

LUZMILA CASILDA QUEZADA BARRETO

**DESDE LAS GRIETAS DEL PODER: EXPERIENCIAS DE
GESTIÓN/ACCIÓN DE EMPODERAMIENTO DE MUJERES.
APORTES PARA UNA TEOLOGÍA FEMINISTA DE RESISTENCIA,
CIUDADANÍA Y TRANSFORMACIÓN**

**Tesis de Doctorado
Para la obtención de grado de Doctora
en Teología
Escola Superior de teologia
Programa de Pos-graduación
Área Teología e Historia**

Orientadora: Dr^a. Elaine Gleci Neuenfeldt

SÃO LEOPOLDO

2010

BANCA EXAMINADORA

1º Examinador: _____
Prof.^a Dra. Elaine Gleci Neuenfeldt (Presidenta)

2º Examinador: _____
Prof. Dr. Oneide Bobsin (EST-PPG)

3º Examinador: _____
Prof. Dr. Rudolf Von Sinner (EST-PPG)

4º Examinador: _____
Prof.^a Dra. Maria José Rosado Nunes – (PUC – São Paulo)

5º Examinador: _____
Prof.^a Dra. Edla Eggert (UNISINOS)

DEDICATORIA

A mi madre María y padre Teófilo.

In memoria

A mi padre por haber sido un gran amigo, maestro y
pastor que me amó, animó, oró y fortaleció en mi
caminada.

Su ejemplo de amor y servicio incondicional a la
humanidad es una gran inspiración.

A mi madre por su ejemplo de lucha, constancia y alegría
por la belleza de la vida.

AGRADECIMIENTOS

A Dios, creador autor de la Vida y su Divina Sabiduría por su eterna fuente de inspiración para continuar en la caminada.

A mi orientadora Elaine Gleci Neuenfeldt por el apoyo desde el inicio hasta la culminación de este trabajo.

A la Escola Superior de Teología (EST) por la oportunidad de intercambiar reflexivamente una teología ecuménica.

A las profesoras y profesores del Programa de Pós-Graduação en Teología de la EST.

A la profesora María José Rosado Nunes de la PUC-SP por su sugerencia en el proceso de la pesquisa.

A las y los funcionarios de la Secretaria Académica y la Biblioteca de la EST siempre amables y disponibles,

A mis amigos y amigas Genilma, Nivia, Marianela, Mauricio, Raquel, Carmen, Ana, Rosangela y todas aquellas que me acompañaron en los momentos más especiales de mi vida. Y a todos y todas aquellas que comparten conmigo la esperanza y la utopía de un mundo mejor, en donde todas y todos disfrutemos de la riqueza de las diferencias y podamos convivir con respeto, amor, alegría y armonía.

A mi familia, hermanas y hermanos por su ánimo y apoyo a la distancia.

A la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por el apoyo financiero.

A la Women's Division. General Board of Global Ministries of The United Methodist Church.

A la Iglesia Wesleyana Peregrina de Perú por su respaldo y apoyo incondicional.

RESUMEN

Esta investigación explica el camino realizado de un estudio interdisciplinar de interfases entre la teología feminista, los estudios de género, los estudios culturales, los estudios coloniales y postcoloniales. La tesis de la investigación sostiene que ante un sistema globalizado que excluye, oprime, somete y margina, las mujeres crean desde las “brechas del poder” espacios alternativos diversificados de resistencia y transformación, para la formulación de derechos y acceso a recursos materiales y simbólicos.

El objetivo es sistematizar **la experiencia de acción /gestión de empoderamiento de mujeres** lideresas de iglesias y organizaciones sociales de Lima, Perú. El empoderamiento identificado como los poderes positivos de mujeres que ganaron auto-confianza, autonomía, emancipación y resiliencia. En la pesquisa se recupera la memoria de mujeres singulares a partir de las historias de vida familiar, de los inicios de su liderazgo de la confrontación con situaciones de violencia doméstica, cultural, económica y la interacción en iglesias y movimientos populares de mujeres. Estos espacios les permitió romper los roles tradicionales y convertirse en sujetos de derechos. En su trayectoria personal y en su encuentro con los movimientos sociales y feministas y en diálogo con éstos, es que se articulan otros discursos y crean otras agendas de cambio estructural.

La pesquisa está compuesta por cuatro capítulos. El primer capítulo aborda el análisis situacional: social, político y cultural de la sociedad peruana, delimitada a los años 1990 por la agudización de la violencia que vivió la sociedad peruana y las luchas de las organizaciones de mujeres en las últimas décadas. Mas ésta no aparece de la nada, hay un antecedente histórico de las mujeres de la colonia y sus prácticas discursivas escritas y habladas que lucharon contra la violencia de género en el país. El segundo capítulo es el marco teórico y los cruces interdisciplinarios entre teología feminista latinoamericana y ciencias sociales sobre empoderamiento a partir de la palabra, corporeidad y espacios de poder. El tercer capítulo, narra las historias de vida de las sujetos de la pesquisa y la investigadora, convirtiéndose en protagonistas del y dentro texto. La práctica discursiva de mujeres singulares se coloca en dialogo con el mundo académico de manera sistémica como agentes de conocimientos. El cuarto es una producción de narrativa teológica a partir de los testimonios de las mujeres. El desafío es mostrar que las experiencias de sufrimiento y emancipación, critican y exigen la promoción de dignidad humana. Son estas experiencias que darán sustento a una teología de lo cotidiano y una teología de los espacios para la revelación. Los espacios de enunciación son de los más inusitados porque rompen con lo privado y público, lo sagrado y lo profano, la tradición y la modernidad que surgen en redes de sociabilidad para la sustentabilidad humana social y ecológica.

Palabras claves: Mujeres, género, fenomenología, teología feminista, empoderamiento, ciudadanía, experiencia y vida cotidiana, práctica discursiva, corporeidad y redes.

ABSTRACT

This investigation explains the path realized in an interdisciplinary study of the interface between feminist theology, gender studies, cultural studies and colonial and post-colonial studies. The thesis of this investigation maintains that, in the face of a globalizing system that excludes, oppresses, controls and marginalizes, women create alternative diversified spaces of resistance and transformation through “openings of power” for the formulation of rights and access to material and symbolic resources.

The objective is to systematize **the experience of action /management of empowerment of women** leaders of churches and social organizations in Lima, Peru. Empowerment is identified as the positive powers of women who gained self-confidence, autonomy, emancipation and resiliency. In this research the memory of exceptional women are recovered based on the histories of their family life, on the beginnings of their leadership in the confrontation with situations of domestic, cultural and economic violence and their interaction in the churches and popular women's movements. These spaces permit them to break out of the traditional roles and become protagonists of their rights. In their personal trajectory and their encounter with social and feminist movements and in dialog with these one is able to articulate other discussions and create other agendas of structural change.

The research is composed of four chapters. The first chapter deals with an analysis of the situation: the social, political and cultural situation of the Peruvian society limited to the decade of the 1990's with the worsening of the violence experienced by the Peruvian society and the struggles of the women's organizations in the last decades. But this situation does not appear from nowhere. There are historical antecedents of colonial women and their written and spoken discussions that struggled against the gender violence in the country. The second chapter is the theoretical framework and the interdisciplinary intersections between Latin American feminist theology and social sciences about empowerment based on the word, corporeality and spaces of power. The third chapter narrates the life history of the subjects of the research and the researcher, converting them into protagonists of and within the text. The discursive practice of the exceptional women is placed in dialog with the academic world in a systematic manner as agents of knowledge. The fourth chapter is a production of narrative theology based on the testimonies of the women. The challenge is to show that the experiences of suffering and emancipation criticize and demand the promotion of human dignity. These are the experiences that give sustenance to a theology of daily living and a theology of spaces for revelation. The spaces of enunciation are the most unusual because they break with the private and public, the sacred and the profane, the traditional and the modern that surge forth in networks of sociability for the human social and ecological sustainability.

Keywords: Women, Gender, Phenomenology Feminist theology, Empowerment, Citizenship, Experience and daily life, Discursive practice, Corporeality and networks.

GLOSARIO

DEMUS	Estudio para la Defensa de los Derechos de la Mujer
BID	Banco Interamericano de Desarrollo
FMI	Fondo Monetario Internacional
CEPAL	Comisión Económica para América Latina y el Caribe
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
FEDEPJUP	Federación Departamental de Pueblos Jóvenes del Perú
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la ciencia y la Cultura
MRTA	Movimiento Revolucionario Tupac Amaru
PCP-SL	Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso
CNDDHH	Comisión Nacional de Derechos Humanos
PEA	Población Económicamente Activa
CVR	Comisión de la Verdad y Reconciliación
CLADEM	Comisión Latinoamericana de Derechos de la Mujer
OP	Opción por los pobres
MED	Mujer en el Desarrollo
GED	Género y Desarrollo
CEFEMINA	Centro Feminista de Información y Acción
PROVIDA	Servicios de Medicinas Pro-Vida.
IPSS	Instituto Peruano de Seguridad Social
TFL	Teología Feminista de Liberación
TFCL	Teología Feminista Crítica de Liberación
ALIMUPER	Acción para la Liberación de la Mujer en el Perú
AFEDEPROM	Agrupación Femenina en Defensa y Promoción de la Mujer

INDICE

INTRODUCCIÓN	11
CAPITULO I	
1. LECTURA SÓCIO-TEOLÓGICA SITUADA EN EL PERÚ	
DÉCADA DEL 1990: EXCLUSIÓN E INCLUSIÓN.....	21
1.1. Análisis contextual de la sociedad peruana.....	25
1.1.1. Contexto cultural.....	25
1.1.2. Contexto social.....	26
1.1.3. Educación.....	26
1.1.4. Situación de empleo y subempleo y sobrevivencia.....	27
1.1.5. Violencias.....	28
1.1.6. Situación del movimiento de mujeres en la década del 1990.....	28
1.1.7. Las mujeres peruanas una historia de exclusión y de violencias	30
1.2. Lectura socio-teológica de la década.....	33
1.2.1. ¿De que Dios se habla en la exclusión?.....	37
1.3. Estudios de la historia de la mujer y género en el Perú.....	41
1.3.1. Estudios de la identidad de la mujer en la historia colonial.....	42
La mujer y la palabra escrita.....	44
1.3.2. Estudios de identidad y género en el Perú.....	54
1.3.3. Estudio sobre participación de la mujer en el movimiento social, político y popular en el década del 1980-1990: Vertientes y procesos.....	59
CAPÍTULO II	
2. ENTRE LOS INTERSTICIOS DE LA TEOLOGIA FEMINISTA Y EL DIALOGO INTERDISCIPLINARIO: MARCO TEORICO CONCEPTUAL.....	65
2.1. Teología y diálogo interdisciplinario	66
Diálogo de saberes plurales a partir de la praxis -teoría –praxis.....	67
2.2. Fronteras y conexionalidades de la experiencia de vida cotidiana y experiencia religiosa de lo trascendente.....	71
2.2.1. Experiencias de vida cotidiana y teología feminista.....	74
2.2.2. Experiencia religiosa de lo trascendente.....	78
2.3. Fenomenología feminista y teología feminista.....	81
2.4. Análisis interdisciplinario de empoderamiento.....	86
2.4.1. Des-construyendo la dominación simbólica para el empoderamiento de género.....	90

2.4.2. Los feminismos en interacción con la noción de empoderamiento.....	93
2.4.3. Una postura feminista de empoderamiento.....	94
2.4.4. Paradojas y ambigüedades del enfoque de empoderamiento.....	99
2.4.5. La teología feminista y el empoderamiento.....	101
2.4.6. Identidades y comunidades empoderadas.....	102
2.5. Tejiendo la trama metodológica con los hilos teóricos de empoderamiento: cuerpo-corporeidad, palabra y espacios de poder.....	102
2.5.1. Empoderamiento cuerpo – corporeidad.....	103
2.5.2. Empoderamiento a partir de la palabra.....	106
2.5.3. El empoderamiento en las redes y espacios sociales.....	108

CAPÍTULO III

SENTIR, PENSAR, CONOCER, ACTUAR Y NARRAR: EMPODERAMIENTO, SUJETO Y REALIDADES SITUADAS.....	110
3.1. Itinerario metodológico.....	112
3.2. Itinerario personal: violencia, sobrevivencia, resistencia y re-construcción.....	120
3.3. Pesquisa de campo	
3.3.1. Descripción del sujeto/objeto de estudio.....	130
3.3.2. Las entrevistas del trabajo de campo.....	131
1. Las personas entrevistadas.....	132
2. procedencia de las entrevistadas.....	132
3 Grado de instrucción de las entrevistadas.....	133
4 Condición de empleo.....	134
5. Estado civil.....	135
6. Afiliación religiosa.....	135
3.3.3. Historias de vida transcreadas.....	136
Vida Familiar	
Rosa Dominga Trapasso.....	136
María Luz Chirinos.....	139
Flor Reyes.....	142
Maura Díaz.....	143
Aurora Poma.....	145
María Elena Zelada.....	150
Flora Fuentes.....	154
Rosario Chirinos.....	156
3.3.4. Sistematización de las historias de vida y la trama de los ejes de empoderamiento: palabra, corporeidad y redes/espacios.....	157

3.3.4.1. Perfil y autoidentificación de las lideresas.....	159
Militantes creyentes sin institución.....	159
Trabajo voluntario como forma de vida activa.....	166
Espacios de reflexión y acción ciudadana.....	168
La universidad de la vida.....	169
Edades de las lideresas sociales.....	170
Trabajo voluntario o ciudadanía.....	171
3.3.4.2 La palabra puesta en Acción: recuperando derechos de ciudadanía	173
Recuperando derechos de ciudadanía.....	173
Tejiendo la trama de sueños y utopías.....	176
Capacidades y habilidades ganadas.....	179
3.3.4.3. Redes y espacios de relaciones de género	182
Relaciones de género y poder.....	187
Relaciones de sororidad y fraternidad de género.....	190
Recuperando nuestros cuerpos.....	193

CAPITULO IV

HISTORIAS DE VIDA DE LIDERESAS QUE RESIGNIFICAN LO SAGRADO..196

4.1. Teología narrativa: experiencias de vida cotidiana y revelación.....	197
4.1.1. Revelación divina y experiencias de vida de mujeres.....	198
4.1.2. Revelación divina: culturas, religiones y movimientos sociales.....	203
4.1.3. Circulo hermenéutico: Violencia –sobrevivencia-resistencia, resiliencia, y reconstrucción.	206
4.2. Historias dignas de contar: experiencias religiosas de las lideresas.....	211
4.2.1. Las narrativas como procesos de empoderamiento.....	212
4.2.2. Espiritualidad que renueva el movimiento feminista.....	214
4.2.3. Las lideresas y su carácter ético: empatía, solidaridad y cooperación.....	219
4.3. La producción teológica: las redes y espacios, nuevas geografías para el empoderamiento.....	223
Itinerario y lugares de las teologías feministas.....	228
CONCLUSIONES.....	242
BIBLIOGRAFÍA.....	248
ANEXOS.....	265
Anexo I: Termo de consentimiento libre e esclarecido.....	266
Anexo II: Preguntas para el trabajo de campo – cuestionario.....	267

INTRODUCCIÓN

De tudo, ficaram três coisas:

a certeza de que estamos sempre começando...
a certeza de que é preciso continuar...
a certeza de que seremos interrompidos antes
de terminar...

Por tanto devemos

fazer da interrupção um caminho novo...
da queda um passo de dança
do medo, uma escada...
do sonho, uma ponte...
da procura... um encontro.

Fernando Sabino¹

Nuestra generación ha sido prodigiosa porque comenzamos en el siglo XX llamando el “siglo de las mujeres”, debido a que los movimientos de mujeres y el movimiento feminista habían conseguido algunas reivindicaciones. “El derecho a tener derecho” en la búsqueda de su ciudadanía fue uno de los grandes reclamos, lo que contribuyó a la crítica cultural en cuanto a la humanidad plena de las mujeres, desnaturalizando las desigualdades y las jerarquías relacionadas a su naturaleza.

Esta investigación explica el camino realizado, de un estudio interdisciplinar entre teología y ciencias sociales, particularmente teología feminista y la historia de las mujeres con el desafío sistematizar **la experiencia cotidiana de empoderamiento de mujeres** lideresas de Lima, Perú. El empoderamiento visto como los poderes positivos de las mujeres que ganaron auto-confianza, autonomía, resiliencia y contribuyen a la vida activa e incidencia en los espacios públicos en la iglesia y sociedad, a partir de la recuperación del cuerpo, la palabra y espacios de poder.

El hilo conductor que sigue la investigación es mostrar cómo, a partir de sus historias de vida familiar, inicios de su liderazgo de las lideresas que salieron de situaciones de

¹ SABINO, Fernando. O Encontro Marcado. 45 ed. Rio de Janeiro: Record, 1984. p. 142.

violencia domestica, cultural, económica e interactuaron en iglesias y movimientos populares de mujeres. Estos espacios les permitió romper los roles tradicionales y convertirse en sujetos de derechos. En la etapa de su trayectoria personal en las organizaciones sociales y en los movimientos feministas y en diálogo con ellas es que se articulan otros discursos y crean otras agendas de cambio estructural.

Los objetivos que persigue la investigación son: Primero, recuperar la memoria de mujeres singulares como sujetos históricos que dan sentido a su acción/gestión enfrentando y resistiendo relaciones de dominación para la transformación. Segundo, conocer las estrategias, capacidades como agentes-actoras de pensamiento y acción-, carácter ético, espiritualidad sueños y utopías de las lideresas.

La tesis de la investigación sostiene que ante un sistema globalizado que excluye, somete y margina, las mujeres crean desde las “brechas del poder” espacios alternativos diversificados de resistencia y transformación, para la formulación de derechos y acceso a recursos materiales y simbólicos.

La hipótesis que subyace a la pesquisa es que, cuando las instituciones se hacen más rígidas en sus normas y reglamentos, siempre las lideresas como sujetos ven la necesidad de solucionar los problemas fuera de las instituciones. Segundo, es posible el empoderamiento de las sujetos cuando son conscientes de su valoración personal y desarrollan sus capacidades como agentes sociales y religiosas para generar cambios a partir de la experiencia en la vida cotidiana. Es esto lo que las ayudaría a crear sistemas paralelos de movimientos más flexibles para que puedan movilizarse sin dificultades.

Como marco teórico utilizo las categorías analíticas de los estudios de género y como método empírico a las mujeres, debido a que en esta investigación analizo la experiencia cotidiana de empoderamiento de mujeres; porque no sólo ayuda a la reconstrucción de la subjetividad de las sujetos, sino que permite valorizar su acción/gestión, encontrando sentido a su trayectoria pasada, presente y a su posible trayectoria futura e innovando las relaciones interpersonales de sociabilidad de yo y el otro-a como sujetos colectivos.

Esta investigación ha sido escrita en primera persona en singular y en primera persona del plural, por mi relación cercana con las sujetos de estudio. Pues en determinado momentos de mi trayectoria de vida fui parte de este colectivo y juntas construimos este conocimiento.

No fue fácil este camino, porque empecé el doctorado cuando hacía un mes que mi padre había fallecido. Esto me paralizó al inicio, mas en mi deseo estaba hacer esta travesía, que era también la de mi padre, de realizar mi estudio de doctorado. Mis dificultades se convirtieron en un reto de reconstrucción de vida, de narrar mi proceso personal de

aprendizaje y junto a ello, los procesos de otras mujeres con quienes compartí mi trabajo pastoral en la Iglesia Wesleyana Peregrina y de educación popular con organizaciones sociales de mujeres, con instituciones como el CEPS (Centro Cristiano de Promoción y Servicios), y los espacios autónomos de reflexión y espiritualidad en Proceso Kairos Perú, y Talita Cumi (institución de feministas cristianas) entre las décadas de 1980, 1990 y 2000.

Parto de la experiencia de vida cotidiana porque es el espacio en donde las sujetos crean nuevas formas de hacer política. Es ahí donde acontecen los procesos micro-sociales y macro-sociales de desigualdades de género, clase, etnia/raza y religión. Desde esa vivencia subjetiva, las prácticas cotidianas son generadoras de cambios, creatividad y transformación; y en donde el *Misterio* de lo trascendente se manifiesta como *Gracia* que sobreabunda en las sujetos con quienes transitó en el proyecto de investigación de las historias de vida de las lideresas.

Esta experiencia de vida cotidiana no es “sólo la individuación, singularidad, una experiencia particular, tiene también un significado colectivo”² producto del legado cultural de cada grupo social, por tanto habría diversas experiencias de vida cotidiana, marcada por los contextos sociales, culturales e históricos.

Según Agnes Heller: la vida cotidiana no sólo es lo que sucede rutinariamente, sino que son actividades particulares creadoras de seres particulares que vuelven posible lo general³. De ahí que lo cotidiano, no se trata de la vida privada, sino que ésta va más allá de los propios límites. En lo cotidiano se auto-reconocen, descubren, recrean relaciones, lenguajes, sueños, utopías y posibilidades que socava los límites.

Roger Chartier indicaba que en lo cotidiano emerge la presencia de los sectores subalternos y de las mujeres, las cuales desarrollan múltiples relaciones de poder. En las cuales no están ausentes las sutilezas de alianzas y consentimiento ya sea sexual o social por parte de las mujeres.⁴ De igual modo, Duby y Perrot en su obra clásica: “Historia das Mulheres no Ocidente” menciona que por mucho tiempo las mujeres fueron dejadas en la sombra. Mas cuando la antropología se desarrolla, y se da un enfoque hacia la familia, y se afirma la historia de las Mentalidades es que se da un atención a lo cotidiano, privado e individual, lo que les permite salir a las mujeres de la sombra⁵.

² VARGAS, Valente, Virginia. *Feminismos en América Latina. Su aporte a la política y a la democracia*. Lima, Perú: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM, 2008. p. 39.

³ HELLER, Agnes. *La revolución de la vida cotidiana*. Barcelona: Península, 1982. p. 9.

⁴ CHARTIER, Roger. Diferenças entre os sexos e dominação simbólica. In: *Cadernos Pagu* (4) Campinas: Pagu, 1995. p. 37-47 a la p. 42.

⁵ DUBY, Georges e PERROT, Michelle. (orgs.) *Escrever a História das Mulheres*. In: THÉBAUD, Françoise. *História das Mulheres no Ocidente. O século XX*. Porto: Edições Afrontamento, 1995. p.7.

Si bien, la historia de las mujeres ha recorrido un largo trayecto para salir de la invisibilización y su contribución histórica desde diferentes enfoques, ya sea descriptivo, interpretativo o analítico. Sin embargo, hace falta de seguir explorando la historia de las mujeres creyentes con un compromiso social muy marcado, que realizan un trabajo y que no son reconocidas en su trabajo, que incluso llega a usufructuarse su labor.

Es por eso, que a través de la investigación se muestra los discursos, las estrategias y métodos que usaron para el empoderamiento. Los conflictos que aparecieron para lidiar con el poder en los espacios religiosos, ya sea institucional, organizacional o local. ¿Qué coerción sufrieron sobre su corporeidad, sexualidad? Su vida familiar, condiciones de vida, proyectos de realización personal y su espiritualidad, logros y retrocesos, contradicciones.

El campo de estudio de las interlocutoras está basada en tres criterios de elección: Primero que sean mujeres lideresas con trayectoria (más de 40 años) para que puedan hacer un análisis introspectivo de su historia. Segundo, que las lideresas sean creyentes militantes, sea católica, evangélica u otra religión. Tercero, que hayan trabajado en los espacios del movimiento social y las iglesias. Cuarto, que sean de sectores populares de Lima Centro y el Cono Norte de Lima, Perú.

Existe muchas formas para recuperar y representar lo vivido en el pasado, la que yo escogí fue una entrevista cualitativa a ocho lideresas basada en 15 preguntas dirigidas. Los estudiosos del área la llaman “entrevista en profundidad”⁶ debido a que exige de los entrevistados mayor reflexión sobre su vida personal, porque significa poner en acción su memoria, que incluso requiere mas tiempo para responder todas las preguntas de la entrevista. En las entrevistas recupero la trayectoria de vida desde la infancia y a través de sus historias de vida cómo ellas se empoderaron, cómo construyeron su liderazgo, desde la recuperación de la palabra, la apropiación de los cuerpos y los espacios de poder con sus propias interacciones sociales con los actores. Los lugares de la entrevista fueron los locales de las organizaciones, las iglesias y las casas de las entrevistadas.

Esta investigación titulada **Desde las grietas del poder: Experiencias de gestión /acción de empoderamiento de mujeres. Aportes para una teología feminista de resistencia, ciudadanía y transformación**, representa el quehacer teológico de las excluidas y excluidos de Latinoamérica que luchan por su ciudadanía social y eclesial. Es una reflexión teológica que aun cuando puede relacionarse con la matriz de la Teología de la Liberación, de

⁶ Cf. BAUER, Martin W.:et al. Qualidade, quantidade e interesses do conhecimento: Evitando confusões. In: BAUER, Martin W GASKELL, Georg. *Pesquisa qualitativa com texto imagem e som: Um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2002. p.17-36, a la p 17.

observar la realidad de pobreza y opresión del “pobre” latinoamericano en busca de su liberación; su análisis es insuficiente para auscultar la realidad de las mujeres que sufren violencia, opresión y discriminación.

No es suficiente el cambio estructural para lograr una sociedad equitativa y de justicia social. La realidad es mucho más compleja; las desigualdades son de género, raza, clase, generación, opción sexual, religiosa, y otros. Las mujeres como sujetos emergentes interpelaron a la Teología de la Liberación que la “opción por los pobres”, no tomaba en cuenta, que no solo había una feminización de la pobreza, sino que ellas eran doblemente oprimidas, por haber sido silenciadas, violentadas, invisibilizadas y excluidas por una sociedad patriarcal. Ivone Gebara, resalta “la teología de liberación no hizo críticas a la opresión cultural en que viven las mujeres latinoamericanas”.⁷

Es por ello la crítica a la Teología de la Liberación de su ausencia reflexiva sobre las relaciones de desigualdad, opresión y subordinación de la mujer. Eso significa, que no sea sólo una epistemología, o un método, sino una ontología, es decir, una manera de “*ser y estar*” en el mundo. Un cambio de visión antropológica, teológica y ético política, por eso sería paradigmática porque nos lleva a usar las categorías analíticas de género; por el hecho de deconstruir aquello que Simone Beauvoir decía: “La mujer no nace, sino se hace”.

Asumir en esta investigación *Teología Feminista Latinoamericana Crítica de Liberación*, significa, hacer una revisión crítica y autocrítica a la cultura y a la religión, por usar mitos, imágenes, símbolos, discursos, conceptos, representaciones y preconceptos provenientes de la ideología patriarcal. Elisabeth Schüssler decía: “La escritura y la teología expresan la verdad en lenguaje e imagen sexistas, participando del mito de la sociedad y la cultura sexista patriarcal a que pertenecen”⁸

Desde esta perspectiva, en esta reflexión de *Teología Feminista crítica de Liberación*, el punto de partida son nuestras experiencias cotidianas como seres en interrelación con todos los seres vivientes con el objetivo de promover su humanización, porque sirve para confrontar los “subterfugios” de la ideología patriarcal y desacralizar los discursos religiosos que justifican la subordinación de la mujer.

Esta pesquisa se ubica en el contexto peruano, en la década del 1990-2000; período que fue denominado por las ciencias sociales y las ciencias teológicas como la década de la

⁷ GEBARA, Ivone. Mulheres e Espiritualidade: uma perspectiva latino-americana. *Cristianismo y Sociedad*. No. 135-136. Quito, Ecuador: Tierra Nueva, 1998. p 69-78, a la p. 70. (Traducción propia).

⁸ Cf. SCHUSSLER, Elisabeth Fiorenza, utiliza el término de “Teología crítica de liberación” basada en la teoría crítica de Jürgen Habermas. Ella no quería que se confundiera con las teologías hermenéuticas latinoamericanas, como la teología negra de liberación. Véase en Schüssler Elisabeth, Fiorenza. *Discipulado de iguales, Uma ekklesia-logia feminista crítica de libertação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. p. 66, 74.

exclusión/ inclusión⁹. Las mujeres que luchan para ser reconocidas en su identidad social, y ser reconocidas en los lugares que las marginan del poder, nos desafía a analizar como condición “*sine qua non*” ya que desde las grietas del poder que excluye y de una inclusión homogenizadora surge el empoderamiento de los sujetos, los cuales podríamos representar, desde las fisuras y grietas del poder patriarcal que excluye, que ingresa una luz.

El desafío es tomar el caso de las mujeres lideresas, que por su activismo y compromiso político no está sistematizada su experiencia, al verse confrontados ante varios frentes que transcurrieron en la década del 1990: la caída del muro de Berlín y la crisis de paradigmas, el autogolpe en el Perú en el año 1992, pasando de gobierno democrático a la dictadura civil y la pérdida de los derechos humanos, la violencia política interna por Sendero Luminoso, el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA) y el debilitamiento de los movimientos sociales debido a la implementación del modelo neoliberal a ultranza con el “fujishock” de un incremento a un 1000 por ciento del costo de vida, que nadie estaba preparado para un cambio de tal envergadura, que les llevó a una lógica de “sálvese quien pueda”. Se sabía que había mucha información sobre los movimientos sociales y las organizaciones de mujeres sobre las luchas de poder, y los liderazgos “enquistados” mas no están analizados sobre lo cotidiano de las personas comunes, con sus trayectorias, logros y contradicciones.

Al comenzar este estudio hago una precisión de mi ubicación entre investigación e investigadora que no está desligada, porque emerge desde una práctica social, lo que significa, que no está exenta de un acercamiento subjetivo desde la observación de la investigadora, que al final se convierte en una co-investigación, sobre la búsqueda y exploración personal; tal como lo menciona Edla Eggert, “quem pesquisa se pesquisa”, parafraseando a Boaventura de Souza Santos que “todo conhecimento é autoconhecimento¹⁰.” Por tanto, esta es una investigación *situada* desde un contexto sociocultural *vivenciada* de sororidad (hermandad con mujeres) y complicidad con las mujeres que son lideresas de sectores populares ubicados en barrios pobres de la grande ciudad de Lima, Perú.

Entre las motivaciones para trabajar esta tesis, está que, habiendo trabajado con lideresas de iglesias y lideresas de Lima y los Conos Norte y Oeste en movimientos sociales y mujeres organizadas, pude darme cuenta que el desarrollo de su liderazgo implicaba su

⁹ Cf. Los trabajos de Elsa Tamez, *La Justificación por la fe desde los excluidos*. 1991; Hugo Assmann, *Crítica a lógica da exclusão, ensaios sobre economia e teologia*. 1994; Franz Hinkelammert, *Cultura de la desesperanza y sociedad sin exclusión*. 1995; Giulio Girardi, *¿Los excluidos construirán la nueva historia? 1994*.

¹⁰ EGGERT, Edla. *Educação Popular e Teologia das margens*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 9.

capacidad de organización y la destreza para impedir el caos, ¿cómo? Sabiendo lidiar y confrontar las relaciones dominación, violencia y buscar una salida a la violencia: psicológica, moral, física, política, sufriendo maltrato, marginación, atentados contra su vida, desplazamiento, torturas, amenazas y migración.

En mi interior había una búsqueda de no seguir con un análisis que diagnostica, sistematiza y teoriza desde el lado de los efectos del poder -como si fuera una psicosis de querer saber el alma y origen del mal que genera violencia-, que domina, somete, subordina, aliena, silencia, estigmatiza, invisibiliza, excluye y desaparece a las sujetos. Lejos de estar en el “muro de los lamentos” y preguntar, ¿Por qué pasó? Quiero dar un salto propositivo del para qué. Movilizando sentimientos encontrados, quiero encontrarme con herramientas metodológicas históricas que sirvan para analizar sobre el empoderamiento, la reconstrucción de las subjetividades, – afectos, sueños, esperanzas, utopías sentimientos, y dar un cambio de subjetividad política –*como mecanismo de sobrevivencia - del dolor y sufrimiento en resistencia, resiliencia, subversión y reconstrucción*. En razón a que actualmente las agendas de organizaciones sociales de mujeres mudaron, de la lucha por la subsistencia, al reclamo de ciudadanía. Es por eso, que es importante seguir los rastros de las lideresas que lograron ésta mudanza cognitiva porque nos ayudará a discernir entre la praxis (la practica como fuente de conocimiento) y la subjetividad.

Una de las razones de estudiar empoderamiento de las sujetos es que existe mucha información desde el campo de las ciencias sociales y muy poco sobre los estudios interdisciplinarios con la teología. Otro, es que el tema del empoderamiento de las sujetos fue tratado y trabajado por agentes externos, los organismos internacionales como uno de los componentes estratégicos para erradicar la pobreza, tal es el caso del BID, FMI, Banco Mundial¹¹ y los organismos de cooperación internacional. El empoderamiento es un proceso y no puede ser impuesto desde afuera y menos cuando se trate de implicar a los pobres y a los marginados con metodologías verticales que fomentan la dependencia. Es claro, que es una visión parcializada del fenómeno ya que se supone que la ausencia de empoderamiento produce pobreza, desigualdades y la existencia de éste asegura bienestar y calidad de vida. Aquí no se toma en cuenta el accionar de las sujetos para su empoderamiento.

Otro motivo es la búsqueda de salir de los esquemas sofisticados de dominación, institucionalizados de manera sistémica, que no siempre los podemos percibir a simple vista,

¹¹ Cf. BANCO MUNDIAL, *Gobernabilidad para el empoderamiento de los pobres*: Memoria Preliminar 2002. Disponible en: <<http://www.bancomundial.org/foros/sdadcivil/web/resumen.htm>>. Acceso en: 26 de mayo del 2009.

pero que están en nuestro subconsciente, que nos coloca en ambigüedades y contradicciones con nuestro cuerpo, nuestro discurso y pensamiento; como diría el texto: “porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso hago” (Romanos: 8.14). Lo que da cuenta que hay mucho que deconstruir y reconstruir en nuestras estructuras mentales, así como en nuestro discurso y accionar.

Desde una lectura crítica se trata descentralizar el discurso de aquello que es dado, debido a la existencia de la complejidad y de lo provisorio que son nuestras interpretaciones. De ahí, el reto de trabajar inter-disciplinariamente dentro del marco teórico de análisis de las interfases de la teología feminista, las categorías de género, los estudios culturales, los estudios coloniales y postcoloniales, y la antropología desde la fenomenología de la experiencia. De tal manera que su aplicación nos lleve a una integración orgánica interdisciplinaria de una teología contextual, lo que implica un pensamiento crítico permanente.

Una mirada reconstructiva de las interrelaciones humanas en donde se movilizan nuestras subjetividades significa dislocar, cambiar y transformar la situación de violencia, dolor, marginación y exclusión. Por eso, no puedo abstraerme del sujeto de estudio, como sino me afectara, sabiendo que somos parte de una sociedad donde los roles de género fueron socializados patriarcalmente, dándole preponderancia a los roles masculinos y descalificando las actividades femeninas; sobre la base de una construcción social, y legitimada por los símbolos y valores culturales que afectó los sentimientos y afectos que quedaron fijados en nuestro imaginario. Con todo, no contenta con la situación hemos expresado sentimientos de rechazo, desasosiego, rebeldía, malestar, resistencia y subversión; y nos hemos solidarizado con acciones que tienen que ver con la justicia y la lucha por la equidad y la eliminación de desigualdades. De ahí la importancia de no “apagar” la memoria de todos los acontecimientos que quedan en la memoria como significaciones de sentido.

Aquí se trata de valorar las capacidades y habilidades de las sujetos que con sus proyectos de gestión/ acción, tejen tramas de sueños y utopías realizables en la realidad histórica; lo que hace posible la viabilidad de la sostenibilidad humana y del planeta. La investigación consta de cuatro capítulos. El primer capítulo es un capítulo introductorio, en donde se analiza el contexto social de la sociedad peruana. Ahí se ubica históricamente a las sujetos en la década del 1990 para un análisis estudio socio-teológico de la lógica de la exclusión e Inclusión y un conocimiento retroactivo de la situación las mujeres en los movimientos sociales. En este mismo capítulo, con el desafío de entender la lógica del accionar de las mujeres en los movimientos populares, se plantea un acercamiento

historiográfico de las mujeres y la práctica discursiva escrita y hablada, que es analizado como las mujeres y la literatura.

En el segundo capítulo, se trata de plantear un dialogo interdisciplinario de las Ciencias sociales, la filosofía y antropología y teología feminista de la relación *teoría* y *praxis*, destacando el análisis intepretativo fenomenológico de las investigaciones cualitativas de los procesos histórico sociales, que hasta la actualidad ha tenido una gran avance, en especial cuando se trata de investigar el proceso multicultural que son de género, clase, raza, etnia, religión.

En este capítulo se esboza el marco teórico del tema eje de la investigación que es sobre las teorías de poder en el campo religioso y el empoderamiento de los sujetos y sujetas como afirmación de las diversidades culturales de ciudadanías complejas que conviven y se afirman como sujetos y exigen reconocimiento y legitimidad; los debates de las corrientes feminista y el empoderamiento en los ejes de palabra, cuerpo-corporeidad y espacios de poder.

El Tercer capítulo, sobre realidades situadas es un estudio de historia oral del trabajo de campo realizado en la ciudad de Lima, Perú. La opción de utilizar la historia oral es porque permite crear el espacio de contacto e influencia interdisciplinaria social a niveles locales y regionales con énfasis en los fenómenos -conocer su significado original- y eventos; y que me ayudará, a través de las oralidad, ofrecer interpretaciones *cualitativas* del proceso histórico social ocurrido en la década de los 1990. Para eso cuento con las entrevistas de los cuestionarios realizados y que constituyen en una fuente y archivo de valor.

Es necesario aclarar que no estoy investigando entre la dialéctica de víctimas y heroínas, sino más bien mostrar la noción de resistencia, empoderamiento de las mujeres como reacción a la opresión, que al fin y al cabo nos muestra los complejos contrapoderes o los micro-poderes: como el “poder maternal, poder social, poder sobre otras mujeres, compensaciones en el juego de la seducción; e incluso estudiar lo privado y lo público en vez de estudiar lo privado vs. público, que sería más renovador”¹². Pensar dialécticamente a veces puede empobrecer el pensamiento, cuando no se ve otras salidas creativas e imaginativas. La cotidianidad nos puede dar pistas concretas que reconstruya la experiencia de las mujeres y de las relaciones de los géneros.

¹² SOIHET, Rachel, Enfoques feministas e a história: desafios e perspectivas. In: MATOS, María Isilda et al. *Gênero em Debate: trajetória e perspectivas na historiografia contemporânea*. São Paulo: EDUC, 1997. p 53-82 a la p.60.

En el estudio del accionar de las lideresas de iglesias en los movimientos sociales, se mostrará la narrativa de las mujeres entrevistadas bajo los ítems temáticos de su trayectoria, habilidades, capacidades críticas y analíticas que, las empoderadas desarrollaron para lidiar con los mecanismos de poder (familiar, local, regional y global). Los procesos personales que las personas empoderadas experimentaron, estrategias y métodos que usaron, sus discursos, Los conflictos que aparecieron para lidiar con el poder en los espacios religiosos, ya sea institucional, organizacional o local. Qué coerción sufrieron sobre su corporeidad, sexualidad. Su vida familiar, condiciones de vida, proyectos de realización personal y su espiritualidad, logros y retrocesos, contradicciones.

El cuarto capítulo es un intento de elaboración teológica feminista crítica de la teología de la liberación desde la sociedad peruana, en donde se hace un balance de las trayectorias y la teología feminista que entrelaza la conexión entre teología y educación popular, sobre lo cotidiano, espiritualidad y carácter ético.

CAPITULO I

LECTURA SOCIO-TEOLÓGICA SITUADA EN EL PERU DÉCADA DE LOS 1990: EXCLUSIÓN E INCLUSIÓN

El objetivo de este capítulo es hacer una lectura del contexto peruano a partir de un recorte socio-teológico teniendo la fe como elemento constitutivo de las identidades. Siendo que somos “*hijas e hijos de nuestro tiempo*”, en este apartado es necesario profundizar nuestra reflexión sobre la lógica y significado de la exclusión e inclusión. Es una relectura del momento histórico que se vivió y continúa vigente, mas no es tan simple llamar la época así, sino que es necesario ver otras paradojas que nos presenta la realidad, pues no existen verdades únicas y universales, excluyentes de otras verdades y otras filosofías de vida.

Según lo visto, muchos investigadores, investigadoras y científicos sociales señalan que la década del 1990 estuvo marcada por la *exclusión*; tanto en el campo social cuanto en el religioso. Si bien, la exclusión, en nuestro “*senso común*” devenía de la teoría social; al tratar de examinar la genealogía de la palabra *exclusión*, me doy cuenta que no está descrito en los diccionarios de sociología y teología o de filosofía. De igual manera ocurre cuando se quiere analizar la violencia, pues no se menciona en la literatura social. Lo que indica que tanto la exclusión y la “violencia fueron consideradas comunes y corrientes, por tanto desconsideradas. Siendo así que nadie cuestiona o examina lo que es obvio para todos”¹³.

Esto hizo que me preguntara, entonces ¿de dónde vinieron la *exclusión e inclusión*? Indagando en la biblioteca de la *Escola Superior de Teologia* (EST) encontré 100 referencias bibliográficas, en tesis, disertaciones, revistas, libros, cuyas referencias están dentro de la década del 1990. En el servidor de Google encontré más de 96,000 páginas, sobre *exclusión* y más de un millón y 1950 mil de páginas sobre *inclusión*; por lo que se puede decir que es una *polisemia*, compleja de múltiples significados y una gama de interpretaciones sobre: pobreza,

¹³ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Refume Dumará, 1994. p. 16.

marginalidad, racismo, etnia, discriminación, desigualdad social, educación, alfabetización, educación diferenciada, diferencia, segregación legal, discriminación positiva, bien común, estado de bienestar, mercado de trabajo, ciudadanía, gobernabilidad, poder, política, diseño urbano, arte, música, danza, integración, ayuda internacional, organismos internacionales como el PNUD, la UNESCO, el BID entre otros.

En todos se observa una diversidad de sujetos según su edad, sexo, raza, etnia, opción sexual, religión, como: pobres, mujeres, indígenas, amazónicos, negros, judíos, musulmanes, hindúes, jóvenes y niños, discapacitados, ancianas, ancianos, migrantes, desplazadas, desplazados, enfermas de SIDA, personas violadas, maltratadas, analfabetos, y otros denominados como minorías sociales y minorías sexuales. A causa de la diversidad de sujetos, surge la pregunta: ¿Es posible elaborar una teoría social, filosófica y teológica de lo que pasó en la década de los 90 que de cuenta de la multiplicidad de sujetos o identidades y sus tejidos sociales? ¿Será que, de una experiencia micro, se podrá elaborar un concepto general? ¿Cómo describir a los sujetos excluidos que tienen determinadas prácticas y lógicas de pensamiento? ¿No serán los excluidos una nueva designación de los oprimidos y pobres? ¿Es acaso la *exclusión* una palabra de moda en razón a los cambios sociales y culturales? ¿Cuál es el sustento ideológico de la exclusión?.

La *exclusión* por ser una polisemia demasiado amplia, compleja y multidimensional, hay que objetivarla de manera concreta, y no sólo a nivel macro estructural. De ahí que examinaré a un grupo social desde el campo económico y, en el sentido más amplio, desde lo social, cultural, religioso y teológico, en donde se estudie la vivencia de los excluidos como sujetos que afirman su identidad, conviven y dialogan entre su experiencia de exclusión y, a la vez, crean otras alternativas como afirmación de su identidad.

Etimológicamente la *exclusión* deviene del latín que es *excludere*, en el diccionario Aurelio de portugués se destaca como apartar, desviar y eliminar [Antónimo: inclusión] 2. Acto en el cual alguien es privado o excluido de determinadas funciones, exclusiva. Teniendo en cuenta estas definiciones, podemos relacionarlo con la marginación, discriminación, segregación, dejado fuera, reprobado, prohibido y que se constituye en una categoría social y teológica desarrollada en la década de los años de 1990.

Uno de los primeros estudios que aborda el tema de exclusión social es de origen francés¹⁴ y fue escrito en el libro *Les Exclus*¹⁵. Ahí se define a los individuos como residuos e

¹⁴ CF. FISCHER Rufino e MARQUES F. *Gênero e exclusão social*. In: trabalhos para discussão. 113/2001, Disponible em: <www.fundaj.gov.br/tpd/113.html ALHOS*2001>. Acceso en: ago. 2007.

¹⁵ LENOIR, H. *Les Exclus*. Paris: Le Soeuil, 1974.

subproductos de los 30 años gloriosos de desarrollo brasileiro. A mediados de los años de 1980, Hélio Jaguaribe define la exclusión como la “fisonomía de la pobreza”¹⁶; para Cristovam Buarque, la exclusión social pasa a ser vista como un proceso presente, que amenaza confinar la mayor parte de la población a un *apartheid* social informal¹⁷.

Según el estudioso Paugum, el éxito de la noción de la *exclusión* es que pone el acento en la “*crisis de lazo social*”¹⁸ y que el “*nuevo paradigma de pobreza*” sería la *exclusión*, porque los términos de precariedad y desigualdad no son suficientes en nuestro lenguaje para retratar y explicar la ruptura de crisis identitaria que define el proceso de exclusión.

Para Gerschenkron: lo que le da, “un sentido de valor a una persona, está relacionado con el nivel de ingresos que esta persona recibe”, porque es mediante sus ingresos que la persona siente el valor que él o ella tiene en la sociedad. Desde ese punto de vista, “el sentido de autoestima y los derechos ciudadanos están relacionados con los ingresos”¹⁹. ¿Qué sucede cuando los niveles de ingreso son bajos? La persona se considera poca cosa. ¿Qué pasa cuando la persona no tiene empleo? La persona es excluida, no pertenece a una red social, pierde sus derechos. “Es por eso que algunos filósofos clásicos liberales asocian los derechos con la propiedad. Es una apreciación subjetiva de la relación que existe entre ingresos y derechos humanos”²⁰.

Es claro, que nuestra referencia de excluido, no está sólo restringida a aquel que es desprovisto de condiciones económicas para sobrevivir; considerado como derecho que garantice la dignidad humana, sino que trata de develar todo aquello que deshumaniza, cosifica a las personas, como cosas y que incluso destruye sus valores, sus redes sociales, dejándolo en la precariedad, la soledad y no-pertenencia que lo desafilia, disgrega, desarraiga, y lo excomulga, que la convierte en no-persona y le deja en la insignificancia desesperanza y sin horizonte.

Aun cuando, esa conmoción de precariedad sigue siendo una relación estructural en concordancia con la economía en cuanto sistema productivo, que lo deja en la desocupación, mendicidad, subempleo²¹, mas también es cultural que destruye sus lazos de sociabilidad familiar, social, eclesial, y del medio circundante. Esa mirada culturalista de la marginalidad

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ BINGEMER Maria Clara Lucchetti. Gênero e exclusão uma questão ética. In: *Rhema*, RJ: Revista de Filosofia e Teologia do Instituto Teológico Arquidiocesano, Santo Antonio/ v. 8. No. 29. 2002. p.39-55. a la p.41.

¹⁸ PAUGUM. *S L'Exclusion – l'Etat des Savoirs*: Paris, Édition la Découverte, 1996. p. 15.

¹⁹ UGARTECHE, Oscar. *Exclusión: la otra cara de la globalización*. Disponible en: <<http://alainet.org/docs/19503.html>>. Acceso el 28 de abril 2007.

²⁰ *Ibíd.*

²¹ La tradición marxista considera la marginalidad como una realidad estructural ligada a las contradicciones del modo de producción capitalista.

en sentido psicosocial y religioso es traducido como “topologías simbólicas en las cuales la sociedad lo representa en espacios sociales de: dentro/fuera, alto/bajo, centro/periferia”²² o márgenes.

El análisis y crítica a la exclusión son los que le da una ubicación geopolítica situacional a los sujetos que viven la experiencia de marginación y segregación, en la periferia; en palabras de Norbert Elias son los denominados *Outsider*²³ y la otra, puesta en el centro del sistema-mundo globalizador que buscan la integración /inclusión, que son los establecidos o los *Insider*. Por su parte Castel menciona:

Un componente que toma parte de ésta producción de sistema socio-cultural que estigmatiza y excluye son las instituciones y los medios en la que toma parte, provocándolo o siendo parte de este fenómeno de exclusión, que comienza con el proceso de des-enraizamiento que produce marginalidad. [...]: La marginalidad debería decirse antes marginalización es así una producción social que encuentra su origen en las estructuras de base de la sociedad, en la organización del trabajo y en el sistema de valores dominantes a partir de los cuales se reparten los lugares y se fundan las jerarquías, atribuyendo a cada uno su dignidad o su indignidad social²⁴.

Ciertamente, cada disciplina tiene sus maneras de nombrar y significar cuando se refiere a la marginalidad o exclusión; la economía dirá el mercado de trabajo; si es la sociología pensará en los disturbios sociales; la psicología, las conductas desviadas, y la teología señalará la “negación de las víctimas”²⁵. Eso supone hacer una descripción de los fenómenos y analizar a las y los sujetos que son excluidos, que son mal llamados como minorías, étnicas, sociales y sexuales, cuando en realidad son la mayoría estadísticamente en nuestro mundo globalizado.

Entre las caracterizaciones de la exclusión analizada podemos concluir: Uno, son las formas económicas, por el acceso desigual a los mercados de trabajo y protección social; la segunda, se refiere a la exclusión de los mecanismos participativos; la tercera, el desigual acceso y ejercicio de los derechos humanos, políticos, civiles; la cuarta, la excomunión de la comunión y la vida sacramental. Y por último, lo inmediato del ser humano es su mundo cotidiano, y que le hace sentir como una persona escindida y perdida de su mismidad sin la capacidad de relacionarse con la *otredad*. Por ende, la exclusión corresponde a la exclusión

²² FASSIN, D. Marginalidad et Marginados – la Construction de la Pauvreté Urbaine en Amérique Latine. In : PAUGAM, S. (Org.) *L'Exclusion L'état des Savoirs*. Paris: Édition la Découverte. 1996.

²³ ELIAS, Norbert. SCOTSON, L, John. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2000. p.7-8.

²⁴ CASTEL, R. Les Marginaux das L'Histoire. In PAUGAM. S. (Org.) *L'Exclusion – l'État des Savoirs*. Paris: Édition la Découverte. 1996. p.38. A marginalidade - dever-se-ia antes dizer marginalização é assim uma produção social que encontra sua origem nas estruturas de base da sociedade, na organização do trabalho e no sistema de valores dominantes a partir dos quais se repartem os lugares e se fundam as hierarquias, atribuindo a cada um sua dignidade ou sua indignidade social. (Traducción propia)

²⁵ Cf. Según Enrique Dussel, las víctimas del sistema-mundo son los excluidos del proceso de globalización.

del mercado, las instituciones sociales, culturales y religiosas que afectan sus inter-relaciones inter-subjetivas.

Examinando la exclusión en la antigüedad, en las sociedades griegas, la exclusión era una práctica que se hacía con los esclavos, las mujeres y extranjeros. Un fenómeno que era concebido ideológicamente como natural, biológico, es decir, que se naturalizaba la exclusión y privilegiaba a los hombres, libres y determinada raza. De hecho, esta lógica de exclusión de racionalidad biológica y esencialista no cambió, sino que se profundizó, ya que el diferente, ya sea por raza, etnia, sexo, clase, opción sexual, status, generación, estado civil, que no encajaba en la norma o ideal, quedaba fuera, excluido.

Actualmente, lo que está en juego ya no es sólo la diferencia biológica por sexo, raza, etnia, sino por determinadas condiciones y practicas sociales, culturales, religiosas y sexuales. Esto nos lleva a pensar, si antes las diferencias biológicas que correspondían a la naturaleza se pensaban que eran inmutables, hoy en día son las condiciones socioculturales de exclusión que se naturalizan también, lo que significa, que surgieron muchos cambios en el campo teórico de discutir el binomio Naturaleza y Cultura.

1.1. ANÁLISIS CONTEXTUAL DE LA SOCIEDAD PERUANA

Toda religión acontece en una realidad situada, concreta, en un contexto humano con su historia, espacio cultural y sus conflictos sociales. Al hacer un estudio de la sociedad peruana de la década del 1990 al 2000 se observa que era una sociedad inmersa en una violencia generalizada. Para conocer el objeto/sujeto de estudio primero describiremos el contexto cultural, contexto social, situación de empleo, salud, educación, violencia, la situación de las mujeres y los movimientos sociales luego haré una lectura socio-teológica de la década que pasó; para ello, me voy a referir a los datos trabajados del contexto social en mi Dissertação de Mestrado²⁶.

1.1.1. Contexto cultural

El Perú es una realidad cultural heterogénea, multicultural y multilingüe. En el país existen 72 etnias (poblaciones con cultura y lengua propias). Siete de ellas están situadas en la región andina y 65 en el área amazónica agrupadas en 14 familias lingüísticas. Designase como indígenas a comunidades campesinas de los andes y a las comunidades nativas en la amazonía. Cerca del 18 por ciento de la población nacional tiene como idioma materno el

²⁶ QUEZADA, Barreto, Luzmila Casilda. *Gênero e Poder: O corpo no culto. Estudo de caso da Igreja Pentecostal Deus é Amor em Lima Peru*. Dissertação de mestrado. São Bernardo do Campo: IEPG-Universidade Metodista de São Paulo. 2005. p.22-26. (traducción propia)

quechua o aymará u otra lengua nativa. De esta población 68 por ciento son pobres y 32 por ciento están en extrema pobreza. Su situación es de exclusión social porque a muchos indígenas les es negado el derecho de inscribirse como ciudadanos.

1.1.2 Contexto social

La década del 1990 fue marcada por un régimen de dictadura civil que afectó mucho la organización de la sociedad lo que generó conflictos sociales diversos. Junto a la crisis económica se incrementó el autoritarismo y el terrorismo de estado y el terrorismo de los grupos armados como Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru, la violación de los derechos humanos, la corrupción del Estado, la tortura, el narcotráfico y la delincuencia, el desempleo, la violencia intrafamiliar, la prisión de inocentes y la orfandad.

La legalidad perdió espacio y su prestigio, consecuencia de ello creció la falta de credibilidad en las instituciones privadas y públicas. Se sofisticaron los modelos de liderazgo, aumentaron las desigualdades sociales. Fueron socavadas la ética, el sentido de ciudadanía y hasta la función profética de las iglesias, que sólo llegaban a preocuparse de las cosas internas. La solidaridad, la confiabilidad y la reciprocidad característica de la identidad del pueblo peruano²⁷, que sirvieron como mecanismo de contención para generar propuestas de sobrevivencia, resistencia y desarrollo, comenzaron a ser resquebrajadas.

