraciones y deseos que sustentan una visión de futuro para el país. Paralelamente, se inició un trabajo de síntesis –dirigido a integrar los trabajos de AGENDA: Perú y las contribuciones de otros investigadores de la realidad peruana– con el fin

de diseñar una estrategia de desarrollo para el Perú en la transición al siglo 21.

El enfoque y la metodología de trabajo de AGENDA: Perú han puesto énfasis en promover el diálogo y la formación de consensos operativos, y en realizar consultas no sólo con expertos, sino también con ciudadanos en general. Esto último ha llevado a efectuar un gran número de seminarios, talleres, conferencias, entrevistas en profundidad, *focus groups* y encuestas de opinión en el interior del país y en Lima Metropolitana. Los resultados de los trabajos de AGENDA: Perú están a disposición de los interesados en un informe final, una serie de libros y documentos de apoyo, suplementos en revistas y encartes en periódicos, y en la página web de la institución ([www.agendaperu.org.pe](http://www.agendaperu.org.pe)).

El programa AGENDA: Perú ha contado con la contribución desinteresada de cientos de ciudadanos que han participado en sus actividades a lo largo de sus siete años de existencia. Los trabajos iniciales recibieron el apoyo de la Fundación Mellon, la Fundación Nacional para la Democracia (*National Endowment for Democracy*, NED), la Agencia para el Desarrollo Internacional (USAID), la Agencia Canadiense para el Desarrollo Internacional (ACDI) y la Fundación Tinker. Estas tres últimas instituciones continuaron apoyando al programa hasta su culminación. Se recibieron, además, contribuciones financieras del Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (CIID) de Canadá, la Fundación MacArthur, la Corporación Andina de Fomento, la Organización de Estados Americanos (OEA) y la Fundación Internacional para los Sistemas Electorales (IFES). En forma complementaria se contó con financiamiento de empresas privadas y de personas para actividades específicas, así como con recursos propios provenientes de actividades de consultoría realizadas por el equipo de investigación de AGENDA: Perú.