La situación de pobreza, desempleo, corrupción y abandono social generó falta de credibilidad, incertidumbre, inseguridad y dolor, agravándose la problemática social de la desorganización. Algunos estudiosos lo catalogaron como “anomia”²⁸, el desorden de normativa de vida, lo que crea un ambiente favorable para el surgimiento de ofertas religiosas que ofrecen confianza e compensaciones delante de las exigencias de la vida.

1.1.3. Educación

El 75 por ciento de las niñas urbanas de 14 años completaron los 6 primeros años de estudios, frente al 84 por ciento de los niños y, en caso de las niñas rurales, sólo un 51 por ciento lo han cumplido frente al 63 por ciento de los niños. En la población rural, las cifras nos muestran que las niñas y las mujeres tienen un déficit educativo. El 64 por ciento, entre

²⁷ Hay muchas pesquisas sobre los valores éticos culturales y normas duraderas de la sociedad peruana, basados en la solidaridad y en la reciprocidad, que provienen de la cultura andina y logran integración colectiva. Véase los estudios de Linda SELIGMANN, *La jerarquía política-religiosa actual en la sierra sur andina*. In: Enrique URBANO (Org.). *Tradición y Modernidad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Instituto, Bartolomé las Casas. 1992. p.111-145. a la p.131.

²⁸ El concepto de anomia surge en la teoría sociológica de Durkheim para referir que la organización social teniendo de un lado la solidaridad como punto de partida, tiene en la anomia su fin, dado que permite la desorganización o la ausencia de los lazos y normas de solidaridad. Véase en DURKHEIM, Émile. *La División del Trabajo*. 4a. ed. Madrid, España: Ediciones AKAL 2001. p. XXIII.

los 15 y 24 años, son analfabetos. El 65 por ciento tiene como lengua materna el quechua y el 79 por ciento son aymara-hablantes.

Los abismos entre zona urbana y rural son alarmantes; entre los problemas que encontramos en la zona rural son los altos índices de repetición, extra-edad, deserción y deterioro físico de las escuelas. En el caso de la extra-edad se debe a que ellas el primer grado lo realizan mayores y no como cualquier niña que el primer grado lo realiza a los 6 años, por esta razón el 54 por ciento tienen edad superior a la normal que es de 6 años y cuando están en el cuarto grado, que es 88 por ciento es extra-edad. La causa por la que entran a la escuela a los 11 ó 12 años es porque los padres prefieren dar educación a los hijos hombres mientras que las hijas deben cuidar de la casa. Otro factor, de la exclusión y acceso a la educación, es que “las instituciones educativas tienen un carácter contradictorio, pues a la vez que ofrecen cierta igualdad de oportunidades, por otro lado garantizan su sujeción a sistemas de desigualdad social, racial y de género”.²⁹

1.1.4. Situación de empleo, subempleo y sobrevivencia.

Desde los años de 1980 el pueblo sufría violencia política y había grandes migraciones del campo a la ciudad. Mas en los años 1990 durante el gobierno de Alberto Fujimori, las cifras de desempleo subieron enormemente debido a las privatizaciones y a la quiebra de la industria nacional.

Según el Informe de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas (CNDDHH) presentado en abril 1997 se volvieron, repentinamente, trabajadores informales: 25.9 por ciento de los trabajadores en el sector textil; 25.8 por ciento en el comercio; 11.28 por ciento en el comercio y en los servicios. Aun cuando fueron maquilladas las cifras, para reducir el desempleo, de 74 por ciento a los 47 de la PEA (Población Económicamente Activa), el crecimiento de los niveles de pobreza creció de 75.6 por ciento a 80 por ciento que equivale a un 1 por ciento. La pobreza más extrema está en la región de la sierra y en la selva rural. La extrema pobreza o miseria es de 16 por ciento. La realidad cotidiana se presenta en la falta de empleo de buena calidad, de buena renumeración y protección al trabajador. Actualmente el salario mínimo de un trabajador es de 130 dólares, entretanto la cesta básica cuesta 500 dólares.

“El 43 por ciento de mujeres carece de ingresos propios (mayores de 15 años) versus el 22 por ciento de hombres. En el área rural, los promedios son de 57 por ciento versus 20

²⁹ OLIART, Patricia. ¿Para qué estudiar? La problemática educativa de niñas y mujeres en áreas rurales del Perú. En SICHRA, Inge. (Org.) *Género etnicidad y educación en América Latina*. Madrid: Ediciones Morata, 2004. p. 49-59 a la p. 50-52.

por ciento (CEPAL 2002). En Lima metropolitana el salario de las mujeres representa el 60.6 por ciento del salario de los hombres”³⁰.

1.1.5. Violencias

Aquí quiero abordar la violencia en su concepción más amplia, desde la violencia de género, violencia estructural, violencia política interna y demás. El porcentaje de mujeres que han experimentado violencia por parte del esposo, según cifras del año 2000 fue en total de 41.2 por ciento en el sector rural 39.6 por ciento en el urbano. El último año (2009) en la ciudad de Lima año hubo 49,000 casos de denuncia de violencia intrafamiliar Según el informe de DEMUS: “el 92.7 por ciento de las víctimas de violación, son mujeres. El 66 por ciento de estas víctimas son mujeres menores de 14 años. Son realizados 352 mil abortos por año, en condiciones inhumanas, y 1258 son las muertes maternas anuales”.³¹

Durante las décadas de los años de 1980 y 1990 específicamente en el año 95, más de 600 mil personas tuvieron que huir de la violencia política. El Estado inició experiencias de repoblamiento y a fines del 1996 retornaron de 25 por ciento al 30 por ciento de los desplazados. La mayoría era mujeres que volvieron a sus zonas y eran madres jefas de hogar (33 por ciento viudas). Ellas recibieron de parte del gobierno tierras abandonadas mas no tuvieron apoyo económico, familiar y social.

En el informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), se reconoció que “el conflicto armado interno que vivió el Perú entre 1980-2000 fue el episodio de violencia más intenso y prolongado de toda la historia de la republica, la cifra de víctimas fue de 69,280 personas”³². La CVR comprobó que existía una relación entre situación de pobreza y exclusión social y la probabilidad de ser víctima de violencia. La población campesina fue la principal víctima de la violencia. De la totalidad de víctimas reportadas 79 por ciento vivía en zonas rurales y 56 por ciento tenían actividades agropecuarias.

1.1.6. Situación del movimiento de mujeres en la década del 1990.

Para el movimiento de mujeres la década de 1990, no fue un tiempo de grandes cambios, ni para el movimiento feminista; apenas fueron a las calles para exigir demandas sociales de los programas alimentarios, programas de salud reproductiva y mental, violencia

³⁰ BRAVO, Rosa. *Feminización de la Pobreza: Cuando la pobreza tiene rostro de mujer*. Disponible en: <<http://www.jubileoperu.org.pe/sincadenas/sincadenas%208%20-%20marzo2007.pdf>>. Acceso en: 2 de jun. de 2008.

³¹ DEMUS, *Nota de Prensa*. Disponible en: <<http://www.demus.org.pe/Menu/MIO.htm>> Acceso en: 31 de mayo 2008.

³² COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN. *Informe Final, Conclusiones Generales*. Lima: CVR, 2003. p. 2-9.

doméstica. Esto debido al período de violencia política que vivía el país y a la dictadura civil que ocasionó represión y control de algunas lideresas del movimiento de mujeres.

Fue una época donde el movimiento de mujeres sufrió mucho, por parte de los grupos levantados en armas de Sendero Luminoso y MRTA y de parte del Gobierno de turno, ya que desprestigiaron y amedrentaron a las dirigentes, y a las ONG's y a líderes y lideresas de las iglesias de la línea más progresista, que acompañaban a las organizaciones populares. Muchas de las dirigentes, líderes vecinales, y personal de las ONG's, así como líderes y lideresas de iglesias fueron asesinadas y asesinados. Líderes y lideresas fueron prohibidos para realizar el trabajo de asesoría y acompañamiento a los movimientos sociales.

El poco avance fue marcado por la generación de una normatividad jurídicas y por la creación de organismos estatales, como el Ministerio de la Mujer, para acompañar el cumplimiento de las leyes. Fue un tiempo de institucionalización de los derechos de la mujer, porque se hizo evidente la solidaridad de género, por parte de los diversos partidos políticos, que se unieron a las mujeres congresistas para trabajar políticas a favor de la equidad de género.

El desarrollo del movimiento popular de mujeres se puede dividir en cuatro momentos, tal como lo indica Aldana³³:

- Primer período: de los orígenes (1978-1984).
- Segundo período: la centralización y la consolidación (1985-1990).
- Tercer período: Retraimiento por la violencia política (1991-1992).
- Cuarto período: La reconstrucción (1993).

Su trayectoria se pudo definir como un proyecto político de construcción de ciudadanía, contrario a los sectores tradicionales del quehacer político de los partidos políticos, que les confinaban a las mujeres a actividades de “asuntos femeninos” que se centraban alrededor de la idea de maternidad social, del binomio madre –hijo e hija. Ellas al contrario, hicieron que un aspecto de la vida cotidiana, que era la alimentación, se transformara en un derecho e incluso fue una revolución del espacio doméstico que se instauró alrededor de la “cocina”. Pasaron a realizarse las “Ollas familiares”, los “Comedores Autogestionarios”, los Clubes de Madres, los comités de Vaso de Leche, los Comités de Salud, los talleres productivos.

Si bien, había cierta herencia organizativa de los partidos políticos y sindicatos en cuanto a los modelos de liderazgo, ellas se expresaban a partir de lo cotidiano, lo más sentido

³³ ALDANA, Celia. *Revueltas íntimas: Aventuras y aprendizajes en los liderazgos de las mujeres*. Lima: Calandria, 1996. p. 26-27.

y cercano, que muchas veces compartían entre ellas porque tenían problemas casi similares y que les llevaba a desenvolverse no sólo en las asambleas, sino en actividades públicas como una inauguración de un “botiquín comunal”, en una fiesta o una “pollada”, lo que generó un sentido de comunidad a través de un ejercicio político desde el cotidiano.

En todo ese proceso varias ONGs, líderes, lideresas de iglesias católicas y protestantes, jugaron un rol importante, porque fueron actores: “quienes estuvieron al lado del proceso, no sólo acompañando, sino cumpliendo el papel de interlocutores críticos del proceso político peruano; una crítica que tiene el carácter pedagógico de no pensarse como un punto de partida, sino como resultado de un proceso y la posibilidad de construcción de un proyecto político distinto”³⁴.

A causa de la violencia política, la dictadura de Fujimori, el ingreso a una economía de mercado radical y el retraimiento del movimiento popular de mujeres no se logró gestar la dimensión política como un nuevo actor social, sino que mas bien muchas de las dirigentes entraron a la escena de la sociedad civil con implicaciones en el ámbito público de la política. Este es un nuevo reto con dimensiones de género en el gobierno local, regional y nacional, transitando así de lo social a las políticas publicas, de la protesta a la propuesta y en donde pueden canalizar todas sus utopías, haciendo de su subjetividad una política.

1.1.7. Las mujeres peruanas una historia de exclusión y de violencias

Observando la realidad de las mujeres peruanas esa *historia de negación* se dio en mayor profundidad en los años de violencia generalizada que se vivió entre los años 1980 y 2000. Según los datos de la Defensoría del Pueblo en el Perú³⁵ nos dice que existe una correlación de 19 a 1: por un hombre violado hay 19 mujeres violadas. Esos datos manifiestan la situación concreta de infelicidad, sufrimiento de las mujeres de su *no-existencia* que deshumaniza, lacera y lastima nuestras sensibilidades. Entre los datos, que Virginia Vargas explicita, están³⁶:

❖ La proporción de mujeres ejecutadas extrajudicialmente es mayor que la de los varones, y en algunos casos, mucho mayor (Huancavelica, Ayacucho, Huánuco San Martín).

³⁴ BENAVIDEZ, Campos, Julio. *Los movimientos sociales de mujeres en el Perú. Madres en la gesta por la ciudadanía*. Anotaciones para pensar la comunicación política. Disponible en <[http://www.telesat.com.co/afacom/ponencia%20julio%20\(corregida\).doc](http://www.telesat.com.co/afacom/ponencia%20julio%20(corregida).doc)> Acceso en: 20 de may.2008.

³⁵ CF. La Defensoría del Pueblo es un órgano constitucional autónomo creado por la constitución de 1993. Su misión es proteger los derechos constitucionales y fundamentales de la persona y de la comunidad, supervisar el cumplimiento de los deberes de la administración del Estado y la prestación de los servicios públicos a la población. Disponible en: < <http://www.defensoria.gob.pe/>> Acceso en: 30 de jul. 2009.

³⁶ VARGAS, Virginia. Del Silencio a la palabra. In: Reconciliación en un mundo de conflictos. *Concilium*. Navarra - España: Estella, No.303, Nov. 2003. p.13-20 a la p. 16.

- ❖ La proporción de mujeres víctimas que no detentaban cargos comunales o públicos es mucho mayor a la de los hombres.
- ❖ La incursión violenta en el hogar afecto en mayor proporción a las mujeres que a los hombres (en Huancavelica el 50 por ciento de las mujeres fueron detenidas en sus domicilios)
- ❖ Del total de las mujeres víctimas de tortura, el 44 por ciento sufrió violación sexual, la mayoría en Ayacucho, las edades fluctúan entre 15 y 40 años.
- ❖ En la mayoría absoluta de los casos no hubo sanción, sino permisón. Hubo, en los hombres, conciencia subjetiva del derecho a hacerlo. Y en las mujeres, una dolorosa conciencia subjetiva de no tener el derecho a protestar. Denunciar no servía, la palabra de la mujer no existía, no valía. La mujer fue así parte de las ausencias más profundas.

Los datos presentados nos muestran que al ser las mujeres excluidas, mantenerlas en el margen y no visibilizarlas, quedan silenciadas y no tomadas en cuenta; entonces no existen y si nadie existe, no hay *responsables* y menos sanción por la violencia; es por eso que la negación, los silencios, las invisibilidades, las inexistencias de las mujeres, de la intimidad corporal deben convertirse en *incidencia política pública* de resistencia estratégica para visualizar la violencia y reclamar derechos.

La experiencia de aislamiento, invisibilidad de las mujeres nos debe provocar según Virginia Vargas a las “emergencias activas” a través de la recuperación de la palabra y dar nombre a todas las agresiones y violencia. Una de las maneras de dar nombre al dolor han sido los testimonios recogidos en el Informe de Comisión de la Verdad y Reconciliación. En la presentación del Informe se decía:

Con la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) el silencio ha dado paso a la palabra: A nombrar lo que ya se comenzaba a estar ausente, a ser innombrable en nuestro cotidiano y político. Esto es un aporte para no olvidar. Pero la palabra es esquiva, como el caso de las mujeres. Las palabras de las mujeres no están suficientemente recuperadas, pues siguen estando en los límites del olvido³⁷.

El que no se considere la palabra de ellas las mantiene en la exclusión de toda condición social. Decía Freire, que ayudar a los oprimidos a recuperar su voz, a decir su palabra, es ayudar a que se reapropien de su mundo, esto puede darse desde diversas maneras, con los gemidos, gritos y los propios silencios. Sólo la palabra –verbal, gestual- puede crear mundos y puede libertar a los cautivos.

³⁷ VARGAS, 2003. p. 18.

Los datos más lacerantes sobre el sufrimiento de las mujeres son cuando se cruzan la variable de género con etnia /raza. Al mostrar a las mujeres indígenas, mujeres negras, niñas, mujeres de tercera edad. El informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) da cuenta de esta cruda realidad en su informe³⁸. Veamos algunos de los datos:

❖ La CVR estima que la cifra más probable de víctimas fatales de la violencia es de 69,280 personas³⁹. Estas cifras superan el número de pérdidas humanas sufridas por el Perú en todas las guerras externas y guerra civiles ocurridas en sus 182 años de vida independiente.

❖ La CVR ha constatado que la población campesina fue la principal víctima de la violencia. De la totalidad de víctimas reportadas, 79 por ciento vivía en zonas rurales y el 56 por ciento en actividades agropecuarias.

❖ La CVR ha podido apreciar que, conjuntamente con las brechas socio-económicas, el proceso de violencia puso de manifiesto la gavedad de las desigualdades de índole étnico-cultural que aún prevalecen en el país. Del análisis de los testimonios recibidos resulta que el 75 por ciento de las víctimas fatales del conflicto armado interno tenían el quechua u otras lenguas nativas como idioma materno⁴⁰.

En muchas de las guerras, conquistas, colonizaciones, el “botín de guerra” fueron las mujeres, que sufrieron violación, torturas, secuestros y enónma de eso, gestar vidas y nacimientos de niños marcadas por el dolor del estupro. Esto se escuchaba en los testimonios narrados de mujeres víctimas de violencia, los datos que la Comisión de la Verdad y Reconciliación registraron son una demostración de esa cruda realidad.

Así como hay una historia de exclusión también existe una historia de *auto-presencia*, que reivindica el *poder de ser*, con su corporeidad como nuevos sujetos, esto se puede ver en los movimientos sociales y organizaciones populares, el slogan dicho por ellas es “democracia en el país y en la casa”. Es una clara defensa que sólo cuando el cuerpo se convierte en un lugar político puede ser mediador de múltiples reivindicaciones que se vivencian en las experiencias sociales, religiosas y culturales. De ahí que no esté separado, lo privado, el ser

³⁸ COMISION DE LA VERDAD Y RECONCILIACION. 2003. p. 10.

³⁹ En un intervalo de confianza al 95 por ciento cuyos límites inferior y superior son de 61,007 y 77,552 víctimas, respectivamente. Los datos incrementarían más si se suman las personas desaparecidas.

⁴⁰ Este dato contrasta de manera elocuente con el hecho de que la población que comparte esa característica constituye solamente el 16 por ciento de la población peruana de acuerdo al censo nacional de 1993. en los tres departamentos más afectados, la proporción de personas que hablaban quechua u otra lengua nativa es siempre mayor entre las víctimas fatales reportadas a la CVR que en el conjunto de la población.

individual, sino que está vinculado al espacio local y al espacio público, porque lo personal también es político.

Para las mujeres de organizaciones sociales, el cuerpo es el lugar de sus primeras conquistas dentro del proceso de reivindicaciones; las luchas por los derechos sexuales reproductivos, contra la maternidad no deseada, su rechazo fehaciente a la violencia, la opresión sexual, son derechos que ayudan a su autonomía, autodeterminación y empoderamiento.

Pensar en la *auto-determinación* de las mujeres significa reclamar el derecho a que las instituciones y todos los estamentos de la sociedad no decidan y determinen por la sexualidad y la intimidad. Lo que implica cuestionar al Estados, las religiones, las iglesias para que no establezcan leyes, normas, prescripciones que quieran normar la intimidad, la sexualidad y los placeres. Las creencias religiosas deben ser objeto de protección y garantía por los derechos en cuanto libertades, por tanto no se puede invocar una creencia religiosa, una norma confesional para restringir el goce de los derechos reconocidos, pues existe una separación entre iglesia y Estado.

Son estos esfuerzos creativos desde las grietas del poder que hacen una ruptura contra el saber monocultural de teorías dogmáticas universalistas, porque pueden darse reivindicación de derechos cuando se logran empoderar. Actualmente, los cuerpos adquieren ciudadanía, es un sujeto viviente que afirma sus derechos como dignidad y alteridad. Esa reivindicación de ser sujeto repercute en todos los relacionamiento de la vida cotidiana con los demás y con el propio cuerpo en la forma de pensar y actuar. Esa reafirmación como sujeto es lo que invita a relacionarse con los otros. Es una corporeidad recíproca de afirmación comunitaria. “Yo soy solamente si tú eres”.⁴¹

1.2. LECTURA SOCIO-TEOLÓGICA DE LA DÉCADA

La década del 1990 advertimos la crisis de paradigmas, el modelo neoliberal globalizado trascendió en todas las estructuras de la sociedad; en la cultura, la religión, la ciencia, tecnología, la vida cotidiana, los afectos y la espiritualidad apoderándose, la desesperanza y hasta el silenciamiento de un espíritu crítico.

Para muchas teólogas y muchos teólogos como Elsa Tamez⁴², Ivone Gebara⁴³, Nancy Cardoso Pereira⁴⁴, Hugo Assmann⁴⁵, Enrique Dusseil⁴⁶, Giulio Girardi⁴⁷, Franz

⁴¹ QUEZADA, 2005: 143. Cf. Yo soy si solamente tú eres, la frase viene del obispo Anglicano Desmond Tutu.

⁴² TAMEZ, Elsa. *Contra toda condena: La Justificación por la fe desde los excluidos*. Costa Rica: DEI. 1991

⁴³ GEBARA Ivone. *A mobilidades da senzala feminista: Mulheres nordestina, vida melhor e feminismo*. São Paulo: Paulinas, 2000.

Hinkelammert⁴⁸, Jung Mo Sung⁴⁹, la década de los años 1990 fue llamada como la década de la exclusión. Las producciones teológicas de la época de ese entonces así lo califican, al abordar el tema exclusión/inclusión como consecuencias de la globalización. La noción del pobre en la Teología de la Liberación pasó a ser re-conceptualizada con el concepto los *excluidos* como “masa sobrante” y “descartable⁵⁰” ya que el concepto del *pobre* se limitaba al análisis económico y lo que se quería era ampliar la discusión hacia lo ético y lo socio-cultural.

Para no caer en los esquemas y las explicaciones prontas y fáciles de la literatura social y acabar adecuando la realidad a una teoría, debemos ver los alcances de los dos lados: *Exclusión e Inclusión*, y aquellas que salieron de éste esquema, como un proceso de desdoblamiento y desdoblamiento ya que son realidades que coexisten de manera simultánea, que no se oponen, sino que se mezclan los opuestos. El interés que me motiva es el de conocer no sólo la diversidad de epistemologías y su praxis, sino la tarea teológica que se dio en la década y aquellas que se redimensionaron en esta década porque el contexto cambió. Saber, cuáles fueron los referenciales, los sujetos del quehacer teológico, el locus, desde dónde se hacen las teologías, quiénes hacen teología, para quiénes se hace teología y cómo denominan ese quehacer teológico.

Hay que aclarar, que el tema *Exclusión* no es una reflexión que suplanta a la Teología de la Liberación, y que los excluidos planteen la *teología de la inclusión* o la Teología de la Integración. Tampoco se trata de *incluir*, aun cuando haya un deseo y el sueño de alargar la mesa para que entre más gente y estar incluidos (el comandante Marcos, zapatista, acuñó la frase: una sociedad donde quepan todos); sino que mi propuesta es la de trabajar el empoderamiento individual y colectivo que da cuenta de la diversidad cultural y diferencia de sujetos como ciudadanías complejas de convivencia intercultural y multicultural. La ciudadanía diferenciada son las diversas utopías y formas de diversidad cultural para salir de la exclusión, sin que sea necesariamente inclusión, sino que habrá que llamar de sujetos e identidades que conviven y generan espacios de cohesión social de pertenencia. Eso supone

⁴⁴ CARDOSO, Pereira. Nancy. La deuda externa y los niños. Nuestros hijos e hijas son tan buenos como los de ellos (Una experiencia), In: *RIBLA* 5-6, 1990. p. 103-114.

⁴⁵ ASSMANN, Hugo. *Crítica a lógica da exclusão, ensaios sobre economia e teologia*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 11.

⁴⁶ DUSSEL, Enrique. *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la exclusión*, Madrid: Trota, 1998.

⁴⁷ GIRARDI, Giulio. *¿Los excluidos construirán la nueva historia?* Nicaragua: Ediciones Nicarao, 1994.

⁴⁸ HINKELAMMERT, Franz. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. Costa Rica: DEI, 1995.

⁴⁹ MO SUNG, Jung. Exclusão social: um tema teológico? In: *Estudos de Religião*. São Bernardo do campo: UESP. Ano XI, n.13. dezembro, 1997. p. 135-158.

⁵⁰ ASSMANN, 1994, p.30.

una des-construcción filosófica, política, ético-social y también epistemológica, con el fin explicar mejor la realidad.

Fue evidente que en el campo de reflexión de la Teología de la Liberación se evidenció una crisis de paradigmas. La Teología de la Liberación (TL) al usar los análisis de corte teórico-marxista y preocuparse de la pobreza, “la miseria y del hambre, se olvidó de los deseos, placer, arte, género, sexualidad, corporeidad, espiritualidad, familia, ecosistema, etnicidad, lenguaje, locura, estilo de vida y vida cotidiana. Temas que la teoría cultural abordaba”⁵¹ todo ese abanico de informaciones, y que la teología en sus presupuestos antropológicos no lo asumió inicialmente.

Assmann reconoció que durante los 25 años de TL no trabajó algunos temas, por eso las críticas, como el racismo, patriarcalismo, etnocentrismo, ecología, economía y teología. El desafío ante la nueva situación sería: “Una teología del derecho a soñar, al placer, a la *fraternura, al creativivir*, a la felicidad. Una referencia básica para esa retomada de lo político desde sus raíces en lo cotidiano es sin duda, el rescate del foco de criterios de corporeidad.”⁵²

Aún cuando se notaban las ausencias en la TL, se conocía la trayectoria. El lugar epistemológico, era la opresión del pobre, los medios eran las mediaciones históricas y el punto de llegada, los horizontes utópicos; la liberación era una polisemia con muchos significados y sentidos, los temas no cambiaron en la TL, con el tema de la exclusión, se mantenían fiel a sus orígenes, sólo que se confrontaba con lo que es más grave de la situación actual: “La propagación de la más brutal indiferencia bajo el signo de una lógica de la exclusión celebrada como única salida.”⁵³.

Sin embargo, al analizar la categoría exclusión en la teología se coloca una dificultad, porque es estar trabajando desde la perspectiva del poder y sus efectos; lo que es muy diferente cuando emerge la teoría de la liberación porque su reflexión nace a partir del “pobre” que busca liberación y re-conceptúan los términos: Dios, Cristo, historia y gracia. Por otro lado, si uso la categoría inclusión existe -en nuestras mentes- una relación automática con la idea de la globalización. Es como un vaciamiento de los significados, al tratar de discernir la realidad y buscar una salida a la encrucijada. Problema que no existe en las sociedades latinoamericanas y en las múltiples identidades porque saben convivir con las contradicciones

⁵¹ EAGLETON, Terry. *Depois da teoria*. Um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p.52. (Traducción propia)

⁵² ASSMANN, 1994, p. 30. Cf. “uma teologia do direito a sonhar, ao prazer, a fraternura, ao criativiver, à felicidade... Uma referencia básica para essa retomada do político desde suas raízes no cotidiano é sem dúvida, o resgate do foco de critérios corporeidade..

⁵³ ASSMANN, 1994, p. 31. Cf. “O alastramento da mais brutal indiferença sob o signo de uma lógica da exclusão celebrada como única saída”

y complejidades. Es así como lo estamos definiendo, de diversidad intercultural y multiculturales que resignifican los contenidos epistemológicos y subvierten las categorías analíticas y dialogan con las contradicciones y conflictos a partir de la acción humana. Hannah Arendt en su análisis sobre la violencia alertaba lo peligroso que es el colocar la lógica del poder de la negación, la dialéctica -en donde supuestamente los opuestos no se destruyen, sino que se desarrollan transformándolo en otro- esa posición es un *Modus* privativo del bien, de que del bien puede sobrevenir el mal y que el mal es una manifestación temporal de un bien oculto⁵⁴.

Eso significa que nuestros conocimientos teóricos-interpretativos están siendo flexibilizados debido a la complejidad de los fenómenos sociales que nos confrontamos en este milenio, utilizando para ello las teorías críticas culturales, en nuestras conformaciones socio-cognitivas. Diferentemente a lo que estábamos acostumbrados a interpretar desde las teorías sociológicas y a los determinismos economicistas.

Las lógicas de los movimientos sociales, las organizaciones sociales, toman caminos muchas veces imprevistos, que saben “capear” muy bien la precariedad. “Comenzamos a percibir que la historicidad no se reduciría a un conjunto de valores sino que representa una serie de orientaciones culturales mediante las cuales las practicas sociales son construidas⁵⁵.

Por eso, aun cuando los cambios y pérdida de manera momentánea de referentes de proyectos alternativos (caída del socialismo), como pensamiento estratégico y emancipatorio que generaron una retracción, no significó la crisis de los sujetos sociales, sino que ahora se diversificaron, en defensa de la dignidad humana y la lucha por ciudadanía.

Existen ciertas lógicas en las identidades culturales, donde la economía, la ética de valores, símbolos y protagonismo se ponen en juego, cuando entran en conflicto y luego se lucha contra la impunidad, la verdad, justicia y la equidad, enfatizando la sabiduría y riqueza de cada identidad cultural en cuanto propuestas y prácticas sociales. Es aquí donde la cultura y economía se articulan en las comunidades de resistencia para ayudar en su supervivencia. Touraine, lo va a llamar como “revestimientos cognoscitivos transformados en prácticas a través de los conflictos, por lo cual los movimientos sociales hacen aparecer las relaciones sociales, revelan las instituciones y formas de organización social”⁵⁶. Por tanto, son modelos culturales que se reacomodan en conflicto y precariedad.

⁵⁴ ARENDT, Hannah. *Sobre a violència*. Rio de Janeiro: Refume Dumará, 1994. p. 44.

⁵⁵ VEGA-CENTENO, Imelda. *Los comedores populares: Nominación autoritaria, violencia simbólica y voluntariado político*, Aportes para el debate. Lima, Perú: Fundación Friedrich, Ebert, 2002. p.3.

⁵⁶ VEGA-CENTENO, 2002, 19.

De ahí que discrepe que la exclusión/inclusión sea un conocimiento que configure la realidad actual y no se da cuenta de los sujetos históricos, como actores sociales. Aun cuando sean actividades de resistencia para su supervivencia, se ofrece una alternativa, con una ética y lógica de solidaridad, negociación, empoderamiento y ciudadanía de los sujetos. Pues, no se ha renunciado a seguir pensando en proyectos alternativos, que devienen de las propias culturas. Decir esto, no significa que debemos desestimar la abundante reflexión que existe sobre la exclusión, sino de conocer profundamente la lógica de exclusión, ya que, es desde esta situación, que van a emerger los sujetos, como actores sociales. Como consecuencia el objetivo de este trabajo es descentralizar el análisis en la realidad y centralizar el discurso en las potencialidades de los sujetos como afirmación de las identidades, que demandan reconocimiento y legitimidad.

1.2.1. ¿De qué Dios se habla en la exclusión?

Un lenguaje teológico que no hable de la negación, el silencio, la opresión de las mujeres, el sufrimiento del pobre, del excluido y la excluida y que no hable de ciudadanía, el derecho de todos y todas como persona con dignidad; no es teología porque traiciona la fe de la persona que exige su humanización. De ahí que surjan las preguntas, ¿de qué ser humano y de qué Dios se habla en la exclusión? ¿Cuál es el papel de la teología? ¿Cuáles son los aportes para la elaboración de propuestas alternativas a la condición humana?

Para las teólogas feministas críticas de la Teología de la Liberación como, Ivone Gebara, en su obra *A mobilidade da senzala feminina* afirma que la exclusión puede ser entendida como la violencia cotidiana expresada en la violencia social y cultural que aparece como la realidad de sustentación de todos los otros tipos de violencia. Y la movilidad aparecería como la “salvación” una salvación provisoria y precaria, pero como la única salida para mantener la dignidad humana”⁵⁷.

Por eso, la tentativa de hacer “una aproximación a la antropología fenomenológica de la fragilidad femenina, la vulnerabilidad humana, a partir de los cuerpos que sufren violencia y exclusión. Esto con la finalidad que los cuerpos sean rescatados, desde nuestra memoria histórica con interpretaciones que nutran espacios de relaciones de respeto e igualdad y no de opresión y exclusión porque a la vez que se denuncian los sufrimientos, existe una memoria de resistencia y esperanza”.⁵⁸

Por su parte, los teólogos de la liberación entienden la exclusión como un problema de violencia estructural, más global, por la situación de desempleo, desarraigamiento,

⁵⁷ GEBARA, 2000, p. 49.

⁵⁸ GEBARA, 2000, p. 9-10.

estigmatización, soledad, violencia, el desplazamiento, las migraciones forzadas, el sufrimiento, el sin sentido, como problema existencial humano en el ámbito personal y social.

Esto hace que los teólogos examinen la exclusión y el papel de la teología en la economía, tales como Franz Hinkelammert, Hugo Assman y Jung Mon Sung que centran su reflexión en la idolatría del mercado, la sacralización y la absolutización de sus leyes. Por lo que exige desenmascarar la idolatría, develar el espíritu de adoración al ídolo, que afecta las relaciones humanas y exige sacrificio de las víctimas en nombre de la acumulación de las riquezas; ya que está instalado en todas las estructuras de la sociedad, así lo destaca, Jung Mo Sung al decir:

El concepto de idolatría presupone el de sacralización de un sistema social, y va mas allá al explicitar la lógica sacrificial que subyace al proceso de sacralización de obras e instituciones humanas. En ese sentido, la crítica a la idolatría del mercado es una contribución fundamental de la teología al actual debate en torno al neoliberalismo⁵⁹.

Es el mercado que rige las relaciones interhumanas, la cultura organizacional, que hace que se obedezca a las leyes del capital, que inclusive no se sepa ahora qué significa democracia en un mundo globalizado, cuando es el mercado en cuyo “orden jurídico se establece el derecho –y la naturalidad de este- a la apropiación privada de bs bienes materiales e espirituales”⁶⁰. Por tanto, por más que se diga que la secularización pulverizó a las religiones, ésta sigue presente, porque en algunos casos substituyó la soberanía de Dios por el mercado.

En la TL la opción por los pobres (OP) era una realidad, que se expresaba en los oprimidos, los pueblos que sufren hambre y sed de justicia, los explotados, las mujeres, la niñez, mas en la exclusión se usa la categoría de la “víctima⁶¹” del sistema globalizado que se fetichiza, la designación del “excluido” que es condenado a la muerte física por el hambre y la insignificancia⁶², sin derechos y dignidad que lo excluye y niega a la otredad.

Era claro que la afirmación del Dios de los pobres involucraba un proyecto, donde el pobre era el sujeto y actor de su liberación, pero al sucumbir el proyecto de liberación,

⁵⁹ MO SUNG, Jung. Exclusión social: ¿Un tema teológico? In , DUQUE, Zúñiga, José. *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*. San José, C: DEI, 1997. DUQUE, Zúñiga, José. *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*. San José, C: DEI, 1997. p.156.

⁶⁰ GIORDANO, Rosely. Políticas da Educação e sistemas filosóficos: A vontade da Exclusão. In: *Caderno CEDES*. Campinas, vol. 24, n. 64 p. 329 - 344, set./dez. 2004.

⁶¹ DUSSEL, Enrique. Transformaciones de los supuestos epistemológicos de la Teología de la Liberación, Las trece tesis de Matanzas para ser debatidas. In: DUQUE, Zúñiga, José. *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*. San José, Costa Rica: DEI, 1997. p. 35.

⁶² TAMEZ, 1991, p.16

(referido a la caída del socialismo real y sus utopías) ¿será que también Dios perdió? Como dicen algunos: la muerte de Dios y el fin de las ideologías y utopías. Dios sigue siendo el pobre de Yahvé que está en contra de la opresión, injusticia, cuyo propósito es hacerse presente y denunciar contra la exclusión, la marginalidad, la explotación y la miseria. Eso significa que el proyecto de Dios en la historia de salvación, más allá de ver al pobre como “víctima” y “excluido”, como se ha señalado en la década, es el que continúa siendo actor y sujeto de su historia. Por tanto, no se puede vaciar de contenido y sentido del quehacer teológico del sujeto, así lo destaca Assmann:

La opción por el pobre, sigue firme e irrevocable, que le reconocemos como uno de los máximos principios rectores de nuestra praxis histórica a la hora de elegir las medicaciones concretas socio-económicas – políticas con las que queremos <<verificar>> precisamente esos nuestros máximos principios rectores de nuestro comportamiento histórico y de la realización de nuestra misión⁶³.

Según, lo visto, lo que hacen los teólogos de la liberación es una crítica-política al mercado y globalización, que es válida por la situación de feminización de la pobreza, mas fue insuficiente porque seguían primando los análisis de corte teórico marxista como mediaciones socio-analíticas de producción teológica.

Para las teólogas feministas la teología elaborada en contextos de exclusión nacía desde lo cotidiano, en la práctica de la lucha de las mujeres por su liberación, conscientes que Dios estaba en sus luchas solidarias y que las invitaba a salir de intereses individuales para un trabajo colectivo. Desde un ecumenismo de base, el desafío era construir juntas un mundo de justicia en defensa al derecho de la vida, la salud, sexualidad, alimentación y trabajo. El compromiso y la lucha contra la exclusión fueron los lugares teológicos porque se amó, se oró, se esperó, se reflexionó, y se comprometió solidariamente. Ciertamente, se creó un lenguaje cultural propio de sentir, vivir y comprender la fe.⁶⁴

Es por eso, que el lenguaje teológico que se habla en tiempos de exclusión, en la teología feminista desde sus diferentes vertientes es una crítica-política al *sexismo* y *el patriarcalismo* que genera desigualdades, con el propósito de despatriarcalizar a la teología.

Esto no quiere decir que sea sólo una teología no misógina sino que amplía su horizonte, por cuanto los y las sujetos ahora se diversificaron como nuevos actores y nuevas actores sociales que buscan construir poder desde el otro lado de la frontera y desde abajo.

⁶³ ASSMANN, Hugo. Apuntes sobre el tema del sujeto. In: *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*. San José, Costa Rica: DEI, 1997. p.124.

⁶⁴ QUEZADA, Luzmila. Hacia una teología desde la perspectiva de Género In: DUQUE, José (Org.) *Por una sociedad donde quepan todos*. San José: DEI, 1996. p. 235.

Como un proceso de la mundialización, de la sociedad civil, como identidades multiétnicas, interculturales que no tiene fronteras sino que construye redes de articulación de una nueva sociedad civil y logra ciertas transformaciones en los estados. Eso no significa inclusión y menos exclusión porque son sujetos activos, presentes y visibles que ejercen su ciudadanía y expresan su presencia, como de biodiversidad, multi-étnica.

Los casos de visibilidad y presencia activa, lo vemos, cuando el excluido y la excluida se enfrentan ante el dolor humano y sufrimiento y emigra por la falta de empleo, por la pérdida de la familia, por el terrorismo y la violencia política; del desplazado que sale del campo a la ciudad; de la mujer maltratada que se fue a vivir con sus hijos a una casa de refugio porque en su casa su vida corría peligro, de muchas mujeres que durante el terrorismo fueron violadas y tuvieron familia que exigen justicia; de la mujer enferma de HIV/AIDS que es vista como un número de caso más. Sin embargo ellas se visibilizan y se hacen presentes cuando dicen:

*No soy una estadística,
Soy una mujer
Infectada con VIH/ AIDS
Soy una ser espiritual
Que tiene una experiencia humana⁶⁵.*

Es una sociedad donde la discriminación, el racismo, la violencia están naturalizadas y el excluido y excluida es objeto de ignominia, estigmatización, sin derechos, ni dignidad y que, producto de todas las desigualdades, murieron en el Perú más de 67,000 personas durante 12 años de violencia. Es el grito de miles con la esperanza empoderada para que *NUNCA MÁS* se repita la historia y sean víctimas las mujeres, los ancianos, los niños, para que no sigan siendo más los mártires de la violencia y se siga discriminando.

Hasta esta parte se ha hecho un análisis contextual de la sociedad peruana vivido en la década del 1990 desde lo social, político, económico, cultural, los movimientos sociales, la situación de violencia vivida por las mujeres y los discursos teológicos que se manejaron en la década.

En adelante nuestro estudio se enfocará en las sujetos de nuestra investigación desde una perspectiva histórica, rastreando algunos antecedentes sobre los estudios de la mujer en la época colonial y postcolonial que enfrentaron las diversas formas de violencia y discriminación. Luego los estudios sobre las feminidades y el uso de las categorías de género pautarán nuestro análisis sobre las mujeres peruanas.

⁶⁵ Brigitte. Syamalevwe pronunciou estas palabras em Adis Adeba (Etiópia) a 5 de agosto de 2002. In: KANYORO Musimbi. *Concilium* 308. RJ: Vozes, 2004 /5. Cf. “Não sou uma estatística, sou uma mulher infectada com HIV/AIDS Sou um ser espiritual que tem uma experiência humana”. (Traducción propia).

1.3. ESTUDIOS DE LA HISTORIA DE LA MUJER Y GÉNERO EN EL PERÚ

Para conocer la trama de la acción/gestión de las sujetos, en espacios situados en Lima, Perú, quiero empezar por un acercamiento histórico sucinto, sobre la historia de la mujer, basada en tres momentos: Primero, los estudios historiográficos sobre la identidad de la mujer en la historia colonial (específicamente el siglo XIX). Segundo, la identidad de género en el Perú (siglo XX). Estos dos momentos me orientarán a la hora de significar y ordenar a partir de las voces del pasado y me permitirán encontrar un hilo conductor para el tercer momento, que es la tesis de la investigación sobre la situación de las mujeres en la última década 1990-2000 en relación con la palabra hablada y la escrita, los cuerpos y los espacios de poder, como propulsoras creativas de conocimiento, constituyéndose así, no sólo en personajes sino en sujetos históricos.

En el Perú, los años setenta trajeron cambios importantes en las investigaciones historiográficas⁶⁶, debido a los énfasis socioculturales, incidiendo positivamente en la teoría, práctica y metodología de los estudios de las mujeres en el período prehispánico y colonial. Las propuestas de género tardaron en llegar en el Perú, sólo a mediados de los ochenta, específicamente a inicios de los noventa se comienza a trabajar las investigaciones con las categorías analíticas de género de manera interdisciplinaria. Su enfoque se situó en la identidad sexual de las personas construidas social y culturalmente a partir de la diferencia corporal. Era un planteamiento constructivista, al ser considerado el género como un constructo y no una esencia; un sistema multidimensional de significados que incluye la identidad de género tanto personal como colectivas de las identidades sociales y las identidades sexuales.

En este apartado nos ubicaremos históricamente en cuanto a las identidades femeninas y de género, para lo cual lo he subdividido en dos momentos: Primero, los estudios sobre la identidad de la mujer en la historia colonial. Segundo, de los estudios de la mujer a los estudios de género en la historia del Perú.

⁶⁶ A partir de los años 1970 se comenzaron a realizar investigaciones tales como: *Micaela Bastidas y las heroínas tupamaristas* (1972) de Juan José Vega. *The position of women in Inca society*, (1975) por Irene Silverblat, así como "*Principios de organización femenina en el Tawantinsuyu*" (1976) "*Sexo y colonaje*" de Pablo Macera, incluido en el tomo III de Trabajo de historia, Publicado por INC (Instituto Nacional de Cultura). Anne Marie Hocquenghen y Patricia Lyon escribieron: *A class of anthropomorphic super naturale female in Moche Iconography* (1980). Los primeros en abordar el tema de mujer fueron de Pablo Macera y María Rostworowsky en el Primer Seminario Nacional de Mujer e historia en el Perú realizado en 1984. En 1985 apareció la primera edición de *Mujeres peruanas*. El otro lado de la historia, cuya edición se publicó 1986, la tercera 1995, la cuarta edición en el 2000 y prologada por Michell Perrot. Véase en GUARDIA, Sara Beatriz. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*. Lima: Editorial Minerva, 1995. 3era edición.

1.3.1. Estudios de la identidad de la mujer en la historia colonial del Perú

Los estudios sobre la identidad de las mujeres como sujetos discursivos que narran su experiencia vivida y crean una epistemología de su accionar en la historia colonial, nos conduce a una nueva lógica del discurso debido a que parten desde su ubicación política – histórica. Este conocimiento es denominado: estudios poscoloniales y teoría poscolonial⁶⁷. Históricamente en el momento que emerge esta teoría su análisis comienza en los contextos de las ex-colonias británicas. Mas ésta es reelaborada por algunos teóricos y teóricas latinoamericanas, a partir de su experiencia latinoamericana, y que lo van llamar Walter Mignolo (argentino) y Fernando Coronil (venezolano) como “pos-occidentalismo”⁶⁸. Para los autores y autoras latinoamericanas la teoría poscolonial ha servido para levantar una crítica al pensamiento occidental, y para articular el discurso de descolonización intelectual desde los legados del pensamiento en Latinoamérica.

Según Stuart Hall, la emergencia del sujeto local sucede cuando “desde las fronteras, las márgenes comienzan a contar sus propias historias, a narrar a partir de su identidad. Esta epistemología es la que crea una ruptura con el pensamiento colonial, occidental y saca a relucir una nueva lógica pos-occidental-colonial-imperial en los estudios de la historia cultural. Historia que comienzan a contarse desde abajo hacia arriba, en vez de ser de arriba hacia abajo”⁶⁹.

Aquí resulta que lo marginal, los silencios, lo oculto, lo invisible y oscuro tiene una historia que se puede narrar y contar. Así podemos coincidir con Virginia Woolf: “falta dejar

⁶⁷ La teorización de lo postcolonial permite descentrar las prácticas teóricas en términos de ubicación geopolítica y cultural. Es precisamente en este aspecto que la diferencia entre los discursos postcoloniales y las teorías es difícil de rastrear. Las teorías postcoloniales comprende los discursos políticos, legales, históricos y discursos literarios de emancipación con la autoconciencia de ser una práctica teórica dentro del concepto erudito de la expresión, tales como discursos eruditos vinculados a la academia y a las tradiciones y reglas de instituciones disciplinarias. Véase en MIGNOLO Walter. *Herencias coloniales y teorías no coloniales*. Los primeros teóricos que reflexionan sobre poscolonialismo son Gayatri Spivak, Homi Bhabha y Edward Said, como un nuevo campo de indagación en donde desmontan los discursos imperialistas en cuanto a su visión sobre el otro y que sirvió para la colonización occidental. La obra representativa del pensamiento poscolonial es la de Edward Said, con la publicación de *Orientalism*, 1973 y convertido en un best-seller, porque desbordó ampliamente los círculos académicos. SAID, Edward. *Orientalismo*. Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1990.

⁶⁸ Los intelectuales que debaten los estudios teóricos del poscolonialismo y posoccidentalismo son Fernando Coronil, *Más allá del Occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperiales*, en Casa de las Américas Nro. 214, La Habana, 1999. (Publicado originalmente como *Beyond Occidentalism: Towards Nonimperial Geohistorical categories*, en *Cultural Anthropology*, Vol. 11, Nro 1, Feb. de 1996); Walter Mignolo, *Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina*. In: Cuadernos Americanos, Año XII, Nro 64, México: UNAM, 1998. Continua en esta misma lógica de pensamiento del poscolonialismo Rocio Quispe (Peruana) Silvia Rivera Cusicanqui (Boliviana) Gloria Andaluza (Mexicana), Ada María Isasi (Cubana) Aníbal Quijano (Peruano) y Stuart Hall (Jamaica).

⁶⁹ HALL, Stuart. Old and new identities, Old and new ethnicities. In: Antony King (ed.) *Culture, globalization and the world system*. Houndsmill, Basingstoke, Hampshire and London: MacMillan Press. 1991. p. 41-68.

testimonio de todas estas vidas infinitamente oscuras”⁷⁰, puesto que en el caso de las mujeres peruanas, como las de otros países colonizados, las mujeres sólo fueron tomadas en cuenta como un objeto a ser colonizado, ultrajado y sometido.

Al indagar los estudios referenciales sobre las mujeres peruanas y las interrelaciones entre la palabra hablada y escrita, los cuerpos y los espacios de poder, encontramos algunos “enfoques controversiales y conflictivos producidos en las investigaciones en el Perú en la historia colonial”⁷¹. Rocío Quispe cuestiona los estudios de la mujer realizados en la historia colonial basada en dos hechos: Uno, por su posición de otredad. La mujer es el elemento no marcado en la oposición genérica masculino/femenino; teniendo en cuenta que lo femenino se define como lo no-masculino se crea un conocimiento opuesto a lo masculino. Y el otro, lo ubica en una relación de subordinación, al ser lo masculino quien controla el espacio y establece la jerarquía, se concibe a si misma como una identidad minoritaria de la historia oficial⁷². Esto hace que esas “historias oficiales, a la vez que son discursivizantes masculinas, son masculinizantes”⁷³.

La lectura de la oposición genérica de los estudios coloniales, nos lleva a revisar la lógica patriarcal de la bivalencia Femenidad/Masculinidad debido a su repercusión, porque no son transitivos los términos: Cultura/Naturaleza Bueno/Malo, Blanco/Negro, Verdadero/Falso, Sujeto/Objeto, Racional/Irracional, Mente/Cuerpo, Espíritu/Carne, Hombre/Mujer.

La autora Purificación Mayobre basada en el aporte de Derrida sobre la desconstrucción, menciona que en el pensamiento de las bivalencias, éstas llevan implícita la

⁷⁰ WOOLF, Virginia. *Un cuarto propio*. Traducción de Maria-Milagros Garreta. Madrid: HORAS y HORAS. 2003. p. 125.

⁷¹ Los estudios coloniales se ubican históricamente entre los siglos XVI y XVIII. En 1821 se independiza Perú de España, pero se consolidó la independencia en la batalla de Ayacucho en el año 1824, en adelante se llamará estudios poscoloniales. Cabe señalar que el proceso de la independencia del Perú no significó una ruptura inmediata a nivel ideológico del pensamiento colonialista en la naciente república del Perú. Así se puede notar en los escritos de las mujeres, su constante lucha con el pensamiento de la época. Véase en QUISPE-AGNOLI, Rocío. Identidad y Género en el Perú colonial: la propuesta de lectura desde el postcolonialismo feminista. Revista *Labrys. Études féministes/estudos feministas*: Brasília, Janvier/juin 2007 – janeiro/junho 2007. p. 2-4.

⁷² Es fuerte la carga ideológica del término "oficial." La literatura e historia oficiales constituyen un corpus textual y documental que se apoya en el canon histórico y literario de las coordenadas tempo-espaciales en que se producen textos/documentos. En el mundo occidental, el canon se encuentra legitimado por medio de la escritura y confirma el sistema axiológico del/de los grupo(s) de poder político, económico e intelectual. Un ejemplo relevante en las letras peruanas coloniales es el reciente reconocimiento de textos producidos por indígenas que muchas veces fueron marginados, despreciados, vituperados, dejados de lado por no acogerse al canon histórico y literario peruano, durante siglos. Esos textos fueron re-descubiertos y reconocidos a partir de una lectura retórica y artística que Rolena Adorno analiza en la crónica de Felipe Huamán Poma de Ayala en 1974. Véase en QUISPE-AGNOLI, Rocío. Perspectivas discursivas y textuales en el Perú colonial. In *Confluencia: Revista Hispánica de Cultura y Literatura*. Colorado: University of Northern Colorado, Department of Hispanic Studies. 2003. p. 2.

⁷³ QUISPE-AGNOLI, 2007, p. 4.

contradicción y jerarquización, del primer término sobre el segundo; Una infravaloración de la alteridad, que no considera como diferente e igual, sino inferior, el “otro”, porque lo “otro” es siempre aquello que no es de los nuestros⁷⁴. Es por eso, que se busca alterar esa bivalencia de-construyendo⁷⁵ la estructuración asimétrica de nuestro sistema de pensamiento occidental, resignificar las identidades femeninas y provocar también una revisión de las identidades masculinas.

Es esto lo que promueve Margarita Pisano en su libro el “Triunfo de la Masculinidad” de revisar la masculinidad, esa supra- ideología más abarcadora como la única; porque ésta supra ideologización de la masculinidad ha cruzado siempre los sistemas culturales, ha impuesto las políticas, las creencias, ha demarcado las estructuras sociales, raciales y sexuales.⁷⁶

El que la mujer no sea definida a partir de su accionar, su experiencia vital, sino a través del hombre, nos desafía a examinar y conocer a las sujetos discursivos que no sólo tienen “un cuarto propio”⁷⁷, sino tienen voz propia porque se apropian del lenguaje, como búsqueda interior de adquisición de una identidad propia, que es ignorada o desestimada en cuanto sus conocimientos, actitudes, y práctica cotidiana porque no está en función de lo masculino, ni de las estructuras de poder que moldean las relaciones humanas.

La mujer y la palabra escrita: literatura

La elaboración del discurso, la palabra hablada y escrita de las mujeres en la historia colonial, es decir, su producción literaria se puede percibir en los escritos que las mujeres escribieron y publicaron en toda Latinoamérica. Pero fue en Lima, Perú en donde alcanzaron mayor notoriedad y distinción, en especial en la literatura. Escritoras, ensayistas, biógrafas, poetas, dramaturgas, novelistas y periodistas salieron al espacio público. Ellas tuvieron que rechazar todo tipo de presiones para encontrar su voz propia, su espacio y mantener su posición discursiva frente a la narrativa de la modernidad que transmitían imágenes femeninas similares a la ideología de género creadas en la Europa moderna.

⁷⁴ MAYOBRE, Purificación. *Repensando la Feminidad*. En: *Igualmente diferentes*. Santiago de Compostela, España: Ed. Xunta de Galicia-Servicio Galego de igualdade. 2002. p.153-154.

⁷⁵ Cf. según Derrida, el pensamiento binario da más valoración al primero para representar una esencia o un significado trascendental, y la deconstrucción consiste en reconocer la imposibilidad de esta pretensión y analizar “la manera en que son construidos y utilizados. En vez de buscar significado en oposiciones binarias simplificadas, la deconstrucción propone la *différance*, o la combinación abierta entre la presencia de un significante y la ausencia de los demás. DERRIDA, *Poins de suspensions*, Entrevista, París, Galilé, 1992.p. 106, 111

⁷⁶ PISANO, Margarita. *El triunfo de la masculinidad*. Santiago de Chile: Frem-e-libros/creatividad feminista. 2004. p.4.

⁷⁷ WOOLF, 2003. p. 126s. Para la autora la mujer debería tener una habitación propia para poder escribir, esto para que no sea cooptada en su discurso.

Entre los intersticios de esa negación del otro y de la otra, que nos trae la historia cultural en la época colonial y que ayuda a la reconstrucción de la mujer en la historia encontramos algunos textos relevantes escritos por mujeres que lograron irrumpir en paisajes físicos e inhóspitos sociales, que se destacaron por ser un “género discursivo no-canónico”⁷⁸, de resistencia y ruptura con el poder y sistema establecido por la inquisición promovido por el poder eclesiástico. Se trataba no sólo de la producción de textos, sino también de cómo eran las lectoras peruanas, al punto de ser juzgadas por la inquisición, así lo relata el escritor Ricardo Palma sobre las mujeres ajusticiadas, consignadas en los Anales de la Inquisición⁷⁹.

Pocas mujeres no siguieron las pautas y normas de la tradición escrita ejercida por los hombres intelectuales, de aceptación y sujeción de la mujer para ser el “ángel guardián”⁸⁰ de la vida privada y adonde el sujeto masculino encuentre respiro de los avatares de la lucha política. Ellas, al contrario a este destino proliferado por los intelectuales, crean otro discurso con el fin de contraponerse al canon de las historias oficiales masculinas, con sus normas y valores. Los casos más reconocidos fueron los escritos de las escritoras pioneras en el mundo letrado como Flora Tristán y su obra “Peregrinaciones de una paria” (1832)⁸¹, Juana Manuela Gorriti⁸². Mercedes Cabello de Carbonera y su novela “Blanca sol” (1889)⁸³. Clorinda Matto

⁷⁸ QUISPE – AGNOLI, 2007, p. 2-4.

⁷⁹ El escritor Ricardo Palma escritor de las tradiciones peruanas, relata: Doña Ana de Daza, señora del Alto Perú, denunciada de leer las Cartas de Eloísa y Abelarda (...) Doña Carmen de Oruna, de veinticuatro años, soltera, denunciada en 1817 por haber leído el Arte de amar, de Ovidio. (...) Doña Josefa Sarmiento, denunciada en 1817 por haber dicho que sólo con Dios y con sus libros se confesaba, pues los sacerdotes son hombres viciosos (...) Doña Isabel de Orbea (literata limeña) denunciada, en 1719, por proposiciones heréticas y malas lecturas. El conocido caso de Luisa Melgarejo, amiga de Santa Rosa de Lima, quien fue acusada de iluminada por la Inquisición en el siglo XVIII y, al mismo tiempo, santificada por sus experiencias místicas, quedando como personaje virtuoso y ortodoxo en historias eclesiásticas posteriores; el relato de sus visiones se encuentra en su proceso inquisitorial. Cf. Véase PALMA, Ricardo. *Anales de la Inquisición de Lima (1897)*. Lima: Ediciones del Congreso de la República del Perú, 1997. p. 231-232.

⁸⁰ El discurso de los intelectuales de la época era presentar al mundo occidental de una sociedad peruana racional, estable, homogénea y civilizada. Los hombres y mujeres indios, mestizos, y mulatos quedaban excluidos de la iconografía y los escritos de la nación moderna. Para Fuentes: “La mujeres y la vida domestica no tenemos nada que envidiar de las europeas, pues todas las dotes físicas, intelectuales y morales que hacen de la mujer la joya mas preciada del universo, son el privilegiado ornamento con que la mano de Dios ha favorecido a la limeña, de quien mas de una vez se ha dicho que tenía la mirada de la italiana, el talle y la gallardía de la francesa y la sal de la andaluza. FUENTES, M. A. Lima, apuntes históricos, descriptivos, estadísticos y de costumbres. París, 1986. p. 9. Citado por MANRIQUE, Nelson. *Yaguar Mayu*. Lima, 1988, p.28. Era claro que esta imagen era el discurso nacionalista en donde se redefinía a la mujer dentro de la sociedad criolla imaginada por la elite intelectual.

⁸¹ Flora Tristán en su obra *Peregrinaciones de una paria* describe la situación de la mujer en la época, y que fue quemado públicamente por la antigua inquisición.

⁸² Juana Manuela Gorriti cuestionó el discurso rígido ideológico de género acerca del modelo victoriano “que debía de ser abnegado, discreto, recatado, pero también ligero, adornado, y lisonjero, atributos considerados específicamente femeninos”. DENEGRI, Francesca. *El Abanico y la Cigarrera: La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú*. Lima: IEP. 2004. p. 10.

⁸³ Mercedes Cabello en su novela *Blanca sol* abogaba la reivindicación de la mujer y el mejoramiento de la sociedad. En el ensayo “perfeccionamiento de la educación de la mujer” afirmaba que la emancipación e instrucción de la mujer beneficiaba a la sociedad, por lo que promovió la educación laica.

de Turner⁸⁴ y su novela “Aves sin nido⁸⁵” (1894) donde se hacía una clara denuncia del abuso sexual realizado por los sacerdotes de la región y la explotación a los y las indígenas.

El activismo de algunas escritoras, poetas, profesoras era vasto, dos décadas más tarde María Jesús Alvarado (1914) empieza a hablar de feminismo e igualdad de derechos civiles y políticos. Fue la que fundó la primera organización feminista en el Perú llamada *Evolución Femenina*⁸⁶. Las obras no cesan y la maestra Elvira García y García, escribe *Compendio didáctico de mujeres ejemplares peruanas desde la época pre-hispánica hasta los inicios del siglo XIX* (1924)⁸⁷. Ahí se ofrece información biográfica y comentarios morales que es presentan como “personajes heroicas a las mujeres indígenas que hacen resistencia colonial, y de damas aristocráticas virreinales, monjas ejemplares que se dedican a escribir poesía de carácter religioso y aquellas que trabajan en el espacio público”⁸⁸.

Para ese entonces José Carlos Mariátegui había fundado la revista *Amauta* en 1926 con un enfoque nacionalista y socialista. Había terminado la época de la democracia y crecían los movimientos reivindicativos. Él hablando para las mujeres intelectuales, menciona: “aunque la democracia burguesa no impulsó ni realizó el feminismo, creó involuntariamente las condiciones y las premisas morales y materiales de su realización”⁸⁹. Él reconoció y valoró a la mujer como elemento productor, como factor económico, al hacer de su trabajo un uso

⁸⁴ Clorinda Matto a diferencia de las demás intelectuales no era de la elite limeña sino de una familia notable andina, nació en la ciudad de Cuzco 1852. La región del Cuzco estaba aislada, no tenía acceso para Lima a no ser por caballo y tren, que demoraba más de un mes. Ella creció sin contacto europeo, al contrario de las demás intelectuales de la costa del pacífico, hablaba el quechua y fue quien más tarde tradujo el Nuevo testamento en quechua. Era una asidua estudiosa de las tradiciones de ahí que realiza trabajos etnográficos, de ritos y costumbres que para ella no habían sido contaminados con el positivismo o el materialismo. Su compromiso era con la cultura indígena, en su ensayo el “*Qquechua*” estudió la evolución del quechua desde la época precolombina a la poshispánica destacando las cualidades poéticas, onomatopéyicas que estaba en el lenguaje Inca y ausente en el castellano y argumentaba que dada la facultad de transmitir emociones el quechua y no el castellano (español) debía de ser vínculo imperecedero para la raza peruana. Véase MATTO de Turner, Clorinda. “*El Qquechua*” en *el Perú Ilustrado*. No. 1970-71, nov. – dic. de 1888. p.303.

⁸⁵ Esta novela narra sobre la vida de Margarita y Manuel quienes después de enamorarse descubren que son hermanos, ambos hijos del mismo sacerdote. Son aves que no tienen nido, cuya familia aparece malograda desde su concepción y que en última instancia, al desconocer su origen, desconocen su identidad.

⁸⁶ Entre los objetivos de la organización feminista “Evolución femenina” era lograr la participación de la mujer en las funciones públicas, la educación igualitaria, el derecho a voto a y la reforma del código civil. En 1923 fue nombrada delegada de la asociación internacional de sufragio femenino.

⁸⁷ Elvira García y García trataba de rescatar la experiencia histórica de las mujeres peruanas desde el periodo pre-hispánico hasta los años veinte. Ahí mostraba la experiencia laboral femenina de su época, bancos, compañías comerciales, seguros y otros eran los espacios públicos donde las mujeres estaban trabajando.

⁸⁸ QUISPE-Agnoli, Rocío. Perspectivas Discursivas y Textuales de voces femeninas en el Perú colonial. In *Confluencia: Revista Hispánica de Cultura y Literatura*. University of Northern Colorado: Department of Hispanic Studies. Septiembre 22, 2003. p. 3.

⁸⁹ GUARDIA, Sara Beatriz. *Amauta y la escritura femenina de los años veinte*. Ponencia presentada en el *Segundo Simposio Internacional Amauta y su Época*. En conmemoración del 1980 Aniversario de la fundación de la histórica Revista. Instituto Porras Barrenechea, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 2006.

cada día más extenso y más intenso. El trabajo muda radicalmente la mentalidad y el espíritu femenino. Al destacar sobre el aporte de las mujeres decía:

El feminismo no apareció como algo artificial ni arbitrario, sino como la consecuencia de las nuevas formas del trabajo intelectual y manual de la mujer. Las mujeres de real filiación feminista son las mujeres que trabajan, las mujeres que estudian. Aparte de este feminismo espontáneo y orgánico, que recluta sus adherentes entre las diversas categorías del trabajo femenino, existe aquí, como en otras partes, un feminismo de diletante un poco pedante y otro un poco mundano⁹⁰.

Todas estas obras literarias de las intelectuales y hombres solidarios con la causa de las mujeres crearon cuestionamientos al sistema que incluso llega a generar polémica en los espacios públicos sobre los trabajos femeninos, ya que las mujeres trabajadoras de servicios generaron la primera agitación laboral en las primeras décadas del siglo. La sociedad era consciente que la incursión de la mujer había cambiado. Incluso una de las obras pioneras del trabajo de la mujer en espacios públicos es de Manuel Santiago Mostajo, quien escribió en Arequipa en 1900 una tesis que llamó “El Feminismo”. Su argumento central era que el trabajo femenino en las oficinas era una alternativa honrada para las mujeres⁹¹.

Este período fue muy importante por el *boom* de literatura de mujeres intelectuales en el Perú y en Latinoamérica, denominado por algunos escritores como la “primera transformación de nuestra modernidad (1920-1950)”⁹². Esto debido a que se cuestiona el carácter sexista y jerárquico de la cultura y la modernidad.

Así lo expresa en la narrativa de Gorriti: que no todas las escritoras estaban deseosas de dejar correr una pluma inspirada en los santos deberes del hogar y más bien investigar desde otro punto de vista, esa historia nacional que parecía querer eludir a los “ángeles del hogar”. Es por eso que ella estudia los discursos marginales de gauchos, indios y de mujeres al margen de la familia idealizada de las elites peruanas. Ahí se pone al descubierto el carácter artificial de los discursos oficiales del patriarcado y del oficialismo⁹³. Por supuesto, que estos textos de las mujeres fueron desacreditados por no ajustarse a los cánones del discurso oficial.

Contrariamente, frente al sinnúmero de producciones literarias de crítica al sistema, encontramos aquellas obras que se ciñeron al canon de la tradición, tales como los escritos de la historiadora Ella Dumbar Temple: *Curso de la Literatura Femenina a través del periodo*

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ MOSTAJO, Manuel Santiago. *El feminismo*, Arequipa. 1900, citado por FRIEDA Both. A nuestra compañera... Mujeres y el movimiento obrero de Lima (1900-1930). Lima, Perú: Biblioteca del Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán. Manuscrito sin fecha.

⁹² ROJO, Grinor. El ensayo y Latinoamérica, *Revista de crítica cultural*, Santiago de Chile: Edit. Revista de Crítica Cultural. No. 16. Junio 1998. Separata. La vuelta de tuerca: Primer congreso de ensayistas chilenos 13/14, 1998.

⁹³ DENEGRÍ, 2004, p. 112.

colonial en el Perú (1939). Dumbar Temple, reconoce la existencia de literatura femenina en el Perú, mas no la valora por calificarlas de: “uniforme y monótono, quieto e impersonal, artificial y amanerado, una producción que parece condenarse por su superficialidad”⁹⁴. Lo que mostraba la dificultad de la autora, de reconocer otra manera de producir conocimientos, debido al “sistema ideológico canónico”⁹⁵ europeizante que privilegiaba las formas clásicas y descalificaba la producción textual heterogénea de las mujeres. De hecho, al describir a las mujeres como un grupo homogéneo, se cae en los esencialismos y generalizaciones. Sin embargo, se la reconoce porque fue la primera autora que describe en tres posibles categorías la producción de las mujeres en el Perú colonial, al clasificarlas en: “literatura devota, literatura aristocrática o plañidera y literatura iluminada”⁹⁶.

Según Dumbar, la *literatura devota* comprendía los escritos realizados por monjas en los conventos, como: novenas, poesías escritas a Jesús y a la virgen, ejercicios devotos y cartas de edificación. La *literatura aristocrática* las poesías amaneradas de las damas de alcurnia que distraían sus ocios ensartando verso de gusto gongorico⁹⁷. Y la *literatura iluminada* designada por Dumbar como la mística decadente. “Iluminadas sin ascetismo, sin deliquios”⁹⁸ espirituales, sin comunicaciones con la divinidad, sin éxtasis.

Para analizar los textos en la historia colonial es necesario conocer el contexto en donde surge esta clasificación de Dumbar, en donde legitima a las “beatas” y condena a las “iluminadas”, enfrentándolas a procesos inquisidores que las ubica en una paradoja entre dos modelos opuestos del ser mujer beata y santa o de ser la hereje “iluminada/ilusa/alumbrada. Al punto de decir: “el histerismo femenino de las iluminadas es humanizado, corporal, terreno... su vulgaridad excesiva... su realismo brutal y la falta de idealismo elevado”⁹⁹. Estos textos escritos, fuera de las normas y patrones sociales y religiosos son textos rebeldes

⁹⁴ QUISPE – AGNOLI, 2003, p. 5.

⁹⁵ Cf. Para esa época la concepción sobre la mujer era su posición de subordinación e inferioridad frente al hombre en todos los ámbitos de la sociedad colonial hispanoamericana. Este sistema ideológico era heredado de la sociedad española y de la tradición judeocristiana. Según el manual de inquisidores del siglo XV, *Malleus Maleficarum* de Heinrich Kramer y Jakob Sprenger, y el Tratado de las supersticiones y hechicerías (1529) de Fray Martín de Cartagena: “la mujer es fuente de pecado desde el principio, está dominada por pasiones inferiores, arrastra a los hombres al vicio y se identifica innatamente con el mal” (Karlsen). Otra razón se ocupa de las complejas relaciones que existen, en el ámbito discursivo colonial hispanoamericano, en la manifestación de voces femeninas a través de filtros textuales dominados en su mayoría por hombres, como se puede apreciar en crónicas de Indias. QUISPE – AGNOLI, 2003, p. 8.

⁹⁶ DUMBAR, Temple, Ella. *Curso de la literatura femenina a través del período colonial en el Perú*. Lima: UNMSM. *Tres* 1, Lima, 1939. p. 38.

⁹⁷ Llamase Gongorico a la literatura barroca española que devenía del poeta Luís de Góngora y Argote (1561-1627).

⁹⁸ Deliquios viene del latín *delinquium*, vale por éxtasis o arrobamiento. Éxtasis es ekstasi\$, es un estado de la persona embargada por un sentimiento de amor y alegría. En términos religiosos es el estado de la persona caracterizado por cierta unión mística con Dios mediante la contemplación y el amor.

⁹⁹ DUMBAR, 1939, p.54.

que infringen, en opinión de Dumbar, de excesivo personalismo, del mundo interior y sensibilidad. En ambos casos había descrédito ya que para la autora la "seudo literatura" fue el rasgo predominante en las letras coloniales femeninas del Perú¹⁰⁰.

La literatura iluminada de la Colonia, expuesta por la autora, referida a las mujeres españolas y criollas de la elite limeña, devenía de la ideología hispánica y de la tradición judeocristiana, de que las "mujeres que tenían éxtasis no se sabía de que lado estaban, si estaban al lado de la ortodoxia sostenida por la iglesia o de la herejía del demonio que utilizaba a las mujeres, consideradas como instrumentos predilectos"¹⁰¹.

La visión sesgada de Dumbar sobre las prácticas discursivas de las mujeres se basa en la hipótesis de que ellas al ser excluidas de la educación, no podían crear un conocimiento literario que representase al género femenino y siguiera el discurso homogéneo occidental. Lo que las coloca entre posiciones bipolares dicotómicas que establecen jerarquías de género, clase y raza; puesto que tampoco toman en cuenta el pensamiento, ni las prácticas discursivas de las indígenas, mestizas y afro-peruanas; debido a que no son tomadas en cuenta en las clasificaciones que ella establece sobre la escrita de las mujeres.

Según lo visto, todo lo contrario fue la experiencia de algunas mujeres intelectuales de la Colonia, cuando su pensamiento no es coaccionado por el pensamiento occidental, destacándose así por su locuacidad y heterogeneidad diversa demostrada en el periodismo, la lucha social, buscando un objetivo común, de denunciar la situación de injusticia que sufrían las mujeres, los indígenas y negros y de incluso de detonar la ideología de familia idealizada del discurso oficial que desentajaba en una sociedad fundada sobre la conquista y colonización, sobre una relación entre colono y colonizada. Porque a pesar que defendían el discurso de moralidad, seguía imbricada a un código colonial entre amo y señor y siervos, como relaciones sociales de clase, raza y género.

De ahí que, muchas escritoras y educadoras narraban biografías, ensayos, novelas y relatos de ficción referida a personajes ficticios, donde develaban los problemas sociales, clasistas y sexistas en el pensamiento occidental expresado en su literatura. A través de su estilo de prosa y poesía, se percibían los conflictos en asuntos reales, místicas o espirituales lo que sirvió para expresar su experiencia personal y lo que ellas conocieron a través de terceras personas, de su vivencia cotidiana de marginalidad y exclusión, por eso cuestionan el poder, los abusos y violencia patriarcal ejercida por el Estado y la violencia del clericalismo practicada por el clero.

¹⁰⁰ QUISPE, 2003, 3s.

¹⁰¹ DUMBAR, 1939, 54.

En el juego de la narrativa tal como lo vemos en las escritoras, se juega el elemento de lo real y lo ficcional de lo que realmente pasó. Michel de Certeau decía que “en la articulación entre el discurso y lo real, la escrita de la historia se inscribe como una ficción o fabricación del pasado”¹⁰². Así mismo, Ricoeur menciona: en la ficcionalización de la historia, al crear un haber sido, no verificable, y una historización de la ficción literaria, pues la temporalidad factual construida es en todo verdadera, salvo en el haber sucedido. En ese sentido para Ricoeur, la ficción es casi historia, la historia es casi ficción¹⁰³. De esta forma también lo expresa Beatriz Zeclinskt: En las narrativas literarias a través de los personajes son rescatadas vidas del pasado o del presente, porque aun cuando no hayan existido representan personas reales. Esas historias fueron construidas dentro de un determinado contexto histórico¹⁰⁴. Eso significa que existe una estrecha relación entre las obras literarias que son de ficción y lo cotidiano porque transmiten los conflictos sociales e históricos de la realidad, del contexto donde se sitúa.

Aunque, la época colonial y poscolonial fue configurada como un tejido social en donde los clérigos, religiosos y colonos eran los actores de la realidad, que sometían a las indígenas, mestizas, mujeres y negros, al ser ellos que reproducían los esquemas mentales y construían la realidad social y donde las mujeres formaban parte, conforme al ideario occidental. Sin embargo, la producción intelectual, *hablada por mujeres, pensada por mujeres y escrita por ellas*, con nuevos saberes y discursos, desde la resistencia las ubicó en el espacio marginal de la literatura y la cultura; que es válida porque da cuenta de otras identidades que resisten y buscan posicionarse en la frontera y exterioridad. Para Denegri: Es precisamente esta cualidad fronteriza de la mujer lo que da cuenta de su poder para vincular los “lugares heterogéneos que se encuentran afuera de los márgenes y fragmentar con ello el orden simbólico que ignora o rechaza la heterogeneidad”¹⁰⁵. Esto se puede ver en las autoras como Clorinda Matto, Juana Manuela Gorriti y Mercedes Cabello y otras que no se cansaron en minar el discurso occidental y colonial y que son fieles para defender su obra escrita contra viento y marea, dando muestra de una clara libertad y obediencia a su ser para no defraudarse consigo misma.

¹⁰² CERTEAU, Michel. *L'écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard. 1975. p.118.

¹⁰³ RICOEUR, Paul. *L'écriture de l'histoire et la représentation du passé*. Annales. Paris, août 2000. (Traducción de la investigadora)

¹⁰⁴ ZEHLINSKI, Beatriz. Historia e Literatura. Questões interdisciplinares. In. *Historia em Revista*. Pelotas, RS: Núcleo de Documentação Histórica. Instituto de Ciências Humanas, Universidad Federal de Pelotas. V. 9 2003. p.213-250 a la p. 226.

¹⁰⁵ DENEGRÍ, 2004, p.115.

A través de la narrativa, las mujeres fueron encontrando espacios de libertad y de proposición para nuevas formas de ejercicio de ciudadanía y exigiendo una reorganización en el espacio privado y público. De ahí, que ellas defendían el acceso a la educación para que ellas pudieran manejarlas a su favor. Así lo subraya la historiadora Emma Mannareli, las dos propuestas importantes en la predica femenina de la época fueron: “la construcción de una casa, la reorganización del espacio privado y familiar, y por otro la reelaboración del espacio público, especialmente con relación a la educación de las mujeres”,¹⁰⁶ pues la educación era un derecho inalienable. Lo que contribuyó a la ampliación de los espacios de opinión pública y la creación de un espacio público¹⁰⁷ y en la despatrimonialización del funcionamiento estatal¹⁰⁸. La consigna para las mujeres era civilizar¹⁰⁹ el espacio público, lo que significaba transformar los espacios públicos, contradiciendo a la sociedad jerárquica.

Fue así que, al redefinirse el espacio público, se establecen normas a través de las cuales los individuos interactúan en un espacio común en la sociedad. La presencia de las mujeres en el espacio público, así como sus nuevos roles, no sólo los roles domésticos tradicionales, sino en la actividad literaria, las convirtió en sujetos de participación activa en espacio público cultural. Estos cambios culturales suponían un cambio del discurso masculino, que incluso la profesora Teresa Gonzales de Fanning llega a decir: “los críticos (de las literatas) son incapaces de sostener la comparación con la mujer ilustrada sin que sufra el orgullo masculino alguna cruel decepción”¹¹⁰.

Cabe aclarar, que en los escritos de las mujeres en la vida colonial y después de la independencia del Perú no hubo un discurso feminista claro y coherente porque las mujeres

¹⁰⁶ MANNARELI, María Emma. *Limpias y modernas: Género, higiene y cultura en la Lima del Novecientos*. Lima, Perú: Ediciones Flora Tristán. 1999. p.61.

¹⁰⁷ El espacio público suponía un conjunto de normas y comportamientos tendientes a igualar a los miembros de una sociedad, más allá de sus orígenes sociales, debido a que la sociedad de ese entonces era estratificada por clases sociales, raza/etnia y educación.

¹⁰⁸ MANNARELLI, 1999, p. 61-62.

¹⁰⁹ Esta demanda fue escuchada por el Partido Civil creado en 1871 que propuso que las mujeres sean capacitadas para ser profesoras de niños, fundándose para ésta labor cuatro Escuelas Normales en el País. Luego cuando el partido civil entra al gobierno en 1876 el Ministerio de Educación dictó el Reglamento General de Instrucción Pública, estableciendo la educación primaria hasta los doce años a hombres y mujeres. Además el gobierno dio incentivos al sector secundario privado para las muchachas de la clase media y alta. Estos se extendieron en el país, donde laicas, monjas, abrieron espacios para la educación y tuvieron éxito por tener reconocimiento oficial, Véase en MANNARELI, María Emma. *Limpias y modernas: Género, higiene y cultura en la Lima del Novecientos*. Lima, Perú: Ediciones Flora Tristán. 1999. p.63.

¹¹⁰ Según Teresa Gonzáles de Fanning: Las objeciones de los hombres que no toleraban los escritos de las mujeres se afirmaban en tres argumentos: Primero que escribir era tarea de hombres, y por tanto una mujer “manejando la pluma” era tan ridícula como una mujer “dándole fuego a un cañón”. Segundo, que la concentración en tareas intelectuales era posible en desmedro de los deberes domésticos como el “zurcido, el cuidado de los hijos y el gobierno de la casa” y Tercero, que siendo las mujeres frívolas y de poca ilustración, poco era lo que podían aportar al saber humano. Véase en las “literatas” por María de la Luz (seudónimo de Teresa Gonzáles de Fanning), en el *Correo del Perú*. 1 de octubre de 1876. No. XI.

estaban preocupadas por su dependencia económica del matrimonio y de la educación. Sólo cuando las mujeres acceden a la educación es que pueden interactuar en las escuelas y en los espacios públicos a partir de sus ensayos, poemas, y el ejercicio de la docencia que logran quebrar el monólogo masculino, contra el poder de interpretar. Aquí se pone en tela de juicio la “colonialidad de poder y la “colonialidad del saber”¹¹¹ con su visión determinista de la cultura y ampliando nuestra lectura de manera más vasta considerando las relaciones no sólo de clase sino los multiformes modos de diferenciación y que este no signifique desigualdad.

Para ese entonces algunas escritoras Clorinda Mattos de Turner y Juana Manuela Gorriti de la clase media empobrecida se identificaron con la clase subalterna para luchar en conjunto. Esto debido al hecho de que las mujeres “poseen un sistema de lealtades, resistencias y relaciones que actúa a la hora de definir sus estrategias”¹¹².

Es pertinente señalar que entre todas las escritoras, la mayoría eran criollas, nacidas en Lima con acceso a la educación. Mas Clorinda Mattos de Turner es cusqueña, provinciana, hija de una familia notable de la zona andina. En ese tiempo José María Arguedas refiere que el indígena eran visto “como un imbécil necesitado de la guía paterna de una clase dominante” esta idea permaneció en la clase dominante de los siglos XIX¹¹³. La hegemonía económica y política del capital europeo produjo un discurso cultural que excluía al indígena. En ese contexto sobresale, como ya fue dicho, Clorinda Matto de Turner, su educación la realiza en la escuela local de la Coya, aprendió el quechua y las tradiciones culturales de la zona. Su compromiso estaba con la “reivindicación de la cultura indígena cuando la nación estuvo con sus ojos orientados hacia Europa”¹¹⁴. Se puede coincidir con Sara Beatriz Guardia, que la novela de Clorinda Matto de Turner, “es un discurso de la literatura escrita por las mujeres a fines del XIX, y que tiene que ser interpretada como una reflexión sobre la modernización”¹¹⁵; sobre todo desde una mirada crítica a la lógica occidental y vulnerar el discurso patriarcal hegemónico. Incluso, que es la primera feminista de esa época, ya que su

¹¹¹ El término de colonialidad del poder es abordado por QUIJANO, Aníbal. Véase en *Colonialidad y Modernidad/ Racionalidad*. En: *Perú Indígena*, Vol. 13, No. 29, p. 11-20. Lima, Perú. Reproducido en Heraclio Bonilla (Comp.) *Los Conquistados. Flaco-Tercer Mundo*, Bogotá, 1992. En Inglés *Coloniality and Modernity/Rationality*. En Goran Therborn, ed. *Globalizations And Modernities*. FRN: Stockholm, Sweden, 1999.

¹¹² RUIZ, Bravo, Patricia. *De las propuestas de Mujer y Desarrollo a los estudios poscoloniales*. Un balance para pensar los estudios sobre las mujeres rurales. Lima, Perú: PUCP. 2003. p. 3. Disponible In: <http://www.pucp.edu.pe/eventos/conferencias/sociales/genero/docs/patricia_ruiz_bravo.pdf>. Acceso en: 30 de octubre 2009. Cf. Este artículo es parte de la tesis doctoral titulada: *Identidades femeninas en el medio rural peruano*. La tesis fue sustentada en el 2003 en la universidad Católica de Lovaina Bélgica.

¹¹³ ARGUEDAS, José María. *El indigenismo en el Perú,, en Indios, mestizos y señores*. Lima: Horizonte. 1985. p.11.

¹¹⁴ DENEGRI, 2004, 204.

¹¹⁵ GUARDIA, 2007. p.5-6.

aporte se basa en la construcción de una nueva identidad basada en la integración de la mujer a la vida social y económica, y la integración de ella como mujer indígena y de la comunidad indígena liberada de los abusos a los que fueron sometidos.

Al tomar referencia de los estudios poscoloniales, es que podemos darnos cuenta sobre la cuestión “del otro”, la alteridad e identidad porque se las valora como productora de conocimientos de los escritos de género femenino¹¹⁶. A pesar que las mujeres de la Colonia, no fueron toleradas reduciéndolas a su mismidad y no ser vistas como el rostro de la alteridad de la diferencia, que sólo se reconoce a partir de discurso occidental homogéneo, y universalista. Mas ellas descentralizan ese discurso que las niega y las silencia, desafiando el poder opresivo sexista y clasista para hacerse visibles y reclamar su presencia, teniendo en cuenta las relaciones y los juegos de poder en donde les toca intervenir, esas eran las resistencias que las mujeres enfrentaron en la época.

Por eso, aunque las mujeres subordinadas eran excluidas, invisibilizada y dejadas en lo oculto de los espacios sociales y políticos de la sociedad limeña, su literatura hizo que ocuparan simultáneamente un lugar central en el imaginario nacional porque abordaban temas no sólo de costumbres y actuación sino sobre todo lo que sucedía en el país y el mundo con gran autoridad y soltura.

Si quisiéramos buscar algunos rasgos feministas los podemos encontrar en algunas demandas y exigencias para que el Estado proporcionase institutos de capacitación ocupacional. Teresa Gonzáles de Fanning, 1874 en su artículo *Trabajo para la mujer*, refería que era inapropiado pensar en una fuerza de trabajo europea, cuando existía todo un ejército de mujeres *in situ*, esperando ser capacitadas para trabajar fuera del hogar. Gonzáles de Fanning se pregunta “¿Es razonable que se dejen en la inercia y el abandono tantas inteligencias que pudieran utilizarse en servicio del bien público y del particular del individuo?”¹¹⁷. Se suponía que la independencia económica aboliría el status de subordinado. Esta política de incorporar a las mujeres en el sistema educativo y laboral explica parcialmente el desarrollo de un discurso feminista¹¹⁸ que se venía gestando en las mujeres intelectuales de la época.

En síntesis podemos destacar que las prácticas discursivas escritas y habladas, la *memoria oral manifestadas por las mujeres de la Colonia fueron heterogéneas y*

¹¹⁶ Aquí somos conscientes que no había una elaboración teórica sobre los escritos de género, que habría que llamarles como escritos sobre mujeres con un ideal imaginario feminista. Esto último a partir de nuestra lectura, ya que ellas no lo concebían de esta forma.

¹¹⁷ GONZALES, de Fanning, Teresa. “Trabajo para la mujer”, en *La Alborada*, semanario de la familia. Lima, 30 de octubre de 1875. p.50.

¹¹⁸ DENEGRÍ, 2004, 167.

anticanónicas para confrontar, resistir al poder colonial y encontrar un espacio de libertad para ejercer presencia en el espacio público. Ellas no siempre acataron todo lo que les ofrecía la modernidad, ya que se sentían excluidas del poder que era clasista, racista y sexista. La pregunta que se puede hacer, es: *¿Si, sólo era una posición contra el sistema colonial, frente al poder o es que también había una posición de subjetividad femenina?* Subjetividad que pasa por la corporeidad de los sujetos ya que éste fue el locus del control social, y que no se reduce sólo a la construcción social de la identidad. Sin caer en los esencialismos, tiene de las dos lecturas, de la pertenencia a un sexo y sus interrelaciones con clase, raza/etnia, y su posición frente al poder político y religioso, por tanto, no se pueden separar esas interpretaciones que se dan en la época colonial. Eso significa que no se puede separar lo privado y público tal como el pensamiento cartesiano lo hace.

Asimismo, la identidad de mujeres peruanas en la Colonia levanta una crítica interna al occidentalismo sobre su visión hegemónica y universalista de las identidades y encuentra una puerta abierta para los estudios regionales, locales, de sujetos que nos trae la historia cultural. Tal como fue el caso de las pocas mujeres que encontramos y que dejaron oír su voz en los espacios inhóspitos sociales.

De la misma forma, encontramos que el poder del lenguaje, la palabra hablada y la escrita confronta con los saberes y el conocimiento desde su ubicación geopolítica por la violencia simbólica y los mecanismos que se enlazan para mantenerlas en la marginalidad y exclusión. En conclusión, una palabra de poder que emerge en los cuerpos significa una emancipación de las normas y condicionamientos culturales para poder decir su voz y posicionamiento en el espacio social.

1.3.2. Estudios de identidad y género en el Perú

Entre las constataciones de transformación y cuestionamientos encontradas de los estudios post coloniales fue el descentramiento de la discusión sobre las visiones homogéneas del ser mujer en la condición de clase y del Tercer Mundo. Esto promovió a una nueva lectura sobre la multiplicidad de identidades del ser mujer, es decir de las feminidades en razón a sus prácticas sociales de forma heterogénea, de manera que se ve la necesidad de hacer estudios locales, regionales para descubrir la praxis de las identidades nacionales y culturales de la sociedad, con el fin de afirmar y enraizarse en la cultura local¹¹⁹.

Los estudios post coloniales y los estudios feministas no están exentos de estos conflictos, críticas y posibilidades. Si, por un lado, se pone en tela de juicio al pensamiento

¹¹⁹ MACEDO, Ana Gabriela y AMARAL, Ana luisa. *Diccionario da Critica Feminista*. Portugal: Edições Afrontamento, 2005. p.153.

occidental y a los estudios feministas a raíz de la creación del discurso de la subalternidad, de catalogar a la mujer de manera homogénea y universalista; por otro lado, se abre la posibilidad de reconocer otras voces que antes eran desestimadas y excluidas en su diferencia. Porque en la medida que las mujeres como sujetos se apropian de la palabra muestran diversas racionalidades, esto debido a que las personas “no son soportes pasivos de estructuras, sistemas mentales, más son agentes de los procesos sociales”¹²⁰.

A partir de la década de los años de 1980, los estudios de género tienen una tendencia de postura feminista más articulada de la mujer latinoamericana, en especial de la mujer peruana. Michell Perrot a partir de su observación en Europa, mencionaba:

(...)el feminismo a pesar de su debilidad organizativa y de una cierta dificultad de transmisión en la nueva generación (“No soy feminista, pero...” dicen, las muchachas que no han cumplido aun los 30 años) no deja de ser una fuerza latente en eventuales movilizaciones y de una aspiración que ha contribuido a la transformación y debate¹²¹.

En sentido valorativo podemos decir que existen dos movimientos paralelos en los estudios de género: Uno, que tiene una relación estrecha entre discurso, conocimiento, poder. Así se puede observar en varios ensayos, documentos, monografías, revistas, ediciones, estudios desde diferentes temas tales como: el papel económico, cultural, de los beaterios, recogimientos y conventos en la época colonial, el papel del liberalismo en los conflictos de las parejas en el siglo XIX, los discursos médicos, en todos hay una inquietud analizar sobre las mujeres a comienzo del siglo XX¹²². Y el otro movimiento, es el interés investigativo de abordar los temas de género y etnicidad, género y religión, género y familia, violencia, historia de las mujeres de manera más específica.

Esta corriente de reconstrucción de la historia de la mujer analizada por las historiadoras peruanas, tales como Sara Beatriz Guardia, María Emma Mannarelli, Francesca Denegri y otras señalan que el aporte de las mujeres en la historia peruana tiene la finalidad de conocer los procesos históricos de manera amplia que no es una historia “compensatoria”¹²³,

¹²⁰ SANTORO, de Constantino, Núncia. Narrativa e história Oral. In *Humanas: Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/ Universidades Federal do rio Grande do sul*, Instituto de filosofia y ciências Humanas. Porto alegre: IFCH, v. 16, n. 1-/2, 1996-1997. p.115-126. a la p.116.

¹²¹ PERROT, Michell. ¿Dónde está el feminismo en Francia? In: *Revista de historia de las mujeres*. Granada: Instituto de Estudios de la Mujer de la Universidad de Granada. v. 8 n. 2 de Arenal. Jul -Dic, 2001.

¹²² Véase K. Burns, *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*. (Durham y Londres, 1999); N. E. van Deusen, *Between the Sacred and the Worldly: The Institutional and Cultural Practice of Recogimiento in Colonial Lima* (Stanford, 2002). C. Hünefeldt, *Liberalism in the Bedroom: Quarreling Spouses in Nineteenth Century Lima* (University Park, Pennsylvania, 2000). María Enma. Mannarelli, *Limpías y modernas: Genero, higiene y cultura en la Lima del novecientos*. Lima: PUCP. 1999.

¹²³ Esta corriente llamada compensatoria, focaliza a las mujeres exitosas en las ciencias y recupera mujeres famosas como Marie Curie, Rosalind Franklin, y otras con el objetivo de demostrar que las mujeres tuvieron éxito en las ciencias tradicionales, pese a las barreras podían hacer ciencia. Véase in CITELI, Maria Teresa.

ni de “afirmación”, sino más bien a partir de una nueva lectura de la historia con las categorías analíticas de género. Así lo señala la historiadora peruana Sara Beatriz Guardia, historiadora peruana:

La historia de la mujer ha de entenderse como un modelo conceptual que permite describir, separar y focalizar el otro lado de la historia que ha quedado oculto. No se trata, sin embargo, de escribir una “historia compensatoria” a partir de ciertas referencias a mujeres excepcionales que tuvieron brillo propio; tampoco hacer de la “historia de la contribución”, el tema central de la historia de las mujeres. Al ampliarse el espacio generador, el tiempo como proyecto histórico también se plantea ahora como una cuestión fundamental. El cambio generado en el eje de la investigación y la des-jerarquización del discurso histórico, sitúa a las mujeres como realizadoras, o si se quiere, como personas que actúan y cuyo accionar es necesario conocer para una mejor comprensión de los procesos históricos, lo que conlleva, necesariamente a una nueva lectura de la historia vinculada al estudio de género¹²⁴.

El instrumental metodológico de las categorías de género, llenó un vacío porque sirvió para analizar no sólo las ausencias de las mujeres, sino los conflictos, y lo complejo que resultan las interrelaciones sociales que son bastante diversas por ser la sociedad peruana una multiculturalidad de razas que reclaman su ciudadanía; y las diferencias de sexo, clase, raza/etnia, orientación sexual, edad, religión fue vista como desigualdad.

Fue así que en los 1990 diversas instituciones comienzan a abrir programas de formación, foros, seminarios, congresos y a traducir los textos básicos por el Programa de Diploma de Género de la Universidad la Católica -PUCP, el texto de SCOTT: “Género: una categoría útil para el análisis histórico”, 1991. Lo que generó una discusión abierta entre todas las mujeres ya que era bien visto, incluso por los varones ya que se sentían involucrados.

Se empieza a discutir la temática al interior de las ONGs. Según, Patricia Ruiz, el trabajo pionero fue la formulación del enfoque de Género y Desarrollo (GED) por Young y colaboradoras. Las autoras critican el enfoque de Mujer en el Desarrollo (MED), por el abandono que hace de las demandas por equidad y por la preeminencia otorgada a la incorporación de la mujer al mercado de trabajo¹²⁵. Lo que le convirtió sólo en una mirada economicista, y no se veía las relaciones de poder al interior.

Para el movimiento feminista significó la tarea de ejercer docencia en cuanto a este nuevo enfoque en las discusiones y de asesorar a las organizaciones populares, popularizando el término. La asesoría competía también a las instancias del Estado, ya que los organismos internacionales tenían entre sus indicadores el enfoque de género, es por eso que las instituciones gubernamentales van a solicitar a los Organismos No gubernamentales (ONG’s)

Mulheres nas ciências: mapeando campos de estudo. *Cadernos Pagu*. Campinas - São Paulo: Universidade Estadual de Campinas. n. 15. 2000, p.39 -75. a la p.48.

¹²⁴ GUARDIA, Sara Beatriz. *Las mujeres y la recuperación de la historia*. En la mujer en el discurso histórico. I Simposio Internacional: La mujer en la Historia de América latina. Lima, Perú: CEMHAL. 1997. p.3.

¹²⁵ RUIZ, 2003, p. 3-4

asesoría para el manejo de indicadores de género dentro de las políticas de los programas sociales del Estado. Estos indicadores tenían que ver cómo medir la pobreza en torno a las relaciones de género, aunque muchos de los operadores no estuvieran muy convencidos de los cambios éticos y políticos que esto significaba al interior de las instituciones gubernamentales y las repercusiones que iban a generar.

Sin duda, las categorías analíticas de género amplían nuestro conocimiento sobre las relaciones sociales y las relaciones de poder, debido a la “insuficiencia de cuerpos teóricos que expliquen la desigualdad entre mujeres y varones”¹²⁶. Cuya finalidad es, como lo destaca la antropóloga Marcela Lagarde, de aportar “a la construcción subjetiva y social de una nueva configuración a partir de la resignificación de la historia, la sociedad, la cultura, la política desde las mujeres y con las mujeres”¹²⁷.

En ese sentido, es a partir de las aproximaciones teóricas, basadas en los aportes de Rubin¹²⁸, Scott¹²⁹, Marta Lamas, Teresita Barbieri y otras teóricas y teóricos¹³⁰ que se comienza a ver la importancia de la dimensión simbólica en la construcción social de la diferencia sexual y de las relaciones de poder que se establecen entre los géneros. Llamando la atención como la cultura representa a los géneros, le asigna posiciones y valores diferentes, desmereciendo la parte que les toca a las mujeres.

Otro de los trabajos para la formulación del enfoque de género, lo podemos ver en el proceso de reconstrucción de la subjetividad. Luego de los años de violencia interna, que vivió el país (1980-2000), es que diferentes organizaciones de la sociedad civil demandan al Estado para investigar la violencia generalizada que vivió la sociedad peruana, porque socavó las relaciones interhumanas, creando desigualdad y sufrimiento para las mujeres. Así lo da a conocer la investigación de los 15 años de violencia, en el informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR); en donde “las mujeres, por el hecho de serlo, fueron

¹²⁶ MATOS, 1996, p. 97.

¹²⁷ LAGARDE, Marcela. *Género y Feminismo: Desarrollo humano y democracia*. España: Grafistaff, 1996. p. 13.

¹²⁸ Gayle Rubin a partir de la crítica que ella hace a las producciones de Marx y Engels, Freud, Lacan, en razón a que el “movimiento entre marxismo, el estructuralismo y el psicologismo, produce algunos choques de epistemología”. RUBIN, Gayle. *The Traffic in women: Notes on the Political Economy of Sex*. In: Reiter, Rayna, *Toward an anthropology of women*. Nueva York: Monthly Review Press. 1975. p.159.

¹²⁹ SCOTT, Joan. *Género: una categoría útil para el análisis histórico*. Lima, Perú: PUCP. Diploma de Género. 1991.

¹³⁰ Hay que reconocer que entre las transformaciones históricas de los nuevos movimientos, sirvieron en la reflexión las contribuciones de pensadores como la arqueología del discurso de Foucault, la desconstrucción de Derrida, la historiografía de las mentalidades, y del psicoanálisis de Lacan, que influyeron mucho en las investigaciones de género y como dice María Isilda de Matos, una nueva tendencia historiográfica: la Historia cultural. Véase en MATOS, María Isilda. *Outras histórias: As mulheres e estudos dos gêneros -percursos e possibilidades*. In. SAMARA, Eni de Mesquita. *Gênero em Debate: trajetória e perspectivas na historiografia contemporânea*. São Paulo: EDUC, 1997, p. 83-114. a la p.96.

víctimas singulares de un conjunto de delitos y atentados contra su dignidad y sus DDHH que difieren de aquellos infligidos a los varones. Estas diferencias no son nuevas y retoman situaciones previas de desigualdad de género, étnicas y sociales que es preciso conocer para poder actuar en consecuencia”¹³¹ en las acciones que tengan que ver con su restitución y la búsqueda de una reconciliación nacional. La investigación de la CVR permitió que se constataste que:

(...) las relaciones entre hombres y mujeres en el Perú -antes del conflicto y posiblemente después de el- no son democráticas, ni justas, ni equitativas. Es sobre este terreno, que el conflicto se desarrolla, acentuando, profundizando y/o transformando estas relaciones. Se trata pues de un sistema de género caracterizado por la desigualdad, la jerarquía y la discriminación. De otro lado es también importante tomar conciencia que la existencia de estas injusticias entre varones y mujeres nos revela la existencia de un orden social, de mecanismos de autoridad y de poder que le sirven de sustento.

La CVR considera oportuno utilizar este enfoque (de género) pues permite analizar la interrelación que existe entre la violencia y la organización social que reproduce sistemas de exclusión y dominación de los cuales hombres y mujeres son partes afectadas¹³².

Con este informe de la CVR la mayoría de la sociedad peruana podía percibir que había una agenda por trabajar; porque (a pesar que el enfoque de género estaba incluido en las normas políticas del Estado) pocos resultados se veían para disminuir las brechas de inequidad, en el sector educativo, salud, laboral y otros estamentos, pocos resultados se veían.

De acuerdo a lo analizado en el informe de la CVR en el Perú, es importante tener en cuenta los estudios ya que al ubicar el análisis de género se conoce cómo se construyen históricamente, los significados de las diferencias entre las mujeres y los hombres. Las identidades producen discursos basados en una experiencia social en un determinado contexto. De ahí que los contrastes de género, al igual que los de raza o clase, son construcciones con una historia, por eso no tienen una esencia inmutable, es decir, como son construidas, también pueden ser desconstruidas como un sujeto con autonomía, determinación y resistente a todos los discursos de subordinación.

Es esto lo que la investigación pretende demostrar como las mujeres situadas en determinados contextos y con diversas experiencias de vida pueden ser sujetos actuantes y que se auto-reconocen a sí mismas y se “redescubren reflexivamente como una misma que es objeto y sujeto”¹³³.

¹³¹ Véase el *Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*, el capítulo 2: El impacto diferenciado de la violencia. Violencia desigualdad de género. In COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN 2003, p. 1-56. El resumen está en el primer capítulo: Las mujeres peruanas una historia de exclusión.

¹³² *Ibíd.*

¹³³ LUNA, Lola. *La historia Feminista del género y la cuestión del sujeto*. 2007. Disponible en: <http://attac-universidad.info/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=21>.p.2. Acceso: 28 de abril de 2008.

Hay que subrayar, que entre los ejes potencializadores de sujetos situadas en el contexto social de la sociedad peruana, fue el contexto de violencia y la crisis económica que repercutió en las mujeres porque las mujeres se volvieron más políticas. El lenguaje discursivo en los años de 1990 era otro con nuevos significados y nuevos sujetos. Este se articuló en términos de cuestionamiento al ajuste y globalización porque se desconstruyó y desencializó a las mujeres mostrando a un “sujeto polifónico de construcción múltiple y cambiante”¹³⁴

1.3.3. Estudio sobre participación de la mujer en el movimiento social, político y popular en la década del 1980-1990: Vertientes y procesos.

Históricamente el Perú es un país complejo por sus desigualdades y la diversidad cultural, que ha sabido sortear en las últimas décadas su precariedad, debido al surgimiento de los movimientos sociales en la escena pública exigiendo sus derechos. Entre los fenómenos de ésta emergencia hay que tener en cuenta la movilidad de las sujetos, debido a las migraciones, la crisis económica, y la violencia interna (1970 al 2000), que hace que se generen cambios en la vida sociocultural del país. Lo que permitió la emergencia de los movimientos sociales y de organizaciones sociales de mujeres¹³⁵. Designadas en su momento como movimiento popular de mujeres, que en su mayoría, eran migrantes de primera generación. Y por otro lado, la reorganización de los movimientos feministas¹³⁶; y un tercero, serían los movimientos de partidos políticos. A estos tres movimientos de mujeres, Maritza Villavicencio los

¹³⁴ LUNA, Lola. 2007. p.4

¹³⁵ Cf. En las décadas del 1950 se produce la primera oleada de migración interna en el Perú, de la Sierra a la Costa, generándose así un proceso de litorización urbana, que de una población mayoritariamente rural pasa a ser urbana y costeña. En la década del 1970 surge otro movimiento migratorio, ésta debido al crecimiento desigual de la zona industrial afincada en Lima, por lo que la mayoría de migrantes pasan a ser mano de obra de las industrias. En las décadas del 1980 y 1990 las migraciones estaban relacionadas con la violencia política que surgió en el país. Esto trajo como resultado que en la década del 1970 y 1980 el PIB que era de actividad agrícola y manufacturera disminuyera en grandes proporciones porque las poblaciones inmigraron a las grandes capitales, creyendo encontrar mejor calidad de vida y pasó a ser mano de obra barata y desempleada. En todas estas migraciones las mujeres jugaron un papel preponderante en la creación de un sinnúmero de organizaciones sociales de sobrevivencia como de alimentación, casa, educación, salud, y derechos. CHOQUE, Oviedo, Juan. Disponible en: <<http://www.monografias.com/trabajos55/migraciones-en-peru/migraciones-en-peru2.shtml>> Acceso en: 14 de mayo de 2009.

¹³⁶ A fines del siglos XIX e inicios del siglo XX ya habían un movimiento feminista, esto lo pudimos notar, tales como los grupos de “*Evolución Femenina*” (1916) y “*Feminismo Peruano*” realizando muchas actividades en defensa de los derechos de la mujeres como la de sufragio, y la creación de los espacios como las “*Veladas literarias*” que atrajo a muchas mujeres para intercambiar ideas. En la década del 1970 surgen la segunda ola del feminismo (Alvarez: 1997) en donde el cuerpo se vuelve como el centro del discurso político. Para eso ya había algunas organizaciones Feministas en el Perú, entre las primeras se puede destacar el de *Creatividad y Cambio* (1973), organización promovida por una religiosa canadiense Mariknoll llamada Rosa Dominga Trapasso. Este grupo de mujeres se constituyó legalmente en el 1979, más venía funcionando 6 años antes. Véase en OLEA, Cecilia Mauleón. La trayectoria del movimiento feminista en el Perú. In *Labrys, études féministes/ estudos feministas*. Janvier/juin2007-janeiro/junho 2007. p.3.

denomina como vertientes diferenciadas: la vertiente popular, feminista y la de partidos políticos tradicionales¹³⁷.

Tal como hemos visto el género no es universal, hay diferencias específicas que están dadas a los sujetos, como son las consideraciones de clase, raza y sexo. El ser mujer varía culturalmente e históricamente porque está demarcado por su contexto. Por tanto, ser una mujer popular, significa ser mujer, ser pobre, y ser migrante. Estas diferencias que se dan simultáneamente están amalgamadas como un todo.¹³⁸

La participación comunitaria, la organización y la capacidad de gestión comunal fueron las estrategias que ayudaron a responder las necesidades de sobrevivencia. A través de su acción/gestión adquirieron derechos políticos, sociales y culturales que les fueron negados. Los problemas no sólo eran de los hombres, sino de las mujeres, así lo refería el testimonio de Rosa Landavery:

Nuestra primera movilización fue en el año 1982 cuando la FEDEPJUP (federación Departamental de Pueblos Jóvenes del Perú) hace una convocatoria a todas las organizaciones vivas del pueblo, a las organizaciones vecinales y comedores para reclamar al gobierno la lotización de nuestros terrenos, pista, veredas, transporte...

Era la primera vez donde hombres y mujeres nos movilizamos... creo que eso despertó un poco mas la conciencia de la mujer.

Para esto mi esposo no sabía que yo había ido a la marcha y cuando me vio en los periódicos, él me arrequeintó, y yo le contesté: Pero si es lo mismo que estamos sintiendo nosotras, no estamos hablando otro lenguaje, están hablando de nuestro lenguaje de necesidad y por lo tanto es necesario apoyarles¹³⁹.

Aunque las mujeres no estaban centralizadas en las organizaciones y tampoco se veía un sector de mujeres que representara a las organizaciones existentes. Esto marcó un hito histórico, porque ellas no se quedaron con los brazos cruzados para ver quien reconoce su lucha y resistencia, tuvieron que vencer el estigma de la discriminación por ser de origen andino y salir al espacio público. Cecilia Blondet destaca:

El contacto con dirigentas de otros barrios populares y partidos resultó de capital importancia para ellas, pues les amplió su marco de referencia político social. Las participantes volvieron al barrio con nuevas ideas y ambiciones, intuyendo las

¹³⁷ Maritza Villavicencio (1984) Apud. VARGAS, 2008: p. 35.

¹³⁸ La condición de migrante es una característica de las mujeres de los sectores populares, la migración determina una experiencia de ruptura familiar, cultural y social. Las mujeres que componen el movimiento popular en zonas urbanas populares son mujeres migrantes. Véase en QUEZADA Barreto, Luzmila. *Una Teología Popular hecha por Mujeres Peruanas*. 1992. Tesis de Licenciatura. San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana: San José, Costa Rica. 1992, p.19.

¹³⁹ LANDAVERY, Rosa. Entrevista concedida a QUEZADA, Barreto Luzmila. Tesis de Licenciatura. *Una Teología Popular hecha por Mujeres Peruanas*. Costa Rica, 29 Agosto de 1992. Entrevista concedida a Luzmila Quezada Barreto. Subrayado mío para destacar.

posibilidades que surgían para las mujeres de aglutinarse en torno a otros temas, más allá de lo doméstico concreto¹⁴⁰.

Tanto el movimiento popular de mujeres y el movimiento feminista, ambos movimientos fueron paralelos en su incursión en la escena pública; pero tenían agendas diferentes, lo que trajo algunos enfrentamientos, que incluso los movimientos de mujeres llegaron a cuestionar a los movimientos feministas por no solidarizarse con sus demandas urgentes. Es así que con sus propias contradicciones, críticas, reticencias inseguridades, intolerancias y conflictos, las discusiones sobre las ausencias venían de ambos lados del movimiento feminista y del movimiento popular de mujeres.

Las mujeres de los movimientos populares, de los años 1980 no aceptaban ser consideradas feministas, debido a que el feminismo se había elitizado, llegaron a confrontarse y criticarse mutuamente, unas a decir que se habían aburguesado y otras: “sentíamos que las feministas de clase media no entendían las luchas populares”¹⁴¹ y no podían acompañarles en sus estrategias reivindicativas.

Una de las razones de divergencia estaba orientada a la diferencia de enfoques: uno enfocado sobre los estudios de la mujer y el otro, orientado al enfoque de género. Era diferente entre mejorar las condiciones de vida para sobrevivir y, por otro lado, las necesidades estratégicas de género, de un cambio de las relaciones de poder entre los géneros, que significase una transformación radical del posicionamiento de subordinación. Lo que requería procesos socioculturales a largo plazo que implicasen un cambio de mentalidades y la reconstrucción de las subjetividades, que no iban a darse de manera inmediata, sino a largo plazo.

Cuando se contaba con algunas asesoras feministas y asesoras populares que eran trabajadoras sociales de iglesias¹⁴², que acompañaban al movimiento de mujeres, los discursos

¹⁴⁰ BLONDET, Cecilia. *Las mujeres y el poder*. Una historia de Villa Salvador. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos (IEP) 1991, p.140-142.

¹⁴¹ Testimonio personal. Introspectivamente hablando en los 1980, nosotras que éramos de estratos populares, no sentíamos que esto podían sentir las feministas a no ser que hayan palpado materialmente “en carne propia” la pobreza, la situación de sobrevivencia e inseguridad. Fueron las consideraciones de relaciones de clase y con una aproximación a la izquierda, que estaba implícitos en la discusión. El otro sector de las asesoras populares que sentía desconfianza a las feministas era por un cierto estereotipo, que las feministas querían reemplazar a los varones y sus demandas estaba volcadas a los derechos de opción sexual y los derechos reproductivos. Si bien los derechos sexuales reproductivos se consideraban como de vital importancia, el problema era que partiendo por los males “mayores” había que atender la sobrevivencia, porque se trataba de la subsistencia de toda la familia. Mas adelante, fue la misma praxis lo que nos llevó a reflexionar mutuamente con las organizaciones que más allá de los problemas estructurales, la marginación se debía a los problemas de género. Un proceso que costó mucho, debido a que al tener un liderazgo en la comunidad y en diversas instancias de poder, la violencia empezó en los hogares de las dirigentes, las lideresas.

¹⁴² Entre la década de los 1980 -2000 muchas de nosotras que éramos de iglesias protestantes y ecuménicas entramos a laborar en ONG’s ecuménicas y realizar trabajos de promoción social, asesorando y acompañando a los movimientos populares, en especial a movimientos de mujeres.

eran diferentes, en los 1980. No se puede obviar como “hijas del tiempo” que en los enfoques estaba imbricada la concepción de desarrollo que las agencias de cooperación sostenían en la década y que fue aplicada en nuestro país. Tal vez sin habernos propuestos, como dice (Razavi y Miller) “la instrumentización de la Mujer”¹⁴³ sirvió para efectuar los proyectos de desarrollo que se trabajaban con las organizaciones populares que, en vez de promover las relaciones de equidad, sobrecargando con múltiples roles a la mujer, como el de rol de madre (binomio madre-niño) rol mujer y gestión comunal (servicio) y mujer y su rol productivo (económico), que en vez de pensar en ella como persona, se convirtió en un medio.

Sin embargo, cabe resaltar que los movimientos de mujeres populares no eran homogéneos sino plurales, debido a su trasfondo social, cultural, étnico y geográfico. La participación de las mujeres de manera activa en colectivos como Clubes de Madres, Vaso de Leche, Comedores Populares, y otros permitió a una redefinición de sus identidades femeninas al participar en los espacios públicos¹⁴⁴ emergidos en la vida cotidiana, desde las cuales las mujeres experimentan la marginación, resisten, negocian y se empoderan. Dejando de lado el espacio doméstico y que algunas feministas criticaban porque era como estar ampliando los roles de cuidado y atención en el espacio público, a través de las Cocinas Populares, Comedores autogestionarios, Vaso de Leche y otros. Estas mujeres le dieron otro sentido a estos espacios, de una construcción cultural y simbólica para cuestionar la relación de subordinación y ser una identidad colectiva de apoyo mutuo.

En cuanto al movimiento feminista, en el 1970 existían varios grupos con militancia política, unos adscritos a partidos políticos de izquierda, socialistas y otras con una agenda sobre los derechos de la mujer (Movimiento Derechos de la Mujer 1966). Promoción de la Mujer (1970) y otros con una agenda feminista como el de Creatividad y Cambio (1973), El grupo de trabajo Flora Tristán (1978) y Movimiento Manuela Ramos (1979). Todos esos grupos se articulan de manera orgánica, como un movimiento feminista en el año 1979 creando el movimiento feminista ALIMUPER (Acción para la Liberación de la Mujer en el Perú) conformada por: Creatividad y Cambio (1973), Promoción de la Mujer (1970), Centro de la Mujer Flora Tristán (1978), El Movimiento Manuela Ramos (1979), Mujeres en Lucha y el Frente Socialista de Mujeres, todos estos grupos se adscribieron a las posturas del

¹⁴³ RUIZ, 2003, p. 2.

¹⁴⁴ Si bien estamos destacando la redefinición de sus identidades femeninas en el espacio público en la zona urbana, no hay que dejar de lado el trasfondo cultural de donde vienen las mujeres, que son andinas y que ahí no existe esa separación de la esfera pública para los varones y lo privado para las mujeres. No hay una división de trabajo, por tanto no hay una separación excluyente sino como un tipo de conexión social que involucra a ambos como relaciones de cooperación y conflicto. RUIZ, 2003, p. 4.

feminismo y con la intención de actuar en el escenario social y político del país. Sostenían que la mujer debería tomar conciencia en cuanto a su situación de género y clase para acabar la opresión, discriminación e injusticia.¹⁴⁵

A partir de la emergencia de estos dos movimientos de mujeres: popular y feminista, en nuestra retrospectiva histórica, se constata que a pesar de sus críticas internas, el sistema democrático ganó mayor legitimidad como forma de gobierno en nuestro país. Y que estos movimientos se interrelacionan indistintamente para realizar acciones conjuntas. En la medida que la modernidad promovía: Igualdad, Libertad, Fraternidad, el feminismo se asentó en este sistema democrático al colocar a la mujer como sujeto de derechos en la auto-compresión de su ciudadanía.

Es así que la emergencia y el desarrollo de los movimientos sociales de mujeres entre los 1970-1980 de todos los estratos sociales de las regiones del Perú, ha favorecido para afrontar la historia de exclusión a nivel económico, social, cultural y político. Conocer sus potencialidades y limitaciones es importante porque ayuda a entender como se afronta la crisis por la complejidad de problemas sociales, étnicos y de género.

En este análisis quiero traer a la memoria el análisis que realiza Virginia Vargas y que fue presentado en el Instituto de Estudios Sociales de La Haya, Holanda, en abril de 1990. Es un estudio sobre la situación de los movimientos de mujeres en el Perú en las últimas décadas.

El movimiento de mujeres ha desarrollado diferentes alternativas de acuerdo a su contexto cotidiano, que se podría catalogar como un movimiento pluralista. Maritza Villavicencio destaca tres vertientes diferenciadas: la vertiente popular, la vertiente feminista y la vertiente que emerge de los espacios políticos tradicionales. Cada vertiente tiene sus mecanismos de actuación y solidaridad.

La vertiente popular es la que busca satisfacer sus necesidades básicas de subsistencia, y surgen a partir de sus roles tradicionales, usando sus habilidades producto de la socialización como mujeres. Este quehacer le da un contenido más público a estos roles. En el caso de los Comedores populares, Clubes de madres, Vaso de Leche, son roles tradicionales pero que le dan un contenido político al ser espacios de elaboración de demandas políticas de la canasta básica familiar. Es decir, le ha dado un contenido público a los roles y ha develado que por estos roles las habían marginado de la esfera pública y de las decisiones políticas

¹⁴⁵ Entre sus agendas de lucha era el derecho a decidir libremente sobre el cuerpo y la sexualidad y el acceso a métodos anticonceptivos. El titular del diario "LA REBELIÓN DE LAS BRUJAS. *Ultima Hora*. Lima, 08-de abril de 1973. Esto dio cuenta de la protesta en contra del concurso de belleza: "Reina de Verano". Este fue el primer acto público de este conjunto de organizaciones feministas, posteriormente en 1979 se realiza una protesta pública exigiendo la legalización del aborto. Véase en OLEA, 2007. p.3.

En conclusión, para las feministas como Maruja Barrig: alertaba que el tiempo, energía y labor de las mujeres populares se había convertido en un instrumento preferido para ejecutar programas emergenciales, que buscan aplacar los efectos sociales más atroces del ajuste estructural y la reestructuración económica¹⁴⁶. Aun cuando buscaban luchar contra todas las formas de opresión; las mujeres de los movimientos populares luchaban a favor de las necesidades más sentidas y urgentes como la educación, alimentación, salud, seguridad y otros; acciones que estaban enmarcadas en el accionar de las mujeres populares.

De hecho, el feminismo como movimiento político, como ideario, como pensamiento filosófico, se enfrentaba al patriarcalismo, como sistema de dominación, que está en las estructuras de poder y de dominación, plantea una crítica moral y ética a los valores establecidos que estaban en los movimientos sociales de mujeres, tales como la lucha por la igualdad, equidad, la autonomía, libertad, emancipación y determinación de las mujeres.

¹⁴⁶ BARRIG, Maruja. "Women, Collective Kitchens, and the Crisis of the State in Peru." In: *Emergences: Women's Struggles for Livelihood in Latin America*, edited by John Friedman, Rebecca Abers, and Lilian Autler. Los Angeles, CA: UCLA Latin American Center Publications. 1996. p. 66.

CAPITULO II

ENTRE LOS INTERSECCIONES DE LA TEOLOGÍA FEMINISTA Y EL DIÁLOGO INTERDISCIPLINARIO: MARCO TEÓRICO CONCEPTUAL

La epistemología de la teología clásica a partir de siglo XIX hasta la actualidad ha tenido grandes transformaciones, no sólo por los acontecimientos históricos, sino por la práctica social, el contexto y los sujetos desde donde se produce conocimiento. Estas innovaciones se deben a los cruces de saberes; entre las racionalidades y lógicas de los pueblos originarios y las que devinieron del occidente, que son de clase, género, etnia / raza y generación, y los abordajes interdisciplinarios que se dan a través de las ciencias humanas: Antropología, historia social, psicología, sociología, lingüística, literatura y otras; sumándose a éstas, los ejes temáticos transversales de discusión que enriquecen la reflexión, a partir de las vivencias que se dan: por la recuperación de los cuerpos, la palabra, violencia, corporeidad, sexualidad, y las relaciones de poder.

Este capítulo consta de dos partes: Primero, tiene el objetivo de plantear el marco teórico-conceptual de la investigación, partiendo al inicio de la necesidad de los cruces de saberes plurales entre teología feminista, antropología, los estudios de ciencias sociales, y ciencias de la religión. Segundo, el marco teórico contextual de la realidad peruana.

En el campo teórico introduzco los estudios fenomenológicos ya que nos ayudan a liberarnos de los preconceptos que se establecen sobre determinada realidad. Este “pensar fenomenológico no prescinde de la praxis, sino se sirve de ella para reflexionarlo”¹⁴⁷ (Esta matriz de pensamiento deviene de los fenomenólogos Husserl y Heidegger, este segundo con la noción del *Dasein*, de la existencia cotidiana en el mundo. Heidegger toma las “raíces griegas de la palabra *Phainomenon* ou *Phainestai*, y logos. *Phainomenon* que significa luz,

¹⁴⁷ BICUDO, Viggiani. Maria Aparecida. Sobre a fenomenologia. In: BICUDO, Viggiani, Maria et.al (Orgs.). *Pesquisa qualitativa em educação: um enfoque fenomenológico*. Piracicaba: Editora Unimep. 1994. p.15-22. a la p. 15.

brillo, aquello en que algo se puede hacer manifiesto, visible”¹⁴⁸ y que puede ser develado a través del logos, la palabra narrada.

En la investigación al relatar las historias de las mujeres empoderadas, sus historias se hacen visibles y develan las múltiples estrategias usadas. No todas las experiencias son iguales, muchas difieren en contenido, discurso, y praxis, por ello es necesario “tener interrogaciones y caminar alrededor de ellas en todos los sentidos, buscando de entender los sentidos, las dimensiones del fenómeno”¹⁴⁹ Los fenómenos no existen por sí sólo como hechos y acontecimientos, como si fueran realidades exteriores a los sujetos y sujetas. No es posible hacer dicotomías del mundo interior y mundo exterior.¹⁵⁰ Es decir, es posible un fenómeno social, cultural, educacional o religioso si existen sujetos y sujetas en donde se sitúa y narra la experiencia vivida.

La segunda contribución teórica son los estudios de género, el feminismo, la teología feminista y los cruzamientos con el tema central de la pesquisa que es el empoderamiento de las sujetos a raíz de la conquista de la palabra, cuerpo y espacios de poder.

2.1. TEOLOGÍA Y DIÁLOGO INTERDISCIPLINARIO

La Teología de la Liberación (TL) desde sus inicios tendió puentes de dialogo con las ciencias sociales, al “utilizar la metodología y el contenido de las ciencias sociales para aplicarlo a las ciencias teológicas”¹⁵¹ con el fin de hacer su crítica al interior de la propia teología, y la religión porque legitimó las injusticias, de ahí su llamado profético a los procesos de transformación social de liberación en la historia. Esto contribuyó a crear claves hermenéuticas de comprensión acerca de los fenómenos religiosos y sus consecuencias sociales, aquellos que ésta trae para la convivencia humana.

Las repercusiones de la Teología de la Liberación latinoamericana se extendieron en diferentes contextos del orbe mundial sirviendo de inspiración a las demás religiones. Hoy se

¹⁴⁸ Martin Heidegger, (1988) Apud; ESPOSITO, Cunha, Vitória Helena. Pesquisa qualitativa: Modalidade Fenomenológico-Hermenêutica. Relato de uma Pesquisa. In: BICUDO, Viggiani, Maria, et al (Orgs.). *Pesquisa qualitativa em educação: um enfoque fenomenológico*. Piracicaba: Editora Unimep. 1994, p.81-94.

¹⁴⁹ BICUDO, 1994, p.24.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ A nivel metodológico fue Juan Luis Segundo quien establece la primacía de las ciencias sociales en la reflexión teológica. Véase en su obra *De la sociedad a la teología*. Buenos Aires: 1970. Mas es Hugo Asmann quien evalúa que las ciencias sociales en América Latina como la más exitosa, tentativa de unir teoría y praxis. Cf. WESTHELLE, Vitor. Pressupostos e implicações do conceito de práxis em Hugo Asmann. In: *Estudos teológicos*. Ano 21, no. 1. São Leopoldo: Faculdade de teologia da igreja evangélica de confissão Luterana no Brasil. 1981. p.7-31 a la p.8.

habla de Teología Islámica de Liberación¹⁵², Teología de Liberación Judía¹⁵³, Teología de la Liberación Budista, Hacia una teología de la Liberación de las Religiones¹⁵⁴ y otras que van articulando su reflexión teológica a partir del contexto social utilizando las herramientas hermenéuticas del cruce de saberes.

En América Latina ésta se ha diversificado a partir de la reflexión de las-os sujetos, que hoy podemos hablar de teologías: teología indígena, teología femenina, teología feminista latinoamericana, teología feminista crítica de liberación, teología afro-amerindia, teología campesina, teología urbana, teología queer, y otras planteando un cruce de saberes que nace en la *praxis* de las y los sujetos. Aún cuando es complejo, porque cada ciencia tiene su especificidad y método de estudio. No obstante, el diálogo es fruto de la revisión epistemológica interdisciplinaria, como una característica de la contemporaneidad actual.

Diálogo de saberes plurales a partir de la praxis - teoría - praxis -

Las epistemologías antes de ser conceptos abstractos son articulaciones de, *praxis - teoría - praxis*. Inicialmente -década de 1970- la Teología de la Liberación, la “*praxis era entendida como una praxis socio-política de liberación y la teología como una actividad teórica*”¹⁵⁵ apuntando hacia las transformaciones estructurales en el contexto histórico latinoamericano.

La escuela de Frankfurt (Horkheimer; Adorno) (1970) en su perspectiva praxista enfrentando la relación entre *razón y practica - teoría - praxis*, concluía que todas las ciencias son movidas por un interés práctico. Mientras que las ciencias del espíritu son movidas por la praxis comunicativa, las ciencias de la naturaleza son movidas por el interés de la práctica técnica y las ciencias sociales son movidas por la praxis crítica o libertadora¹⁵⁶. Se enfatizaba, que es *la praxis la que guía la teoría y ésta a su vez puede influenciar a la teoría*. La comprensión en el fondo, era que todo conocimiento debe orientar al ser humano a ser libre y ser sujeto. Esa crítica era de la sociedad y de la historia por medio del análisis estructural y una praxis concreta a través de proyectos políticos de liberación.

Era claro, que en ese enfoque se avizoraban los proyectos de liberación de la década de 1970 y 1980. Mas éstos, después de la caída del socialismo, mudaron los paradigmas,

¹⁵² AMIN, Samir. *Hacia una Teología Islámica de Liberación*. En Iglesia Viva, No. 209. ene. – mar. 2002. p.120-123. <http://www.iglesiaviva.org/209/n209-32.htm> Acceso en: 10 de mar. de 2009.

¹⁵³ ELLIS, Marc H. *Judaísmo, judíos e Israel/Palestina: Hacia una Teología de la Liberación para el siglo XXI*. Madrid, Bósforo Libros. 2008.

¹⁵⁴ KNITTER, Paúl. Hacia una Teología de la Liberación de las Religiones. En: Hick, John y Knitter, Paul (eds.). *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Nueva York: Orbis Books. 1987. p. 178-200.

¹⁵⁵ WESTHELLE, 1981, p.12.

¹⁵⁶ GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 330.

incluso el término paradigma es insuficiente para analizar la complejidad de los escenarios. Por eso Hugo Assman reconoce de “dejar abiertos los enfoques epistemológicos” Así lo resalta,

Ya que no es posible y probablemente ni conveniente querer abolir los paradigmas territorializados (...) debemos propiciar una base común de conceptos transversales capaces de inaugurar actitudes teóricas y prácticas, que busquen situarse más allá de las fronteras de los paradigmas. Desconfío de que sea conveniente aplicar a ese nuevo nivel pos-paradigmático la terminología de “nuevo paradigma”¹⁵⁷.

Poner en tela de juicio las percepciones de la realidad, problematizarlas, es importante, porque permite reevaluar y replantear nuestra reflexión teológica. Éstas no son estáticas sino que van cambiando constantemente a partir de una matriz epistemológica de las experiencias vitales de conocimientos, de toda nuestra existencia vivida y la que está por vivir con el cruce de saberes plurales.

Actualmente, al referirnos a la praxis nos estamos refiriendo a la experiencia de acción y gestión cotidiana de las sujetas y los sujetos individuales y colectivos de movimientos de mujeres. Es una historia que los sujetos y sujetas continúan construyendo organizadamente día a día en organizaciones sociales, grupos de reflexión, comunidades y otras que crean lazos y redes de recuperación de subjetividad individual y social, en el sentido de considerar lo comunitario, lo colectivo como el espacio de praxis social en las décadas del 1980 al 2000. No se perdió el sentido político, sino que cobra sentido a partir de lo cotidiano, en donde se interconectan los espacios público y privado. Se dejó de lado los dualismos que empobrecen y deforman el pensamiento y los estudios de historia lineal, para acercarnos a una historia de procesos de las vidas de las personas en donde se visibiliza la experiencia –vivencia- humana local, como seres co-protagónicos.

De ahí, la importancia de repensar, ¿cómo se analiza la historia de lo cotidiano en relación con la experiencia de praxis –teoría y praxis localizada?, que en nuestra investigación es de participación popular, en la “construcción de la historia siendo las actoras y los actores sujetos”¹⁵⁸ de historia.

Esta historia de lo cotidiano se elabora de las más variadas formas y fuentes e incluso de fuentes vivas, como las fuentes orales; a que le catalogamos como pluralidad

¹⁵⁷ ASSMANN, Hugo. (2001) Apud. SUSIN, Luiz Carlos. Teología y nuevos paradigmas. In *Alternativas*. Año 8- no. 18/9 enero – junio. Managua: Editorial Lascasiana.2001, p-11-34 a la p.17-18.

¹⁵⁸ El sujeto es una contribución de la modernidad. Cuando en las últimas décadas se nos habla de la pérdida del sujeto, esto nos lleva al desvanecimiento de toda utopía, evocación de esperanza, entusiasmo, gratuidad, alegría y la sociedad se vuelve mezquina sin solidaridad. “Desdibujado social y políticamente el sujeto se pierde como sujeto ético, como lugar de encuentro, como posibilidad de humanización, como el que nunca debe dejar de aprender la condición humana”. Cf. CUSSIÁNOVICH, Alejandro. *Aprender la condición humana: ensayo sobre pedagogía de la ternura*. Lima: Ifejant. 2008. p. 22.

epistemológica, de sujetos heterogéneos en nuevos escenarios que producen conocimiento. Es esto lo que ha provocado el feminismo, mudanzas de orden cultural, que implica la transformación de los valores, roles, costumbres en la reproducción de vida cotidiana con implicaciones profundas en el modo de hacer política.

La pluralidad epistemológica nos lleva a la interdisciplinariedad y transversalidad¹⁵⁹ como formas de conocimientos senti-pensantes. Desbordando la comprensión cognitivista racional, el conocimiento es emocional, sentimental, corporal, comprensión que concierne a las experiencias vividas con sus estrategias de resistencia, resiliencia y empoderamiento. Esta epistemología es pluralista en relación con la dimensión cognitiva, subjetiva, emocional, corporal, existencial imaginativo, dialógica, relacional y de búsqueda de sentido que el contexto social nos marca y atraviesa todos los espacios de la vida cotidiana y el saber cultural.

Si bien, el aporte de la teología latinoamericana de la liberación fue sobre la concepción de tiempo y espacio, al colocar al *pobre* como el “locus” del quehacer teológico en el contexto histórico de América Latina, para la teología feminista latinoamericana, el locus “el pobre”, tiene color, sexo, y edad. Su materialidad es su *corporeidad y sexualidad*, esto ligado a raza/etnia, edad. Hacer teología desde los cuerpos, la corporeidad y sexualidad concreta es uno de los temas ausentes en la Teología de la Liberación, de ahí que hablamos de Teología Feminista latinoamericana crítica de la Liberación¹⁶⁰. Crítica – autocrítica son actitudes que no pueden estar separadas en el pensamiento plural que es desarrollado a partir del quehacer teológico feminista.

Ese quehacer teológico de pluralidad epistemológica, es expresado por Cardoso: “pluralidad entendida no solo de alteridad – mi identidad y las otras y los otros sino es la pluralidad de mi misma”¹⁶¹, con sus muchos “yos” que son necesarios de conocer. Esto sólo es posible de realizarlo con el dialogo de pluralidad de saberes, así lo destaca:

Antropología, relaciones sociales de género, ecología, lenguaje mediático, arte, economía, cultura popular, biociencia... es una teología visitada y habitada en una relación conflictiva y creativa que hace preguntas, complica métodos, y desasosiega sistemas. La teología necesita aprender y pronunciar el plural como diferencia y como simultaneidad, como construcción y como construido. Así, *historia-realidad-*

¹⁵⁹ Mientras que la Interdisciplinariedad es de convergencia y complementariedad; la transversalidad dice que las ciencias pueden referirse al holismo, e unificación en cuanto a un tema y sujeto de estudio.

¹⁶⁰ Si bien la Teología Feminista Latinoamericana utiliza el referencial metodológico de la Teología de la Liberación, en cuanto al diálogo con las Ciencias Sociales, ésta es una visión crítica y autocrítica de no haber hecho una ruptura con la cultura y religión por sus símbolos y representaciones provenientes del patriarcalismo.

¹⁶¹ CARDOSO Pereira, Nancy. Pluralismo y Teología. In *Alternativas*. Managua: Editorial Lascasiana. Año 8 No. 18-19. Enero – Junio. 2001. p. 173-183. a la p.174.

pobre dejan de ser una identidad auto-referida en los métodos sociológicos e históricos críticos y la teología pasa a convivir con el vértigo de la pluralidad de paradigmas¹⁶².

Por ende, la pluralidad no se constituye en métodos elaborados, sino en la producción de conocimientos que nace de la *realidad* de los *sujetos y sujetas* en la *historia de vida cotidiana*. No estoy tomando la categoría *pobre*, porque es más complejo definir a la excluida y excluido que en su diferencia lucha por encontrar sentido en la acción/agencia que es su práctica y los discursos que elabora.

Evidentemente, el empoderamiento es una racionalidad que exige de la acción humana. Su comprensión hermenéutica está basada en la *praxis –teoría - praxis*. La *praxis* en sí, es una fuente de conocimiento, una estrategia, por tanto una racionalidad y una actitud, que se traduce en la vivencia de los sujetos y liderazgos de los movimientos sociales y religiosos. En lo posible trata de salirse de estructuras que coaccionan, alienan, enajenan y limitan el desarrollo social, político y cultural para luchar y reconstruir el tejido social como ser-sujetos. Mas adelante, cuando veamos el marco teórico conceptual de empoderamiento se conocerá en que consiste este referencial.

A partir de estos presupuestos de diálogo de saberes plurales, la teología feminista toma en cuenta el método hermenéutico de interpretación y comprensión humana de des-construcción y reconstrucción. La lógica de des-construcción está basada no sólo en una inversión teórica y axiológica sino lingüística del pensamiento binario, dualista, acogiendo que la subversión de las jerarquías tiene que ser invertida¹⁶³. Esta posición de Derrida es llamada también como postmoderno porque va más allá de la modernidad por el hecho que desarrolla “conceptos de crítica sociales que no se basen en soportes filosóficos tradicionales”¹⁶⁴.

En síntesis, es la tarea de la teología feminista latinoamericana, de cada vez articular sus presupuestos e interrelacionarlos con la pluralidad epistemológica para su reflexión teológica, sin dejar de lado las practicas sociales y religiosas porque se compenetran entre si, de *praxis - teoría - praxis*.

¹⁶² Ibid. P.175.

¹⁶³ Cf. “insisto mucho e incesantemente en la necesidad de ésta fase de inversión que talvez se tenga buscado desacreditar rápidamente. Hacer justicia a esta necesidad es reconocer que, en una oposición filosófica clásica, nosotros no estamos lidiando con una coexistencia pacifica de un *vis-à-vis*, (relación) mas con una jerarquía violenta. Uno de los dos términos comanda a otro (axiológicamente, lógicamente, etc.) ocupa el lugar mas alto. Deconstruir oposición é, primeramente en un momento dado, invertir la jerarquía. Descuidarse de esa fase de inversión, es olvidar la estructura conflictiva e subordinante de oposición”. Véase en. DERRIDA. Jacques. Positions. Paris : Les Editions de Minuit, 1972. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2001. p. 48-49. (Traducción propia)

¹⁶⁴ NICHOLSON, Linda. Feminismo/posmodernismo. Buenos Aires: Feminaria Editora. 1992. p.9.

Es ese el objetivo de nuestro estudio sobre las prácticas sociales y religiosas de empoderamiento. A partir de las experiencias de la vida cotidiana analizar con el auxilio de la pluralidad de ciencias, como diferentes alternativas de reconstrucción a la posición subjetiva y cultural de dominación, como acción/agencia “praxis” individual y social de las y los sujetos sociales y religiosos. Ya que estos productos de la globalización, fueron innovándose, no de manera unívoca e homogénea, sino de manera múltiple, variada y heterogénea que afecta de modo subjetivo las identidades de los sujetos en la vida cotidiana, reclamando reconocimiento y ciudadanía.

2.2. Fronteras y conexionalidades de la experiencia de vida cotidiana y experiencia religiosa de lo trascendente

Inicialmente destacamos que la noción de “*experiencia*” es ya problemática para muchos científicos por la tendencia de esencializar la identidad y de hacerla incuestionable. Sin embargo, es necesario analizarla para conocer las experiencias de empoderamiento. El análisis de la experiencia será visto desde dos enfoques: uno sobre la experiencia cotidiana y otro, referido a la experiencia de la trascendencia. Si bien, los dos se correlacionan y tienen sus especificidades en nuestro estudio investigativo. Para el análisis de experiencia utilizo los aportes de la historiadora Joan Scott, la filósofa Agnes Heller y las contribuciones de la teología feminista de Rebeca Chopp e Ivone Gebara.

En primer lugar, la experiencia es parte de nuestro lenguaje cotidiano, está expresado en todas nuestras narrativas de lo que sucedió, sentimos, pensamos, hablamos, actuamos y relacionamos, por eso, no podemos prescindir de ella a la hora de interrelacionarla intersubjetivamente con la otredad. En ese sentido la experiencia puede ser comunicada, narrada, mostrada a través de la praxis, la acción/gestión que las y los sujetos realizan históricamente.

Mas Joan Scott llama la atención que en el momento de narrar “la experiencia hay que problematizarla, criticar los mecanismos y las lógicas de pensamiento de producción identitaria”, para no naturalizar o esencializar las diferencias de las y los sujetos que narran su experiencia. Desde el enfoque de género, estos tienen que ser desconstruidos y explicarse históricamente en su contexto social que es su realidad. Joan Scott, tomando los aportes de Ruth Roach Pierson, señala, que la experiencia:

Dada la ubicuidad del término, me parece más útil trabajar con él, analizar sus operaciones y redefinir su significado. Esto conlleva poner la atención en los procesos de producción de identidad e insistir en la naturaleza discursiva de la “experiencia” y en la política de su construcción. La experiencia es, a la vez, siempre una interpretación y requiere una interpretación. Lo que cuenta como experiencia no es ni evidente ni claro y directo: está siempre en disputa, y por lo tanto siempre es político. El estudio de la experiencia debe, por consecuencia, poner

siempre en cuestión su estatus originario en la explicación histórica. Esto ocurrirá cuando los historiadores tengan como proyecto no la reproducción y transmisión del conocimiento al que se dice que se llegó a través de la experiencia, sino el análisis de la producción de ese conocimiento mismo¹⁶⁵.

Eso implica que, cuando se trata de visibilizar las identidades de las excluidas, tenemos que tomar atención en las relaciones de poder al que se ven confrontadas en los procesos de producción de identidades y como éstas lo asimilan, modifican, rechazan, cuestionan, resisten y transforman esas relaciones sociales. Desde una lectura de teoría crítica significa desmontar los mecanismos de ocultamientos, invisibilización, para mostrar cómo funcionan las estructuras de poder y así poner en evidencia los sistemas ideológicos que marginan, excluyen a las y los sujetos y que logran subvertir.

La experiencia es entendida en dos sentidos: la experiencia externa u objetiva en lo social; y la experiencia interna del sentir subjetivo, lo estructural y lo psicológico. Esta dimensión psicológica es la que permite dar cuenta de la agencia/acción y empoderamiento de las sujetos. Al referirnos a la interna se trata de la expresión del ser o de la conciencia ya la externa es sobre la cual la conciencia actúa¹⁶⁶. Estos dos enfoques de experiencia interna y externa, actúan simultáneamente porque “están imbricados el uno y el otro y ambos son históricamente variables, para explicar los significados de la identidad que son diferentes posibilidades de pensar el yo... como construcciones discursivas”¹⁶⁷, por ello que hablamos de nuestros muchos “yos” que actúan en los diferentes espacios en donde nos movemos.

Esta experiencia que se da en la vida cotidiana no es sólo individuación singular, tiene también un significado colectivo. Es la experiencia de la vida cotidiana que permite a las mujeres no sólo darse cuenta, auto-comprenderse, “trastocar sus certezas, y percepciones de lo natural en las relaciones personales y sociales, mas también ser la puerta de entrada a una visión totalmente diferente de la sociedad, al reconocernos como sujetos no sólo nosotras, sino dentro del contexto de la sociedad”¹⁶⁸.

Por su parte Heller decía: “la vida cotidiana es el conjunto de las actividades que caracterizan las reproducciones particulares creadoras, la posibilidad global y permanente de reproducción particular, que no puede existir sin su propia reproducción. En toda sociedad hay pues una vida cotidiana, sin ella no hay sociedad”¹⁶⁹. Además de ser una actividad rutinaria, éstas son actividades particulares de seres singulares que convierten posible lo

¹⁶⁵ Ruth Roach Pierson. (1989) Apud. SCOTT Joan. Experiencia. *La Ventana*. México. No. 13. 2001. p. 43-73. a la p. 72.

¹⁶⁶ SCOTT, 2001, p. 56-58.

¹⁶⁷ *Ibíd.* 69.

¹⁶⁸ VARGAS, 2008, p. 39.

¹⁶⁹ HELLER, 1982, p. 9.

general, desbordando el espacio privado al espacio público en donde intervienen ambos. A muchas de las mujeres le fueron designados esos espacios del mundo privado y con mucha audacia ellas quebraron los límites de lo imposible como esfera de las posibilidades, haciendo de lo cotidiano su política. Estos cambios de percepciones están conectados a su valoración personal que lo dignifica.

De este modo, Agnes Heller comenta: la experiencia de la vida “cotidiana está básicamente relacionada a un proceso de construcción de valores”¹⁷⁰, que son tomados en cuenta al momento de elegir diferentes opciones tales como: “ideas concretas, finalidades concretas, alternativas concretas, de acuerdo a su actitud valorativa y a los juicios que elabora a su imagen de mundo”¹⁷¹ y las interrelaciones inter-subjetivas.

Para ampliar la noción de experiencia de la vida cotidiana es necesario ver el tema de la *práctica cotidiana*. De Certeau expone que la *práctica* de la vida cotidiana posee una peculiar creatividad para subvertir de forma activa los modos estandarizados del vivir que le son impuestos desde fuera, ya sea por los medios de producción, la economía, la comunicación, la publicidad, hasta los espacios geométricos e institucionales del diseño urbano en la ciudad¹⁷². Esas prácticas constituyen una *apropiación y desvío del sentido propio* de las cosas, que las transforman según otras lógicas, produciendo así otra cultura distinta de la dominante¹⁷³.

Esto hace posible que las experiencias de las prácticas de vida cotidiana, tal como Heller y De Certeau lo señalan, sea el espacio y tiempo en donde es posible crear y recrear lo social, y que no se quede en la experiencia privada, sino que la trascienda. Tal como las feministas, desde los 1980 lo venían promoviendo, “la posibilidad de explotar los límites de lo real, para dilacerarlo con las fantasías, lo imaginario, los sueños, las incoherencias”¹⁷⁴.

De acuerdo a lo expuesto, ésta capacidad de trascender lo dado a través de su acción, es lo que va permitir deconstruir estereotipos, subvertir los valores culturales de subordinación y cambiar las jerarquías *axiológicas* dominantes por otros valores que

¹⁷⁰ El valor es entendido en Heller a todo aquello que hace parte del ser genérico de ser humano y contribuye directa o medianamente, para la explicación del ser genérico. Es decir, constituye un valor a todo aquello que produce directamente la explicitación como esencia humana o es condición de tal explicitación. Cf. HELLER, Agnes. *O cotidiano e a historia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1972, p. 8. (Traducción propia).

¹⁷¹ HELLER, 1972, p.14. (Traducción propia).

¹⁷² DE CERTEAU, Michel y GIARD, Lucy. *La invención de lo cotidiano. I Artes de Hacer*. México. Universidad Iberoamericana. 1996. p. XLII - XLIV.

¹⁷³ DE STEFANI, Patricio. Prácticas cotidianas: Algunos instrumentos para un estudio acerca de las últimas transformaciones de la vida urbana. *En Diseño urbano y Paisaje*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Arquitectónicos, Urbanísticos y del Paisaje. Año 3. no. 9. 2006. p.5.

¹⁷⁴ KOFES, María Suely. Mulheres e cotidiano. In: *Revista de Ciências Sociais*. Porto Alegre: Instituto de Filosofías y Ciências Humanas da UFRGS. 1986. p. 249 - 259. a la p. 251. (Traducción propia).

modifique su vida, experimentadas por ellas mismas y sus interrelaciones con la ética social, ética ecológica y la ética teológica. Esta praxis de subversión es lo que nos ayudará hacia una política de transformación como propulsora de significaciones en lo cognitivo, *axiológico* y *praxiológico*.

2.2.1. Experiencias de vida cotidiana y teología feminista

La *experiencia de vida cotidiana* es el punto de partida y de llegada en el círculo hermenéutico de la teología feminista. Según Ruether, “esa *experiencia* incluye la experiencia de lo divino, la experiencia de si mismo, de si misma, la experiencia de la comunidad y del mundo, en una dialéctica de interacción mutua”¹⁷⁵. En razón a que las mujeres fueron excluidas de la reflexión teológica e incluso existe un “vaído en la reflexión de las experiencias históricas y espirituales de las mujeres y sus esfuerzos por la transformación de los sistemas que le arrebatan la vida concreta y su integridad humana”¹⁷⁶.

La experiencia vital, incorporada en lo humano, en toda su materialidad, la reflexión teológica feminista nos lleva a unir: el “intelegir de la fe, el sentir”¹⁷⁷ y la praxis en el momento de teologizar. En ese sentido “tomar como referencia básica la experiencia de las mujeres en la teología feminista detona como fuerza crítica revelando que la teología clásica, incluyendo sus tradiciones codificadas, se basa en la experiencia masculina y no en la experiencia humana universal”¹⁷⁸.

Sobre esta experiencia, Rebeca Chopp llama la atención:

¿Serán todas las experiencias de las mujeres iguales? ¿Serán las experiencias de las mujeres justamente opuestas y hasta mejores de que las experiencias de los hombres (problema de dualismo)? (...) como no debemos esencializar la experiencia, debe haber alguna forma de la propia experiencia ser epistemológicamente significativa¹⁷⁹.

Lo significativo en la epistemología es que va depender de como las “identidades elaboran su propio discurso, se adscriben, aceptan, resisten o rechazan como sujetos”¹⁸⁰. Se trata de un posicionamiento como sujeto a través de su práctica discursiva, que denuncia la opresión y busca su emancipación de manera liberadora.

¹⁷⁵ RUETHER, Rosemary Radford. *Sexismo e Religião: rumo a uma teologia feminista*. [Trad. Walter Altmann; Luis Marcos Sander]. Sao Leopoldo, RS: Sinodal, 1993. p.18.

¹⁷⁶ AQUINO, María Pilar. *Nuestro Clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*. San José: DEL 1992. p.108

¹⁷⁷ AQUINO, Pilar. *A teologia, a igreja e a mulher na América Latina*. São Paulo: Paulinas. 1997. p.56.

¹⁷⁸ RUETHER, 1993, p. 19.

¹⁷⁹ CHOPP, Rebecca. O conhecimento de Eva – Resistência da teologia feminista às estruturas epistemológicas masculinas - dominantes, In: *Concilium*, Fascículos 263-268. Petrópolis: Vozes.1996. p.145-154. a la p.151. (traducción propia)

¹⁸⁰ SCOTT, Joan, 2001: p.66.

Por tanto, no se busca “reconciliar la experiencia de la fe manteniendo las estructuras de opresión”¹⁸¹, sino que es una corriente de pensamiento alternativo de las relaciones de inequidad que son promovidas por las teorías de género. Por eso, no es posible separar experiencia del proceso discursivo de reconocimiento como sujeto de agencia/acción (la praxis como una fuente de conocimiento epistemológico) y la subjetiva constituyente que siente y nombra¹⁸², los dolores, sufrimientos, violencias en los cuerpos y sus resistencias buscando su transformación. Pues, en el momento que se problematiza la experiencia, desconstruye todo lo que genera las asimetrías y crea una teología de igualdad para el género humano.

De este modo, la experiencia de vida cotidiana reflexionada éticamente sobre la vida digna puede ser un principio fundante para una elaboración teórica de la teología feminista y los métodos que usa para la formulación del pensamiento. Heller mencionaba: “la vida cotidiana se caracteriza por la unidad inmediata de pensamiento y acción. Mas no es jamás teoría, así como la actividad es praxis. En la teoría y en la praxis dominan finalidades y contenidos, que representan lo humano genérico y producen novedades en su estado, en el sentido de ir por una ética humanizadora”¹⁸³.

Esa ética humanizadora está basada en la multiplicidad de historias como experiencias de lucha y liberación por una vida digna. Son estas experiencias los principios fundantes para las elaboraciones teológicas de la teología feminista latinoamericana, la de la teología mujerista, teología afroamericana, teología crítica de la liberación, teología indígena y otras.

Así lo confirma Neuenfeldt: “Lo inédito en la hermenéutica feminista como método de la teología feminista es que la experiencia es una fuente del quehacer teológico, sin la pretensión de ser universal”¹⁸⁴. Busca hacer una contribución a una dimensión incompleta de la teología, por lo que busca ser una teología de la integralidad humana. Que desmitifique el pensamiento androcéntrico y el patriarcalismo, y que de cuenta que hay otras maneras de ver, sentir, crear, explicar y pensar el mundo y las relaciones humanas.

¹⁸¹ AQUINO, 1997: 56.

¹⁸² El acto de nominación es entendida como un sistema que va más allá de un complejo sistema de códigos y de transformaciones del sentido. Cf. Levi Strauss, 1962, 222. En el campo intelectual, tiene por trama el monopolio de la nominación legítima, punto de vista dominante que, al hacerse reconocer como punto de vista legítimo logra ocultar su media verdad. BOURDIEU, 1984 p.41. Mas es ahí donde los actores sociales buscan competir con la violencia simbólica y lo subvierten bajo diferentes tipos de nominaciones. Véase el trabajo de BOURDIEU 1984. p 42.

¹⁸³ HELLER, 1972. p. 45.

¹⁸⁴ NEUENFELDT, Elaine. Gênero e hermenêutica feminista: Dialogando com definições e buscando as implicações. *A palavra na vida*. São Leopoldo: CEBI. N. 155/156, 2000. p. 45-96 a la p. 49.

Al cuestionar la experiencia cotidiana se pone en evidencia como las normas, las estructuras sociales de poder causan opresión, sufrimiento y desigualdades. De esta forma estaremos afirmando el “desarrollo genérico”¹⁸⁵ con repercusiones trascendentales para la vida plena de la humanidad e incluso de aprender sobre la condición humana. El mejor ejemplo lo tenemos en la práctica de Jesús histórico “hijo del hombre”, aquel que comparte la historia de la humanidad con sus luchas y confrontaciones a las leyes, usos y costumbres de su tiempo¹⁸⁶.

La perspectiva descrita construida por la teología feminista es contraria al discurso dogmático de la teología patriarcal que define la trascendencia como Dios creador, todopoderoso con capacidad de trascender fuera de la materialidad humana, y por tanto fuera de la historia. Inclusive como dice Gebara:

es como si la originalidad del cristianismo residiese en la unicidad de Jesucristo, no como persona histórica, sino como persona mas allá y más acá de la historia, con una personalidad masculina fija e inmutable. Al mismo tiempo en que hablan del Jesús histórico lo reflejan a partir de categorías ahistóricas [...]
La trascendencia de Jesús no reside en sus actos capaces de inspirar acciones de amor y respeto a la vida, sino en su absoluta trascendencia en relación a las acciones del común de los mortales¹⁸⁷.

Es aquí donde encontramos fronteras y límites de la teología “al ser analizados en varias propuestas teológicas y fijados en las formulas dogmáticas clásicas debido a que adoptó los instrumentos conceptuales de la filosofía griega”¹⁸⁸. Este legado epistemológico se mantiene en la teología occidental, a partir de la *lógica filosófica*, que necesita que sea esclarecido¹⁸⁹.

Según Ivone Gebara, cuando hablamos de la trascendencia: “en vez de ser una realidad poderosa superior a la materialidad humana, es una experiencia dentro de la cotidiana materialidad humana, dentro de la contingencia de nuestra historia y de nuestro planeta”¹⁹⁰. Fenoménicamente se expresa tanto las cosas positivas como las negativas, en ese mal que nos trasciende en lo cotidiano, así como en la manera vivir la belleza de la gratuidad y de la capacidad de construir la vida. Así que “buscamos afirmar la experiencia de la trascendencia

¹⁸⁵ Cf. HELLER, Agnes. *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones península. 1997, p. 33. La genericidad implica sociabilidad, pero la sociedad, la estructura social no encarna la genericidad, el desarrollo genérico. Para Heller, la genericidad es cuando actúo como ser comunitario-social, con mis acciones, negando y rechazando las estructuras sociales dadas.

¹⁸⁶ *Ibíd.* 165-167.

¹⁸⁷ GEBARA, Ivone. Problemas en torno a la teología feminista. Hacia una teología con rostro de mujer. En *Alternativa*. Nicaragua: Editorial Lascasiana. Año 15 –No. 36. Jul. a Dic. 2008.119-127. a la p.120.

¹⁸⁸ MORGAN, Robert. La Biblia y la teología. En John Barton, ed., *La interpretación bíblica hoy*. Santander: Sal Terrae, 2001, p 146-147.

¹⁸⁹ GEBARA, 2008: 120.

¹⁹⁰ GEBARA, Ivone. *O que é Teologia Feminista*. Sao Paulo: Brasiliense, 2007. p. 38-39. (traducción propia)

dentro de los límites de nuestra existencia, de las experiencias humanas de nuestro cotidiano”¹⁹¹. La trascendencia no es abstracta ni metafísica, sino es encarnada.

Toda nuestra vida está dentro de esos límites, que siempre tenemos que trascender ya sea en los momentos positivos o negativos. En donde el ser ontológico se ve enfrentado a responder con coraje y valentía las situaciones de opresión, dolor, angustia, violencia, que se viven ante los fenómenos de la feminización de la pobreza, el feminicidio por la violencia doméstica, el feminicidio por el VIH, el nomadismos de exilio y migración y que es llamada a transformarlo y a reconstruir su *ser y existencia en el mundo*, en busca de reconocimiento y ciudadanía.

Este método teológico feminista a partir de las experiencias de las mujeres fue muy criticado, calificándolas de anticientíficas, esencialistas, subjetivistas, ideológicas, anticristianas y atribuido al biologicismo por dar preferencia a las mujeres por haber impedido y falseado la revelación cristiana o violado los límites de legitimidad teológica¹⁹². Esto en razón que se está tomando la experiencia humana que es inter-subjetiva, que se puede comunicar con la otredad para buscar la realización personal y aprender a ser más humanas, dentro los límites de nuestra temporalidad y contingencia humana.

Esta idea es contraria al pensamiento “filosófico de la fe separada de la temporalidad actual y de la diversidad de los sujetos creyentes”. La separación del tiempo contingente, es la afirmación de un tiempo sin tiempo, del célebre “*in illo tempore*”¹⁹³. Es por ello, que al “criticar las estructuras filosóficas que mantienen a las teologías tradicionales por buscar igualdad de género con respecto a nuestras diferencias, nos acusan de desviaciones en relación a la fe”¹⁹⁴.

Sin embargo, para las teólogas latinoamericanas, la sabiduría de la vida, la espiritualidad y sabiduría de las abuelas “las ancestras”¹⁹⁵ es importante porque la adquirieron a través de sus experiencias que les fueron contadas por las abuelas. Así lo expresan: “la experiencia siempre ha sido y será la gran maestra de la vida” y la que muchas veces corrige a la ciencia y a los dogmas. No existe una sola verdad, pues las historias de vida van modificando muchas verdades o dogmas para esclarecer mejor la realidad. De ahí que la

¹⁹¹ Ibid, 38-41.

¹⁹² SCHAUMBERGER, Christine. Experiência In: GÖSSMANN, Elisabeth. (Org.) *Diccionario de Teología Feminista*. Petropolis: Vozes. 1997.

¹⁹³ GEBARA. 2008. p.126. Cf. Traducción del latín: “En aquel tiempo”

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ Al referir a las ancestras-os, nos estamos refiriendo a otras experiencias cotidiana y experiencias religiosas que devienen de culturas cuyo origen son los indígenas, o las de origen africana. Cf. AJO, Clara Luz. A espiritualidade de nossos ancestrais. In: Na força da sabedoria: Espiritualidades feministas de luta. *Concilium*. Petrópolis: RJ. Vozes. No. 288. 2000/ 5. p. 104-112. a la p.104.

experiencia o historia humana abra todo un abanico de posibilidades y nos dé mayor información al conocimiento; por eso, el interés de auscultarla, conocerla para innovarla y darle historicidad a nuestra experiencia, tal como lo arguye Scott:

Para eso necesitamos dirigir nuestra atención a los procesos históricos que, a través del discurso, posicionan a los sujetos y producen sus experiencias. No son los individuos los que tienen la experiencia, sino los sujetos los que son constituidos por medio de la experiencia. En esta definición la experiencia se convierte entonces no en el origen de nuestra explicación, no en la evidencia definitiva (porque ha sido vista o sentida) que fundamenta lo conocido, sino más bien en aquello que buscamos explicar, aquello acerca de lo cual se produce el conocimiento. Pensar de esta manera en la experiencia es darle historicidad, así como dar historicidad a las identidades que produce¹⁹⁶.

Hasta aquí, hemos analizado la experiencia cotidiana y la experiencia de lo trascendente en la teología feminista que están imbricadas entre sí, e incluso sirviendo como punto de partida. Es aquí donde encontramos las conexionalidades entre trascendencia religiosa y experiencia cotidiana.

2.2.2. Experiencia religiosa de lo trascendente

Específicamente ¿en qué consiste la experiencia de lo sagrado, la experiencia religiosa? Uno de los teólogos quien primero aborda la experiencia fue Friedrich Schleiermacher (1768-1834), él sitúa el fenómeno religioso en el *sentimiento* más íntimo de la persona, que es su experiencia religiosa.

Mendonça citando a Schleiermacher menciona: “sentimiento es antes de cualquier cosa, una autoconciencia inmediata, una intuición de lo infinito por lo finito. La *esencia* de piedad es la conciencia de “ser dependiente en relación a Dios”¹⁹⁷. La dificultad en esta comprensión es cuando se estructura de esencia y existencia, “categoría analítica que dominó el método teológico moderno, de adecuar la fe, la credibilidad en la experiencia humana común. La experiencia humana común era alcanzada mediante la reflexión abstracta, encima de la historia, las emociones, y el cuerpo”¹⁹⁸, situándolo como una fe racional.

Como no se puede hablar de la trascendencia por la vida negativa (esto es, no decir), negando todo aquello que es nuestra experiencia fenoménica. O también por la vía positiva, afirmando de él lo que experimentamos en nuestro mundo, pero en forma eminente. Sólo podemos expresar de nuestra experiencia de lo sagrado a partir de nuestra realidad histórica y cultural.

¹⁹⁶ SCOTT, 2001, 8.

¹⁹⁷ SCHLEIERMACHER, Friedrich (1821). Apud. MENDONÇA, Antônio Gôuvea. Fenomenologia da Experiência Religiosa. *Numen*. Juiz de Fora: Editora UFIF v.2. n.2. 1999 p. 65-89 a la p. 72-73.

¹⁹⁸ CHOPP: 1996: p.149.

La experiencia de lo sagrado a la que nos referimos es aquella que nos hace sentir, estar “poseídos por el Espíritu en estado consciente, ultrapasando todas las áreas de la vida humana en lo cognitivo (consciencia), corporal, sentimiento, voluntad de manera simultánea”¹⁹⁹, que después de esa experiencia la persona cambia sus valores éticos, e incluso de dar sentido a la vida de ahí en adelante. Muchos testimonios de creyentes arguyen a esta experiencia como un cambio de vida, una re-orientación, una búsqueda de sentido para la vida que ayuda a sobrevivir en una sociedad de conflictos.

La experiencia religiosa al ser entendida como la apertura a lo sagrado y trascendente es una puerta de entrada para analizar la experiencia religiosa, vivida (experimentada) a través de la relación entre el ser humano y Dios en nuestra realidad humana histórica y cultural. Esto hace que la experiencia de lo sagrado sea una experiencia humana existencial y religiosa, Según Edênio Valle: la experiencia “fue recuperando sentidos cualitativos en el ámbito de la fe [...] como el modo idiosincrático, específicamente personalizado, como el mundo es aprehendido por la persona, no sólo en los puntos culminantes estáticos, como su dimensión de cotidianidad”²⁰⁰. Esta experiencia religiosa en el campo cristiano, la teología, el discurso sagrado, presupone la experiencia religiosa, que llega a ser entendida como experiencia cristiana²⁰¹.

Veámos que es la experiencia la que nos enseña los límites y finitud, lo que el ser humano puede hacer en la historia cronológicamente. Incluso, es la negatividad la que nos instruye lo real sin dogmatismos, porque comprende que son situaciones que pueden ser transformadas por ser existenciales, temporales y no eternas. Es en ese momento en que la experiencia religiosa de lo trascendente, la espiritualidad, ayuda. Por tanto, a través de la experiencia se puede unir el tiempo transitorio que es cronológico y el tiempo kairótico, como el tiempo de lo oportuno para la trascendencia y la búsqueda de sentido.

A partir de este análisis ¿cómo tender puentes de dialogo interdisciplinar para examinar el fenómeno de la experiencia religiosa y la teología? Este diálogo, según Deifelt implica tres aspectos: 1) Reconocimiento de sus propios presupuestos (establecer cuales son los valores de los cuales no puedo renunciar lo que traigo para el dialogo); 2) Apertura para cuestionamiento mutuo (dejarse sorprender y cuestionar por otras áreas de saber); 3) Revisión

¹⁹⁹ Testimonio personal.

²⁰⁰ Edênio Valle (1998). Apud. PARLOW, Mara Sandra. *De corpos de conhecimento ao reconhecimento do corpo*. 260f. Tese (Doutorado) Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Teologia. São Leopoldo, 2004. p. 223.

²⁰¹ PIKAZA; Experiencia Religiosa y cristianismo. Sao Paulo, Paulinas, 1989. p 389. In: *Diccionario de Espiritualidad*; Salamanca, Sígueme, 1981. p. 591-592.

de sus premisas, si fuere el caso, confirmación de los presupuesto. Se trata obviamente, de un proceso hermenéutico²⁰².

Por tanto, si pretendemos conocer la relación entre ciencias de la religión y teología, éstas pueden ofrecer a la teología la información necesaria para profundizar en las temáticas teológicas. Y las teologías, a su vez, pueden suministrar a las ciencias de la religión las formas a través de las cuales el fenómeno y la *experiencia religiosa* son vividas históricamente, que luego serán explicitadas en el nivel teórico.

La crítica que se hace a la teología, según Magalhães es que el sistema de referencia de la teología fue construido desde una visión autoritaria de revelación normativa basada en interpretaciones de trascendencia como algo que están fuera de la esfera humana y el sistema de valores con una “*moral que vigilaba las autoridades eclesíásticas* asumiendo su carácter de des-humanidad”²⁰³. De acuerdo a lo analizado, entonces cual sería el lugar de la teología en las ciencias de la religión? Según Mendonça:

A Teologia [...] pode ser incluída entre as ciências da religião, como crítica interna da própria teologia, fornecendo chaves hermenêuticas para a compreensão da instituição, num período histórico e, num segundo momento, como narrativa metódica da construção do pensamento teológico e recebe, neste caso, o nome de teologia da cultura. No elenco das disciplinas de ciências da religião, por essa razão, desenha-se espaço significativo para a teologia vista sob este segundo prisma de sua natureza²⁰⁴.

Desde esta perspectiva la teología clásica necesita dialogar con otras ciencias para examinar sus presupuestos teóricos y desarrollar su pensamiento teológico de manera más sistematizada, contextual e incluso ser crítica a su epistemología; pues el estudio de la *experiencia religiosa* no sólo ha sido de interés de la teología, sino de las ciencias humanas. La *experiencia de lo trascendente* ha sido una de las piedras angulares para entender la religión; de las cuales la teología feminista lleva la delantera, en cuanto al dialogo de saberes.

A partir de los ítems abordados en este apartado, podemos concluir que la teología feminista se ha valido de las experiencias de las mujeres como punto de partida para su reflexión teológica. Ésta han servido para desarrollar su corpus teórico de manera abierta, plural, al tomar como referencia no sólo los contextos situados, sino a partir de la *experiencia –viviencia- cotidiana* de su cuerpo, coporeidad, sexualidad, violación, migración, humillaciones, trafico de mujeres, pedofilia, VIH, hacinamiento, que sufren las mujeres, la

²⁰² DEIFELT, Wanda. A Teologia entre a Ciência e a Poesia. In: *Estudos Teológicos*. Sao Leopoldo: Sinodal. No.36. 1996. p. 7-16 a la p. 240.

²⁰³ MAGALHÃES, Antonio Carlos. Teologia e o estudo da religião. Chances, perspectivas e conflitos. In *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo: UESP. Ano XV, No. 21, 149-163. jul -dez.2001. p.158

²⁰⁴ MENDONÇA, Gouvêa Antonio. A cientificidade das ciências da Religião, in: Teixeira, Faustino (Org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil*. Afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas. 2001. p. 145- 146.

niñez, las ancianas y ancianos, por eso es una epistemología que dialoga con los otros saberes y que constantemente se renueva, porque diversas son las situaciones a las que se ve enfrentada.

Los temas teológicos emergen de los contextos *situados* y *vivenciados* de las mujeres, y del diálogo de saberes culturales. De ahí que, en el momento que se toman las experiencias humanas de las mujeres, necesariamente confronta las estructuras de dominación, a las que se ven envueltas, y que la teología clásica muchas veces legitimó como la discriminación e invisibilización de las mujeres al no haber criticado a la cultura sexista patriarcal; por eso su constante revisión antropológica y una revisión de los dogmas, doctrinas, ritos, imágenes, símbolos y conceptos.

2.3. Fenomenología feminista y teología feminista

Los estudios de experiencia de vida cotidiana se comprenden a través de los estudios fenomenológicos, debido a que la “fenomenología se apoya en los datos de la existencia concreta, en las cosas que aparecen en el campo de nuestra experiencia”²⁰⁵, es decir, trata de describir como las experiencias son vividas. Martín Heidegger (1889-1976) continuador de los estudios fenomenológicos de Husserl, en su obra el “*Ser y tiempo*” esboza las ideas bases para comprender el análisis fenomenológico existencial sobre la vivencia del mal. Pero ésta sería una visión parcial sino llegáramos a señalar que es lo que provoca ese mal, para ello tenemos que hacer una crítica al poder patriarcal que está cimentado en los símbolos, discursos, leyendas, mitos, valores culturales y que fueron socializados a través de la religión patriarcal.

Tomando las referencias de la fenomenología existencial proporcionada por Heidegger podemos plantear que el hombre ha sido el modelo ontológico y las mujeres quedamos en la sombra de las ausencias, porque se habla del hombre y su *ser en el mundo*. Pareciera que es la construcción de un solo sexo, el hombre, que él *puede ser* como proyecto existencial, y que las mujeres no fueron invitadas, que las dejaron en la invisibilidad, exclusión y ausencia.

Esto debido a que en la filosofía occidental, el hombre significa masculino y no está referida al hombre y mujer. “Tanto el platonismo, aristotelismo, tomismo, cartesianismo y el hegelianismo, las mujeres no están pensadas, ni incluidas en las categorías antropológicas de esas filosofías. Existen como seres subalternos y en función del servicio doméstico que

²⁰⁵ GEBARA, Ivone. *Rompendo o silencio. Uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis, RJ: Vozes. 2000. p. 43.

garantizaba la vida de los hombres y la prole²⁰⁶”. Este pensamiento predomina en la filosofía y la teología de nuestra tradición.

De la misma manera, nos damos cuenta que la epistemología teológica clásica corrió el mismo proceso, como las ciencias humanas, de ser un conocimiento patriarcal y eurocéntrico. Toda epistemología es política al establecer una verdad. Esa verdad da seguridad psicológica porque da poder. Por tanto, adjudicarse el presupuesto de tener la verdad, es tener poder. De ahí que sea importante saber las fuentes de las epistemologías que utilizamos en nuestras elaboraciones teológicas. Además “los objetos-sujetos de estudio son fenómenos epistemológicos, en la medida que incluyen aspectos como las familias, los géneros, la economía, relaciones de producción, acción colectiva, la política, tanto cuanto las categorías interpretativas que tenemos de ellas²⁰⁷ .

Apropiándonos del conocimiento como componente de subversión y reivindicación, una construcción del *ser mujer en el mundo y estar en el mundo* significa proponer una visión de la antropología del *ser mujer* como “sujetos protagónicos de la historia, de la cultura, de que las mujeres, en su *diferencia*, puedan observarse, explicarse y, tal vez, interpretarse a partir de enfoques antropológicos y desde perspectivas que contribuyan a erradicar su opresión”²⁰⁸ .

Esta antropología de la mujer -es sin duda- una nueva perspectiva filosófica en la medida que incorpora conocimientos como los de biología, economía, sociología, psicoanálisis, teología y otras áreas de conocimiento. Es por eso que la antropología “no es un corpus” cerrado con un objeto de estudio, con metodología exclusiva, sino que es una disciplina abierta a la necesaria integración del conocimiento a partir de su articulación con otras disciplinas”²⁰⁹ .

La observación sobre la antropología de la mujer, significa también una revisión de la antropología teológica de la creación, a partir de la epistemología de la teología feminista. Pues más que un método o una metodología es una ontología sobre el *ser mujer en el mundo*, con sus emociones, vivencias y experiencias situadas, que experimenta en su “*ser*” como *ausencia* y negatividad, debido a los discursos de *no-ser, no-valer, no-saber y no-tener*. Lo

²⁰⁶ GEBARA, Ivone. Entre los límites de la filosofía y la teología feminista. *Alternativas*. In teología y Género. Managua: Editorial Lascasiana. Año 10 n. 26 jul. - dic. 2004. p. 44.

²⁰⁷ SCOTT, Joan. Prefácio a gender and politics of history. In Desacordos, desamores e diferenças. *Cadernos PAGU*. No. 3 Campinas, SP: UNICAMP. 1994. p.18.

²⁰⁸ LAGARDE, 2005, p .60.

²⁰⁹ LAGARDE, 2005, p. 68.

que da como resultado una vivencia limitada de dependencia al “*depender de otros, ser para otros*”²¹⁰, y no *ser para sí*, como el *ser en el mundo*.

Sin embargo, en el momento que toman conciencia de ese malestar que provoca el patriarcalismo, cambian por completo su visión, por eso la importancia de destacar la experiencia de muchas mujeres y de nuestros pueblos excluidos, cuando ellas-os evocan su *presencia* de autonomía de *ser para si*, para imaginar, crear y hacer uso de su emancipación, autonomía, autodeterminación y libertad. Aunque el modelo patriarcal está diseminado en la cultura con el sexismo, racismo, clasismo, fundamentalismo, en nuestras tradiciones y en el inconsciente colectivo. El hecho de que las mujeres tomen conciencia que su identidad fue construida negativamente debido a la cultura patriarcal, hace que ellas desconstruyan y reconstruyan su identidad críticamente, con una nueva filosofía y visión antropológica del ser mujer.

De modo, que revisan el papel de la religión a partir de los aportes de la teorías de género, y luego se consiga dar nombre a los dolores, opresiones, silencios y sufrimiento, encontrando el sentido de vida revelado por Dios desde la negatividad, que va actuar de allí en adelante como presencia activa en su vida cotidiana en las relaciones interhumanas para modificar su situación de opresión y sufrimiento. Ivone Gebara, piensa sobre la revelación en lo cotidiano que:

La revelación cristiana dice que el proceso de revelación se hace desde arriba, pero no estoy segura de esto. Los evangelios nos muestran revelaciones que se hacen desde encuentros sencillos en lo cotidiano de la vida y desde ahí que se vive algo nuevo y que los cambios son posibles²¹¹.

Las grandes y las pequeñas acciones, parten de la vida cotidiana del individuo. Según Agnes Heller la vida cotidiana es la vida del individuo. El individuo es siempre simultáneamente un ser particular y un ser genérico, “la teleología de lo humano-genérico, [...] jamás se orienta para el “Yo”, mas siempre para el “nos”²¹². que en el caso de las mujeres, son las entes integradoras, porque son madres, hijas, hermanas, esposas, abuelas, amigas, compañera, cómplice, que producto de sus relaciones sociales y culturales están integradas a un colectivo, su familia, la comunidad, que lucha por encontrar sentido a la existencia humana, para la sobrevivencia de la humanidad y de la existencia del planeta.

²¹⁰ LAGARDE, Marcela. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Universidad Autónoma de Mexico, 1993. p.311.

²¹¹ GEBARA. Ivone. *Antropología Religiosa Lenguaje y Mitos*. Buenos Aires: Católicas por el Derecho a Decidir. Cuadernos. s.d. No. 3. p.32.

²¹² HELLER, 1972, p.20-22.

En ese sentido, sólo la actividad práctica consciente de las mujeres de la valoración de su dignidad y responsabilidad humana que puede tornarse en una praxis cuando es “humano-genérica consciente”. Incluso puede, ser un principio de potencialidad, empoderamiento de la revelación de lo sagrado que habita en la vida de las mujeres para ser actoras y generar transformaciones en su entorno familiar, social, eclesial para la sustentabilidad socio-ambiental.

Ivone Gebara en su obra: “*Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*”²¹³ menciona que la fenomenología del mal femenino es una tentativa de introducirse en las experiencias vividas por las mujeres, así lo destaca:

En este sentido, la fenomenología del mal femenino es una tentativa de insertarse en las experiencias vividas por las mujeres, especialmente en las experiencias... Es por la descripción o por la narración de las experiencias más que se llega a comprender y a reflexionar sobre la particularidad del mal vivido por las mujeres. Es en el propio interior del discurso sobre la experiencia del sufrimiento que se llega a la pregunta sobre su sentido y a la tentativa de comprender su alcance, mismo que sea de modo limitado o aproximativo²¹⁴.

Pues, es sólo a través de la experiencia que encontramos respuesta de la libertad y la finitud del mal, porque lo comprendemos y experimentamos sobre lo sagrado, lo divino *que nos habita*. Más allá de pensar en ese Dios absoluto que esta fuera y no actúa en la historia concreta de la humanidad, cuando en realidad es todo lo contrario.

Tener en cuenta las narraciones de las experiencias de las mujeres, -como ya lo hemos destacado- no significa caer en el esencialismo y universalizar una experiencia micro para la realidad de las mujeres que es bastante compleja porque las relaciones humanas son relaciones de género y poder: de raza, etnia, cultura, clase social, edad y religión. En todo existe un hilo conductor de la realidad de las mujeres en la religión que es la “exclusión y silenciamiento”²¹⁵, lo que nos ayudará a discernir que tanto somos consideradas como humanas o que nos deshumanizan.

A esto se suma la historia de negación, inexistencia de los cuerpos, y que nos hace “tirar el silencio afuera” -estallar, romper los silencios- visibilizarlo al deconstruir y nombrar las justificaciones ideológicas de los poderes objetivos y subjetivos que legitiman el

²¹³ GEBARA, 2000.

²¹⁴ GEBARA, 2000, p.43. Cf. “Neste sentido, a fenomenologia do mal no feminino é uma tentativa de mergulhar nas experiências vividas pelas mulheres, especialmente nas experiências más. É pela descrição ou pela narração das experiências más que se chega a compreender e a refletir sobre a particularidade do mal vivido pelas mulheres. É no próprio interior do discurso sobre a experiência do sofrimento que se chega à pergunta sobre seu sentido e à tentativa de compreender seu alcance, mesmo que seja de modo limitado ou aproximativo”.

²¹⁵ SCHUSSLER, Elisabeth Fiorenza. *Los caminos de la sabiduría: Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Bilbao: Sal Térrea, 2004. p.225.

aislamiento, silenciamiento, negación, exclusión y violencia de los cuerpos que cautiva las subjetividades.

En suma, es a través del análisis fenomenológico existencial de la experiencia de las mujeres que nos damos cuenta del mal que rodea a las mujeres a partir de la sexualidad y corporeidad, porque fue visto por la teología clásica como pecaminosa, portadora del mal, debido a una racionalidad cartesiana dualista de razonamiento biologicista que desprecia el cuerpo y valora más el espíritu, haciéndole sentir como una identidad escindida, dividida entre bien y mal, como resultado de una epistemología binaria y dualista.

Tanto el catolicismo como la reforma protestante no dejaron de lado la concepción ascética, de repudio al cuerpo, la purificación del cuerpo y del deseo sexual. Max Weber en *la Ética protestante y el espíritu del capitalismo* menciona:

El cristianismo contribuyó al mundo moderno en su versión ascética a la afirmación del capitalismo. Tales ideas fueron importantes para la dirección activa y ascética de la búsqueda de la salvación. Fue así que el protestantismo trajo la racionalización del actuar en el mundo y la eliminación de la mediación de la iglesia para la salvación. Solo dependía de una ética de actuar en el mundo para ser salvo, bajo una serie de preceptos de control rígido para superar la malignidad de la criatura²¹⁶.

Es por eso que el actuar en el mundo solo se vuelve efectivo en la ética individual y no una ética social; de ahí que el salvar el alma y dejar de lado el cuerpo, la sexualidad, el placer se convierta en una búsqueda de sentido porque es la extensión de la vida. Al excluir el cuerpo de la salvación, el protestantismo incurre en la perversión y culpa, así lo resalta Pierucci: “la religión eticizada (ética religiosa) desvaloriza la actividad sexual y la culpabiliza”²¹⁷.

Aquí tendríamos que preguntar ¿cuál es el miedo que se tiene a la sexualidad, la corporeidad que el Estado crean políticas de población y controla la sexualidad en pro del equilibrio del sistema y las iglesias crean normas para punirlos, culparlos, castigarlos, y sobre eso maltratarlos y explotarlos? El problema mayor es cuando se habla de salvación del alma y se castiga y sacrifica los cuerpos, ¿será posible una encarnación y resurrección sin cuerpo? ¿Qué clase de teología es ésta, que no vela por la vida de los cuerpos y la salud reproductiva?

²¹⁶ WEBER, Max. *Rejeições do Mundo e suas direções*, In: Max Weber. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Coleção Os pensadores. Subrayado de la investigadora. Cf. “o cristianismo contribuiu ao mundo moderno em sua versão ascética a afirmação do capitalismo. Tales idéias foram importantes para a direção ativa e ascética da busca da salvação. Foi assim que o protestantismo trouxe a racionalização do agir no mundo e a eliminação da mediação da igreja para a salvação. Só dependia de uma ética de agir no mundo para ser salvo, sob uma serie de preceitos de controle rígida para superar a malignidade da criatura”

²¹⁷ Cf. A religião eticizada (ética religiosa) desvaloriza a atividade sexual e culpabiliza”. PIERUCCI, Antonio Flavio. *O sexo como salvação neste mundo: a erótica weberiana*. Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre alternativa religiosa na América Latina. Mesa Redonda “Reascessando Max Weber: Desencantamento ou reecantamento?” São Paulo: Centro Universitário Maria Antonia, 22 – 25 de setembro de 1998. p. 6.

En la actualidad, tanto teólogas, teólogos, filósofos, filosofas, como cientistas de la religión, intentan buscar los acercamientos de diálogo interdisciplinar²¹⁸ entre las ciencias de la religión y la teología a través de la fenomenología religiosa con el fin de buscar algunas alternativas que signifiquen un *sentido de vida* para todas y todos, Maria Villela Petit subraya:

Retengamos aquí la palabra experiencia, que está lejos de pertenecer apenas a las ciencias empíricas o experimentales. El es eminentemente fenomenológico. Bajo el régimen de la reducción trascendental, a la cual nos hacíamos alusión, los análisis fenomenológicos son antes de todo de la experiencia. Es la experiencia, con efecto, que, en sus diferentes maneras, es constitutiva de todo que tiene sentido y validez de ser para nosotros²¹⁹.

De hecho, es en la vivencia religiosa que se puede satisfacer las necesidades psíquicas existenciales para enfrentar situaciones límite de infelicidad, sufrimiento, violencia, dolor y situaciones límites en el cuerpo de las mujeres al ser una experiencia de liberación y dignidad humana.

Hasta aquí hemos realizado una trama de cruce interdisciplinario de Teología y Ciencias, tomando como análisis la *realidad* de las *sujetos* en su *historia de vida cotidiana*. Esta experiencia de mujeres de la vida cotidiana tiene sus conexiones con la experiencia de la trascendencia y la relación entre fenomenología y teología feminista.

2.4. ANÁLISIS INTERDISCIPLINARIO DE EMPODERAMIENTO

Empoderamiento deviene del idioma inglés *empowerment*. De acuerdo al *Oxford English Dictionary* la palabra empoderamiento fue usado en el siglo XVII en las cartas administrativas. El diccionario define: (i) el verbo empoderar como dar poder legalmente o formalmente, el poder de autoridad, autorización, permiso. (ii) Empoderamiento es definido como la acción de empoderamiento, el estado de ser empoderado²²⁰. En el diccionario etimológico, deviene de la raíz de poder. La palabra latina *potere* significa ser capaz y tener la capacidad, habilidad para cambiar²²¹.

En el castellano, el término se traduce como potenciación, poderío, o su forma verbal de empoderar, potenciar y apoderar. El sustantivo de potenciación, como lo expresa Magdalena León “es un sustantivo y está referido a las cosas y no a personas. La palabra

²¹⁸ Es osado decir que estamos proponiendo un dialogo Inter.-disciplinar cuando en realidad son diferentes maneras de abordaje en el ámbito teórico y metodológico; sin embargo nos referimos a que puede haber un dialogo de las ciencias cuando está discutiéndose un mismo objeto – sujeto de estudio y que en este caso es lo que nos proponemos analizar.

²¹⁹ VILLELA, Maria Petít. Comment la conscience de soi s’assure-t-elle de l’idée du divin? In: NABERT, Jean Et la question Du divin. CAPELLE, Philippe. *Philosophie & Théologie*, París: Cerf. 2003. p. 13-32 a la p. 21.

²²⁰ SIMPSON J. & BRADLEY W. *Oxford English Dictionary* 2nd. edn, Volume V. Clarendon Press, Oxford. 1989.

²²¹ PARTRIDGE E. *Origins, a Short Etymological Dictionary of Modern English*. Routledge and Kegan Paul, London. 1966.

empoderar denota acción²²². Históricamente, la palabra poder ha tenido connotaciones negativas porque estuvo relacionado a las organizaciones jerárquicas y al liderazgo autoritario, se ha visto el poder como coerción y dominación. Sin embargo, el empoderamiento es un concepto dinámico, en términos positivos, está referido a un poder compartido, como los procesos de empoderamiento individual, organizacional y de comunidades.

Usualmente el poder era abordado por los teóricos clásicos como Weber que refería “el poder sobre” que domina y que se ejerce dentro del patriarcalismo, de éste Michel Foucault discrepa de esta definición porque sería caer en una simplificación analítica. Para él, la palabra poder es compleja, divergente y polimorfa. El poder no es algo abstracto, se da en las relaciones humanas, es por eso que lo conectamos con las teorías de género porque hablar de género es hablar de las relaciones humanas y relaciones de poder: sociales, políticas, y religiosas en relación con el otro y con uno mismo. Es difícil personificar el poder porque está involucrado en las interrelaciones humanas. Poder y conocimiento-saber está entrelazado, donde hay poder hay conocimiento y poder genera conocimiento. De ahí que desafía a observar más los “Micro-sistema de Poder”²²³, eso significa que está diseminado en todas las relaciones interhumanas y no sólo en las estructuras de poder. Así lo resalta:

El poder es coextensivo al cuerpo social y son intrínsecas a otros tipos de producción, alianza, de familia, de sexualidad en las que juega un papel a veces condicionante y condicionado, que no obedecen a la única forma de lo prohibido y el castigo, mas que tiene múltiples formas, que están en los subsistemas de poder que configura toda una red. Que no tenemos que abordar como un hecho masivo, primero de dominación (una estructura binaria, por un lado, los <<dominantes>> y, por otro, los <<dominados>>) mas si unas producciones multiformes de relaciones de dominio que son parcialmente integrables en estrategias en conjunto²²⁴.

De esta manera estos pueden ser utilizados no sólo en los bienes materiales sino en los bienes simbólicos y que muchas veces las iglesias quieren tener el control del poder sobre la vida privada y pública de las mujeres, su intimidad, sexualidad y familia. Sin embargo, debido a los valores de autonomía, auto-determinación de las mujeres empoderadas y al posible laicado femenino, se perciben algunas tensiones que se producen en las estructuras de poder; porque si por un lado quieren controlar y reglamentar la corporeidad, sexualidad; éstas por otro lado, relativizan el poder religioso para mostrar otra forma de ejercicio de poder.

El tema del poder ha sido uno de los temas que ha estado presente en nuestras discusiones, en el sentido que las mujeres fueron marginadas del poder. Abordarlo significa

²²² LEON, Magdalena. Empoderamiento: relaciones de las mujeres con el poder. In: *Estudos Feministas*. Santa Florianópolis- SC: CFH/UFSC. v. 1.8. no. 2.1996. p. 192.

²²³ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Barcelona: Planeta/Agostini, 1994. p. 83.

²²⁴ FOUCAULT, Michel. *Diálogo sobre o poder*. Madrid: Alianza Editorial, S. A. 1988. p.82

hacer profundas transformaciones al interior de las instituciones y de la realidad de socio-cultural.

A partir de las experiencias de empoderamiento de mujeres de América Latina, se resaltan nuevos conceptos producidos desde su inserción en los movimientos sociales, es decir, en los espacios locales de las organizaciones sociales y la educación popular, que enriquecen y amplían las significaciones de poder. Aquí quiero traer a colación algunas reflexiones trabajadas en mi investigación de Maestría sobre: “Gênero e Poder: O corpo no culto”.²²⁵

En el trabajo de campo empírico de las lideranzas se percibe que el empoderamiento se da en los espacios locales, de los movimientos u organizaciones sociales, iglesias, ONGs, en donde ejercen liderazgo y tienen reconocimiento como tal. Lo mismo sucede cuando ellas actúan, agencian, gestionan bienes materiales, económicos y simbólicos. El hecho de superar la exclusión demuestra el proceso dinámico de conquista de derechos.

El empoderamiento es un proceso no un resultado de una acción, por tanto no se puede evaluar hasta donde una persona puede ir con sus metas de empoderamiento, o que se pueda decir que este límite es imprevisible. Sin embargo, sería más útil observar otras formas de poder que las mujeres crearon a lo largo del tiempo y como contribuyeron para ampliar las formas de empoderamiento, el poder *sobre*, el poder *desde dentro*, el poder *para* y el poder *con*.²²⁶ De aquí en adelante, voy a hacer una caracterización de manera sucinta sobre estas concepciones de poder.

La noción de poder *desde dentro* está basada en una auto-aceptación y en el respeto a si misma, se distingue como capacidad de las mujeres para incrementar su propia independencia y fuerza interior como sujeta. Enma Zapata decía que estar empoderada es saber esclarecer cuando los problemas están fuera de si propia y no sentirse culpable por eso. Saber reconocer los propios errores y aprender con éstos es un aspecto básico del empoderamiento. Autonomía, libertad y poder no están en la obediencia a las normas de control, y sí en la libertad que es la obediencia a si misma.

El *poder con* se define por la capacidad personal de conseguir junto con otras lo que no se puede conseguir sola, sino es por la gestión de recursos, aprender de los errores y

²²⁵ QUEZADA, 2005, p. 6

²²⁶ ROWLANDS: ROWLANDS, Jo. “Questioning Empowerment: Working with women in Honduras. 1997a In: TOWNSEND, Gabriel *et alii* (org.). *Las mujeres e el poder*. Cidade do México: P. e V. Editores/Plaza Valdes, 2002.p. 49-51. En la pesquisa utilizamos el enfoque de empoderamiento a partir da experiencia de mujeres de organizaciones populares, ya que una experiencia de liderazgo a ser tomada en cuenta.

aceptar sus responsabilidades²²⁷. Fukuyama reconoce que el capitalismo depende del capital social. Jo Rowlands dice que esto no es un problema de consciencia, si no de sentido, de que el todo es más que una suma de los individuos; sobretodo cuando el todo es una organización, trata del problema de manera conjunta. Aquí se trata de reforzar las capacidades de los excluidos para crear un modelo nuevo de liderazgo, de consenso y compañerismo.

El *poder para* requiere acceso a una serie de capacidades y potenciales humanas. El *poder para* es creativo porque ayuda a reconstruir y reinventar. La mujer precisa reconocer su propio poder para reconocer-se a si misma como agente de cambio en su propia vida. El poder para realizar cosas nuevas es el orgullo de ser capaz de hacer, es una experiencia liberadora.

El *poder como resistencia* es lo opuesto del *poder sobre*, analizado por Foucault; normalmente es un poder informal, no reconocido, porque enfrenta el sistema impuesto, que a veces, por medio de las brechas del poder, consigue ciertos beneficios o defensa de derechos. En otros casos, además de eso, las mujeres pueden ejercer su poder donde los hombres no tienen acceso. Lo que es una costumbre muy usual en mujeres de más edad, porque construyeron un mundo donde sólo ellas creen poder hacer cambios y aprovechar para resistir a un individuo o aprovechar el *poder con* para ir contra el objetivo del poder mayoritario²²⁸.

Estas cuatro acepciones descritas, se le suma al empoderamiento agencia analizado en el marco teórico de empoderamiento. Aún cuando falten mas estudios sobre este tópico, es útil el avance conseguido, en especial en lo que se refiere a la autonomía del cuerpo y el reconocimiento de su relación con otros cuerpos, un poder de sentir placer y libertad, relacionar-se e comunicar-se con otros. Por eso habrá sido útil poder relacionar algunos significados de empoderamiento para analizar la experiencia de algunas lideresas creyentes en la perspectiva latinoamericana. Esta es vital en la sociedad moderna que lucha por los derechos individuales y contra la influencia del neoliberalismo que olvida el sentido comunitario.

Al plantear la sistematización de empoderamiento de las sujetos sociales y eclesiales, el desafío era referirme a los poderes positivos, de mujeres de los movimientos populares y redes, esto quiere decir, como las mujeres acceden al poder. La percepción de cómo se definen a si mismas y se relacionan con las otras. Este es un proceso cultural de gran envergadura, porque significó cambios en las subjetividades a nivel individual y social, y que exige un estudio más exhaustivo, por cuanto el enfoque de género entendido como relaciones de poder ahora no está sólo en las organizaciones sociales, sino en todo ámbito de la sociedad.

²²⁷ QUEZADA, 2005, p. 51-53.

²²⁸ Ibid. p. 54-57.

En adelante desmenuzaremos teóricamente el tema del empoderamiento, desde su significado conceptual, y los cruzamientos interdisciplinarios de las teorías de género y los feminismos, para luego proponer tres líneas de ejes de consideración en el trabajo, como es la palabra, corporeidad y los espacios de poder. Para ellos utilizaremos el método feminista de la deconstrucción y reconstrucción.

2.4.1. Des-construyendo la dominación simbólica para el empoderamiento de género.

Cuando hablamos de los grupos de referencia de la investigación en Lima, Perú, catalogados como los grupos excluidos y oprimidos -socialmente y culturalmente- percibimos que esos grupos empoderados han consolidado una identidad colectiva. La revolución simbólica de esas organizaciones sociales de base está en la reivindicación derechos como ciudadanía, alimentación, trabajo, derechos reproductivos y otros. Uno de los elementos vitales es la *asociación*, es decir la organización, porque les da un sentido de pertenencia y lo que está en juego son las reivindicaciones económicas y culturales que le dan sentido de vida, Pierre Bourdieu lo subraya como: “a conservação ou a transformação das relações de forças simbólicas e das vantagens correlativas, tanto econômicas, como simbólicas²²⁹”.

Entre las motivaciones, que han mantenido a las organizaciones sociales en su intento de preservación, está la constante lucha colectiva por la resistencia y mostrar ante los demás que lejos de asimilarse, opacarse ante los discursos de estigmatización, es un aliciente para mostrar la valoración ante aquello que es visto como negativo. Que Bourdieu lo va a llamar de “subversión de las relaciones de fuerzas simbólicas – que tiene en vista no la supresión de las característica estigmatizadas; mas la destrucción de la tabla de los valores que las constituye como estigma²³⁰”.

Esa resistencia y subversión de valores ya tiene una caminata realizada, de ahí que nos interese conocer las subjetividades que fueron constituyéndose como sujetos; lo que nos lleva a preguntarnos por los sentidos, los procesos, los conflictos y otros. El hecho de preguntarnos es un avance de una epistemología que des-construye y reconstruye lo que sabemos.

Sólo cuando se ha realizado una caminata, se puede hacer todas las preguntas por su existencia y presencia. De ahí, que indagamos sobre los sujetos de nuestro estudio acerca los discursos y prácticas sociales y religiosas de empoderamiento de organizaciones sociales de mujeres, jóvenes (organizaciones sociales: comedores, clubes e iglesias) de procedencia protestante, evangélicas, cristianas situadas en la ciudad de Lima. Interesa saber sus avances, cambios, transformaciones y agendas que movilizan, como una respuesta a la globalización,

²²⁹ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*, São Paulo: Perspectivas, 2004, p.124.

²³⁰ Ibid

exclusión, opresión y violencia. Además de saber cuáles son los bienes materiales y simbólicos que los y las sujetos ganaron en el ámbito comunitario, colectivo e individual en los últimos años.

Por el hecho, que dan sentido las prácticas y acciones sociales y personales que desenvuelven sabemos que es una epistemología nueva de negociación de saberes, que pasa por el trabajo colectivo de equipo, por la oralidad, por lo provisorio, informal, y lo cotidiano. Esto que en sus inicios fue visto como su fragilidad es analizado por otros como su fortaleza.

Entre las dialécticas en tensión que estudiamos en la investigación, está la que proviene del marco teórico del feminismo. ¿Qué tanto de la práctica social del empoderamiento, los valores de autonomía, determinación y emancipación nos sirve para realizar una lectura de las prácticas sociales y religiosas? Por otro lado, ¿cómo las prácticas sociales y religiosas de los grupos empoderados, situados en un contexto histórico socio-cultural, ofrecen un discurso epistemológico renovado que renueva la teología feminista crítica de liberación?

Esto con la finalidad de contribuir con los medios académicos para la elaboración de una teoría del conocimiento que hable sobre la diversidad de lenguajes, más allá del discurso racional sobre Dios y su aporte a una reelaboración de las ciencias sociales en especial de la teoría feminista.

Si bien el tema de empoderamiento fue debatido a fines de las décadas de los 1980 y 1990 en las ciencias sociales, como resultado de los debates generados por el movimiento de mujeres del tercer mundo y en América del Sur, en especial en Brasil, Perú, Bolivia, Colombia. Todavía existen pocas investigaciones específicas sobre el empoderamiento, la potencialidad, que pueden dar los espacios sociales y religiosos para la constitución de la individualidad de los sujetos como una alternativa de poder colectivo e individual que reconstruya su corporeidad, sus discursos y los espacios de poder que van conquistando.

La importancia de investigaciones que dan cuenta de su referencial religioso para articular un sistema de valores que movilizan y revisan su accionar en búsqueda de sentido es válida, toda vez, que explica un movimiento articulador de promoción de utopías. De igual manera la religión no puede ser evaluada en la supuesta neutralidad científica. En ese sentido lo podemos observar, interpretar, criticar y sistematizar; tal como se pretende con esta pesquisa.

Desde el campo de las ciencias feministas teológicas se usa el método de des-construcción y reconstrucción. A partir de una hermenéutica de la sospecha²³¹, evalúa críticamente las verdades normativas (preconceptos de género, de identidad sexual, raza /etnia, clase, de creencia religiosa) que son usadas en las formulaciones teológicas y las relaciona con la experiencia de la vida de los sujetos. Wanda Deifelt dialogando con Ivone Gebara señala:

Que las verdades universales precisan ser contrastadas con la experiencia de la mayoría de las mujeres que son definidas como la otra por no ser, no tener, no poder, o no ser. La definición por la negación (yo no se, o yo no puedo, o yo no soy) contrasta con las afirmativas religiosas y filosóficas categóricas, como la afirmación cartesiana. Pienso luego existo. La experiencia, es un componente marcante en la epistemología feminista, muestra que la existencia no es marcada por la racionalidad cartesiana, más por la sobrevivencia. Yo vivo, por eso pienso, y porque pienso, cuestiono como vivo. La epistemología es básicamente, el arte de cuestionar²³².

En la medida que descubrimos los androcentrismos en los conceptos teológicos, y categorías se crean categorías epistemológicas que nos ayuden revisar esas verdades absolutas. Ahí nos damos cuenta que, no existe una ciencia normal y estática, que siempre tiene que estar des-construyendo y reformulando.

La teología feminista no es homogénea, trata de salir del universalismo epistemológico y desde la praxis socio-económico salta a otra discusión radical que tiene que ver con lo corporal y sexual. La praxis sexual y política deviene de la teología de la liberación y el pensamiento *queer*. Para el pensamiento *queer* el círculo hermenéutico de la duda y el cuestionamiento permanece en las narrativas que tienen que ver con la corporeidad y sexualidad. Así lo describe Marcella Althaus:

La des-construcción es inevitable incluso si es obstaculizada por la fuerza. La des-construcción puede detectarse en Latinoamérica en múltiples formas de desconfianza política, cultural, y religiosa, a lo largo de los siglos. La mutilación sexual aún debe ser teológicamente abordada²³³.

El método de des-construcción y reconstrucción del pensamiento *queer* surge de la filosofía francesa. Entre los teóricos del método de des-construcción están Jacques Derrida,

²³¹ Cf. Juan Luis Segundo, Elizabeth Shussler, Ivonne Gebara, y muchas teólogas/os, biblistas usan la hermenéutica de sospecha como criterio de interpretación de los saberes.

²³² DEIFELT, Wanda. Interculturalidade, Negociação de saberes e Educação teológica – Desafios para a América Latina e Caribe no século 21: Contribuições da Teologia Feminista. In: *VIII Jornada Teológica – 4 a 7 de Julho de 2006*. p.2. Cf. “Que as verdades universais precisam ser contrastadas com a experiência da maioria das mulheres que são definidas como a outra por não ser, não ter, não poder, ou não ser. A definição pela negação (eu não sei, eu não posso, eu não sou) contrasta com as afirmativas religiosas e filosóficas categóricas, como a afirmação cartesiana. “penso logo existo”. A experiência, um componente marcante na epistemologia feminista, mostra que a existência não é marcada pela racionalidade cartesiana, mas pela sobrevivência. Eu vivo, por isso penso, e porque penso, questiono como vivo. A Epistemologia é, básicamente, a arte de questionar”

²³³ ALTHAUS-REID, Marcella. *La Teología Indecente, Perversiones teológicas en sexo, género y política*, España: Edicions Bellaterra, 2005. p.25.

(Deleuze, Guattari), el psicoanálisis freudiano y lacaniano y del post-estructuralismo de Foucault. La des-construcción se encuentra en la intersección de las múltiples disciplinas de conocimiento (sociología, psicoanálisis, antropología, lingüística y otros.) El proyecto derridiano de des-construcción busca cuestionar todos los conceptos heredados de la tradición que fueron sedimentados por el hábito de la transmisión con el fin de reconstruirlo. Según Purificación Mayobre ²³⁴:

La des-construcción de Derrida aboga por la multiplicidad y la diferencia, y por una concepción del poder no meramente represiva sino constructiva, creadora de subjetividades. También integra en su sistema interpretativo las perspectivas gays, lesbianas y *queer*. Consecuentemente con esos presupuestos teóricos afirma la muerte del sujeto, del sujeto en sentido clásico y afirma su carácter constructivo, un constructo siempre inestable, siempre por hacer, siempre por completarse, lo que facilita su transformación, su cambio.²³⁵

El *ser* es siempre un constructo. Aquí, como todo pensamiento post-moderno, se da cuenta de la relatividad e inestabilidad de las categorías analíticas. Las propias inestabilidades son usadas como recurso de pensamiento y práctica. El término des-construcción en tanto que, logra diseminar conocimientos, se forma otra nueva construcción de pensamiento que siempre será deconstruida y reconstruida. De ahí que sea una crítica al interior de su propia concepción.

A la noción de *des-construcción*, se le asigna la idea de la *différance* como la única salida para seguir caminando en la vida e ir reconstruyendo. La diferencia tiene el sentido de diferir, de ser el otro, la otra; es decir la alteridad con su historia de vida, lenguaje, creencia, raza. El otro/otra que habita en mí y que me permite ser ese otro/otra que habita en mí.

En la des-construcción se revisa la noción de sujeto como ser unitario racional, además de la lógica binaria. Defiende la “pluralidad de sentidos de los discursos, significados y textos. Rechaza toda idea homogenizadora, universalizante con la finalidad de encontrar un sujeto descentrado y sujetado a las condiciones socio-históricas e inconscientes”²³⁶.

2.4.2. Los feminismos en interacción con la noción de empoderamiento

Según el diccionario da Crítica Feminista: a partir de la referencia del universo anglo-americano, lo Femenino/Feminismos no es unívoco. Janet Radcliff Richards distribuye la multiplicidad de orientaciones feministas en dos grandes grupos. Uno que son los liberales, radicales que es designado como el feminismo igualitario o el *feminismo de la igualdad* y el segundo que es el *feminismo de la diferencia*. El de la igualdad es considerado como un

²³⁴ MAYOBRE, Purificación. Repensando la femineidad. Disponible en : <http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/repensando_la_feminidad_acabado.doc> Acceso en: 22 de oct. 2003.

²³⁵ Ibid.

²³⁶ Ibid.

movimiento reivindicativo, que exige la igualdad de derechos universales que todos deben compartir; y apela a una nueva manera de estar en el mundo y una alteración al *status quo*. En cambio el *feminismo de la diferencia* apela a que existe una especificidad y universalidad de una cultura femenina, es llamado también como esencialista, que no pretende cambiar el mundo, sólo da más fuerza a la mujer, relaciona la maternidad con la naturaleza, tierra y la ética del cuidado, en esta corriente se ubica el “ecofeminismo: Moral y feminismo”²³⁷.

A partir de los 60 surgen otras escuelas feministas liberales, que Judith Evans, las va a clasificar como radicales, culturalistas, socialistas y el feminismo post-moderno; pero que se ubican entre esas dos grandes líneas, las de la igualdad y las de la diferencia.

Ésta investigación, si bien opta por el feminismo de la igualdad también tiene en cuenta la diferencia y especificidad, para una igualdad de oportunidades. No se trata, sólo de que exista una construcción social de relaciones de sexo, sino una construcción social de relaciones de poder que cruza las variables de sexo, raza, clase, religión, opción sexual y otros. La dificultad del feminismo de la diferencia cuando no es bien comprendido corre el riesgo de crear desigualdades y asimetrías de géneros. Algo que se tiene que rescatar en el *feminismo de la diferencia*, es que los problemas que suceden en los espacios privados, supuestamente personales, como violencia doméstica, salieron del espacio privado para ser abordados en la esfera política, haciendo que la sociedad se comprometa y responsabilice para crear mecanismos y leyes que den protección y seguridad, ya que no es un problema individual, sino de la sociedad en su conjunto. Es ahí donde se comienzan a crear otros paradigmas de conocimiento, al plantear que lo *personal es también político*. Con esta afirmación se trata de construir una subjetividad femenina no cooptada por la lógica patriarcal.

He destacado las dos líneas de pensamiento de los debates feministas, que no están cerradas. Sin embargo, es importante tomar atención que esa manera de crear conocimiento en oposición dialéctica, debilita nuestras comprensiones y también las luchas feministas, cuando en realidad las dos concepciones son necesarias para luchar contra el patriarcalismo y el androcentrismo.

2.4.3. Una postura feminista de empoderamiento

El tema de empoderamiento fue debatido en los años de 1960 con el movimiento negro en los EE.UU. En el Tercer Mundo, en América Latina en la década del 1980 se comienza hablar de empoderamiento en las ciencias sociales como resultado de los debates

²³⁷ MACEDO, Ana et al. 2005, 76-77.

generados por los movimientos de mujeres; especialmente en América del Sur en Brasil, Perú, Colombia, Bolivia. Pero existen pocas investigaciones de campo específicas, en cuanto al análisis de empoderamiento como una alternativa de poder colectivo y como una contribución importante de las sujetos a la vida activa y la incidencia en los espacios públicos, en la sociedad y las comunidades religiosas que reconstruyen a partir de la corporeidad, discursos y los espacios de poder que renuevan y reconstruyen a las sujetos en la teología feminista crítica de liberación desde el Perú.

Muchas feministas, académicas del Tercer Mundo debaten sobre el empoderamiento con el objetivo de darles mayor poder a las mujeres mediante “el aumento de su confianza en la vida e influir cambios, mediante la habilidad de ganar control de los recursos materiales y simbólicos²³⁸. Además se planteaba dar poder a las mujeres a través de la redistribución del poder entre las sociedades y al interior de ellas y promover los niveles de decisión que permitan a las mujeres nuevas lecturas de si mismas y de su ubicación social.

El empoderamiento es una vivencia de alternativa de reconstrucción a la posición subjetiva y cultural de dominación. El empoderamiento implica “una alteración radical de los procesos y estructuras que reproducen la posición de subordinación como género”²³⁹, disloca el poder patriarcal que somete, subordina y margina para “empoderar”, estimular la resistencia, la subversión en busca de la conquista de autodeterminación y autonomía.

El concepto teórico de empoderamiento deviene del feminismo, específicamente a fines de los 1990, debido a la práctica de las organizaciones sociales de las mujeres. Algunas de las teóricas destacan que la estrategia de visibilización de la mujer, formulada por los organismos internacionales para el desarrollo como la ONU, hizo que se duplicara y triplicara el trabajo de la mujer – función reproductiva, productiva y gestión comunal. Aquí se comienza a distinguir entre las que son, necesidades materiales de la mujer (alimentación, casa, salud y otros) y necesidades estratégicas (cambio de las relaciones de Poder). Es ahí, donde nace el *enfoque de empoderamiento*, como una transformación subjetiva y objetiva de las relaciones de poder. Entre las teóricas que cuestionan al trabajo dirigido hacia las mujeres en el desarrollo son Maxine Molyneux (1994), Carolyn Moser (1991,1993) y Kate Young (1991).

Las personas necesitan no sólo que sus necesidades materiales de alimentación, vivienda, educación y salud sean resueltas para vivir, sino que existen otras necesidades,

²³⁸ MOSER Caroline. La planificación de género en el Tercer Mundo: enfrentando las necesidades prácticas y estratégicas de Género. En, GUZMAN, Virginia et. al (ed.) 1991. p. 105.

²³⁹ LEON, Magdalena. *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Tercer Mundo. Bogota. 1998. p.8.

como la afirmación *del ser, el sujeto* con derechos de libertad, igualdad, autonomía, determinación y otros. El enfoque de empoderamiento al plantear las relaciones de poder propone alternativas diversas de subjetividad de igualdad y paridad, entre los seres humanos. Aquí es importante percatarnos que muchas veces es complicado el discernimiento por las diversas comprensiones que se tiene entre las necesidades vitales materiales y simbólicas. A veces para las mujeres el hecho de proporcionar condiciones materiales de sobrevivencia para los suyos –familia y comunidad- de - *satisfacción de necesidades vitales*- se pueden sentir *empoderadas* ya que fueron enseñadas para “ser para otros” y se olvidan de ellas mismas como personas en cuanto a su *realización personal*.

Marcela Lagarde explica que esa disyuntiva: El ser-para-otros/otras, contiene un principio oculto y enajenado. Las mujeres deben hacer a un lado sus necesidades personales y colocar en el centro de sus vidas las necesidades de los demás, deben enajenarse²⁴⁰.

Por tanto, preocuparse de las necesidades subjetivas de género exige pensar de manera crítica el ser *para otros*, así como el *ser para sí*. Es aquí donde ingresa las estrategias de empoderamiento, que además de ser una propuesta epistemológica sobre la cuestión de poder, necesita de implementos o recursos, que lo llamaremos *tecnología* como procesos y métodos para que puedan tener efecto.

Si el empoderamiento lo entendemos como el ejercicio de ir haciéndose de este poder, como resultado de la autoconfianza ganada para interactuar y proponer cambios, significa que habremos hecho una larga caminata de transformación de las relaciones humanas. Hanna Arendt refería de las diferentes formas de poder. Destacaba que el poder corresponde a la capacidad humana, no sólo de actuar sino de actuar en concierto. Que el poder no es nunca propiedad de un individuo, pertenece al grupo y existe sólo mientras éste no se desintegra²⁴¹.

El empoderamiento va relacionado con el concepto de autonomía para enfatizar los procesos de los grupos sociales, para abrir espacios de participación y modificar la subordinación, así lo señala Galtung (1980): “se relaciona el concepto de autonomía con la capacidad de una persona para desarrollar poder sobre si misma, no en soledad o aislamiento, no a través de derechos sociales y políticos, sino a través del desarrollo de los medios materiales y no materiales para sobreponerse a – y con ello reducir – la opresión que traen las distintas formas de “poder sobre otros”²⁴². Y amplía: “la autonomía implica la capacidad de

²⁴⁰ LAGARDE, 1997, p.148.

²⁴¹ ARENDT, Hanna. Sobre la violencia. México: Cuadernos Joaquín. 1970. p. 13

²⁴² VARGAS, Virginia y MEYNEN, Wicky. La autonomía como estrategia para el desarrollo desde los múltiples intereses de las mujeres. En BARRIG Maruja y ANDY Wehkm (eds.) Sin morir en el intento. Experiencias de planificación de género en el desarrollo. Lima, Novibb, Red entre mujeres. 1994. p.29.

actuar sobre uno mismo y el poder es entendido como la “capacidad para definir una agenda propia, no habilita a las personas para ejercer poder sobre otros, sino a tener poder sobre sus propias vidas”²⁴³.

Es esto lo que nos interesa incidir, los procesos de la *acción sobre sí mismas* como vivencia de empoderamiento. Con el fin de conocer esta acción buscamos otros referentes además de autonomía, como el concepto de agencia (agency). Aquí quiero estudiar el significado de *agencia* que trabaja, en su tesis de doctorado, Patricia Ruiz Bravo²⁴⁴.

La autora entiende que la agencia está relacionada al actor-a dentro de circunstancias estructurales que lo constriñen, de las resistencias y las alternativas de actuación que se plantea. Tomando como referencia a Giddens: la *agency*, permite superar las dicotomías entre lo objetivo y lo subjetivo, entre la estructura y la acción y mostrar la relación entre la acción y el poder: “Ser capaz de actuar de otra manera significa de poder intervenir dentro del universo, o de abstenerse de una tal intervención para influenciar el curso de un proceso concreto. Ser un agente es poder abrir continuamente dentro de la vida cotidiana una batería y capacidades causales e incluir aquellos de influenciar las capacidades de abrir para los otros agentes. La acción depende de la capacidad de una persona de crear una *diference* dentro un proceso, dentro del curso de los acontecimientos. Un agente cesa de ser si pierde esa capacidad de crear una diferencia donde ejerce el poder”²⁴⁵.

Por su parte, Marie Labrecque examina el concepto y lo amplía al señalar: “sintetizando bajo el término de agencia los aportes de varios autores marxistas, que han tratado este tema antes que él, especialmente el historiador británico Thompson (1988). Giddens retoma este concepto para hablar no solamente de la capacidad de actuar de los individuos sino también de proyectarse en su acción. Así podemos decir que para comprender al sujeto antropológico es necesario tener en cuenta a la vez la estructura en la cual se inserta y su agencia, que le permite insertarse de una manera específica en el seno de esa estructura”²⁴⁶.

Para la autora este es el corazón de la teoría de estructuración de Giddens. La idea de agencia, señala: “conlleva en si en una mirada histórica (una porción de la historia) pues ella implica la capacidad de considerarse a sí mismos en el presente (la experiencia la vida

²⁴³ *Ibíd.*

²⁴⁴ RUIZ, Bravo. Patricia. *De la propuesta de Mujer y Desarrollo a los estudios poscoloniales. Un balance para pensar los estudios sobre las mujeres rurales*. Lima, Perú: PUCP. 2003. p. 5-7. Disponible en: <www.pucp.edu.pe/eventos/conferencias/sociales/genero/docs/patricia_ruiz_bravo.pdf>. Acceso en: 20 de set. 2008

²⁴⁵ *Ibíd.* p.5. (Traducción propia)

²⁴⁶ Ruiz, 2003, p. 6.

cotidiana), en el pasado (la estructura constituida de experiencias múltiples) y el futuro (en la transformación de la estructura de la resistencia)²⁴⁷.

En la noción de agencia se supone que la persona (el agente) es quien en su accionar recrea la estructura pero es también quien está en la capacidad de ofrecer resistencia y cambiar de rumbo. Esta noción al usarlo en la pesquisa ayuda a develar los procesos contradictorios tanto en sus prácticas como representaciones. Fuera de los estereotipos de ver como mujeres víctimas o heroínas nos enfrentamos a lo paradójico, a las ambivalencias que afrontan las personas en los espacios en donde interactúa; mucho va depender de los sentidos.

Ciertamente, la palabra “agenciar” es parte de nuestro lenguaje cotidiano. Cuando algo no está al alcance nuestro decimos: “tengo que agenciármelo” eso significa que tenemos que buscar los recursos, y mecanismos de negociación para obtener eso que buscamos. Ahora cuando estudiamos el empoderamiento de mujeres y su *capacidad de agencia*, necesariamente tenemos que pensar en los recursos, que serían los medios a través de los cuales es posible ir logrando mayores espacios de “agency” entendida ésta como capacidad de decisión en relación con un cierto manejo de recursos que la sustentan, es claro que esto exige cierto grado de autonomía.²⁴⁸

La noción de *recursos* está relacionada a los mecanismos que usamos para afrontar las situaciones difíciles que se presentan en la vida cotidiana. Esos recursos bien se pueden acceder fácilmente, pero hay otros recursos de forma potencial. Los recursos accesibles son los que favorecen para tolerar la tensión y mantener el control de las conductas y producir respuestas satisfactorias. Es todo lo que se puede “echar mano para decir y actuar”. Pero los recursos potenciales son los que favorecen a la conducta adaptativa y eficaz; mas no son puestos en práctica porque no se encuentran disponibles para el sujeto. Estos recursos potenciales se desarrollan en espacios que les favorezcan seguridad y autonomía. Los espacios privilegiados en el desarrollo de recursos pasan por la familia, los pares, las organizaciones populares²⁴⁹, grupos de mujeres, redes o iglesias.

Sintetizando lo analizado, podemos decir, que para lograr empoderamiento, para tener esa capacidad de actuar sobre las circunstancias que la rodean y sobre si mismas, las mujeres tienen que hacer uso de los recursos potenciales y disponibles que tienen a su alcance. Habrá espacios que la mujer tiene más recursos para actuar (*agency*) y en otros no, y los niveles de autonomía para decir sobre si misma.

²⁴⁷ *Ibíd.*

²⁴⁸ *Ibíd.* p.7.

²⁴⁹ RUIZ, 2003, p.7.

2.4.4. Paradojas y ambigüedades del enfoque de empoderamiento

Entre las contradicciones y ambigüedades, que el enfoque de empoderamiento tiene que lidiar, es la paradoja entre empoderamiento individual y empoderamiento colectivo. Para Magdalena León, es que mientras que el primero puede comprenderse como dominio propio, autonomía, determinación y autocontrol de sí misma, sin ninguna relación con las estructuras de poder, corre el riesgo de percibirse como individualista que no discierne que las relaciones de poder son estructuralmente sistémicas²⁵⁰. Por su parte el empoderamiento colectivo está referido al contexto sociopolítico, histórico, en donde intervienen las estructuras de poder y la relación con la práctica de la vida cotidiana a favor de la cooperación, sororidad y solidaridad con el otro/otra.

En el fondo la paradoja de empoderamiento individual es el *ser para sí* y el empoderamiento colectivo lleva consigo una política de *ser para otros/otras*. Aquí cabe preguntar ¿cómo ser para otros, si no empezamos con nosotras mismas? En perspectiva cristiana la ética de valores colocada por Jesús en el segundo mandamiento “el amor al prójimo, así como a ti misma-o” comienza consigo misma-o. El hecho de haber sido enseñadas que primero hay que ser para otros, es una disyuntiva que nos enajena por estar “sujetadas”. Esta paradoja debe ser reflexionada con más detenimiento, ya que no es posible desligar el empoderamiento individual e colectivo. Como concepto y práctica del feminismo destaca la fuerza que está al interior de las personas, organizaciones y redes que buscan afirmar su dignidad, identidad, justicia y equidad y en el área personal como una conquista emocional, corporal, sexual, relacional y simbólica.

La segunda paradoja es lo que pensamos sobre política y poder que pretenden cooptar y asimilar las mentalidades para dominar, alienar y enajenar, como si fuera la única forma de ejercer poder. Esto se ve cuando desestimamos y no consideramos las micro-políticas cotidianas que nos empoderan porque luchamos por la sobrevivencia como seres humanos en relación con el otro/otra y con el cosmos. El desatender la feminización de la pobreza, el femicidio de la violencia domestica, el tráfico sexual, la violencia religiosa, la mutilación de los cuerpos y el erotismo por represiones religiosas, como si no tuvieran que ver con el cambio de las estructuras sociales. Ante esta ambigüedad de cambio estructural versus política cotidiana Ivone Gebara se pregunta:

¿Qué son exactamente las “estructuras”? No estaremos aquí ante una palabra casi mágica, “todopoderosa”, un concepto absolutista e inflexible, una palabra juzgadora de nuestras acciones, palabra “sagrada” de poder masculino ante la cual nos inclinamos sin saber por que?...[...]

²⁵⁰ LEON, 1998, p. 96.

¿No estaremos ante un determinismo histórico de tipo masculino? ¿No estaremos ante un esquema casi religioso a partir del cual transformamos el cambio radical de las llamadas estructuras en un único proceso de salvación, la mayoría abstracto distante de las necesidades reales?...[...]

¿No estaremos comprendiendo a través de ellas a los seres humanos como modelos mecanicistas cuyo funcionamiento es previsible a partir de las leyes sociales mecánicas y estables? ¿No estaremos acaso consagrando la comprensión de las relaciones humanas a partir de modelos estáticos y universalizantes, y de visiones filosóficas que ya no tienen cabida en el siglo XXI? ¿No estaremos despreciando la experiencia particular de los diferentes pueblos, grupos y géneros en la construcción colectiva del mundo?²⁵¹.

De hecho que el cambio de las estructuras de poder con una economía que resuelva las necesidades de la mayoría son necesarias. La dificultad está cuando las “*estructuras*” se convierte en una palabra de criterio político²⁵² de juzgamiento y evaluación del accionar de los actores y actrices sociales. Aquí no se juzga las relaciones humanas a partir de una política de lo cotidiano y que tiene la finalidad de promover la vida de los y las que sufren violencia, hambre, analfabetismo. Lo que sin duda trae otra comprensión de visión de mundo y de la historia; de analizar la micro-historia y no sólo tener en cuenta la historia política linear.

El no tomar en cuenta una política de lo cotidiano ha traído como consecuencia la no-valoración de las iniciativas del mejoramiento de las condiciones de salud, educación, vivienda, derechos reproductivos, ciudadanía y medio ambiente.

Una tercera paradoja es la discusión de generar cambios *dentro* de la institución o *fuera* la institución, sabiendo que poseen estructuras jerárquicas. El debate surge cuando las instituciones por su carácter no democrático aprisionan las ideas libertarias de equidad e inclusión, lo que muchas veces impide los cambios que deseamos y soñamos. Esto no permite una convivencia saludable de alteridad que ve al otro y otra como enemigo, cuando en realidad estamos en un sistema que nos envuelve.

Es claro, que no puede haber cambios, sino se actúa dentro de las instituciones; y no sólo fuera de las instituciones. Aquí no somos inocentes ni ingenuas porque hay que tener osadía y capacidad de resistencia para movernos dentro de instituciones con estructuras patriarcales, que desde las grietas del poder invente cambios y transforme las estructuras.

Actuar fuera de las instituciones patriarcales es una clara política de subvertir el orden, ampliando el propio modo de hacer política a través de redes y equipos de trabajo. Esta mirada sobre la actuación de las mujeres y excluidos en los movimientos sociales es importante porque activa nuestra creatividad e imaginación para seguir construyendo nuevas

²⁵¹ GEBARA, Ivone. Política femenina, política feminista o simplemente política. In *Conspirando*. Santiago, Chile. No. 52. Abril. 2006. p.11.

²⁵² *Ibíd.*

interpretaciones *de sí mismas*, cuestionando, innovando que otro modo de ser es posible para sobrevivir de manera material, psíquica y relacional con el otro / otra.

Aquí se trata de valorar lo que los movimientos sociales han creado, una corriente de pensamiento cuestionadora para la conquista de derechos de reivindicación social, cultural a partir de un trabajo cotidiano.

2.4.5. La teología feminista y el empoderamiento

A mediados de los 60 los estudios feministas contribuyeron a la lucha de las mujeres por su emancipación y visibilización. Esto favoreció para que diferentes áreas de conocimiento humano revisaran y reescribieran sus contenidos teóricos, tales como la literatura, la medicina, la antropología, las ciencias sociales y humanas. En el campo de la teología feminista, el aporte de la crítica feminista significaba utilizar la metodología de la deconstrucción de modo que se investigara la relación entre lenguaje y poder, y reconstruir la teología a través de los estudios del canon que era la Biblia.

Los debates feministas son deudores de las teorías de Michell Foucault, sobre la relación de poder, conocimiento y discurso, para analizar la subordinación de la mujer. La posibilidad de subvertir el poder de dominación y buscar alternativas de poder como empoderamiento significaba descentrar el análisis del poder para establecer un control sobre los otros; el poder en ese sentido es poder-sobre, poder como dominación, la única situación con la cual una persona o grupo gana poder y los otros pierden poder.

Esto se puede ver en la versión del poder divino manifiesta en iglesia y sociedad de relaciones jerárquicas referida a las relaciones de orden, mandato y obediencia. En contrastes con el punto de vista feminista del poder. La noción de poder-para y poder-con es visto como creativa y de eficacia transformativa, agenciada a través de la colaboración.

Rita Nakashima Brock, menciona que la visión de poder para el empoderamiento es aquella surge de las interrelación y de nuestra conexión con los otros y nuestra habilidad para ser co-creadores en el mundo. En algunos escritos de feministas norteamericanas y teólogas womanistas hispanas tienen el concepto manejada por la vinculación étnica afro-americana.

Audre Lorde 's en su ensayo. *La erótica como poder* interpreta el *Eros* como empoderamiento, como una energía creativa. Este poder o energía no está referida a la satisfacción sexual.²⁵³ Surge de nuestra propia corporeidad, física, mental, emocional, y profundidad espiritual. Este poder erótico es visto en contra de la opresión. "El

²⁵³ LORDE, Audre. La erótica como poder. En Revista *Conspirando*. Santiago de Chile: Conspirando. No. 5. 1993. p. 5-12.

empoderamiento es un proceso transformativo que aumenta la acción moral de la mujer y los grupos oprimidos que capacita para actuar a favor de la justicia y relaciones de equidad”²⁵⁴.

2.4.6. Identidades y comunidades empoderadas

La lucha por los derechos humanos de las mujeres y la ciudadanía en sociedades globalizadas, son muestra de los grandes cambios que se vienen dando en nuestra sociedad, que muchos lo van a llamar “globalización desde abajo” que cruza las fronteras internacionales produciendo un gran colectivo de promoción y empoderamiento “desde abajo”. La expresión de Hanna Arendt “el derecho a tener derechos” traduce el trabajo militante de ciudadanías excluidas para que en los espacios globales exista reconocimiento de sus necesidades subjetivas de tener derechos.

Esta vertiente de espacios transnacionales son promovidos por los movimientos sociales, muestra de ello lo tenemos en el Foro Social, el Foro Beijing, y otros espacios que son alimentados por las organización de las Naciones Unidas (ONU), a pesar de sus limitaciones consigue elaborar normativas jurídicas para que los estados, naciones, puedan implementarlas, “muy a pesar de...”, mas tienden a garantizar el derecho de los excluidos y excluidas. Estos acuerdos que son “tan globales como el propio globo” en palabras de B. Souza Santos. Nos muestran lo que el poder colectivo de las redes y las identidades colectivas pueden lograr, proyectos y acciones de impacto social de combate ante la exclusión.

2.5. Tejiendo la trama metodológica con los hilos teóricos-conceptuales de empoderamiento: cuerpo-corporeidad, palabra y espacios de poder

Hasta aquí hemos reflexionado sobre la necesidad de una lectura teórica conceptual sobre diálogo interdisciplinario y la teología feminista para analizar el tema de la pesquisa sobre el empoderamiento de mujeres. En adelante se cruzará la trama metodológica con los subtemas ejes de palabra, cuerpo, y relaciones de poder en redes y espacios locales.

Durante mi trayectoria de educación popular con organizaciones sociales de mujeres, con iglesias, y en la educación teológica, percibí una problemática que afecta a las mujeres de todas las culturas que es la violencia sexual, cultural y religiosa, causando así graves consecuencias psicológicas, físicas, morales en las mujeres y colocándolas en una situación de sumisión, subalternidad, temor, culpa, silencio. Esta situación se torna más grave si hay un discurso religioso que sacraliza la violencia como acto sacrificial, que lleva a las personas al sufrimiento al punto de magnificar el silencio y sumisión como si fuera una virtud para el funcionamiento del patriarcado en las instituciones.

²⁵⁴ GIBLIN, Marie. *Empowerment*. RUSSELL Letty. And CLARKSON. J. Shanon Dictionary of Feminist Theologies. Louisville Kentucky: Westmistes Jhon Knox Press, 1996, p.83.

Frente a este escenario tuve como desafío comprender como las mujeres revierten y sobreviven a la situación de violencias múltiples, cuales son las estrategias, capacidades, habilidades que a lo largo de las trayectorias personales, y el mío propio, hemos ido construyendo y tejiendo junto a otras para recuperar la palabra hablada y escrita, y de manifestarnos como sujetos de praxis/gestión en la condición de ciudadanas en las organizaciones sociales y eclesiales y la sociedad.

De hecho la violencia no sólo tiene que ver con el silenciamiento, sino con la violencia a los cuerpos. Es sobre el cuerpo y la sexualidad que se ejerce el poder, los dos están imbricados en las luchas de poder, por ello no es posible separarlos. Es por esta razón que no podemos separar nuestra mirada reconstructiva sobre la relación a nivel antropológico, y teológico entre palabra, cuerpo y relaciones de poder en los espacios locales y las redes como práctica de empoderamiento.

2.5.1. Empoderamiento Cuerpo – Corporeidad

Partir de la afirmación del cuerpo de las mujeres, desde la concreción y materialidad de satisfacción necesidades vitales y sus representaciones y símbolos que fueron constituyéndose en la construcción cultural, es sin duda, otra estructura de conocimiento religioso y otra epistemología de reflexión feminista, porque significa deconstruir la lógica cartesiana dualista que está presente en las ciencias y la teología.

Entre las diversas interpretaciones en cuanto a la noción del cuerpo, desde la crítica feminista deviene de la poeta Adrienne Rich al proponer que ésta epistemología no es comenzar por el país o casa, sino a partir de “nuestra propia geografía, el cuerpo, la política de localización del cuerpo, situando a la mujer en el centro”²⁵⁵. A partir de esta política del cuerpo se promueve la lucha y resistencia ante los mecanismos de cosificación, control, sujeción y sumisión.

Por su parte, Rosi Braidotti, señala que el cuerpo es una “construcción cultural y una interfase, un inicio de energías heterogéneas y discontinuas, una superficie donde se cruzan y se inscriben múltiples códigos (de raza, clase, sexo, edad, etc.)”²⁵⁶. Dando a entender las múltiples variables y las diversas interpretaciones que se pueden dar y no sólo verlo como

²⁵⁵ RICH, Adrienne. Notas para uma política de localização. In: MACEDO, et al. (Org.) *Gênero e identidade e desejo: Antologia crítica do feminismo contemporâneo* Lisboa: Cotovia. 2000. p. 19-20.

²⁵⁶ BRAIDOTTI, Rosi. *Between the No Longer and the Not Yet: Nomadic variations on the body*. In Bologna Conference in women Studies, September 2000, web page: <http://4thbo.women.it/plenary/braidotti.htm>.

signo, constructo, representación, sino como un eje potencial de resistencia. “El Cuerpo codificado puede resistir y reescribirse representándose de modo alternativo”²⁵⁷.

Sin embargo, en este contexto de las múltiples interpretaciones sobre cuerpo, no podemos obviar aquellas lecturas de comprensión que persisten en el imaginario de muchas de las mujeres de la visión cartesiana²⁵⁸ sobre el cuerpo que fue percibida de forma escindida, tanto la biología, las ciencias médicas y la religión, sin relación a los contextos culturales, como si fuera una máquina con interacciones mecánicas. Al ser suprimida de su sexualidad, del placer, deseos, goces, sensualidad y eroticidad, la dejaron sin corporeidad incapaz de relacionarse, debido a los preconceptos y a la teología patriarcal. De ahí que se buscaba las maneras de educarlo, entrenarlo y controlarlo. Ésta concepción está vehiculada en todo el occidente de “separar el cuerpo de los contextos ambientales, los sociales y biográficos”²⁵⁹.

Es claro, que en esta investigación no pretendemos continuar con la visión cartesiana dicotómica, sino que se quiere ir por los estudios fenomenológicos en la investigación sobre las experiencias corporales vividas y sentidas de empoderamiento e interrelacionarlos con las historias de vida cotidiana, en sus contextos socio-ambientales. Esto lo podemos encontrar en las narrativas de las mujeres y los silencios. Así Renate Gierus los refería en su trabajo de narrativas sobre cuerpos-memorias:

El cuerpo es una memoria. Ésta es cartografiada y registrada en él. Al decirlo, mostrarla, expresarla, mujeres y hombres se autonoman, concientizándose, a través de su autoestima. Percibir el cuerpo en la expresión de su cotidiano reconstruye y reelabora los micro o macropoderes de las memorias perdidas, empoderando protagonistas excluidos-as de vida ²⁶⁰.

Al analizar el cuerpo como las experiencias vividas corporalmente en sus contextos socio-ambientales, culturales; como los sujetos son creyentes, nos avocamos a su conexión con la experiencia de fe religiosa y entender las emociones, los sentimientos, las percepciones, el imaginario y la memoria sobre el cuerpo y la corporeidad que envuelve todo el ser y sus relaciones inter-subjetivas, es imposible creer sino está presente el cuerpo. Los “estudios sobre corporeidad de manera amplia contribuyen a una nueva orientación de lo

²⁵⁷ Elizabeth Grosz (1997). Apud. DEIFELT Wanda. O Corpo em dor. Uma análise feminista da arte pictórica de Frida Kahlo. In: STROHER Marga et al. (Orgs.). *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo, RS: Sinodal/ CEBI, 2004, p. 35.

²⁵⁸ El cartesianismo no sólo es un conocimiento, sino una práctica cultural.

²⁵⁹ AKASHE-BOHME, Farideh. Experiências interculturais – A compreensão ocidental do corpo como perspectiva global. In: *Concilium*. Petrópolis, RJ: Vozes. No. 295. 2002.p. 107-111 a la p.107-109.

²⁶⁰ GIERUS. Renate. CorpOralidad. História Oral e corpo.. Em STROHER, Marga J; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPT, André. (Orgs.) *À Flor da pele; ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal: CEBI, 2004. p.37-51. a la p.51.

religioso, tanto de la experiencia, como las actividades, los lenguajes del cuerpo que son significativas y constituyentes de las identidades de las y los sujetos”²⁶¹.

Según lo visto, el cuerpo no se reduce a lo propio de si mismo, hay una forma de ser-en-el-mundo que es definida por la corporeidad. La corporeidad es hablar de su lenguaje de relaciones. El lenguaje, el habla sucede en el cuerpo. El cuerpo es el lugar de la magia, encantamiento, hechizo, placer, alegría, gozo y dolor.

Encontrar nuevos caminos para investigar sobre el cuerpo y corporeidad que se relacionan es un desafío constante en el campo teológico, para desnaturalizar el cuerpo de las mujeres con la malignidad, la tentación y el pecado. Por eso hay que destacar que el *cuerpo es situado* en un determinado contexto social y es un *cuerpo vivido* como el *locus* de las experiencias vividas concretamente y no un mero objeto de la ciencia, sino el cuerpo-sujeto en una realidad concreta. El cuerpo vivido no está aislado de la sexualidad. El cuerpo *vivido* es siempre sexuado en su historia y contexto cultural.

Genilma Boehler en diálogo con Lichtenberg decía: “O meu corpo é parte do mundo que os meus pensamentos podem alterar. Mas também não é verdade de que o corpo altera tudo aquilo que ele acolhe?”²⁶². Cuando el cuerpo es hostilizado por innúmeros discursos a través de los medios de comunicación, las instituciones, las doctrinas religiosas que domestican y aprisionan los cuerpos; el cuerpo busca otras salidas de recuperación para ser “una fuente de perspectiva, conocimiento, reflexión y deseo y lugar del placer y el dolor”²⁶³.

Por su parte, Norma Fuller considera que el cuerpo es el locus del dolor, el placer y de la propia persona; pero, por otro lado, es objeto donde se inscriben los sistemas de coerción social; como si fuera una moneda, que por un lado muestra la experiencia interna o psíquica y por el otro lado la exterioridad política²⁶⁴. Es por eso, que los espacios sobrenaturales como las manifestaciones de éxtasis, “glosolalia”, magia, son las *brechas* de las estructuras sociales, de las leyes y la ortodoxia eclesiástica que irrumpen para tornarse en acciones de resistencia y reacción a la orden establecida. La dificultad es que esta experiencia es catalogada como lo irracional y emocional para desvalorizarla. Ya que es relacionada con la capacidad innata de la mujer, de los frágiles, volviendo al dualismo antropológico.

²⁶¹ Cf. STRECK, Danilo R. REDIN, Euclides, ZITKOSKI, Jaime. (Orgs.) *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autentica Editora. 2008. p.187.

²⁶² BOEHLER, Genilma. A palavra habita o corpo. In. *As surpresas do cotidiano: convite à participação*, São Bernardo do Campo: UMESP. 2003. p. 31.

²⁶³ DEIFELT, 2004: p. 35.

²⁶⁴ FULLER, Norma. *Masculinidad. Cambios y permanencias*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. 2001. p.84-86.

En cuanto a la producción teológica sobre cuerpo el desafío será de rescatar narrativas de Dios encarnado en cuerpo-carne en la vida cotidiana (hablar, escuchar, sentir, tocar, comer, dormir) cuerpos erotizados en relación con el otro y la otra, en la vida, en el nacimiento, vida, muerte. De esta manera también está narrado en los evangelios de Mateo y Lucas en donde muestran la vida cotidiana de Jesús.

Sin embargo, como lo señalaba Gebara: el prólogo de Juan, “era un comienzo contado como redención del cuerpo, pero después se transforma como combate contra el cuerpo”²⁶⁵. De acuerdo con Gebara, desde la perspectiva del Reino de Dios la teología se construye a partir de la libertad de los cuerpos. Partir del cuerpo es redimir el cuerpo humano total, luchar por su resurrección. Es anuncio de redención, y para los cuerpos anuncio de buena nueva de alegría y de libertad, de gozo de los cuerpos. Tomar el cuerpo es acoger la antropología unitaria que supera los dualismos y engloba las ambigüedades inherentes a la existencia humana²⁶⁶.

Concluyendo, los estudios sobre cuerpo y la corporeidad a partir de la fenomenología feminista, no se limitan a describir a los cuerpos sino mostrar las experiencias vividas en determinados contextos socio-culturales; es por ello, importante de tomar de las historias de vida abiertas a las múltiples interpretaciones. El valor de estos estudios fenomenológicos se basa en destacar la experiencia vivida en contra de los discursos pos-estructuralistas que le niegan el valor cognoscitivo para dar el espacio al lenguaje y a la textualidad. Las “teorías feministas le dan importancia a las dos por la interacción que existe entre experiencia y lenguaje sin absolutizar alguno de los enfoques”²⁶⁷.

2.5.2. Empoderamiento a partir de la palabra

La palabra es verbal, escrita, y como lenguaje gestual es un instrumento del pensamiento que nos sirve para comunicar ideas y sentimientos. Por medio de ella expresamos lo que sentimos, conocemos y sabemos; nos comunicamos con el mundo exterior y establecemos relaciones con el otro, la otra. Esto debido a que toda persona es un ser relacional. Desde que nacemos establecemos vínculos de relaciones interpersonales y encuentros. Ésta palabra es la que nos sirve para cultivar nuestras relaciones intersubjetivas y la que contribuye a formar nuestro mundo social. Además es la que esculpe nuestras personalidades a través de la socialización que se da en la familia, la iglesia, la educación, la cultura.

²⁶⁵ GEBARA, Ivone. Corpo, no ponto de partida da teologia. In Tempo e presença. São Paulo: CEDI. No. 248. ano 11. Dez. 1989. p.19-21 a la p.19.

²⁶⁶ GEBARA, 1989, p.21.

²⁶⁷ PEÑA, Aguado, María Isabel. *La passio per la llibert*. Barcelona: Edicions Universitat. 2004. p. 182.

La propuesta de trabajar empoderamiento a partir de la palabra, se da porque es la vía para restaurar la salud mental, la ética de alteridad del respeto a la otra y el otro, la moral y cívica en nuestro país y construir una democracia de respeto y convivencia entre las diferencias. Esto, por la vivencia contradictoria de la sociedad peruana, porque lejos de haber sido una apertura y convivencia de una la pluralidad de pensamientos y lenguas²⁶⁸ nos vimos privados del derecho de hablar, debido a la cultura de silencio y el olvido.

Este problema no sólo deviene por los años de violencia –sea política, económica, familiar, cultural y religiosa, sino por la desigualdades sociales, económicas y culturales, que acarreó la modernidad, que excluyó a las comunidades indígenas instituyendo la exclusión y racismo en la sociedad, a pesar de ser un país multicultural con las “mil razas”.

Salomón Lerner, al presentar el informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en el 2003, refería: “Entender el ejercicio de la palabra, puesta al servicio de la memoria, es un ritual de abolición de la muerte, es decir, de negación de la mentira, de la ausencia de la memoria de la estolidez”²⁶⁹. Esa recuperación de la palabra nos lleva a saber el sentido del dolor y sufrimiento y la apertura al “reino del sentido de la vida” deslegitimando “la equivocada eternidad de la muerte”²⁷⁰.

La explicación que da Lerner, es que si en el Perú se pudo matar con tanta crueldad, que murieron más de 70,000 personas y muchos desaparecidos, fue porque “la sociedad contaba con los recursos simbólicos elementales –las palabras de desprecio- para negar categoría de humanos plenos”²⁷¹. Esto referido a las identidades que piensan o hablan diferente, ya sea por el idioma, raza, etnia, género, educación, religiosidad y otros.

De modo, que recuperar y apropiarnos de esa palabra que nace en nuestras experiencias cotidianas de emancipación y empoderamiento significa cambiar la visión y contribuir a transformarlo. Pues en ellas encontramos la búsqueda de sentido, las palabras que se hablan, que se escuchan generando un dialogo y la capacidad de escucha empática.

Desde el campo teológico, “la palabra asume una connotación religiosa, tornándose para lo divino”²⁷². El prólogo de Juan, dice en el principio era la palabra y la palabra se encarnó entre la humanidad. “La palabra humana, así como la Divina es creadora. Esa palabra

²⁶⁸ En el Perú hay 38 lenguas, en la selva y en la sierra son 2 lenguas quechuas, 2 aymaras, y una en la costa que es el castellano.

²⁶⁹ LERNER, Febres. Salomón. *El poder revelador de la palabra*. Lima: APL - Academia Peruana de la Lengua. Boletín 42. 2006, p.186. Disponible en: <<http://academiaperuanadelalengua.org/boletin/42/lerner-poder-revelador-palabra>> Acceso en: 15 de jun. de 2009.

²⁷⁰ Ibid.

²⁷¹ LERNER, 2006: p.189.

²⁷² DEIFELT, Wanda. Palavras e outras palavras: a teologia, as mulheres e o poder. In: *Estudos Teológicos*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia. Ano 36, No. 1. 1996. p. 7.

auténtica mantiene el continuo diálogo entre la práctica y la teoría, entre la acción y reflexión, entre anuncio y denuncia²⁷³.

Desde el enfoque de género el ejercicio de la palabra significa develar nuestras intuiciones, levantar sospechas, tal como Rich lo expresa:

una crítica constante del lenguaje [...] significa la cosa más difícil de todas: escuchar y observar en el arte y en la literatura, en las ciencias sociales, y en todas las descripciones que del mundo nos son dadas, los silencios, las ausencias, lo innombrable, lo infalible y lo no codificado, porque por ese camino encontramos el verdadero conocimiento de las mujeres²⁷⁴.

Es como una manera de hacerse presente en este mundo a través de la palabra; en donde históricamente las mujeres fueron confinadas al silencio. El empoderamiento de las sujetos atraviesa justamente por la práctica libertadora de decir su palabra. El acto de la conquista de la palabra es un hecho de intervención y evolución creativa en el mundo.

Para la teología feminista la palabra ha significado desmontar, deconstruir esa palabra secuestrada por la teología clásica y dar cuenta de nuestra existencia de estar en el mundo a través de un discurso alternativo de esperanza liberadora. Rebecca Chopp en su libro: “The Power to Speak. Feminism, Language, God”²⁷⁵ hace referencia al “poder” del habla, tanto en el sentido de protestas como de *potentia*. La valoración de la obra radica en la reconfiguración que intenta Chopp de la Palabra como “signo perfectamente abierto” y de la iglesia como comunidad que vive y proclama esa Palabra. Chopp describe a la “teología feminista” como un conjunto de discursos de “transformación emancipadora” que “proclaman la Palabra al mundo, para el mundo”²⁷⁶.

2.5.3. El empoderamiento en las redes y espacios locales

Junto a la noción de poder creo pertinente abordar el tema de las redes y los espacios locales porque son los lugares de la interacción de las sujetos, ya que es en esos espacios donde surge el empoderamiento. Ésta interacción es el centro de todo fenómeno social. Tratándose de interacciones a los procesos por los cuales dos o más sujetos se condicionan recíprocamente, transformándose colectivamente. Es ahí donde el saber y poder están interrelacionados. “La realidad social se concibe así, como un conjunto de interacciones ínter-

²⁷³ DOMINGOS de Almeida, Cristovao e STREECK Danilo R. Em Cf. STREECK, Danilo R. REDIN, Euclides, ZITKOSKI, Jaime. (Orgs.) *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autentica Editora. 2008. p.305.

²⁷⁴ RICH, Adrienne, *Sobre mentiras, secretos y silencios*, Barcelona, Icaria, 1983, p. 187.

²⁷⁵ CHOPP, Rebecca. *The Power to Speak. Feminism, Language, God*. Re-edición de 2002 por Wipf and Stock Publishers; la versión original apareció en Crossroad en 1991.

²⁷⁶ BEDFORD, Nancy. El diccionario. Disponible en: <<http://www.lupaprotestante.es/elmundopalpita/wp-content/EI%20diccionario.pdf>> acceso en: 10 de may. 2009.

subjetivas y significativas, a través de las cuales los sujetos y sujetas van construyendo sus identidades”²⁷⁷.

Las redes y los espacios locales que construyen las sujetos a lo largo de su vida, es la base para la construcción de su identidad individual y colectiva por afinidad de búsquedas y sueños y utopías. Estos vínculos que las personas crean es lo que llaman algunos autores de: redes que construye el ser humano. Michel Bertrand, Historiador francés, expresa que:

La noción de red comprende una doble acepción. La red remite en primer lugar a una estructura construida por la existencia de lazos o de relaciones entre diversos individuos... [En segundo lugar] la red sería también un sistema de intercambios en el seno del cual los individuos o las relaciones permiten la realización de la circulación de bienes y servicios. Son estos intercambios realizados dentro de una red lo que se puede calificar de vínculos.²⁷⁸

Esta comprensión nos sirve para hablar de las lideresas las sujetos de nuestro estudio como actoras sociales por su praxis, agencia, discursos, redes y espacios construidos en la vida cotidiana. Lo que se convierte ya en una delimitación de que no es una actuación que es determinada por las estructuras sociales; sino que al contrario, “los determinismos sociales no se ejercen sino a través de la mediación del sentido, que las sujetas atribuyen a las situaciones, a los acontecimientos, a los actos de si mismas y de los demás”²⁷⁹.

Al analizar el contexto, la realidad social, es comprender las historias como la búsqueda de sentido, como producto inter-subjetivo que se construye en las relaciones interpersonales, entre los sujetos y sujetas. De ahí, que los relatos, las historias de vida traducen la interpretación del sentido de las actoras, en donde resignifica el pasado desde el presente para auto-presentar sus trayectorias y concepciones.

²⁷⁷ GUZMAN, Virginia et al. *Biografías compartidas: Redes Sociales* en Lima. Lima: Flora Tristán Ediciones. 1995. p.11.

²⁷⁸ BERTRAND, Michel. De la familia a la red de sociabilidad. In *Revista Mexicana de Sociología*. México, DF, Instituto de Investigaciones Sociales. v. 1 61, no. 2, abr.- jun. 1999. p.119.

²⁷⁹ Ibid.

CAPITULO III

SENTIR, PENSAR, CONOCER, ACTUAR Y NARRAR: EMPODERAMIENTO, SUJETO Y REALIDADES SITUADAS.

La vida cotidiana se ha comenzado a revelar, ya no como las revoluciones de la toma de la Bastilla (...) sino menos espectacular... el símbolo por excelencia de esta rebelión es el movimiento de mujeres precisamente porque las mujeres han sido el símbolo por excelencia de la vida cotidiana.²⁸⁰

En el Perú, en las últimas décadas, las mujeres tomaron las calles, plazas, para realizar marchas, plantones, ollas comunes, huelgas de hambre, pronunciamientos con el fin que sean escuchadas. Esa mirada dicotómica de lo privado para las mujeres y público para los varones fue dejada de lado por las mujeres en las relaciones sociales. No existe separación sino una conexión social que involucra a hombres y mujeres en relaciones de cooperación y conflicto en la vida cotidiana, el arte está en como se negocian las relaciones de poder material y simbólico con la única finalidad de que las mujeres pueden transformar la realidad a través de la vida cotidiana.

Empiezo con la vida cotidiana porque no es posible que exista una sociedad, sin que haya personas particulares que la compongan y reproduzcan la vida. El camino que asumo es el dialogo y respeto, confrontación por la pluralidad de formas de vida que ofrece la vida cotidiana. En este capítulo pretendo conocer lo que están haciendo las mujeres para salir de la marginalidad y exclusión, que como sujetos individuales y colectivos interpretan los procesos y hacen cambios para transformar la realidad. Son historias de mujeres que están en movimiento y son recreadas a partir de una lectura de la experiencia con sus diversas maneras de “sentir, pensar, conocer y actuar”; lo que muestra la riqueza de la intersubjetividad porque

²⁸⁰ José Nun (1989) Apud. VARGAS, 2008, p.31.

posibilita una apertura para el trabajo científico sobre el saber histórico de las mujeres y del género. Los estudios de género se legitiman en base a los análisis sobre identidades singulares, heterogéneas; en razón a que las desigualdades sociales no pueden ser resueltas a través de un pensamiento hegemónico totalizador que augura emancipación de la sociedad.

Esta sección sobre historias de vida singulares, para su mejor comprensión, está organizada como: Historias de vida *trans-creada*²⁸¹ en donde se toma en cuenta el estudio de memoria oral a través de testimonios orales de lideresas militantes que están actualmente en ejercicio de su ciudadanía. Su intervención se basa en los significados que las mujeres lideresas le dan a la acción/gestión²⁸² de su vida. Pues al relatar los acontecimientos y experiencias que dan sentido a su vida están definiendo su presencia en el mundo social y eclesial, que no es sólo individual sino también de su entorno social y generacional. Es en la memoria donde se guardan los recuerdos personales acerca de la experiencia de su actuación en el espacio público que al momento de recordarlos, reflexiona sobre ellas y los reconstruye. De esta manera la autora Bruner lo refería, acerca de un “sujeto en acción, a un sujeto que interviene, participa en la acción, siente la acción, piensa sobre su acción y la reformula”²⁸³.

Aquí se trata de hacer un análisis de nuestro sujeto de estudio – tanto a nivel individual y colectivo- situándolas en nuestra realidad y las interrelaciones a partir de su contexto económico, político y socio-cultural. La población objetivo está compuesta por ocho historias de vida de lideresas vivas que al momento de evocar la memoria de su experiencia de vida cotidiana lo hacen a través de las palabras, los gestos y los dolores que cargan en los cuerpos y los lugares y espacios en donde interactúan; lo que muestra una trama de nudos y tejidos que se da en las historias personales y colectivas a partir de la palabra, cuerpo - corporeidad y redes como espacios sociales de pertenencia y de poder.

²⁸¹ Para Gattaz, el término “transcreado” o “transcriado” es usado después del proceso de transcripción literal, cuando se realiza la primera textualización, donde las preguntas son incorporadas al habla del entrevistado, y cada subdivisión es transcreado para quedar más comprensible. Véase en (Traducción propia) Cf. GATTAZ, André Castanheira. Lapidando a fala bruta: a textualização em História Oral. In: MEIHY, José Carlos S. Bom (org.). *(Re) introduzindo a História Oral no Brasil*. São Paulo: Xamã, 1996. p. 135-140.

²⁸² Entiendo como gestión, la agencia del sujeto, es decir como un sujeto actuante. Esto es definido por Joan Scott como un sujeto con poder de actuación. Véase en SCOTT, Joan. *La experiencia como prueba*. In CARBONELL, Neus y TORRAS, Meri. (Comps.) *Feminismos literarios*. Madrid: Arco /libros. 1999, 86. De la misma manera, Alan Tourine menciona en la construcción de un individuo o un grupo como un actor por la asociación de su libertad afirmada y vivencia asumida y reinterpretada TOURAINE, Alan. *Podemos vivir juntos?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 1998. p.96. Por su parte, Paul Ricoeur en su hermenéutica sobre sí mismo, habla del sujeto *Soi-même comme un autre* (1990) es un sujeto que implica una alteridad que al pensarse a sí mismo es en la relación al otro. Para Foucault llega a conocerse a través del exterior y se descubre como sí mismo, que es sujeto/objeto, la experiencia es esencial para la construcción del sujeto, véase en FOUCAULT, Michael. *Arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 1979. p. 81.

²⁸³ BRUNER, E.M. Introduction. In: TURNER V. AND BRUNER, E.M. (eds.) *the Anthropology of Experience*. Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1986. p. 6.

3.1. Itinerario metodológico

En la pesquisa propongo la microhistoria²⁸⁴ como ejercicio metodológico para involucrar a las mujeres de movimientos sociales e iglesias como parte de todo un proceso histórico que está vinculado con lo local, regional a partir de su vida cotidiana, lo que le da un carácter identitario de clase, etnia, religión, edad y sexo.

En el presente, las microhistorias, las historias de vida de estudios localizados están llamando la atención porque usan las fuentes orales. Es por ello, que hago uso de la *Historia Oral* como recurso metodológico de la investigación para rescatar la memoria de las experiencias cotidianas de empoderamiento.

El marco teórico de la experiencia cotidiana al ser planteada como “micro-historia y el contexto global”²⁸⁵ es la que nos permite penetrar en las vivencias de las mujeres, porque la trama de la vida se teje a partir de lo cotidiano, que son las prácticas y los discursos y de las mediaciones sociales, que muchas veces es desestimado por el carácter totalizante y pensamiento homogenizador.

La Historia Oral basada en estudios de casos con entrevistas semi-estructuradas dirigidas a ocho mujeres líderes, tiene la finalidad de integrar esas otras voces diversas que nos ayudan a reconstruir la historia. Como apoyo metodológico para las entrevistas he usado la obra de Martín W. Bauer, George Gaskell (ed.) *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*²⁸⁶. Verena Alberti del Centro de Pesquisa e Documentación de Historia Contemporánea (CPDOC) define este método de historia oral como “... la grabación y procesamiento de conjuntos de declaraciones de actores o testimonios de fenómenos sociales significativos”. Thompson reconoce que su uso tiene que ver con los “acontecimientos políticos muy recientes”, y sobre los “pueblos que eran colonizados” que,

²⁸⁴ El concepto de microhistoria ha sido planteado a partir de los trabajos desarrollados bajo esta óptica. Para el caso de México, el historiador Luis González y González es reconocido como uno de los promotores de esta corriente historiográfica a partir de su libro *Pueblo en Vilo* (1968) que como él lo dice es una microhistoria de su pueblo San José de Gracia. Uso el término para distinguirla de la historia nacional y para referirse “a la vida cotidiana de un ser en su propio medio, para hablar del hombre común y corriente (de estatura normal, no de los “gigantes” como hace la historia normalmente), de los modos de proceder que son los más íntimos, pero también los más propios del ser humano en general”. CF. Luis González. (2003). Apud. LOPÉZ, Jesús. Microhistoria, una forma de hacer historia. En María de los Ángeles MORENO Macías, José Juan GARCÍA Ávalos, Nidia Angélica CURIEL Zárate, Alberto SÁNCHEZ Cervantes, J. Jesús LÓPEZ Martínez, Eduardo TARANGO Reyes. *Aprender a enseñar Historia*. Monterrey, México: Centro de Altos Estudios e Investigación Pedagógica, proyecto administrado por el Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos del Estado de Nuevo León (CECyTE, NL): 2005. p. 1980-81.

²⁸⁵ SOIHET, Rachel. 1997, p.60.

²⁸⁶ BAUER, Martin W. et al. Qualidade, quantidade e interesses do conhecimento: Evitando confusões. In: BAUER, Martin W, GASKELL, Georg. *Pesquisa qualitativa com texto imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 17-36.

hasta hace poco, eran pueblos de tradición oral y sin escrita²⁸⁷; de ahí, que la investigación oral sea un recurso vital.

Al utilizar la historia oral como método, estoy tratando de captar más elementos que la propia documentación bibliográfica nos ofrece. La importancia de este método la explico en dos razones: 1) Se trata de un método de innegable valor porque recupera la subjetividad de los actores y actoras. Nos ayuda a confrontar los acontecimientos y las reales intenciones. 2) Es una técnica y un método que nos permite acercarnos al mundo popular, ya que muchas veces por ser activistas no dejan testimonios escritos²⁸⁸.

Es así que al escuchar las historias orales de las mujeres y al tomar como fuente oral, la autobiografía, el diario, los poemas, las fotos; sentía que se me hacía difícil condensarlas en una sola, debido a la cantidad de prácticas de narrativas de trayectoria personal. Sentía que estaba ante géneros literarios diferentes, que había que hilvanar las ideas y aclararme para dilucidar las diferencias entre lo que es el testimonio, el diario y lo que es autobiografía. También habría que distinguir en que momento se habla de la realidad o de la ficción, de lo personal y de lo social, de lo popular y lo académico, ya que están entremezclados.

Según Hugo Achúgar “una de las diferencias mayores entre el testimonio y la autobiografía, sobre todo la confesional radica en que mientras la autobiografía es un discurso acerca de la vida íntima o interior, el testimonio es un discurso acerca de la vida pública o acerca del yo en la esfera pública²⁸⁹. Esta observación de diferenciación señala cierto esclarecimiento de manera superficial, si es que no se analiza desde las categorías de género, que es lo que divide los espacios. En el fondo se adscriben los relatos de las mujeres en forma autobiográfica como reflejo de la esfera de la vida privada de mujeres, por tanto para el consumo privado, mientras el espacio público se adjudica a los hombres, para la vida pública.

Es claro que discrepamos con el autor, hay que señalar que lo privado y lo público, los dos se interconectan. De acuerdo con la teóloga feminista Rebecca S. Chopp: “el testimonio es ambos, privado y público. Uno testifica cambia todo, en el espacio público, lo que uno ha

²⁸⁷ THOMPSON, Paul. *La voz del pasado. La historia Oral*, ediciones Alfons El Magnánim, Instituto Valenciana D'Estudis I Investigació, Valencia, 1992. p. 137.

²⁸⁸ BENAVIDES, Leopoldo. La historia Oral en Chile. Santiago de Chile, 2 de octubre al 15 de noviembre 1987. Ponencia presentada en el *Seminario interdisciplinario: Autobiografía, testimonio, literatura documental* organizado por el Instituto Chileno Francés de Cultura de Santiago. Disponible en: <<http://cronopio.flacso.cl/fondo/pub/publicos/1987/DT/000312.pdf>> Acceso en: 5 de jul. de 2009.

²⁸⁹ BEVERLEY, John y ACHÚGAR, Hugo (Eds.) *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*, Lima, Perú: Latinoamericana Editores, 1992. p. 7-20. (Aparecido originariamente como el n° 36 de la *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Lima, 2° semestre, 1992).

visto, lo que uno ha experimentado, lo que uno sabe (conocer) para mantener en la memoria, lo que realmente pasó”²⁹⁰.

En ese sentido, al conocer las experiencias de vidas de las actoras, que son lideresas y/o dirigentas sociales, populares, se convierte en unidades de análisis que hay que conocer, estudiar, explicar, interpretar y comprender, llevándonos a comprender las diversas visiones de mundo. Thompson entiende que al posibilitar la voz a “Múltiples y diferentes narradores” convierte el quehacer de la historia en una actividad “más democrática, pues recrea la multiplicidad original”²⁹¹ ya que políticamente da voz a los sectores que fueron excluidos por su sexo, raza, etnia, clase, religión. Además este método permite: “desafiar esa subjetividad: disgregar los niveles de la memoria, cavar profundo en sus sombras”²⁹² para aprehender todos los aspectos cognitivos, culturales, psico-sociales y religiosos de la persona.

Esto lo logré constatar en el transcurso de las entrevistas, de como lidiaba con las preguntas que como investigadora colocaba, e incluso de ver la “pertinencia de las preguntas y cómo las entrevistadas vieron y ven el tema en cuestión”²⁹³, ya que algunas mujeres en algunos momentos me decían: **¿Por qué tengo que decir todo? ¡Ay Luzmila, esas preguntas no se hacen! Además tú sabes lo que hemos tenido que pasar, porque tú también has estado ahí.** Esto me hizo pensar en que como investigadora no puedo obviar algunas percepciones que me interpelaban porque he sido parte de ese acontecimiento, o fenómeno que tuvimos que lidiar.

Algunas de las entrevistadas lo consideraban obvio. Sin embargo, cuando tenían que contestar lo consideraron importante debido a que ponderaron la magnitud de las situaciones por las que tuvieron que pasar. Muchas de las personas que entrevisté, al final, agradecían porque les ayudó a narrar su historia personal y reconocían que era, como hacer un balance personal de su vida. Ahí narraban sus logros, conquista, ausencias, limitaciones, retos, sueños, utopías, experiencias dolorosas, traumas, alegrías y espiritualidad. Reconocer que pasaron por muchos problemas y salieron adelante, les hace valorarse y empoderarse a si mismas por todas las conquistas personales, capacidades, habilidades, destrezas, ingenio ganado para enfrentar los problemas y la experiencia adquirida.

²⁹⁰ CHOPP, Rebecca. S. Theology and the poetics of testimony. In Brown, Delwin; Greeve Davaney, Sheila; Tanner, Kathryn. *Converging on culture: theologians in dialogue with cultural analysis and criticism*. American Academy of Religion Books. AAR: Oxford University Press. 2001. "testimony is both private and public. One testifies, after all, in and to the public space about what one has seen, what one has experienced, what one knows to have really happened." (Traducción propia).

²⁹¹ THOMPSON, 1992, p. 25. (Traducción propia).

²⁹² THOMPSON, 1992, p. 197. (Traducción propia)

²⁹³ ALBERTI, Verena. *História oral: a experiência do Cpdoc*. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil. 1989. p.13.

Evidentemente, las preguntas que realicé a las entrevistadas se constituyen en una fuente “etnográfica de una experiencia”, porque relatan hechos que dieron sentido a su existencia humana y porque permite recuperar el pasado. Desde esta manera, una mirada a sus trayectorias, a una parte de sus historias de vida, convierte a las mujeres en *narradoras autoras* porque hablan de sus experiencias, acciones, acontecimientos que resignifican y componen sus identidades.

Dicho de otro modo, la pregunta central es: ¿cómo analizo la historia de la vida cotidiana con todos los acontecimientos y que quedan en la “*memoria como significantes del sentido*”²⁹⁴ que permitieron el empoderamiento en las sujetos en cuanto a su “*formación y autoformación*”²⁹⁵, a sus *proyectos* de transformación personal y social, *prácticas sociales* de ciudadanía en la iglesia y sociedad para conocer sus aprendizajes, metodologías, *búsqueda de sentido, vocación y testimonio*? Es como una especie de balance de su vida, sus logros y sus utopías que será desarrollado en este capítulo de la tesis.

Para conocer sobre la experiencia de mujeres, utilizo el referencial teórico de las categorías de género. Entiéndase la perspectiva de “género como un paradigma teórico histórico-crítico y en el paradigma cultural del feminismo”²⁹⁶ que analiza las construcciones socioculturales de relaciones intra-género, entre-género y de relaciones sociales de poder. Según Joan Scott, se debe poner énfasis en los estudios de género, en el significado binario femenino y masculino que establece la diferencia sexual y las conexiones entre género y poder ya que define lo “sexual” como una “estructura social movable”, en cuanto al género es el “discurso de la diferencia entre los sexos”²⁹⁷. La lectura de Scott sobre la diferencia está apoyada en Saussure al decir que: El significado es construido a través del contraste, implícito o explícito, con la idea de que una definición positiva se apoya en la negación o represión de algo que se representa como antitético de ella²⁹⁸. Su importancia deriva de que las teorías de los géneros ayudan porque son:

[...] una parte importante de la vida de todas las mujeres y la vida entera de muchas mujeres se han desarrollado dentro de los límites marcados por los sistemas de género, y no fuera de ellos. Y la historia de esas mujeres es una parte fundamental de la historia²⁹⁹.

²⁹⁴ RICOEUR, Paul. *Do Texto a Ação: Ensaio de Hermenêutica*. II Portugal: RÉS – Editora Ltda. 1986. p. 118 - 120.

²⁹⁵ JOSSO, Marie-Christine. *Historia de Vida e Projeto; A História de Vida como projeto e as “Historias de vida” a Serviço de projetos*. In: *Educação e Pesquisa*. São Paulo: Universidade de São Paulo. Año vol. 25 número 002 1999. p.14.

²⁹⁶ LAGARDE, 1997, p.13.

²⁹⁷ SCOTT, Joan W. *La Citoyenne Paradoxale. Les féministes françaises et les droits de l’homme*. Paris : Albin Michel, Bibliothèque Histoire, 1998, p. 15.

²⁹⁸ *Ibíd.*

²⁹⁹ *Ibíd.* (Traducción propia)

Por tanto, para conocer la historia de las mujeres, el reto es contar, narrar, revelar, escuchar y leer los silencios y los lenguajes ocultos de la “historia de las mujeres a partir de la oralidad de las historias de vida y los testimonios de la investigación empírica”³⁰⁰. Y así sistematizar las prácticas de los poderes positivos de mujeres, como personajes singulares y sociales que dan sentido a sus prácticas enfrentando las relaciones de dominación y marginalidad, y colocar su discurso en el espacio público. Pues sus historias muestran con creces que la vida privada dejó de oponerse teóricamente a la historia de la esfera pública, porque vencieron los límites y transgredieron las fronteras de los espacios privados y los públicos para mujeres.

Es pertinente aclarar, que al asumir en la investigación las historias de las mujeres como categoría empírica no es encontrar coherencia en el contexto de la “matriz heterosexual”³⁰¹ binaria de naturaleza sexuada que normaliza los roles sociales, sino ir más allá, a las categorías analíticas de género, en el juego de las relaciones de poder que se dan entre las inter-subjetividades, las representaciones sociales, los símbolos y las estructuras sociales de poder. Es sólo así que se pueden relatar las historias de vida de mujeres singulares y a la vez analizar sobre nosotras mismas, las relaciones de poder que confrontamos, las resistencias, silencios, el lado oculto, las perplejidades, las ambigüedades, lo paradójico, los sueños y utopías.

El relato de las *historias de vida*³⁰², que intento explicitar, está ubicado contextualmente en la década de 1990, período de muchos cambios de matrices de pensamiento a nivel económico, socio-cultural y político por la violencia política interna vivida en el Perú³⁰³. Aún así muchas mujeres trabajaron intensamente en movimientos sociales para visibilizar a las sujetos que representan no sólo una forma de ver el mundo con su racionalidad, sino que a partir de sus historias vividas tejen un discurso reconstructivo de pensamiento y acción.

³⁰⁰ BIDE GAIN, Ana María. Recuperemos la historia de las mujeres con nuevas categorías analíticas. Santiago: Revista. *Testimonio*. n. 143, 1994. p.5-25.

³⁰¹ Se habla de “matriz heterosexual” a la “naturaleza sexuada” a los roles y funciones que están normadas por las instituciones. Andrea Ostrov (2004) Apud. AMÍCOLA, José. *Autobiografía como autofiguración: estrategias discursivas del Yo y cuestiones de género*. Rosario, Argentina: Beatriz Viterbo Editora. Universidad Nacional de la Plata. 2007, p. 139.

³⁰² Las historias de vida son una autobiografía provocada en donde el entrevistado es convocado a narrar a recordar y a narrar su vida tejiendo trayectorias que debe revelar su mundo, sus relaciones, impresiones y marcas. Véase en HARRES, Marques. Merluza. Aproximações entre historia de vida e autobiografía: os desafios da memória. In. *Historia Unisinos*, Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Vale dos Rios dos Sinos. São Leopoldo: Unisinos. v 8, n.10. 2004, p.153.

³⁰³ Véase el análisis del contexto en la década 1990 en el capítulo I.(p. 26- 28).

Estas *historias de vida* son de mujeres singulares, anónimas que no tienen registrados sus nombres en los anales de la historia del movimiento feminista, ni del movimiento popular. Sin embargo, al momento de tomar forma como *historia de vida*, como itinerarios individuales, se está explicitando las historias de estas militantes creyentes que, entre sus múltiples responsabilidades en la vida cotidiana, estaban las de luchar contra la pobreza, la exclusión y la violencia cotidiana para poder sobrevivir, resistir y crear una alternativa de vida para ellas y los suyos. Como una manera de estar en el mundo de manera empoderada a nivel individual y a nivel colectivo por las múltiples redes y espacios que construyeron y continúan en reconstrucción para salir de la pobreza, la violencia y la exclusión.

La sistematización de experiencias de las lideresas empoderadas de movimientos populares y de iglesias, que narran su vida, sobre su acción/gestión en los espacios privados y públicos en un determinado espacio local, regional, distrital o nacional, además de mostrar la “etnografía de una experiencia”³⁰⁴, tiene la cualidad de mostrar las innovaciones y desarrollo de un determinado espacio social, comunitario en el que ellas lograron intervenir dando sostenibilidad familiar y social, en las relaciones interhumanas.

Es claro, que esa acción de hacer memoria, nombrar, reflexionar, y relatar los procesos es reconocer como la agencia activa de escribir su propia vida”³⁰⁵. Saber que su propia existencia tiene algo que contar para los demás, es valorarse, empoderarse para que el legado tenga significado para la vida y para las relaciones que construyeron en la temporalidad de su vida y que no quede en el olvido.

Todas las informaciones que las entrevistadas ofrecen son fuentes con una red de significados y sentidos de vida. Las frases, gestos, lágrimas, risas, silencios que parecen repetitivas son en verdad la riqueza de lo que pasaron, al escucharlas: “fue así, así me sentí, me acuerdo, me dolió, quería que me coma la tierra...” Comprendí que estaba lidiando con experiencias subjetivas de sufrimientos que se re-actualizan, que requiere cierta postura de afectividad y empatía que al escucharlas van rememorando. Algunos investigadores piensan que:

Los relatos de vida conllevan que los participantes se impliquen y se comprometan fuertemente con sus historias, re-observándolas, examinándolas, conmoviéndose y reactualizando sus sufrimientos, respecto a momentos particularmente difíciles y

³⁰⁴ Siguiendo a Clifford, el o la etnógrafa, “no es testigo que neutro que narra la realidad de las cosas sino es alguien que construye desde su experiencia, una interpretación de esas realidades. Cf. Clifford. (1986) Apud. RIVERO, Isabel. Reflexiones en torno a la experiencia etnográfica en locales de conexión frecuentados por adolescentes. En FARRÉ i Cobos, Albert. *Jóvenes en cibercafé: la dimensión física del futuro virtual*. Editorial UOC 2005, p.77.

³⁰⁵ CHOPP, Rebecca. *Saving Work. Feminist Practices of Theology Education*. Louisville Kentucky: Westminster Knox Press. 1995. p. 21.

dolorosos. Esto determina momentos muy fuertes desde el punto de vista afectivo y del involucramiento de los participantes y de los propios investigadores³⁰⁶.

Las historias de vida de personas singulares están organizada teniendo como base a la sistematización de los referenciales de palabra (hablada y escrita) cuerpo y redes - espacios de poder (público y privado). Los espacios de interacción están constituidos tomando como base a tres ejes: el primero, sobre la vida familiar y sus relaciones; el segundo, la sistematización de su autoidentificación como dirigentes; y el tercero, el procesamiento de datos de la sistematización de su accionar en las redes sociales, cargos y actuación en la iglesia, en la comunidad, en el trabajo institucional, los vínculos que construye a lo largo de su vida, lo que da base para la construcción de su identidad individual e identidad colectiva por afinidad de búsquedas y sueños y utopías.

En las historias de vida se nota que los vínculos de redes y espacios sociales son interconexiones que la persona crea y establece a lo largo de existencia familiar, política, profesional, vocacional, mostrando así sus capacidades y habilidades múltiples para establecer vínculos, en donde se intercambian bienes materiales y simbólicos, que atraviesan toda la red. Esos nudos que se tejen, son los nudos de construcción de relaciones de confianza para formar organizaciones estables.

En las redes, los puntos de conexión son importantes para establecer los vínculos, pues no se realizan en el vacío. Es ahí donde interactúan las impulsoras y los impulsores que son las lideresas que crean, generan, organizan y gestan movimientos, organizaciones, instituciones, corporaciones y forman redes como una semilla de esperanza para salir de la exclusión y permitir la democratización de manera plural con el fin de tener igualdad de oportunidades.

Pollak tomando las palabras de Maurice Halbwachs en los años 20 y 30 mencionaba que la memoria es un fenómeno que se construye colectivamente y es sometido a muchas fluctuaciones, transformaciones y mudanzas constantes³⁰⁷. Si destacamos esa característica fluctuante, mutable de la memoria, tanto individual como colectiva, hay que tomar atención que en la memoria existen ciertos hitos³⁰⁸, o puntos relativamente invariables e inmutables.

³⁰⁶ CORNEJO, Marcela, et al. La investigación con relatos de vida. Pistas y opciones de diseño metodológico. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile. In *PSYKHE*, Vol.17, N° 1, 2008. p. 29s.

³⁰⁷ POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 201.

³⁰⁸ Los Hitos aluden a los límites de un territorio y a los lugares de unión y reorientación de dirección, pero también remite a la idea de fijar la mirada para afinar puntería, para acertar el punto de la dificultad en un tiro (etimológicamente, se conecta con el latín arcaico y vulgar, como un participio de "clavar"). De este modo, al rastrear los hitos de condensación en las historias de vida, se postula que sean las miradas de los protagonistas las que fijan la orientación, las que concentren o "claven" la atención en sus propios sentidos de identidad. Cf.

Va a depender de papel de los agentes -nuestro caso las lideresas- que seleccionan las memorias, que están cargadas de sentido y son legitimadas por las mujeres cuando narran sus historias.

Las historias de mujeres singulares que viven, en donde es posible que se haga realidad que el mundo sea hecho un texto por los testimonios que se pueden narrar de todo lo que vivieron y continúan viviendo, están organizadas temáticamente a través de la introspección personal que ofrece la pesquisa cualitativa de las preguntas de profundización.

Las auto-biografías en este estudio son abordadas de forma heterogénea (hablada y escrita). Estos testimonios que trascienden a la realidad por la capacidad de la palabra y que es transformada en lenguaje textual es una conquista de la palabra porque transformaron la realidad física en una realidad cognitiva e intelectual. Trabajar sobre estas historias de vida de mujeres singulares es trabajar sobre nosotras mismas, nuestros problemas, silencios, el lado oculto de nuestras paradojas, perplejidades, ambigüedades, sueños, utopías y deseos.

Hélène Cixous, al referirse acerca de la escrita de las mujeres, -y el habla- señala:

(...) se trata de una relación de intersección con el sistema dominante, que en parte coincide con él y en parte lo erosiona o lo desborda.

Escribir como mujer, -hablar como mujer- entonces, no sólo se refiere a tocar temas de mujeres o utilizar el yo en la primera persona del femenino en el texto o plantearse una historia desde el punto de vista de una mujer. Significa desafiar al poder falogocéntrico, en primer lugar, romper con el silencio.

[...] Al escribir, desde y hacia la mujer, y aceptando el desafío del discurso regido por el falo, la mujer asentará a la mujer en un lugar distinto de aquel reservado para ella en y por lo simbólico, es decir, el silencio. Que salga de la trampa del silencio.³⁰⁹

De esta manera, las historias recogidas se podrían calificar no sólo de empoderamiento, sino también como historia de resistencias activas, transgresiones: Primero, porque se logró superar las barreras culturales de género de la época, ya que socialmente no fue bien vista. Segundo, porque son mujeres cuya: acción/gestión rompían las dicotomías y entraban a actuar en los espacios de poder desde otra lógica que es el objeto/sujeto de la investigación de la cual quiero dar cuenta.

De ahí que debemos observar que la discusión de paradigmas, no sólo nos lleva a desentrañar las universalidades, sino a descubrir el rostro de la alteridad, la otra, excluida de la historia, con sus racionalidades, y con sus propias herramientas historiográfica para mostrarnos los entramados de los problemas cotidianos, como la violencia, el aborto,

CICALESE Gabriela, Hitos condensadores de la identidad: indicios discursivos para definir la identidad a partir de las entrevistas en profundidad y las historias de vida. En HOLOGRAMATICA – Facultad de Ciencias Sociales – UNLZ – Año VI, Número 10, v. 4 , 2009, p. 57 – 74. a la p. 60.

³⁰⁹ CIXOUS, Hélène. *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*. Barcelona: Anthropos, 1995, p. 56. La letra cursiva es parte de la investigadora.

prostitución, la corporeidad, salud, educación, VIH, saneamiento básico, vivienda, feminización de la pobreza, ciudadanía, migración y otras.

En el estudio se utilizan tres referenciales que son la palabra, el cuerpo-corporeidad y los espacios de poder que se explicitan en las historias de vida y que están amalgamadas simultáneamente en la trama conceptual y metodológica sobre el empoderamiento de mujeres.

En el siguiente apartado comenzaré con una breve historia personal, de mi experiencia pedagógica para luego narrar los contactos que realicé con las entrevistadas, y luego narrar sus historias de vida.

3.2. Itinerario personal: Violencia, sobrevivencia - resistencia y re-construcción

Hablar de mi experiencia personal como educadora, pastora y del trabajo popular es tener cuenta mi aprendizaje como educanda, lo que he experimentado, sentido, vivido en mi trayectoria. Mi vida personal familiar-pastoral, política y académica están juntas; cada aspecto son facetas que me integran. Es por eso que se dice que la educadora no nace sino que se va construyendo. Por lo tanto, es un proceso personal de desarrollo individual y social, en donde se aprende a aprender.

Este crecimiento como proceso personal evidenció mis grandes interrogantes y búsquedas para poder transmitir el saber de la vida con sus contradicciones, conflictos, timidez, inseguridad, vulnerabilidad, silencio, violencia, incertidumbre, marginalidad, muerte, pérdidas, resistencia, alegría y reencuentro con una misma, el otro-a con amor, fe y esperanza.

En la medida que recibí me he sentido interpelada a dar y compartir aquello que me ayudó a sentir, comprender, crecer, desarrollar. Si bien, era una etapa de aprendizaje, sabía que la tarea educativa de la que me tocó vivir era aprender aprendiendo. ¿Qué fue lo que aprendí en mi caminata? De una manera sucinta quiero detallar y desarrollar algunos aspectos:

Primero, *la experiencia de vida cotidiana* es el punto de partida donde se da toda la trama de las relaciones humanas. Aquí se une lo privado y lo público, lo micro y lo macro. Nada de lo público se queda en la periferia o en la exterioridad, éste siempre nos afecta en la interioridad de nuestras fibras, entrañas, sentimientos y emociones, y nada de lo que es personal queda en lo privado, sino que es público. En la vida cotidiana encontramos los grandes conflictos de la vida humana que nos hacen más humanos. En la vida cotidiana expresamos resistencias, proyectos, acciones, utopías, sueños y poesías. Es un aprendizaje de la vida a partir de la formación y crianza de la vida para la vida recibida en el núcleo familiar.

El que creciera en un hogar de padres separados a partir de los siete años de edad, hizo que pudiera estar entre dos amores, dos casas, dos familias, entre la distancia y el reencuentro; ya que estar con uno de ellos significaba despedirme del otro, y mucho más cuando mi madre

falleció, cuando tenía 17 años. Sólo era posible disfrutar con uno de ellos y no con los dos juntos. Esto fue significativo para mí, porque trataba de atesorar algo de cada uno, padre y madre. Como una “esponjita” para tener lo mejor de cada progenitor y así disfrutar por más pequeña que fuera, con sus contradicciones internas de alegrías y tristeza, de fortalezas y fragilidades y la acción; pues la felicidad es saber vivir los mejores momentos llenos de gratitud. Sólo me resta dejar plasmado aquí mi gratitud a Dios y a la vida que tuve un padre y una madre alegres, amorosos, buenos, hospitalarios y de mente positiva. Ellos ya no están más, su espíritu de lucha y amor es el mejor legado. Para mi padre y madre no había flaquezas, ni imposibilidades sino se ha luchado, recuerdo sus palabras: “Nunca te des por vencida y siembra amor para que coseches amor.”

La situación de mi vida familiar, siendo hija única me hizo ser una persona independiente y autónoma, lo que me condujo a ampliar mis referencias sociales para fortalecerme, es así que mi tarea docente comenzó a los 13 años de edad, enseñando a niñas y niños de diferentes edades en la iglesia local³¹⁰. A la vez que estaba en la educación cristiana, participaba en un movimiento estudiantil de jóvenes de colegios secundarios, lo que me permitió desarrollar un liderazgo juvenil. La iglesia, la sociedad de jóvenes y el círculo de estudiantes secundarios se convirtieron en mis redes iniciales de pertenencia y sociabilidad.

Al terminar los estudios secundarios ya era parte de la junta de Sociedad de Juvenil a nivel nacional, lo que me dio la oportunidad de conocer un poco sobre la realidad de la juventud de mi iglesia a nivel nacional. Esto me animó a estudiar teología para trabajar con la sociedad juvenil. Después de tres años de estudios de teología, a los 21 años me nombraron como pastora de una iglesia dividida.

Lo que me asombraba era del potencial de la juventud, pero estaba dividida por problemas que había entre los padres. El 70 por ciento eran mujeres y el por ciento varones. Cuando llegué a esa iglesia con uno de los representantes de nuestra iglesia, se generó un problema con la junta directiva de la iglesia local, uno de los líderes de la iglesia al verme muy joven mencionó: “*Nosotros queremos un pastor que sea hombre fuerte, “que se amarre bien los pantalones” y que no sea jovencita para que dirija a estos jóvenes y luego termine enamorándose de uno ellos*”³¹¹. En ese momento me arme de coraje y dije: “*También yo puedo amarrarme bien la falda*”. Ahí me nació la conciencia de la marginación que ejerce la

³¹⁰ Si bien no era profesora graduada, había una inclinación vocacional desde temprana edad a estar enseñando a otros. Es así que comienzo con párvulos que eran niños entre 4 y 5 años, principiantes niños entre 6-8 años, primarios niños entre 9-10 y adolescentes 11 a 16 años.

³¹¹ El dicho popular “que se amarre bien los pantalones” es para mencionar que querían a un hombre con carácter fuerte, que actúe con energía, sepa ordenar y sea autoritario.

iglesia a las mujeres jóvenes, se sumaba la actitud preconcebida y estereotipada de algunos líderes, al pensar que toda relación humana es sexualizada como objeto de seducción, esto era una violencia simbólica.

No fue fácil el primer año por las oposiciones que había, sobre el método de trabajo pastoral sobre la formación de un equipo pastoral, mas ellos querían el pastor-centrismo³¹². Por situaciones como estas, un día llegue a pensar que me había equivocado de vocación - etapa bastante difícil para mí, por los tres años de estudios realizados. Terminé los cuatro años de estudios de teología pastoreando esa iglesia, la tesis de grado fue: Educación teológica en la Iglesia Santidad de los Peregrinos. Durante tres años, parecía que todo marchaba bien, hasta que el Superintendente de la Junta Nacional me pidió, que cediera el lugar a su hija porque ellos eran una pareja de pastores sin iglesia y no podían mantenerse como familia, además querían mudarse a Lima, la capital. Para esto la junta local que siempre protestó que era joven y soltera, les agradó la idea de tener una pareja de pastores y aceptaron el acuerdo, así que tuve que dejar la iglesia. Hicieron caso omiso a la protesta de la juventud. Esta vez no sólo era una discriminación de género y generación por ser mujer joven sino por mi estado civil de soltera.

Salí de esa iglesia y comencé a trabajar en un anexo nuevo que formamos junto con mi padre, con niños, jóvenes y sus madres en un asentamiento humano. Era un trabajo enfocado a formar líderes y lideresas de jóvenes y de mujeres. Estuve tres años en el anexo hasta que se estableció como iglesia. Los tres años siguientes fue una iglesia organizada y establecida con muchos jóvenes y adultos. Se había formado un comedor popular, un programa de desayuno, y un programa de formación a mujeres. Período gratificante de ver a muchas y muchos adolescentes y luego jóvenes encausados a un liderazgo, algunas se formaron como profesoras de educación primaria y secundaria, pastoras y un pastor, una trabajadora social, las y los demás tomaron carreras técnicas en el área de administración y salud. Después de los siete años de pastorado viajé a Costa Rica para hacer mis estudios de Licenciatura. La iglesia no necesitó de un pastor y pastora de fuera porque ya se había formado los líderes y lideresas locales que estarían al frente del trabajo pastoral en la iglesia. He trabajado en total 15 años en el pastorado en Lima.

Simultáneamente a mi labor como pastora, comencé a trabajar en promoción social en una ONG el Centro de Promoción y Servicios (CEPS). Mi trabajo como trabajadora social, durante siete años consistía en asesoría, organización y acompañamiento a las organizaciones

³¹² El modelo de Pastor-centrismo significa que debía de encargarse de todo el trabajo pastoral: liturgia, diaconía, educación cristiana, predicación es decir de toda la misión.

populares como comedores populares, clubes de madres, organizaciones del Vaso de Leche. Los años de trabajo popular fueron los más desafiantes en mi vida personal porque después de capacitar, acompañar a lideresas, algunas de ellas lograron desempeñar su liderazgo en los gobiernos locales del distrito. Sin embargo, sentía junto con otras colegas que éramos promotoras sociales confrontadas entre dos fuegos porque justamente este liderazgo, que ganó visibilidad y presencia pública, fue el que las convirtió en objetivo político del Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso (PCP- SL) y dirigió contra ellas acciones violentas, atacando a sus líderes, amenazando, asesinando a varias de ellas y otras tuvieron que exiliarse en otros países³¹³.

Las décadas de 1980 y 1990 fueron tiempos difíciles para nosotras como trabajadoras sociales, y en mi caso no sólo como promotora social, sino porque también tenía que dar soporte espiritual a las dirigentes. Había que prepararnos psicológicamente para ser consecuentes con nuestro acompañamiento a las organizaciones, a pesar de los peligros contra la vida. Fue oportuno salir por dos años a la Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica, para mi salud emocional³¹⁴ y sistematizar la experiencia de acompañamiento a mujeres

³¹³ El trabajo en cuanto a organización y asesoría a los movimientos sociales que hacia el CEPS junto a otras ONGs como CESIP, FLORA TRISTAN, MOV. MANUELA RAMOS, FOVIDA, CALANDRIA, YUNTA y otras, fueron las más desafiantes porque el PCP (Partido Comunista)- Sendero Luminoso y MRTA comenzó a confrontar y a amenazar a las ONGs y a las dirigentes. Esto hizo que ellas se exiliaran en Costa Rica, España, Chile y España. Cf. *Informe Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Capítulo II, Informe de la Comisión y Verdad, Lima, Perú: 2003.

³¹⁴ Hubo momentos en que las promotoras sociales éramos el blanco de los grupos terroristas, que teníamos que cuidarnos pues “los mil ojos y mil oídos” podían incluso estar en las organizaciones, sembrando así desconfianza, temor de la población. Cecilia Blondet destacaba que a Sendero Luminoso SL le interesaba quebrar la organización femenina porque ésta organizaba la vida cotidiana familiar y con ello, articulaba a las pobladoras alrededor de intereses muy concretos. Es decir, alimentaba el tejido social que ellos pretendían destruir. Para Sendero, las organizaciones femeninas eran peligrosas. Según SL: "Es necesario sacar estas organizaciones de las garras del imperialismo", decían las pintas en los barrios. La cercanía de las mujeres con la "izquierda revisionista", con las feministas, con las ONGs de desarrollo, con los municipios y con las iglesias, provocó en Sendero reacciones de rechazo violento. Por todos estos factores, este grupo diseñó una estrategia para cooptarlas o desarticularlas. Para sus fines Sendero buscó atacar a las dirigentes antes que a la organización popular en sí. El terror, el boicot y la persuasión fueron las armas que utilizó al mismo tiempo. La estrategia se diferenciaría según se dirigiera contra las dirigentes "históricas" del movimiento (a quienes buscaba eliminar del camino), a las intermedias o hacia las bases. Sendero intentó persuadir, cooptar o neutralizar mediante el terror. Una vez descabezada la organización, el nuevo orden lo impondría el partido. Para quebrar el movimiento o fragmentar las organizaciones, una primera medida fue agudizar los conflictos existentes en las organizaciones y aplicar medidas específicas a los diferentes sectores. En este contexto de crisis generalizada, de desgaste y deterioro de las organizaciones, la tarea no fue complicada. Para ello SL enfiló sus ataques en contra de las dirigentes más importantes, y buscó desarrollar el conflicto entre ellas. Aprovechó de las envidias, de los celos y de las disputas por el poder que existían y los exacerbó. Contra estas dirigentes, Sendero generalmente aplicaba primero el desprestigio, acusándolas de corruptas, ladronas o aprovechadoras; justificaba así el asesinato, atenuando la respuesta de la población. O dejaba sembrada la duda. Dividida la cúpula, avanzaba sobre las dirigencias intermedias. Muchas de estas mujeres se proyectaron como líderes pero la agudización de la crisis interrumpió el proceso de recambio de las dirigentes, reforzando el caudillismo de las más reconocidas. Con estos antecedentes, cobraron nueva vida los viejos celos y las acusaciones de las dirigentes intermedias a las de mayor rango. Cf. BLONDET, Cecilia. El movimiento de

de organizaciones sociales en la tesis de licenciatura: *Teología Popular hecha por Mujeres Peruanas*.

A los dos días de mi llegada a Costa Rica nos reencontramos tres dirigentes populares exiliadas en ese país, Emma Hilario, Rosa Landaveri³¹⁵ y Elvira Torres que solidariamente las había recibido la ONG CEFEMINA³¹⁶, una institución feminista dedicada a la defensa de los derechos de las mujeres. Estando con ellas en ese país, nos dimos cuenta que nuestra fortaleza era el trabajo organizativo a organizaciones de mujeres. Pero los procesos de las organizaciones en el Perú eran distintos a las organizaciones encontradas en Costa Rica³¹⁷, eso significaba conocer los problemas y agendas de reivindicaciones de las organizaciones.

Nosotras llegábamos con una experiencia de trabajo en los comités multisectoriales³¹⁸ y lo último que habíamos enfrentado era la epidemia del cólera en Perú donde hubo más de 2,909 fallecidos. Por eso, al llegar a Costa Rica, el aporte de las lideresas era hacer intercambio de experiencias y fortalecer a las organizaciones de mujeres que acogieron a las dirigentas. Fue así que se organizaron cursos de capacitación a las mujeres en el cantón de la zona de Heredia en Costa Rica³¹⁹. Sólo pude estar al inicio de las capacitaciones, ya que tenía que realizar los estudios de licenciatura³²⁰ y sistematizar la experiencia de las lideresas. Nos reuníamos para las entrevistas y acompañamiento a las lideresas, sobre todo a Emma Hilario

Mujeres en el Perú. En COTLER, Julio. *Perú 1964 – 1994. Economía Sociedad y Política*. Lima, Perú: Ediciones Instituto de Estudios Peruanos. 1995, p.103- 131. a la p.129.

³¹⁵ Rosa Landaveri era dirigente de los Comedores de AFEDEPROM del distrito de Comas y con ella estuvimos programando en los Comités Multisectoriales estrategias para enfrentar la epidemia del cólera.

³¹⁶ CEFEMINA, Centro Feminista de Información y Acción, es un centro que promueve la defensa de los derechos de las mujeres en Costa Rica.

³¹⁷ Las organizaciones sociales de mujeres en el Perú tenían una trayectoria activa dirigida a reivindicar derechos de las mujeres que comenzó en la década de los 1970. A partir de la toma de conciencia, se convirtió en actora y constructora de su propia liberación desde la dimensión de género-raza y clase. Para la década de los 1990 estaban insertadas en las organizaciones de sobrevivencia en salud, alimentación, derechos y educación.

³¹⁸ Los comités multisectoriales fue una de las estrategias de organización entre todas las organizaciones de sobrevivencia, que eran Vaso de Leche, Comedores, Clubes de Madres, Asociación de Padres de Familia de Colegios, Comités de Salud, e Iglesias de un barrio, zona y distrito con el fin de enfrentar el problema de Salud del cólera.

³¹⁹ Las capacitaciones sobre el cólera fueron con el grupo de mujeres en Sarapiquí de Heredia apoyando a CEFEMINA por las lideresas peruanas Rosa Landaveri y Elvira Torres. Emma Hilario se fue a apoyar por su cuenta en las escuelas de Guarari, Lagos, la Aurora de Heredia a los estudiantes de quinto y sexto grado y a los padres de Familia, finalmente al grupo de mujeres de la comunidad y a la Asociación de Desarrollo Integral de Guarari, esto fue como parte de su sobrevivencia en donde le daban almuerzo o pasajes. Para Emma fue una bonita experiencia como dirigente popular al frente de otras personas fuera del Perú. Después trabajando ya con el CEP- Alforja realice varias charlas en distintas comunidades como por ejemplo en Cartago, Tres Ríos, La Carpintera, Zona Sur Buenos Aires, Puntarenas, etc. con dirigentes comunales y comités de salud.

³²⁰ Los estudios de licenciatura los primeros meses fueron muy difíciles, porque después de haber estado en plena actividad y luego sentarme a estudiar y escuchar en el año 1992 - los 500 años del descubrimiento de América- me parecía inadmisibles que se hablara de evangelización, como si la “verdad se llevase en una maleta”, cuando mi país se desangraba y lo que necesitaba mi pueblo era acompañamiento en sus luchas y reivindicaciones. Lo que animó a continuar era que iba a sistematizar mi experiencia de vida activa de acompañamiento a las organizaciones de mujeres.

ya que había sufrido un atentado en Perú y teníamos que conseguir dinero para su operación. Emma Hilario³²¹ continúa exiliada en Costa Rica y trabaja con movimientos sociales en la institución Alforja³²².

A mi regreso de Costa Rica en 1994 mantenía el contacto con las lideresas de las organizaciones de Lima; sin embargo, quería hacerlo desde otros espacios, al ver el debilitamiento de las organizaciones sociales³²³. Fue así que convoque a lideresas sociales, profesoras, pastoras, psicólogas, antropólogas y estudiantes que estaban en la búsqueda de nuevos discursos y reflexiones para formar un núcleo de reflexión sobre una teología centrada en la vida desde los nuevos sujetos. Este espacio de discusión y reflexión e investigación nos permitió crear el movimiento ecuménico Proceso Kairos Perú, años más tarde éste se institucionalizó. Ahora Kairos tiene 15 años con los programas: Mesa Ecuménica de Mujer Teología y Pastoral, Mujer y Derechos ciudadanos, Programa de Diploma de Pastoral en Género, Programa de Gobernabilidad, Ciudadanía y Género y otros. A partir de la ONG Proceso Kairos se continúa trabajando con las organizaciones sociales, que ahora se han reorganizado con otras agendas de incidencia y políticas públicas³²⁴. Al presente soy pastora

³²¹ Enma Hilario fue invitada a la Conferencia Mundial de Derechos Humanos y fue la 7ª oradora para exponer su caso sucedido en el Perú en el año 94. Asimismo ha ido a Beijing, y otros foros internacionales. Ha ganado el premio de la paz, y ha sido la candidata al Premio Nóbel de la Paz, más no lo ganó, premiaron a una señora de Somalia.

³²² Alforja es un centro costarricense de Educación Popular, fundado en 1980.

³²³ La situación en el país cambió, después de la captura de Abimael Guzmán, líder de Sendero Luminoso en 1992. Muchas organizaciones sociales se habían debilitado, debido al autoritarismo clientelista del gobierno de Fujimori y de la cooptación de las dirigentes, que algunas comenzaron hacer organizaciones paralelas a las que ya existían. Por otro lado, lo que agudizó el debilitamiento de las organizaciones fue la intolerancia por parte de Sendero Luminoso que tuvo hacia las organizaciones sociales de mujeres que se tradujo en el asesinato masivo de las lideresas a nivel local hasta las dirigencias nacionales y el exilio de muchas lideresas. El resultado de esta estrategia fue el debilitamiento del tejido social y la des-institucionalización del país.

³²⁴ Las organizaciones sociales de mujeres de sectores populares durante varias décadas, su accionar era la entrega de alimentos; y otros servicios básicos, para las personas más necesitadas. Con el paso de los años, los Comedores Populares, Comités del Vaso de Leche y Clubes de Madres, dejaron de ser tres organizaciones independientes, y pasamos a estar ante un movimiento social con características que lo diferenciaban: organizado y liderado por mujeres, dedicado a entregar servicios básicos en coordinación con el Estado, ubicado en sectores populares y básicamente urbano. Actualmente, el movimiento ha ido a un nivel nacional: Los Comedores Populares tienen una instancia nacional y los Comités de Vaso de Leche están en proceso de tener una también. Para algunos comentaristas puede que sea difícil decir que este proceso constituya un movimiento social dado que no promueve una visión muy alterna de la sociedad peruana. No obstante, hay algo alternativo en lo que se busca – una manera diferente de organizar los servicios de protección social y de apoyo a las estrategias de sobrevivencia de la población con menos recursos. Cf. BEBBINGTON Anthony, SCURRAH, Martín, BIELICH, Claudia. *Mapeo de los Movimientos Sociales en el Perú Actual: Proyecto Movimiento Sociales y Pobreza*. Lima: CEPES (Centro peruano de Estudios Sociales)/ MANCHESTER1884. 2008. p. 8-10.

Cabe destacar, que aun cuando se señale que los movimientos sociales de mujeres no son contra-sistema, mas son de resistencia activa ante la globalización. Por su parte las entrevistadas califican a las organizaciones sociales como un espacio de pertenencia, un espacio donde se apropian de su voz, obtienen reconocimiento y valoración y comienzan a lidiar y negociar e incluso donde pueden acceder a otros espacios de liderazgo, en instancias nacionales en coordinación con el Estado.

ordenada, profesora en el Recinto Universitario de la Universidad Bíblica de Costa Rica en Lima, Perú y elaboro proyectos para la ONG Proceso Kairos Perú en donde fui fundadora.

Las vivencias en mi itinerario personal fueron muchas, junto con las personas con quienes transité, esto hizo que desarrollara un ejercicio educativo de *sobrevivencia y resistencia desde lo cotidiano*. Fue una lucha en defensa de la Vida, como construcción de nuevas formas de vida y de encontrarle sentido a la vivencia de día a día porque era verdaderamente humano. Si bien las organizaciones sociales no fueron valoradas como un cambio estructural, porque la lucha por la sobrevivencia lo descalifica y cuestiona el sistema capitalista; sin embargo, “son los y las pobres que subsidian a las otras y los otros pobres” mientras el sistema capitalista es excluyente³²⁵.

Paralelamente a los logros del aprendizaje personal tenía la convicción que en una situación de sobrevivencia en la vida cotidiana, existía el imperativo de desarrollar una ética de valores para llegar a ser libre, independiente, autónoma, justa y respetuosa. Debía ser tolerante, con una actitud de escucha, de diálogo y reconstrucción de relaciones equitativas.

La situación de violencia, implicaba en términos educativos, trabajar por la reconstrucción de un sujeto heterogéneo que se mueve en diferentes espacios. Para eso había que cuestionar aquellas visiones que sólo focalizan la realidad social objetiva sin tener en cuenta nuestra constitución subjetiva heterogénea de manera integradora.

Segundo, **la reconstrucción de la subjetividad** y el saber desde el clima de violencia interiorizado había que des-construirlo y reconstruirlo desde las subjetividades, ¿Cómo? *Rompiendo el silencio de la violencia para ser reconstructoras de vida* a partir de una ética de valores que defienda la vida, la justicia, la solidaridad, la sororidad y el respeto.

Por la experiencia de muchas mujeres sobrevivientes que salieron de esta situación de violencia cultural, sexual, política, violencia psicológica, incesto, maltrato; lejos de sentarse en el “muro de los lamentos” tuvieron que sobrevivir y ser reconstructoras de vida, contribuyendo a un nuevo modelo de circularidad hermenéutica de **violencia –sobrevivencia resistencia- reconstrucción** y generadora de vida para sí misma y los demás. De ahí que las subjetividades sean reconstruidas, pues se trataba de desentrañar nuestras emociones y sentimiento de des-afectos por la violencia emocional, corporal, sexual verbal, económica y cultural y romper los límites de los pensamientos y sentimientos para la vida, y hacer realidad los sueños que siguen guardados en el corazón de las mujeres, no importando su edad.

³²⁵ QUEZADA, 1994, p. 18.

Para algunas su sueño era tener una casa de refugio para ser resguardadas en situaciones de violencia; para otras era aprender a leer y escribir, y otras querían tener un préstamo de microcrédito para hacer un negocio y sostener a su familia y que no dependieran más de un esposo violento. Otras mujeres tenían el sueño de poder estudiar. Después de una capacitación con mujeres sobre “nuestras historias de vida y sueños “hubo una señora adulta en su iglesia que su sueño había sido ir al instituto bíblico cuando era joven, [entonces yo le dije que vaya al instituto que nosotros le vamos a apoyar], -ella no creía, porque decía que no tenía edad para estudiar-. [Ahí le dije, no importa que se saque nota baja o se saque cero, pero cumplió su sueño de estudiar en el instituto bíblico] y eso es lo que hemos hecho, ella se sentía feliz, parecía que había rejuvenecido”³²⁶ más de 10 años, cuidaba su aspecto personal, y su autoestima creció.

Tercero, **la reapropiación de mi corporalidad y sexualidad como mujer**. En esta tarea educativa encontré que junto con la reconstrucción de la subjetividad había la tarea reapropiarnos de nuestra corporeidad y sexualidad. Los cuerpos y rostros reflejan cual mapa nuestras historias de vidas tristes, alegres o triviales. En nuestro cuerpo se vive y expresa nuestra sexualidad, la sexualidad es inherente al ser y la corporeidad.

Éramos conscientes que sin reapropiación de nuestro cuerpo cualquier otra emancipación era nula. La reapropiación del cuerpo ha sido importante para promover la concientización de la mujer, ya que como mujeres “no somos personas reconocidas como tal - libre con dignidad- por su género femenino, expresado en una sociedad androcéntrica, patriarcal y clasista. La historia de vida, por consiguiente, o es marcada por la inferioridad y violencia o es pasada por alto.”³²⁷ Esto dio pie a decir que sólo el hombre era la imagen humana-sujeto y la mujer-objeto y a partir de ahí se elaboró una ciencia pedagógica de dominación, subordinación a la sexualidad de la mujer por su naturaleza.

Eso significaba deconstruir todos los discursos que justificaba la subordinación por razones de su diferencia biológica. Decodificar mitos y estereotipos impuestos a la mujer por la diferencia biológica que sirvió para tomar las diferencias como desigualdades entre hombres y mujeres.

Los pasos que se dieron para la recuperación y apropiación del cuerpo de las mujeres fueron los encuentros, talleres, seminarios de trabajo con la corporeidad donde la música, el arte y la expresión corporal constituyeron los instrumentos estratégicos para recuperar, los

³²⁶ Testimonio No. 06 / 02 Fase.

³²⁷ TAMEZ, Elsa. A vida das mulheres como texto sagrado. In: *Concilium*. Petrópolis, RJ: Vozes. No. 276, 1998.3. p. 72-81. a la p. 73.

cuerpos, lo erótico, la sensualidad, sexualidad y la conciencia de la mente y espíritu de manera integral. Había que salir de las racionalidades que castraban la corporeidad y abrirse a las diferencias con el permiso y deseo de ser una misma, relajarse en la libertad, autonomía, a través de la revaloración, la sensibilización y vivencia de la corporeidad de la mujer. Decía Mondim: Mi cuerpo es el centro y el foco de todo mi universo espacial; el ambiente geométrico de mi ambiente vital; gracias a mi cuerpo, localizo, atraigo para mí todos los puntos del espacio, los concentro e recapitulo³²⁸.

Fue así que los cuerpos de las mujeres fueron símbolo central de la lucha por los derechos, que atraviesa todos los momentos de la vida, a partir del derecho de decidir cuantos hijos de tener, libertad y autonomía sobre la sexualidad, denunciar la violencia doméstica sobre los cuerpos, denunciar la violación sexual en contextos de guerra al ser consideradas como el objetivo para humillar al enemigo.

Cuarto, **Aprendiendo desde otras racionalidades culturales**. En este itinerario encontré a muchas mujeres de distintas ciudades, de la Costa, Sierra y Selva del país y con diferentes experiencias de vida y sabidurías que traían de sus abuelas, de ahí que el reto era ir **aprendiendo desde las racionalidades culturales – la pluriculturalidad**. Cada persona es un mundo complejo de sabiduría, racionalidades, potencialidades y contradicciones. Así como ha sabido salir del círculo vicioso de la violencia, ha sabido crear valores para ser comunidades culturales de resistencias.

La convivencia de múltiples culturas en un mismo país nos dice de la pluriculturalidad de la sociedad peruana y por ende de las racionalidades que se mueven. Esto es importante porque en muchos casos ha tomado diversas formas la interacción e interrelación con otras culturas y en el peor de los casos de la asimilación, de cooptación y pérdida de sus valores. Mas la interculturalidad es elemental porque desafía a una acción ética de relación de reconocimiento del otro y al diálogo con los otros y otras, con la diversidad. Esto es contrario a los sistemas educativos en donde la sabiduría de los pueblos, es desechada y desconsiderada en los currículos porque se impone desde afuera sin tener en cuenta el acervo cultural propio. Ahí me di cuenta que las corrientes dominantes de pensamiento occidental, muchas veces no tomaban en cuenta la concepción epistemológica y antropológica de otras racionalidades de nuestras culturas ancestrales.

Quinto, **la actividad lúdica**, hizo la tarea educativa más placentera y llevadera con jóvenes y mujeres, es **la actividad lúdica en todo proceso de aprendizaje**. Aquí hemos

³²⁸ MONDIM, B. O homem quem é ele? Elementos de antropologia filosófica. Sao Paulo: Paului. 1980. p. 324.

tenido que lidiar con un antiguo modelo educativo de aprendizaje memorístico sin poder sentir, vivir, gustar y tocar, porque siempre ha sido una educación racionalista que no tiene nada que ver con nuestras emociones y sensaciones. En la cultura androcéntrica racionalista la comunicación horizontal y la risa, el juego han sido percibidas como señal de mediocridad, de debilidad, de falta de carácter, falta de rigurosidad.

La búsqueda de nuevos sistemas educativos en donde intervengan los sentidos para aprender y discernir, nos ha hecho experimentar mejores avances en cambios conductuales, en asertividad, participación y creatividad que modifican los dogmas y conceptos obsoletos que no llegan a descubrir las múltiples inteligencias que el ser humano tiene y que no se potencializa.

En el trabajo con las mujeres los abordajes metodológicos deben caminar juntas cuya racionalidad esté “llena de afectividad, amorosidad, el querer bien, de mi propia actividad intelectual y creativa”³²⁹, precisando que se reinvente un conocimiento que tenga apariencia de belleza.

Rescatar en la metodología la integridad de la mujer, es pensar en la integridad de la persona, a través de un cuerpo que siente, sufre, tiene deseos, miedo, ternura, tristeza, sensaciones y emociones. Eso nos lleva a pensar que todo lo que pasa por el cuerpo, ideas, pensamientos, sentimientos, lamentos, sueños, proyectos, planes.

Sexto, **métodos vivenciales**, para el trabajo con jóvenes y mujeres eran elementales porque se convocaba la *interdisciplinariedad* como el arte, la pintura, la psicoterapia, la expresión corporal para trabajar la reconstrucción de la subjetividad emociones, pasiones, dolores, sueños y utopías, por lo que se ha tenido que acudir a todas las ciencias con el fin de entender la complejidad de la vida humana para su tratamiento multidisciplinario.

Séptimo, **lenguaje inclusivo**, es esencial en la tarea educativa e **integrador desde lo cognoscitivo, socio-afectivo, actitudinal, vivencial y holístico**. La forma de cómo nos relacionamos y el tipo de comunicación que establecemos, nos ha desafiado no sólo a recuperar nuestra voz, sino a ser coherentes y transparentes con lo que somos, pensamos, expresamos, sentimos y vivimos. En muchos casos esto ha sido muy difícil de superar porque se ha incidido en el aprendizaje de conocimientos y no de la experiencia interna o el fortalecimiento de nuestra interioridad y menos de tratar de comunicarnos de manera integral como respuesta al sentido de vida.

³²⁹ FREIRE; Paulo. La alfabetización como elemento de formación de la ciudadanía. En *Alternativas de alfabetización en América Latina y el Caribe*. Seminario regional, Brasilia, Brasil. UNESCO/OREALC. Santiago. 1987. p. 327-343 a la p.328

Si bien hemos aprendido por muchos siglos a repetir conceptos de manera parcial, porque las disciplinas se han especializado en abordar el objeto de estudio según su método sin que tenga que ver con las otras disciplinas, hemos podido percibir la importancia de diálogo de las sabidurías de nuestro pueblo por ser multiétnico.

Somos seres vivos interdependientes que necesitamos de todas las ciencias para comprender lo complejo de la realidad y de todos los saberes, tradicionales o culturales y científicos en resguardo de la convivencia humana y del medio ambiente, como base de la sobrevivencia de la biodiversidad, la valoración de la estética natural, la convivencia con la diferencia y la superación de toda forma de discriminación.

Octavo, **las utopías**, en toda esta caminata sentí que mi tarea como educadora nunca termina, y que era necesario **recrear nuestras búsquedas y utopías como personas y grupos sociales**. Porque en la medida que vamos dando pequeños pasos y logros, nos sentimos desafiadas a seguir avanzando y recreando nuestras búsquedas y utopías. La utopía nos inspira a seguir mirando más allá de lo que nuestros ojos pueden ver en el horizonte.

Aprendí, también que cada una de nosotras ha sentido que a veces la vida cotidiana y los afanes del mañana nos han cautivado para responder a lo inmediato de la vida; sin embargo, el distanciarnos de nuestra cotidianidad para ver el mas allá ha sido importante como búsqueda de transformación no sólo de la persona, la familia, sino del grupo con quienes trabajamos.

Noveno, **la espiritualidad**, aprendí que todo proceso educativo de transformación no se puede realizar sin una mística, una **espiritualidad** y una fe en el Dios que trasciende nuestras limitaciones para abrirnos y encontrar el sentido de vida. Cada ser humano tiene una espiritualidad que se fortifica en los momentos de lucha, resistencia, dolor, muerte, vida y alegría en la fe en un Dios de la vida y resurrección del cuerpo. En conclusión, esta caminata de mi historia como seres interrelacionales, ha sido construida con otras historias de mujeres donde se entremezclan nuestros sueños y utopías. A continuación voy a describir las personas con quienes contacté para la investigación de campo y con quienes caminé en determinados momentos de mi historia personal.

3.3. Investigación de campo

3.3.1. Descripción de sujetos/objeto de estudio

El estudio de campo se realizó en la ciudad de Lima. Si bien, conocía a las lideresas que iba entrevistar, que estuvieron muy animadas a contar su historia, la primera dificultad por la que tuvimos que atravesar fue cómo armar la agenda de reuniones. Todas estaban en

múltiples reuniones de planificación, seminarios, talleres, cursos y viajes fuera de Lima; además del trabajo y familia.

Por un momento pensé: ¿¡y ahora!? ¿Cómo las ubico y cuándo nos vamos a reunir para cada entrevista? Cada entrevista duraba en media entre dos y cuatro horas, incluyendo el momento de escuchar la grabación y corregir algunos datos pero, por la riqueza de información, tuvieron que hacerse en varias ocasiones, retomando siempre donde nos habíamos quedado la vez anterior. Sumando la voluntad de las entrevistadas de hablar sobre su trayectoria de liderazgo y el mío de adecuarme a sus horarios, hicimos una agenda para realizarlos en 2 a 3 ocasiones hasta terminar la entrevista. Las entrevistas fueron realizadas o en sus viviendas o en sus lugares de trabajo.

El estudio está basado en 24 días de visita de campo, con sus intervalos, ya que era de acuerdo a los momentos de accesibilidad de las entrevistadas. Estas visitas se realizaron entre las fechas del 15 de agosto al 30 de octubre de 2007. Fueron 24 días de visitas de campo y 978 minutos de grabación, fueron recogidos algunos materiales, que las mismas entrevistadas concedieron para ampliar sus datos personales. Tal es el caso de la primera entrevistada que ya tenía un diario personal, las demás entrevistadas no tenían escrito nada sobre su vida, de ahí que agradecían por haberse detenido a reflexionar los múltiples conflictos y problemas que tuvieron que enfrentar en el ejercicio de su liderazgo.

3.3.2. Las entrevistas del trabajo de campo.

Criterios para las entrevistas:

- Lideresas que tienen cargos de responsabilidad en su organización social y comunidad eclesial o que hayan trabajado los espacios del movimiento social y las iglesias.
- Creyentes militantes, sean lideresas católicas o evangélicas.
- Lideresas con quienes he tenido contacto y que puedo dar fe de su desarrollo de liderazgo en más de las dos últimas décadas.
- Mujeres lideresas con trayectoria (más de 40 años) para que puedan hacer un análisis introspectivo de su historia.
- Mujeres que sean de sectores populares de Lima Centro y el Cono norte de Lima, Perú.

Se realizaron 8 entrevistas, 2 católicas y 6 evangélicas. El número de entrevistas hechas no pretende corresponder entre el grado de porcentajes de católicas 25 por ciento y evangélicas 75 por ciento en el cuadro total de las entrevistas ya que fue de acuerdo al grado

de accesibilidad y al conocimiento que se tenía de la trayectoria de su liderazgo. En todo momento las entrevistadas se preocuparon con el grado de confianza y veracidad. Con el fin de mostrar la verdad de los hechos, por las informaciones concedidas y firmadas en la hoja de consentimiento, resolví en adelante identificarlas por el número de testimonio, que está de acuerdo a su edad. En la parte que dice **fase** al lado del número de testimonio, está referida a las ocasiones que tuve que entrevistarlas, algunas tienen de dos a tres días de entrevistas.

En adelante presentaré el cuadro de personas entrevistadas y conoceremos su origen, status socioeconómico, educación, estado civil, edad, afiliación religiosa y tiempo en la iglesia o en la organización.

1. Las personas entrevistadas - Cuadro1.

No.	Nombre	Origen	Profesión	Estado Civil	Educación/ Instrucción	Edad	Afiliación religiosa
1	Rosario Chirinos	La Libertad	Pastora	Soltera	Teología, Inglés e Informática	39	Evangélica
2	María Elena Zelada	Lima	Pastora	Divorciada	Teología	45	Evangélica
3	Flora Fuentes	Apurimac	Dirigente Social	Separada	Secundaria completa	45	Evangélica
4	María Chirinos	Lima	Dirigente Social	Unión consensuada	Pedagogía de Educ. Inicial	47	Evangélica
5	Flor Reyes	Lima	Dirigente Social	Separada	Secretariado comercial	52	Católica
6	Aurora Poma	Lima	Pastora	Casada	Teología y trabajo social	56	Evangélica
7	Maura Díaz	Tingo María	Dirigente Social	Separada	Primaria completa	68	Evangélica
8	Rosa Dominga Trapasso	Niágara USA. Nacionalidad Peruana	Religiosa	Soltera	Maestría en trabajo social	84	Católica

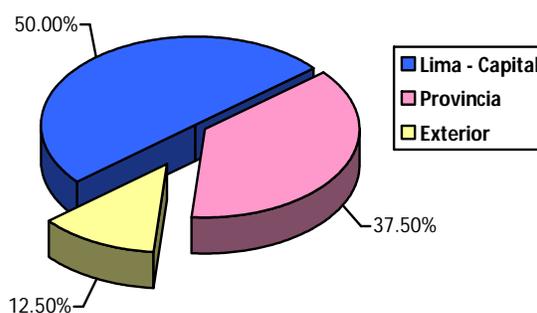
2. Procedencia de las entrevistadas

En cuanto a su lugar de procedencia de las 8 entrevistadas, el 50 por ciento son de Lima y el 50 por ciento de migrantes, de las cuales 37.5 por ciento son de las provincias del interior y una 12.5 por ciento es de los EE.UU. de la congregación de los Mariknoll. Las que

vienen de provincia son quechua hablantes, las demás hablan el español y una que es norteamericana, nacionalizada peruana hace más de 50 años habla castellano e inglés.

Cuadro 2.

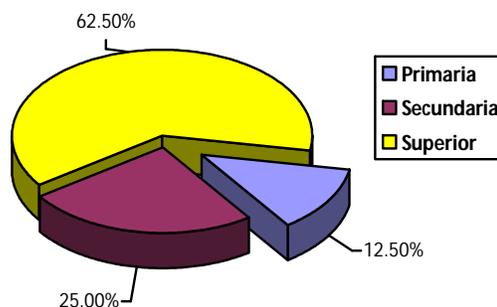
Lima-capital	Provincia	Exterior
4	3	1



En la muestra de procedencia, si bien se mencionan que son de Lima, ellas son hijas de migrantes de primera y segunda generación, que llegó a Lima en la década del 1970 de la región del Norte y Sur y otras que llegaron en la década del 1980 y 1990 cuando nuestro país sufrió la violencia política interna.

Cuadro 3. Grado de instrucción de las entrevistadas

Primaria	Secundaria	Superior
1	2	5



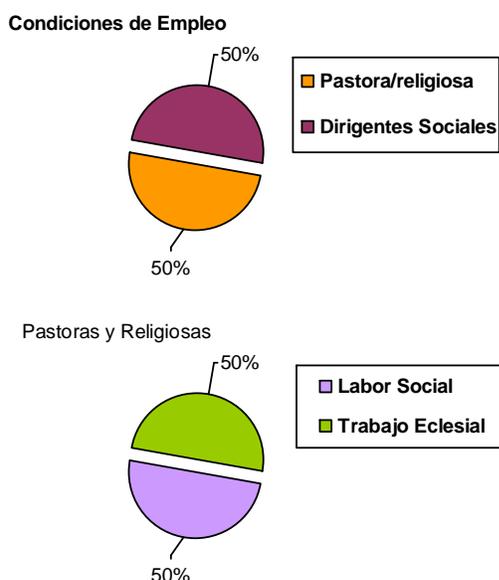
En la muestra de escolaridad de las entrevistadas, 5 de ellas 62.5 por ciento tienen grado de instrucción superior que comprende entre estudios de teología y trabajo social y estudios de inglés e informática. El 25 por ciento tiene estudios de secundaria completa y

estudios técnicos, secretariado, educación inicial, medicina alternativa, atención primaria de salud, sólo hay una 12.5 por ciento que tiene estudios de primaria completa.

Según lo visto, la mayoría tiene estudios en el área de teología y servicio social. El hecho de tener formación en áreas de servicio y teología es comprensible porque asumen el trabajo de acompañamiento en promoción social.

Cuadro 4. Condición de empleo

Empleo	Pastora y religiosa
Desempleo	Dirigentes sociales

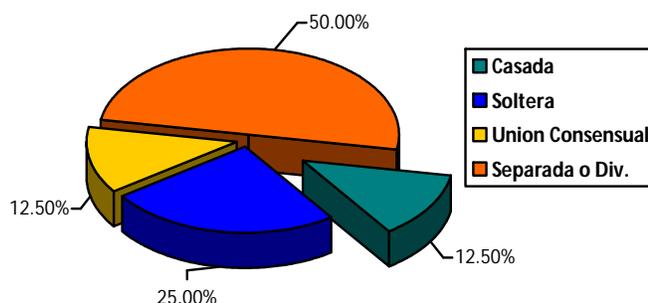


En cuanto a condición de empleo se observó que el 50 por ciento son dirigentes de organizaciones sociales, y el 50 por ciento son pastoras y religiosas. Del 50 por ciento de las pastoras y religiosas, el 25 por ciento desarrolla una labor de acompañamiento a organizaciones sociales y religiosas y el 25 por ciento está en el trabajo eclesial.

Para definir el status socio-económico de las personas entrevistadas, el 50 por ciento que son pastoras y religiosa tienen un ingreso económico por la labor que desempeñan. Sin embargo, el 50 por ciento que son dirigentes se constata que no tienen una remuneración por el trabajo que realizan en la comunidad, la ocupación de ellas es el servicio y el voluntariado social. Para sobrevivir ellas combinan la labor de servicio social con los trabajos independientes que ofrecen en el taller de artesanía y otras con las terapias de medicina alternativa en donde adquiere un apoyo económico.

Cuadro 5. Estado civil

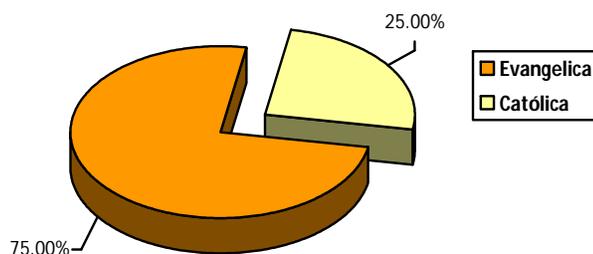
Casada	Soltera	Unión consensual	Separada o divorciada
1	2	1	4



El estado civil de las entrevistadas el 50 por ciento es separada o divorciada, dos son divorciadas de mutuo acuerdo y se dejaron los hijos al cuidado de la madre, dos son abandonadas por sus parejas y dejaron a los hijos al cuidado de la madre. Dos son solteras, el 25 por ciento. Haciendo una total del 75 por ciento de mujeres solas. Solo hay una casada el 12.5 por ciento y una que es unión consensual 12.5 por ciento. En realidad, ella fue casada, después fue abandonada por su esposo, y ahora se unió con otra pareja, pero no se casó, a este tipo de relación se le llama usualmente de convivientes.

Cuadro 6. Afiliación religiosa

Evangélica	Católica
6	2



Entre todas las entrevistadas, el 25 por ciento son católicas y el 75 por ciento son evangélicas. Entre las evangélicas son de diferentes iglesias: una (1) Asambleas de Dios – una (1) Pentecostal, tres (3) Luteranas y una (1) Wesleyana. Entre las católicas una (1) que es religiosa y una (1) católica nominal y creyente interreligiosa.

3.3.3. Historias de vida trascreadas³³⁰:

Las historias que aquí presento está desglosada en dos momentos: Primero, su vida familiar y los inicios de su inserción en los movimientos sociales y el trabajo eclesial; Segundo la sistematización de cómo se identifican como lideresas y los procesamientos de datos bajo los tres temas ejes: Palabra –acción/ gestión-, cuerpo /corporeidad, y los espacios y redes construidas por las entrevistadas.

Las primeras demarcaciones en las introducciones narrativas son aquellos con los que cada persona delimita el inicio de su propia historia. En las ocho historias se observan tres estilos³³¹ al momento de relatar sus inicios, unas que narran de manera cronológica, otras por el orden temático de ciertos hitos demarcadores ya sea de pertenencia o de cambios y otras narran los hechos, todas las narraciones combinan los tres estilos.

1. Vida familiar e inicios de su liderazgo

Rosa Dominga Trapasso

Rosa Dominga tiene 85 años, ella comienza su narrativa de manera cronológica a partir de su consagración a la vida religiosa a los 24 años de edad. Viene a Lima, Perú al servicio misionero en el año 1953 cuando tenía 39 años. Su nombre Rosa Dominga es el que adquirió para optar por la vida religiosa, pero su nombre real es Mari Trapasso. Al entrar a la vida religiosa Mari tenía que escoger otro nombre³³² y escogió el nombre de su madre y padre, resultando Rosa Dominga Trapasso. El problema deviene cuando viaja. Así lo expresa: *Aunque tenga mi pasaporte con mi nombre original, pero el nombre con la cual me conozco a mi misma es como Rosa Dominga*³³³.

Rosa Dominga Trapasso nació en los Estados Unidos en la ciudad de Cataratas de Niágara que es límite con Canadá, en el Estado de New York. Su educación primaria, secundaria y bachillerato los realizó en Universidad de los Estados Unidos. Ingresó a la vida religiosa habiendo realizado los estudios de maestría en trabajo social, en ese mismo año, a

³³⁰ Véase la nota 281 del capítulo.

³³¹ La noción sobre tres estilos: cronológico, temático y factual es tomada de POLLAK, 1992, p. 210.

³³² El ritual de consagración a la vida religiosa concluye cuando la mujer cambia su nombre. Al profesar debe elegir o aceptar el nombre que les designan. Usualmente son nombres de santas, de mujeres milagrosas que son admiradas por sus virtudes para desarrollar en su vida de religiosa. En el caso de Mari Trapasso toma el nombre de sus padres. El nombre es la síntesis social, cultural y jurídica de la persona, y es expresión de su personalidad, de su pertenencia a un país, linaje, grupo familiar. En el momento que la religiosa abandona su nombre renuncia a su vida anterior. Para Eliade, la mujer convertida en monja “es una hierofanía, o manifestación de lo sagrado” se convierte en hierofanía en el momento de ser un simple objeto profano, en el momento que adquiere una dimensión de sacralidad. Cf. LAGARDE, Marcela y de los Ríos. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas, locas*. México: UNAM. 2005, p. 553.

³³³ Testimonio No 8 / 01 Fase.

los 24 años ingresó a la congregación religiosa norteamericana Mariknoll dedicada al trabajo misionero.

Rosa Dominga Trapasso vino al Perú en el año 1954, lleva 54 años de permanencia en Lima, Perú. Su tarea en la iglesia católica estando en el Perú, fue el trabajo social, para asistir a la gente necesitada a través de programas ayuda económica y de salud en el distrito de Lince; seguidamente pasó a la parroquia Santa Rosa de Lima entre el año 1954 hasta 1961.

Luego, Rosa Dominga pasó a trabajar en Caritas de Lima al nivel Arquidiocesano. Ésta era una obra de la iglesia católica a las barriadas populares, recién iniciada en los años 54 en el distrito de Comas³³⁴, conformada por migrantes de la sierra norte y “los del centro de Lima que fueron expulsados del casco urbano de la Lima tradicional ante la crisis de desarrollo de la ciudad capital”³³⁵.

Para ella era una etapa de aprendizaje sobre el problema migraciones y trataba de ayudar a través de la organización de Caritas de Lima, obra asistencial de la iglesia católica. Según su relato:

Era un tiempo difícil, en el sentido que no concordaba con los conceptos de trabajo y apoyo lo que era primariamente asistencial y no era promoción la ayuda” [...] Me costó adaptarme al concepto de ayuda masiva ya que mi preparación era asistencia social. Una ayuda directa de persona a persona, se hablaba de trabajo con estudios de caso, de hacer acompañamiento, reforzamiento, solución de problemas³³⁶.

Ante tal magnitud de necesidades, no se podía hacer un trabajo individual sino masivo con asistencia social. Una situación que a Rosa le costó adaptarse, aun así trabajó en Caritas hasta el año 1972. Rosa Dominga Trapasso junto a otra religiosa asociada Timotea Galfin habían acordado separarse de la parte asistencial del trabajo en Caritas e inician -dentro de Caritas- un Centro de Promoción Social³³⁷ con el fin de auspiciar actividades educativas sobre la problemática social e iniciaron también un programa de voluntariado para la juventud y

³³⁴ El distrito de Comas es una población conformada en los años cincuenta por migraciones surgidas en la Sierra del Norte a Lima y el otro porcentaje era de “criollos que vivían en el centro de Lima que fueron expulsados del casco urbano de la Lima tradicional ante la crisis de desarrollo de la ciudad capital”.

Este distrito recibe su reconocimiento como distrito en el año 62, éste tiene más de 550 mil habitantes, está compuesta de 112 Asentamiento Humanos y Pueblos Jóvenes, 14 Asociaciones de vivienda, 32 Urbanizaciones. VASQUEZ, Jorge. ComasWeb. Comas Virtual – Historia del Distrito de comas. Disponible en: <<http://www.comasweb.com/comasvirtual.php>> Acceso en: 28 de julio de 2009.

³³⁵ Universidad nacional Mayor de San Marcos. Historia de Comas. Disponible en: http://sisbib.unmsm.edu.pe/bvmedioambiente/Temario/Previo_riggo/bases/modulo_I/historia_de_comas.htm Acceso en: 4 de agosto 2009.

³³⁶ Testimonio No. 08 / 01 Fase.

³³⁷ En ese entonces no se usaba el término ONGs y tampoco tenía ligación con alguna institución eclesial, ni con el gobierno. Creatividad era una asociación sin fines de lucro. Después de 2 a 3 años de funcionamiento, luego se oficializa.

junto a ello la formación del Consorcio de Trabajadoras Sociales Parroquiales³³⁸, con el fin de capacitar, intercambiar ideas, coordinar servicios, organizar y crear otro concepto de la ayuda, reforzando el servicio directo a las personas, dando un enfoque social, más que asistencial sobre la trabajadora social. Algo que le llenaba de satisfacción, y que le animó a tomar decisiones, tal como ella lo relata es de formar parte de una época de grandes cambios al interior de la iglesia.

Yo he sentido ciertamente mucha satisfacción de haber tenido la posibilidad de vivir en un momento extraordinario de la historia, los años personalmente de 1970, 1980, 1990 han sido años de muchos cambios, cambios muy fuertes evidentes de sociedad a nivel político social, económicos, espiritual. No hay duda, que para nosotras las católicas lo que sucedió en el Vaticano II ha dado un aporte de la liberación aunque yo no he sido parte de, no he sentido que la TL se identifico con el problema de la mujer. Yo andaba con mi movimiento feminista consciente y reconozco que esta época de sociedad del surgimiento de la TL los cambios que vino a raíz del Vaticano II y que afectó muy directamente a la vida religiosa de muchas congregaciones ha sido un tiempo muy valioso, porque nos permitió para formar parte de un cambio que se está realizando a nivel de sociedad, las iglesias no han sido ajenas a este movimiento histórico y desde entonces he sentido una satisfacción de ser parte de este proceso, de tener una papel conjuntamente con muchísimas otras mujeres del movimiento feminista y amistades en un momento que creo que ha sido importante en las mujeres de sentir en parte de algo mas grande de nuestro alrededor³³⁹.

Impulsada por la corrientes de los nuevos vientos en la iglesia católica, en el año 1973 ellas salen de Caritas y forman el Centro Creatividad y Cambio, una institución para la educación sobre los problemas sociales, enfocado a la situación de la mujer. En el momento que surge Creatividad y Cambio no existían ONG's que hicieran ésta labor. Luego de dos años, este Centro se institucionaliza y saca su personería jurídica 1976 como Asociación Civil sin fines de lucro, lo que les permite entrar al sistema del seguro social de pensión y tener planilla laboral con el Ministerio de Trabajo. En ese mismo año, Rosa Dominga forma parte del movimiento feminista ALI Mujer, Acción para la liberación de la mujer peruana. Este era el primer grupo feminista de la segunda ola³⁴⁰, como una forma de entender la problemática de la mujer dentro de la sociedad peruana.

³³⁸El Consorcio de Asistentas Sociales sigue vigente, es una de las primeras organizaciones sociales de profesionales como Asistentas sociales.

³³⁹ Testimonio 08 /01 Fase.

³⁴⁰En el contexto anglosajón se habla de las tres (3) olas del feminismo. La primera ola, lo constituye el feminismo sufragista desde finales del XIX hasta mediados del 1920 que buscaba una reforma del sistema político sin cuestionarlo. El feminismo de la segunda ola, era el movimiento de liberación de las mujeres y las corrientes interesadas en la definición de género, etapa desarrollada junto con los movimientos de los derechos civiles y de nueva izquierda desarrollada en la década de los 1960 y mediados del 1980. Ahí se desafiaron los valores como la familia y el matrimonio, era el feminismo del activismo político. La ultima y tercera ola, lo constituye el feminismo cultural, influenciada por el activismo gay y el posmodernismo. Cf. RAMOS, López. Pilar. *Feminismo y Música. Una introducción crítica* Madrid, España: Narcea, S. A. De Ediciones. 2003. p.18.

En 1976 uno de los temas de discusión que se debate en la sociedad peruana era la problemática de la prostitución a raíz de la creación del sistema de reglamentación de la prostitución. Así lo describe Rosa Dominga, y la que dio origen al Movimiento el Pozo.

El evento que dio lugar a la formación de nuestra ONG, sucedió en 1976, cuando un grupo de personas denunciábamos la reglamentación de la prostitución y el registro obligatorio de las mujeres que ejercían la prostitución, por considerar la reglamentación y el registro discriminatorios a las mujeres y una violación de los derechos de la mujer. Esto comenzó con una campaña de personas que se identificaron, pero nadie sabía de prostitución, era una cosa clandestina y marginal. Esta acción fue tomada por Creatividad y Cambio, ALIMUPER, Movimiento Promoción de la Mujer y el Grupo de Trabajo Flora Tristán, algunas organizaciones, algunas iglesias, otras académicas y amistades. Se presentó el documento que respaldaba nuestra posición al presidente de la república al general Juan Velasco Alvarado, en eso vino el golpe de estado. Se había recogido más de 300 firmas. El 9 de octubre de ese mismo año, el Movimiento El Pozo se pronunció contra la creación de una “zona rosa municipal” y la reglamentación de la prostitución por parte del Estado³⁴¹.

La repercusión del sistema de reglamentación significaba registrarse ante la Policía de Investigaciones (PIP) para obtener una licencia de ejercicio de la prostitución, donde se colocaba todos los datos personales, nombre y dirección. Información que podría ser usada en su contra, si ella quería un certificado de buena conducta no podía recibirla porque ya estaba “fichada” de por vida. Es así que Rosa junto con tres integrantes del Centro Creatividad y Cambio forman a inicios de 1977, el Movimiento el Pozo, relacionada a trabajar con las mujeres que ejercían prostitución. Entre los 1980 y 1990 la Asociación Creatividad y Cambio y el Movimiento el Pozo trabajaban juntos para mejorar la situación de la mujer dentro de la sociedad. Rosa Dominga así lo destaca: “*El Centro Creatividad y Cambio es la más antigua institución feminista del Perú, creada en la década del 1970. Años después aparecen en el 1979 y 1980 la institución feminista Flora Tristán y la institución feminista Manuela Ramos*”.

María Luz Chirinos

María tiene 47 años y es la única entrevistada que tiene diario personal. Su historia la podríamos calificar como cronológica y temática. Una parte de la historia de vida familiar es la que fue tomada de su diario personal, que inicia con su autobiografía de la situación de violencia familiar. La violencia, va ser muy *marcante* en su vida, porque cuando forma su propia familia se repite la misma historia de violencia familiar, así lo relata:

Tuve una infancia triste con complejos y violencia, viendo como peleaban mis padres, viví siempre gritando, desesperada, con cuatro y cinco años, sin entender lo que pasaba. Así viví con una madre autoritaria, con un padre alcohólico falto de carácter. Los fines de semana, esperaba con miedo las peleas por las borracheras.

³⁴¹ Testimonio No.08 / 01 Fase

Mamá defendiéndose y explotando ambos, por eso quise irme para no ver más miedos.

Estudiaba la secundaria, me enamore e ilusioné. Ambos sin experiencia, jóvenes sin preparación, quede embarazada a los 16 años y decidimos casarnos. Para sobrevivir aprendí a vender aquí y allá, conocer Lima, Callao, perdiéndome. Comenzaron las peleas en mi hogar. *Siento que no nos preparan para ser padres, creo que las mujeres maduramos más rápido con las responsabilidades*. Fuimos a vivir a Márquez³⁴² con María a los 15 días de nacida (1979), el Asentamiento Humano ahora tiene 25 años. No había agua, ni luz y mis vecinos brillaban por su ausencia en sus chozas³⁴³. *El no asumir una paternidad responsable acarrea sufrimiento en la familia*. Era joven, no planifiqué, tuve a Pedro y David. *Siempre pensé que cambiaría mi pareja*, las borracheras y peleas aumentaban con mis hijos, tenía que trabajar para poder comer. Así mi sueño de familia feliz se fue alejando, sembrando desesperanza, amargura, resentimiento *en mi corazón*. *Me fui endureciendo para poder sobrevivir*. Tenía que defenderme y defender a mis hijos, que era lo único que me sostenía en la vida³⁴⁴.

Esta experiencia de violencia familiar, ser madre siendo adolescente (16 años), no tener conocimiento de planificación familiar, tener 3 hijos seguidos, tener una pareja que no asume su paternidad de manera responsable, salir a trabajar sin conocer la ciudad de Lima³⁴⁵, se volvió una labor sacrificada de sobrevivencia para ella.

Se sumó la tarea de conseguir una vivienda en la ciudad de Lima, en la década del 1980, época de mucha convulsión social y violencia. María junto a otros invasores-as invadió los terrenos que colindaba a un río y que era relleno sanitario de la ciudad de Lima. Ahí no tenía luz, ni agua, todo era arenal, lleno de ratas, pulgas y mosquitos. Según el testimonio de María: *Los pocos que invadimos el lugar “brillaban por su ausencia”. Junto a un pequeño grupo de mujeres con sus hijos, cubriéndonos del frío con cartones, en un terreno junto al río Chillón, luego nos trasladaron al nuevo terreno de Márquez a donde construimos nuestra casa*³⁴⁶.

La narrativa de María está mediada por espacios y tiempos “no normales”. Tal como Camus lo define de regulación social de los ciclos de vida como “locura y caos” que enfrenta cada narrativa autobiográfica³⁴⁷. En el plano individual es la lucha entre las fuerzas del caos y las fuerzas armoniosas de los ciclos de vida.

³⁴² Márquez es un Asentamiento Humano ubicado en la Provincia constitucional del Callao. Conseguir una vivienda en la ciudad de Lima exige sacrificios de las personas que en su mayoría son migrantes e hijas de migrantes, y se basa por lo general al empuje de las mujeres para conseguir un terreno a través de la invasión de terrenos.

³⁴³ El proceso de invasión, comienza primero ubicando un espacio del estado que no está construido. Los invasores llegan e instalan pequeñas casas de cartón o esteras para hacer una carpa en donde puedan cubrirse del frío. Muchos de los invasores sólo ubican sus esteras, luego se va a sus casas. Más las familias que no tienen donde vivir de inmediato se ubican hasta que puedan darle permiso para posicionarse.

³⁴⁴ Testimonio No. 04 / 01 Fase

³⁴⁵ Lima es la capital del Perú, tiene más de 8 millones de habitantes.

³⁴⁶ Testimonio No. 04 / 01 Fase.

³⁴⁷ OLIVEIRA, Marta Khol, REGO, Teresa Cristiana, AQUINO Julio Groppa, In *Pro-posições*. v. 17, no. 2 (50) 2006. p. 119-138. a la p. 124.

En su caso son cambios que corresponde a la edad, matrimonio, nacimientos de los hijos, la violencia, la búsqueda de trabajo, separación del esposo, buscar un lugar para vivir. Todas estas son marcas que le sirven para hacer cambios profundos de manera objetiva y subjetiva y que en adelante le ayudará a definir su lugar social desde otra perspectiva en la afirmación sobre si misma, ella lo dice de la siguiente forma: *Siento que no nos preparan para ser padres, las mujeres maduramos más rápido con las responsabilidades.*

Todos estos acontecimientos marcan hitos importantes en la vida de María que se convierten en un reto para salir adelante, con el único propósito de defender a los hijos y a ella misma. Era una demostración a ella misma de que sí podía, para ello son significativas las palabras *“mi corazón se endureció para sobrevivir”*, porque sino lo hace sería víctima de ella misma cuando su sueño de familia feliz se esfumo, y quedó en el resentimiento y la amargura.

En cuanto a las relaciones de género, la lógica de la narración de María está atravesada por una racionalidad de oposición de género Mujer y Varón. Según su relato, la vivencia familiar muestra roles ambivalentes. Aquí el hombre, el padre *“no tiene carácter es alcohólico”*, y su madre es la autoritaria, su maternidad la lleva a cuidar por la familia. El padre está ausente, al igual que su esposo. El padre que supuestamente debería tener el sentido de responsabilidad por su familia, esto no es así. El sólo logra hacerse presente e imponerse como poder preeminente como el que controla, domina y el que manda por medio de la violencia que ejerce a la mujer y a los hijos, tanto en el caso de su madre como en su caso de vida familiar. La casa es el espacio físico que lejos de ser de acogida es el lugar donde se ejerce la tiranía y la opresión y el abuso, ésta situación las lleva a convertirse en madres que llevan la jefatura del hogar³⁴⁸.

La situación de pobreza extrema y violencia lleva a María a participar en los movimientos sociales cuando recién se estaban formando el barrio de Márquez, el primer espacio donde participa es en el programa de Salud con la atención de bio-huertos y la atención a los niños. En ese tiempo recién se iba a construir un centro de salud, mientras tanto las madres de familia participaban de las capacitaciones que daba el personal de salud.

³⁴⁸ El término “Jefatura familiar” se origina en las sociedades antiguas designando el poder del hombre más viejo sobre los demás. Este concepto fue diseminando en las sociedades europeas e impuesto en las colonias. Los presupuestos que significan el concepto son: i) es que las esposas e hijas son dependientes económicamente del proveedor masculino y ii) la existencia de un núcleo conyugal como la base del domicilio. Estas ideas son inadecuadas para las sociedades no europeas, en donde la manutención de la economía no solo es prerrogativa masculina o de manera y donde la experiencia familiar y la vivencia domiciliar no necesariamente coincidían, extrapolando a través del padrón conyugal familiar. Cf. CHANDELER, J. Women without Husbands. Basingstoke: Macmillan. 1991. FOLBRE, Op. cit. 1991a; FOLBRE, N. Mothers on their Own: Policy Issue In: Developing countries./CRW/ The Population Council, Family Structures, Female Headship and Poverty Projects, 1991.b. mimeo. Cf. Revista de *Estudios Feministas*. Vol.6. No. 1/98. Florianópolis: 1998. p. 9-10.

Flor Reyes

Flor tiene 53 años, su narrativa comienza con su estado civil, y dice que está separada, nunca se casó. Según ella, es de las soñadoras, que piensa que no les une las cosas, sino el amor. Así lo relata: *El amor mientras dura. No se necesita tener documentos, ni papeles que nos obliga a él. Aunque ese fue el sueño de mi madre, nunca le cumplí su sueño de casarme*³⁴⁹ (risas).

La narrativa de Flor rompe con el imaginario de su madre acerca el matrimonio tradicional, ya que para Flor el amor no necesita basarse en documentos legales sino en el derecho a decidir. La libertad y la elección de Flor transgreden las normas culturales en donde el pacto social es establecer una familia como fin último. Este es un reflejo de los cambios sobre la familia en la sociedad moderna, o mejor dicho, en la postmodernidad que provoca múltiples segmentaciones, lo que es llamado por muchos-os investigadores sobre las familias monoparentales, donde uno de los miembros, sea madre o padre con hijos e hijas forman una familia.

Flor hizo sus estudios secundarios y estudios de secretariado comercial, pero nunca ejerció el secretariado. Está sola, sus hijos ya se casaron. Hace referencia que en su familia han sido varios hermanos y su padre era alcohólico, y quien ha tenido que proteger a la familia ha sido su madre. A pesar que no tuvo formación intelectual, dice: *Mi madre es la ser más famosa, [...] ¡sin mentirte! Ella tiene 71 años y sigue trabajando. Mi madre es analfabeta, pero me enseñó a leer, eso es algo increíble. Es la fuerza que ella ha tenido y peleaba con mi papá, yo me daba cuenta*³⁵⁰.

Así lo refiere cuando tiene que hablar de su madre:

Sabía defenderse. A pesar que mi papá tenía 1.80 cm. de estatura y mi mamá 1.45 cm. Mi mamá nunca se dejó faltar el respeto, Ella no! Una vez mi papá le intentó dar una cachetada y mi mamá le tiro la olla con los fideos en su cabeza, nunca más le faltó el respeto. Yo siempre he visto eso en mi madre. [A mi deben el respeto porque mis hijas son mujeres merecen el respeto]; entonces yo he visto el feminismo metido en mis genes³⁵¹.

El ejemplo de su madre de enfrentar las situaciones de violencia, no dejarse faltar el respeto, y defenderse le ha servido a Flor para enseñar a sus hijos, sobre los derechos de las mujeres. Es por eso que ella trabaja también defendiendo los derechos de las mujeres que sufren violencia. Así lo defiende: *Por eso, mi trabajo ha sido más con mujeres. Además*

³⁴⁹ Testimonio No. 05 / 01 Fase.

³⁵⁰ *Ibíd.*

³⁵¹ *Ídem.*

*pienso que el hecho de ser pobre, por eso es más fácil entender el problema no solo de la pobreza, sino de la violencia*³⁵².

Todas las situaciones que ha tenido que vivir en su vida cotidiana y las múltiples alternativas que ha tenido que buscar para salir de la situación de pobreza y violencia y ahora en la formación que recibe en medicina alternativa, también refuerzan esa lógica de aprendizaje entre praxis – reflexión - praxis. Estas acciones lo resalta en su historia de vida, cuando dice: *por ejemplo un paciente te dice tengo hambre y no ha tenido ni que comer. Tú no lo entiendes si alguna vez tú no pasaste por esa dificultad*³⁵³.

Ella relata que ha trabajado en las organizaciones del Vaso de Leche en la década del 1980 y 1990 como Delegada de Salud en su barrio y luego en el Distrito de Comas, sus funciones eran la promoción, la capacitación, promover campañas periódicas de atención primaria de salud a la población, derivar casos graves a las unidades públicas, como el hospital, la municipalidad en casos de nacimientos, tener al día los censos de su comunidad, notificar los casos cuando surgen las epidemias en determinadas zonas críticas. Ahora participa y trabaja en la ONG PROVIDA de medicina alternativa.

Para Flor el conocer ahora de medicina alternativa complementa los estudios de salud clínica que desarrollaba con las organizaciones populares, ya que muchos de los casos que no puede resolver la medicina convencional, lo puede resolver la medicina alternativa.

Maura Díaz

Maura tiene 67 años, y narra su vida cronológica a partir de su lugar de origen en el año de 1940, que fue en el departamento de Ancash ubicado al norte del país, migra a la ciudad de Lima a causa del terremoto. Ella en su condición de migrante, al igual, que la mayoría de migrantes de la gran Lima, no poseía documento de identidad. Es por ello que se da una norma de registrarse en las municipalidades más cercanas. Ella en el momento de registrar su partida de nacimiento³⁵⁴ lo hace en Lima dando referencia a otro lugar de nacimiento, diciendo que es Tingo María, para no pagar una multa por haber sobrepasado la fecha de su inscripción.

Maura estudió sólo la educación primaria, luego aprendió teatro y trabajaba en un circo junto con su pareja; mas fue abandonada por su pareja, dejándola con sus cinco hijos. En el tiempo que fue abandonada su hija mayor tenía 5 años. Para poder sobrevivir Maura tenía

³⁵² Testimonio No. 05 / 02 Fase.

³⁵³ Testimonio No. 06 / 02 Fase.

³⁵⁴ En el Perú se dio una norma que todos los migrantes que venia después del terremoto y de la violencia política podían inscribirse de nuevo, en razón que muchos de los migrantes no tenían documento de identidad, el DNI, para ello necesitaban mostrar la partida de nacimiento o partida de bautizo. Es por está razón que en muchas municipalidades se abre una oficina para la inscripción de los migrantes.

un circo y trabajo junto a sus hijos; eso le dio la oportunidad de conocer todo el país. Fue una vida llena de carestías y así fue que llegó a Lima con su circo. Para tener una vivienda, invadió a las orillas del Río Chillón, que después fueron trasladadas a lo que es hoy Márquez.

Maura fue una de las primeras pobladoras del asentamiento de Márquez trabajó por mucho tiempo en las organizaciones como lideresa social en el Comedor Popular, Vaso de Leche y las Juntas directivas de su comunidad e incluso llegaron a construir el primer colegio y el primer Wawa wasi (escuela de niños de 3 a 5 años) en convenio con el Ministerio de la Mujer. Siendo Maura miembro de la junta directiva del barrio de Márquez organizó a toda la población y gestionó préstamos al banco de Materiales para poder construir sus casas, ya que todas las viviendas eran de esteras. En la actualidad ella es una de las asesoras y acompaña los procesos cuando se trata de organizaciones sociales, ya que para ella es uno de sus logros.

Maura destaca en su testimonio que el hecho de haber sido creyente de la iglesia luterana en sus inicios y ahora de una iglesia independiente; las organizaciones sociales depositaban su confianza en ella, que siempre ella era elegida para los cargos en la Junta Directiva. Así lo expresa: *es muy importante el testimonio que tengas, porque dicen: ella si lo puede hacer, en primer lugar, porque eres hermana porque creen que los demás pueden robar, y así fue, porque otros así lo hicieron*³⁵⁵.

Ahora Maura junto a Flora y 40 mujeres tienen una micro-empresa de economía solidaria y la acción que desarrollan es coordinar, dirigir, y hacer los diseños de tejidos de alpaca que van a Canadá y Estados Unidos. El haber tenido una trayectoria y experiencia organizativa hace que tenga más posibilidades de relacionamiento con diferentes lideresas para compartir estrategias de sobrevivencia, que ahora puede brindar más oportunidades para poder diversificar sus servicios y entrar en el mercado laboral de manera autónoma, sin que afecte la relación familiar, de manera organizada tal como lo menciona: *cada una tiene su función, todas somos trabajadoras y salimos adelante*³⁵⁶.

Según Maura, lo que es marcante en las lideresas de organizaciones sociales en los proyectos que realizan es que *somos mujeres abandonadas por el esposo, mujeres solas o viudas*³⁵⁷. A las que se les ha denominado en estos últimos años como madres jefas de hogar, en el sentido que ser jefa de hogar representa la autoridad dentro del núcleo familiar³⁵⁸. Aquí

³⁵⁵ Testimonio No. 07 / 02 Fase.

³⁵⁶ Testimonio No. 03 / 02 Fase

³⁵⁷ Testimonio No. 07 / 02 Fase

³⁵⁸ Es claro que ésta conceptualización dadas a las jefas de hogar habría que analizarlo más detenidamente porque en el fondo está en el imaginario la concepción sobre la familia tradicional donde el jefe es el hombre y al no asumir el rol de proveedor económico para la manutención de la familia, es ejercida por la mujer, de ahí el término jefa de hogar.

cabe aclarar lo que está en crisis es, sin duda, la familia patriarcal, de ser familias conyugales que es reemplazado por otras formas de familia ampliadas, de las más diversas formas de familia, que no son necesariamente “monoparentales”³⁵⁹ sino “multiparentales”, tal como Elizabeth Jelin lo señala, existe una creciente “multiplicidad de formas de familia y de convivencia”³⁶⁰.

Maura a pesar que tiene hijos adultos su función protectora, de velar por sus hijas e hijos no termina porque ella interviene y busca cómo mitigar la pobreza de los hijos, que ella dice: *Algunas veces los hijos no tienen trabajo, o le sacan del trabajo, nosotras lo enfrentamos. Soy la cabeza, les manejo a todos, por eso también he tenido problemas fuertes con mi yerno*³⁶¹. Lo que provoca cierta ambivalencia de sobreprotección y la dependencia y no deja que las hijas e hijos puedan ser más independientes.

Esta concepción por ser madre jefe de hogar, y de asumir el liderazgo aun siendo los hijos personas adultas, es un fenómeno que cada vez crece más en nuestro país, especialmente ante la situación de pobreza que muchos hijos a pesar de ser casados-as siguen viviendo bajo la tutela de los padres, tal es el caso de la familia de Maura que ella cría a los nietos y se hace cargo de la hija casada cuando tiene conflictos conyugales.

Aurora Poma

Aurora tiene 57 años, ella narra su historia de vida haciendo una cronología a partir de niñez. Su madre, quien había quedado viuda, llevó a sus hijas e hijo a la iglesia Pentecostal desde pequeños. Ella narra que al cumplir los 17 años se convirtió al evangelio. La distancia entre su casa y la iglesia era lejos que tenían que tomar ómnibus, de ahí que sólo iban a la iglesia en la noche: *escuchábamos la palabra y salíamos corriendo para encontrar el ómnibus de regreso*³⁶². De este modo, no tenían ninguna relación y sociabilidad con la comunidad de la iglesia. Para ella fue significativo que su madre les dijera que iban ir a la Escuela Dominical, que dice:

Recuerdo bastante, porque a mis hermanos no les gustaba mucho la idea, en cambio en relación a mí sí. Yo sí quería ir a la iglesia, estaba contenta y ahí comencé a enseñar a niños. Al estar enseñando no me sentía conforme con repetir las historias, porque los niños ya sabían las historias que se les contaba. Eso lo compartí a otra maestra de los niños y le dije -[necesitamos prepararnos]-, y le hablamos al pastor de la iglesia que queríamos prepararnos como maestras de escuela dominical. [...]Cuando terminamos, yo veía que no era suficiente los estudios para ser maestras

³⁵⁹ Llámase monoparental a la familia nuclear formada por padre, madre e hijos y multiparental a familias que pueden tener dos padres o dos madres o nietos criados por abuelos, padrinos u otros. Estas son las forma de relacionamiento de una familia.

³⁶⁰ JELIN, Elizabeth. *Pan y Afectos. La transformación de las familias*. Buenos Aires. Editorial Fondo de Cultura Económica. 1998. p. 93-96.

³⁶¹ Testimonio No. 07 / 02 Fase

³⁶² Testimonio No. 06 / 01 Fase

de Escuela Dominical y quería ir al Seminario de la Molina³⁶³, porque nosotras en el instituto Bíblico Pentecostal³⁶⁴ recibíamos clases de los profesores de iban del Seminario de la Molina³⁶⁵.

Aurora, estudiando en el Instituto Bíblico Pentecostal conoció a Samuel Arboleda, después de un año se hicieron novios. Para ella su relación no era estar abrazándose³⁶⁶, sólo se veían los fines de semana o el domingo. Siendo que ambos pertenecían a la iglesia Pentecostal del Perú, una dificultad de las y los creyentes, en las “relaciones de enamoramiento, noviazgo o familiar es la demostración de afectividad. El sentido de la piel, el tacto corporal es un *tabú* que impide de expresar sentimientos y la sexualidad. El tabú impide *tocar y ser tocado*”³⁶⁷.

Aurora relata que quería estudiar en el Seminario de la Molina y su novio también, así que juntaron dinero para que ella estudie. Pero, al ver el interés de su novio por estudiar, opta por apoyar para que él estudiara. Ella quería estudiar, llamó al Seminario Bíblico y les dijo de su interés de estudiar, la respuesta fue que si quería estudiar que ella vaya. Ella con alegría dice: *Yo fui y di mis exámenes. Un hermano había dejado pagado para mis estudios y así logré estudiar el primer año. Luego del primer año me case. Ahí teníamos que trabajar para que los dos estudiemos*³⁶⁸. En las vacaciones del Seminario, la iglesia enviaba al trabajo misionero a todos los estudiantes de teología, así lo narra:

En las vacaciones, hicimos trabajo misionero, unas veces por la selva, otras por la sierra y la costa, en zonas donde solo se ingresa caminando, fuimos de pueblo en pueblo, otras veces en caseríos. Fue una experiencia que nos llevó a conocer la realidad de nuestro país. Nos enviaban con pasaje de ida, pero de regreso nos tenía que dar la iglesia a donde llegábamos, y cuando nos daban alimentos o animales lo llevábamos al otro pueblo y ahí lo dábamos a los hermanos y nos quedamos y después íbamos a otro pueblo, así hacíamos nuestro trabajo misionero³⁶⁹.

Aurora narra que fue el Señor quien ayudó a través del esfuerzo de los trabajos que hacían ella y su esposo, juntando el dinero para estudiar. Ella trabajaba en una fábrica, esto ayudó para terminar su bachillerato entre el estudio y el trabajo hasta el año 82. En el cuarto año ganaron una beca para estudiar ambos y terminaron los cuatro años de estudios, ella no pudo hacer la tesis para sacar el diploma, sólo sacó el certificado de los cuatro años de bachillerato, su esposo si logró sacar el título, luego fue elegido como pastor en Comas.

³⁶³ Los inicios del Seminario Evangélico de Lima se remota a 1930 una entidad de formación teológica a nivel interdenominacional, en 1985 logro su reconocimiento por el estado a nivel universitario.

³⁶⁴ Testimonio No. 06 / 01 Fase.

³⁶⁵ *Ibíd.*

³⁶⁶ La tactilidad interpersonal es prohibida en la tradición cristiana, debido al miedo a los placeres corporales. Dos de los efectos negativos del cristianismo fueron hacer de los placeres táctiles pecado y al reprimir tales sensaciones hacer del sexo una obsesión. Cf. QUEZADA Barreto, Luzmila Casilda. *Gênero e poder: o corpo no culto na Igreja Pentecostal Deus é Amor em Lima, Peru*. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2005. p.132.

³⁶⁷ QUEZADA, 2005, p.133.

³⁶⁸ Testimonio No. 06/ 01 Fase

³⁶⁹ Testimonio No 06 / 01 Fase

Su visión en cuanto al trabajo comunitario se amplía, cuando realiza un trabajo de promoción social en 1988 cuando entra a trabajar en la ONG el CEPS y comienza a trabajar con las Organizaciones Sociales de Base: con el Vaso de Leche³⁷⁰, Comedores, Clubes de Madres, y talleres productivos, así lo expresa:

Entré a trabajar siendo responsable de proyectos, tú ya eras responsable de proyecto en otra área (dirigiéndose a la entrevistadora) ¿recuerdas Luzmila? -¡Claro!- Yo trabajaba en el proyecto de mujeres y tú en el proyecto de salud, yo trabajaba con Delfina Varillas. Era nuestra experiencia de trabajo en promoción social. Dirigimos en varios niveles a las lideresas. Fue una buena experiencia con las compañeras. Era nuestra experiencia de promoción social, dirigimos en varios niveles a las líderes de los vasos de leche, centrales de comedores populares y clubes de madres del distrito de Comas. Fue una buena experiencia con las lideresas de estas organizaciones. Posteriormente fui responsable de la dirección de un área y parte de la directiva del CEPS.³⁷¹

La experiencia de Aurora gira en torno a dos espacios. Uno, a nivel eclesial en el trabajo misionero cuando viaja a toda la serranía y la selva, y el trabajo pastoral con las mujeres y en algunas ocasiones en la dirección de la iglesia. El otro espacio es la capacitación y formación de las lideresas para el trabajo comunitario cuya objetivo era promover la actuación autónoma, organizativa y capacidad gestora de las organizaciones sociales a través del trabajo en promoción social con las ONG's que dice:

Mi experiencia ha sido el trabajo misionero, la labor pastoral con mujeres y funciones de dirección en la iglesia. La experiencia con las ONG's fue muy buena, porque me permitió conocer la parte administrativa, el asunto de planes de trabajo, evaluaciones, los talleres que se hacían etc. Así como las relaciones con las diversas organizaciones sociales e instituciones públicas y privadas. Después me tocó estar en la dirección de los programas de la institución. En esa época era el gobierno de Alan García con el Vaso de Leche y había los Clubes de Madres, la Central de Comedores, la relaciones con las ONG's; todo fue muy bueno hasta que me tocó estar la directiva del CEPS. Todo esto fue un proceso de formación, valoración de capacidades en hombres y en mujeres, de entender la problemática social, económica y política a nivel nacional. Esto me ayuda en la dirección de la iglesia bajo un concepto global de Reino de Dios en la tierra³⁷².

³⁷⁰ La organización del Vaso de Leche fue creado en los años 1893 de manera informal bajo la gestión del Sr. Alcalde de Lima, Alfonso Barrantes Lingán, de Izquierda Unida entre los años 1983 -1984, más sólo fue el 4 de enero de 1985, cuando se suscribe como ley 24059 que convierte al Vaso de Leche en un programa de asistencia alimentaria materno-infantil, en todos los municipios provinciales del país. Para ese entonces la presencia organizada de las mujeres de los sectores populares ya se había hecho sentir en la escena pública desde fines de los 1970, con la organización de los Comedores Populares (1979) ante las primeras manifestaciones de la crisis económica, pudiendo involucrarse rápidamente ante la convocatoria a participar de los Comités de Vaso de Leche. A todas las organizaciones sociales, se otorga existencia legal y personería jurídica a las Organizaciones Sociales de Base (OSBs). La Ley 25307 del 15/02/91 declarando de prioritario e interés nacional la labor que realizan los Clubes de Madres, Comités de Vaso de Leche, Comedores Populares autogestionarios, Cocinas familiares, Centros familiares, Centros Materno-Infantiles y demás organizaciones sociales de base, en lo referido al servicio de apoyo alimentario. Cf. PREDES. *El Programa de Vaso de Leche, Lecturas de Apoyo*. Lima: Predes. Disponible en : <www.predes.org.pe/ayudatematica.../programa_vaso_%20leche.pdf> Acceso en: 20 de agosto de 2009.

³⁷¹ Testimonio No. 06 / 02 Fase.

³⁷² Testimonio 06 / 02 fase.

Para Aurora el trabajo en las ONG la liberó de sus prejuicios con respecto a los varones; porque pensaba que los hombres tenían mayor capacidad, eso le hacía sentir menos. Cuando surge la reestructuración de la ONG el CEPS, ella tenía que estar a cargo de dos programas cuyos coordinadores fueron dos hombres. Ellos estuvieron a disgusto, teniendo a ella como coordinadora del Área. Antes ellos estuvieron en dos áreas distintas y ahora tenían que ser subalternos y en segundo lugar debajo de una mujer. Ella menciona *Yo sentía la situación de ellos y trataba de entenderlos y pedirle una opinión y hacerles sentir que ellos decidían, pero era yo la que dirigía*³⁷³.

Aurora relata que su trabajo en la ONG era de promover que bs otros agentes / promotores sociales obtuvieran habilidades, tanto en gestión, monitoreo, y evaluación de proyectos y sus estrategias de desarrollo para la movilización de recursos y la capacidad de contribuir al liderazgo en promoción social. Mas una de las dificultades, tal como ella lo narra era que: *ellos hacían cosas incorrectas; incluso si algunas cosas hubieran permanecido iban en contra de todo el proyecto y el área*³⁷⁴. En algunas ocasiones ella tenía que solucionar los problemas que surgían, habiendo discutido previamente con su equipo de varones para que ellos reflexionasen en el porque no funcionó tal propuesta y si tenía que decirlo, lo argumentaba.

Aprendimos, por lo menos yo aprendí, en los primeros años siendo promotora a decirlo a pesar de haber cometido el error.

Ahí descubrí que decían que iban al trabajo de campo y no iban. Un día que yo no debía de ir, yo llegué a unos de los lugares que ellos debían de estar enseñando y las mujeres de ahí, me decían que eso era algo común porque a veces iban y otras veces no. El día lunes les pregunté: y ¿que tal? -bien-. ¿Te fuiste al Vaso de Leche? -Si-. ¿Qué tal te fue? -Bien- ¿Cómo están las señoras? -Bien-. Ahí le dije Mentiroso. -El se volteo y se calló-. Yo he ido, y yo le pregunto: ¿Qué les has enseñado? ¡ah! -Yo he estado ahí- ahí me dijo: Disculpa tenía una reunión de la iglesia -[él era pastor]-. Yo lo confronté y le dije, me lo hubieras comunicado para no dejar ese vacío. Y claro, ese proyecto de talleres productivos no llegó a buen fin porque no hubo seguimiento. Recuerdo, que a partir del 93 había el proyecto de Dirigentes Comunitarios, que monitoreé para cumplir los objetivos del proyecto. Todas esas experiencias de trabajar en equipo con hombres me permitió a tener más autoridad ante un varón, algo que ahora lo hago, porque sino seguiría siendo sumisa a los varones³⁷⁵.

Esas experiencias de relaciones inter-géneros fue un proceso de cómo se dan las relaciones inter-subjetivas entre mujeres y varones. Además, de analizar la problemática social, nacional, de ver la situación de la mujer en la sociedad. Lo que hace hoy es trasladar su experiencia de trabajo con organizaciones sociales, al trabajo con las mujeres de iglesias. Aurora relata:

³⁷³ *Ibíd.*

³⁷⁴ *Ibíd.*

³⁷⁵ Testimonio No. 06 / 02 Fase.

Trabajamos en las iglesia sobre la valoración de la mujer [...] ¿te acuerdas Luzmila que eso hacíamos con las mujeres de las iglesias? tratando de enseñar estas cosas. Todo eso ha aportado a cierto “mover de aguas” dentro de las mujeres. Yo creo que no hemos sido las únicas, creo que las mujeres también han tenido que colaborar, eso ha sido mi etapa en el CEPS.³⁷⁶

Para ella la experiencia de desarrollar liderazgos, tal como lo hizo en las ONGs, realizarlo ahora con la iglesia es lo que está dando resultados: Esto se puede observar en la metodología empleada en la formación de liderazgo en la iglesia, que dice:

El trabajo con las mujeres fue la valoración y compromiso a través de compartir funciones que les permitían ejercer liderazgo, y desarrollar un rol importante en la iglesia, otro aspecto fue motivar a realizar algunos sueños guardados, no interesando la edad, sino el logro de sus sueños que estuvo en ellas latente. Como iglesia trabajamos en equipo, hemos formado líderes y ministros tanto hombres como mujeres a nivel local, hemos apoyado a muchos pastores de otras congregaciones, quienes dan testimonio, de lo que han aprendido en administración de la iglesia. Hemos usado algo de la educación popular y de la “andragogía”³⁷⁷, tenemos establecido un proceso de formación del nuevo creyente hasta que desarrollen ministerios de dirección y de ayuda social. Todos tienen las mismas oportunidades al culminar su preparación. Es diferente a los años de estudios en el seminario donde hubo tres años de estudio para mujeres y cuatro para varones, con títulos diferentes³⁷⁸.

La metodología de trabajo de planificación estratégica de recursos humanos, hace que los planes sean los más realistas posibles teniendo en cuenta los resultados a alcanzar en un determinado tiempo. Luego de un período de capacitación estos liderazgos van a otro lugar para levantar iglesias. Los egresados repiten el modelo de trabajo en equipos, así lo refiere:

Aquí han aprendido [...] lo que es la administración de la iglesia. Eso me di cuenta, cuando ellos se han ido a formar una iglesia. Ellos repiten lo que encuentran aquí, de nombrar responsables para diversas áreas, trabajan con equipos, no traen profesionales de otras iglesias, ellos mismos preparan a sus liderazgos. La misma gente es que la está al frente³⁷⁹.

En su testimonio señala que el método de trabajo administrativo pastoral está siendo ofrecido a otras iglesias, así lo menciona: *Nosotros le damos la parte administrativa de planificación estratégica*³⁸⁰. Al mencionar su trabajo pastoral de desarrollo de liderazgos de jóvenes, mujeres, niños, señala: *eso les ayudó para que tenga más cercanía, comunicación,*

³⁷⁶ *Ibíd.*

³⁷⁷ La praxis está fundamentada en los principios de participación y horizontalidad, cuyo proceso, al ser orientado con características sinérgicas por los facilitadores-as del aprendizaje, permite incrementar el pensamiento, la autogestión, la calidad de vida, y la creatividad del participante adulto, con el propósito de proporcionarle una oportunidad para que logre su autorrealización. Cf. ALCALA, Adolfo. *La praxis androgógica en los adultos de edad avanzada*. Caracas, Venezuela: Universidad Nacional Abierta. 2000. Disponible en: <http://www.monografias.com/trabajos6/prax/prax.shtml> Acceso en: 4 de agosto 2009.

³⁷⁸ Testimonio No. 06/ 02 Fase.

³⁷⁹ *Ibíd.*

³⁸⁰ La reflexión sobre el uso de la planificación estratégica que es desarrollado en las ONGs y en organismos internacionales tiene la finalidad de potencializar los recursos humanos y que éstos se adecuen a los contextos situacionales y los factores de la cultura organizacional y los aspectos estructurales.

comprensión, compromiso en las tareas a través del entrenamiento y rotación de líderes y lideresas de acuerdo a sus edades, sexo.

Toda la experiencia de educación popular que aprendió en la ONG, fue parte de su vivencia de desarrollar liderazgos sociales, y que lo ha trasladado al espacio de la iglesia. Así lo refiere:

La única diferencia era que los días lunes teníamos que entregar informe de lo que habíamos hecho en la semana, hacer evaluación en la reunión de coordinación. Nosotros empezamos haciendo un plan sencillo, después tratando de implementar los planes. Hacíamos rompecabezas, con pintura, con papelitos; empezamos a reproducir algo de la educación popular y así la gente empezó a seguir. Después de eso empezamos a ver en las otras áreas. Los equipos que estaban formados, una de las parejas de pastores del equipo fue saliendo, y la que tenía que asumir era yo. Después nos dimos cuenta, que nosotros habíamos hecho de la capacitación una nueva forma organizativa de la iglesia³⁸¹.

Esta forma organizativa es denominada como el “grupo de los 12” de 24 parejas, 12 parejas de matrimonios y dos jóvenes. Inculcan a las parejas de aplicar el concepto celular, y luego comenzaron a instituirlo como ministerios o áreas de labor diaconal o *misericordia, mujeres, jóvenes, niños, adolescentes, evangelización, educación, atención social y área de proyectos sociales, las escuelas ministeriales, política, el programa de radio y TV y edición de materiales; es eso lo que estamos haciendo*³⁸².

María Elena Zelada

María Elena no habla mucho de su niñez, su historia se podría calificar de estilo temático debido a que reconstruye su pasado con su inserción en el trabajo pastoral en la iglesia. Estudió secretariado y tres años de estudios teológicos en el Instituto de las Asambleas de Dios del Perú. Así lo narra: *Estudí en la Iglesia en donde yo nací en Cristo, y fui nombrada como pastora a los 19 años, estuve casada 22 años luego me divorcié, hace 2 años.* Su trabajo pastoral se realiza en Lima y a nivel nacional de manera diversificada desde el trabajo administrativo para la construcción de iglesias, como del cuidado pastoral y la capacitación, acompañamiento, predicación, consolación y su apoyo a otras iglesias, de ayuda social, Veamos su testimonio:

Vengo pastoreando desde los 19 años y en la vida eclesial 24 años en el ministerio pastoral ininterrumpidamente, que yo misma me asombro y digo ¿cómo? Gracias que se está dando. Un liderazgo público de 20 años a nivel de Lima, a nivel nacional 15 años, viajando por el sur, norte, sierra, centro en diferentes comunidades, ***construyendo la iglesia, edificando las vidas, apoyando otros ministerios, el ministerio de pastores, pastoras, que confían en uno y que siempre me llaman para poder ayudar a la congregación*** que dirigen. Entonces es ***capacitación, consolación, ministración [predicación] y acompañamiento.*** Cuando he podido, también he motivado las iglesias amigas, a coleccionar ropa para llevar a los pueblos

³⁸¹ Testimonio No. 06 / 02 Fase.

³⁸² *Ibíd.*

lejanos, de lo que a mis amigos-as miembros de la propia comunidad han podido dar para este fin, siempre tratando de ir a las iglesias, no con las manos vacías³⁸³.

Una de las satisfacciones de María Elena es que es en la iglesia Asambleas de Dios ha sido Presbítera por 3 años, ella dice:

Yo he tenido la bendición de ir avanzando y avanzando, contra viento y marea, [...] de llegar a una posición de Presbítera de la región Lima Norte y Callao, específicamente de los distritos de los Olivos, Ancón, Puente Piedra, una parte de Comas. He tenido bajo mi guía, bajo mi cuidado y consejería a más de 1980 pastores, el 180 % varones y el 20% mujeres. Ha sido una experiencia muy interesante y muy dura también, porque ser pastor de pastores, desde mi ser mujer. Ser Pastora de pastores, fue un desafío que asumí y que a través del tiempo, Dios se ha valido, se vale de las mujeres, como también de los hombres para llevar a cabo sus designios. Ha sido muy rico, muy interesante de caminar con mis pastores, de tener de secretario a un pastor, yo era Presbítera y mi tesorera era una pastora, entonces era un trabajo interesante de acompañamiento a los pastores/as (1980) y no sólo a los pastores, sino a las iglesias, porque yo tenía 40 congregaciones y mi trabajo era supervisarlos, visitarlos, si surgía algún problema a nivel local, tenía que inmediatamente acudir a ellos, acompañar, buscar soluciones, tratar de conciliar, fue un trabajo fuerte de 3 años, aparte de mi labor pastoral con mi iglesia³⁸⁴.

El haber sido Presbítera, le trajo satisfacciones a nivel personal, porque le permitió abrir puertas para que otras mujeres puedan acceder a puestos de dirección, ya que en las iglesias en Asambleas de Dios no hay mujeres Presbíteras:

Después de mi participación, todos eran presbíteros varones. Éramos 15 que dirigíamos una región, toda una región de toda una iglesia, éramos 200 iglesias, y más de 19500 pastores, 14 eran pastores yo era la única mujer en esas reuniones, donde se tenía que discutir, se tenía que confrontar, ha sido muy interesante para los varones tener una voz de mujer. Me aceptaba y, es más, en varias reuniones, ellos incluso los varones decían María Elena, habla tú, di tú, tu de más carácter. Yo le pongo pasión a ciertos temas. Todo este tipo de experiencias lo he vivido, por todo ello, mi gratitud por haber sido mujer y por haber logrado avanzar para poder llegar a puestos que siempre les han correspondido a los varones³⁸⁵.

Otro de los espacios donde María Elena participa es en Proceso Kairós Perú, una institución ecuménica que abrió sus puertas a pastoras y líderes para desarrollar su liderazgo. Para ella, llegó en un buen momento, por las luchas que ha tenido que enfrentar como pastora y como mujer, que ella lo expresa:

Apareció ésta institución en mi camino y encuentro a mujeres pastoras, con una manera de reflexionar acerca de la vida, muy diferente a lo que las iglesias tradicionales hacían. [...] encontré similitud en mi forma de ver las cosas, y yo digo, que no estaba equivocada, porque yo me cuestionaba y cuestionaba en esos espacios de iglesia de los pastores y decía: pero no puedo procesar esto, me es difícil procesar. Justo en esos conflictos de preguntas e interrogantes que iban y venían aparece Proceso Kairós Perú³⁸⁶.

³⁸³ Testimonio No. 02 / 01 Fase.

³⁸⁴ *Ibíd.*

³⁸⁵ *Idem.*

³⁸⁶ Proceso Kairos Perú es una institución de inspiración evangélica que se genera como espacio ecuménico de reflexión y capacitación al servicio de los excluidos en defensa del valor inalienable de la persona humana. Su

Cuando asiste a las jornadas de capacitación que Proceso Kairos ofrecía, María Elena se encuentra con otras mujeres pastoras y lideresas que están en muchas búsquedas en donde tratan de apostar por algo diferente para ellas y para sus comunidades de fe. Toma conciencia de que hay una posibilidad de cambio, que ella dice:

Encontré algo que yo quería y me llenaba. Y empecé a participar, en sus talleres, encuentro, jornadas, y retiros. Gracias porque se me dio la confianza de ser una más de las participantes. Y hace 8 años que fui invitada por ti, Luzmila, como directora de la institución. Gracias a Dios, porque Dios es quien pone las personas en nuestro camino para realizarnos, ayudarnos a ser fuertes, porque yo también he sido muy sensible, súper sensible, muy vulnerable frente a situaciones, pero aprendí a ser fuerte, gracias a muchas pastoras, que encontré en estos espacios ecuménicos ³⁸⁷.

Cuando ingresa a la institución Kairós el aporte de María Elena fue en los espacios administrativos, en la secretaría, luego asistente administrativa, asistenta de proyectos y en la coordinación de proyecto. Así lo refiere: *Ya voy camino a 8 años, en el 2000 empecé a unos meses que se había institucionalizado. Ya que hasta el 1999 era movimiento ecuménico.*

Para ella en este espacio es que se les ha permitido a las mujeres desarrollar las capacidades, *porque se sentían relegadas, discriminadas, inferiores, porque la sociedad se ha preocupado mucho en mantener esto, en que la preeminencia se tiene que dar al varón.*

Según lo visto, los hitos de cambios están relacionados a su filiación con la iglesia Asambleas de Dios y su trayectoria en el ministerio pastoral, llevándola a niveles de decisión en su región, lo que otras mujeres no lo habían hecho, dejando una puerta abierta para futuras sucesoras en el ministerio pastoral y luchar contra el discurso patriarcal de la iglesia.

Actualmente, María Elena es Pastora de la comunidad cristiana “Jesús Rey de Reyes”. Una comunidad que está en su proceso inicial de formación. Están ubicados en el Cono Norte, Puente Piedra y Callao y los Olivos. Las personas que participan son de cada uno de estos distritos, abriéndose células, que ellas-os lo denominan encuentros.

El otro asunto que María Elena trata es su estado civil. Ella narra que no quería divorciarse, pero al ver que su esposo cometió infidelidad a pesar de ser pastor, ella tuvo que hacer pública su decisión de divorciarse. La Iglesia en un primer instante no aceptó, ya que los divorcios son prohibidos dentro del cuerpo pastoral, eso significaba que si ambos eran pastores no podrían ser pastores de las Asambleas de Dios, razón por la cual decide salirse de su iglesia y fundar su propia Iglesia.

Esto le ha ocasionado conflictos por algunas decisiones tomadas en su vida porque no han sido bien entendidos y han sido vistos con un celo moralista. Ella es conocida como

objetivo es generar una propuesta con una dimensión ética, pastoral, social y ecológica y propender la superación de todas las formas de discriminación social, étnica y de género.

³⁸⁷ Testimonio 02 / 02 Fase.

lideresa en el ámbito evangélico por ser pastora de las Asambleas de Dios; más desde hace tres años salió de su denominación porque la Iglesia Asambleas de Dios no acepta que fuera una pastora divorciada. Los líderes de las Asambleas de Dios le recomendaban que conviviera con su esposo aunque maritalmente estén separados. La razón para que no se divorcie era para cuidar la imagen pastoral del pastor. Para ella esto era una hipocresía. Ella narra un hecho, cuando la invitaron a predicar a una iglesia:

Una pastora me invitó a predicar a un encuentro, ella me llamó para un diálogo. Me dijo, [una persona llamó por teléfono a la iglesia, no se identificó, dijo que yo era divorciada]. Ahí le pedí disculpas que no hemos tenido el tiempo para dialogarlo. Yo le dije: tu me conoces más de 15 años, no somos amigas íntimas como para revelarte, pero el hecho de haberle dicho que no soy de las Asambleas de Dios, sino de la Comunidad cristiana: Rey de Reyes, en otra iglesia y esté separada de mi esposo, es que hay una historia. Yo me casé para toda la vida, enamorada y amando; pero ese hecho que esté fuera de las Asambleas de Dios y separada, es que Dios no me ha quitado el ministerio y el poder; la autoridad la tengo, yo no tengo porque bajar la cabeza, yo no saqué en otras palabras “los pies del plato” pero tampoco hermana puedo seguir amarrada al puerto con alguien que no me ama, no me quiere, que me desprecia, que para él no soy nada.

Yo le dije a la pastora: si tu crees que no soy digna de pisar ese altar el día de mañana, esta iglesia, este evento que tú has organizado [...] si tu crees, yo me sujeto, porque he aprendido a sujetarme, yo le dije así. Pero créeme, yo me sentía muy mal. Ella me abrazó, oró por mí, y me dijo María Elena - no ha pasado nada [...]. Le agradecí, pero créeme que yo me fui mal. Yo estaba destrozada, dije a Dios que esto no me derribe, esto es otra cosa más que viene a mi vida, que no me tumbe. Te confieso, no quería que amanezca el sábado, yo oraba al Señor y le confrontaba, sentía que irme el sábado, que todas mujeres ya lo sabían. Me sentí que me iban a hacer como a María Magdalena. Me animaba y me desanimaba hasta que tome valor. Eso es lo que Dios me ha dado a través de los 24 años, me lance, créeme que Dios honró su palabra porque fue tremendo, yo sentí que salí en victoria. La ponente que era una boliviana residente en Estados Unidos había sido divorciada. En la noche que volví, sentí en mi corazón contarle mi experiencia, porque me identificaba con ella, me dio ánimo yo sentí que salí en victoria.

Esto es lo último con lo que tengo que lidiar, mi estado civil. Mi ministerio no depende del estado civil, pero para la iglesia sí, porque tienen el matrimonio como modelo [...] Yo sé que hay varias líderes separadas, divorciadas, solas, en otros espacios pero no en las Asambleas de Dios. En las iglesias tradicionales también no se aceptan el divorcio; no importa que estén juntos, aunque estén perro y gatos. No se puede generalizar, pero hay mucha apariencia, en muchos líderes, por temor a los cargos, a perder el ministerio, en una mujer es peor la situación. Yo no estoy arrepentida de haber dado este paso porque no dependo laboralmente de la iglesia³⁸⁸.

El relato de María Elena muestra que su decisión de divorciarse es estigmatizada y la infidelidad y adulterio del líder que provocó el divorcio no se sanciona, sino que se pide sacrificio para continuar la convivencia, so pretexto de cuidar la imagen pastoral, ocultando y no reconociendo la violencia que esto provoca a la familia, e incluso a afectar a la parte afectada su futuro ministerial.

De hecho, la justificación de este acontecimiento deviene de concepciones religiosas en el cristianismo que tiene una de sus bases en el símbolo del sacrificio y que se traduce en lo

³⁸⁸ Testimonio 02 / 02 Fase.

cotidiano de violencia y amor; odio y pasión; sufrimiento y bálsamo; condenación y perdón que están en una misma vida. La iglesia como espacio "sagrado" no se escapa del doble discurso de la influencia patriarcal de someter y cometer violencia contra la mujer. La violencia en la iglesia se sustenta en una ideología y una teología sacrificial³⁸⁹.

Para las iglesias cristianas conservar el matrimonio como modelo de "familia cristiana es una palabra de orden" Según Eliane Moura da Silva: [...] cualquier mudanza social, económica, política o cultural causadora de transformaciones en estos determinados padrones de familia son vistos como profundamente amenazadores de los fundamentos religiosos³⁹⁰. Es por eso que buscan a todo precio mantener el núcleo familiar a pesar de la violencia que pueda ejercer en su interior.

Flora Fuentes

La historia de Flora inicia forma cronológica con el relato de su niñez en la ciudad de Apurimac, provincia de Aymaraes, distrito de Chapimarca. Migra a la ciudad de Lima junto con su familia cuando tenía 9 años en el año 1973, habla el quechua y se enorgullece de hablar el quechua. Cuando se refiere a su relación familiar, menciona que está casada, pero tiene dudas sobre su relación de pareja. Ellos viven en una casa dividida en dos espacios, ya que los dos están separados físicamente, las hijas de ambos son sustentadas por Flora. En cuanto a su afiliación eclesial menciona que pertenecía a la iglesia Luterana, pero no se bautizó en la iglesia luterana sino en la Iglesia Palabra de Vida a donde va una vez por semana para estudiar la palabra de Dios.

Flora Fuentes, Maura Díaz y María Chirinos son tres historias que en cierta manera están unidas porque han participado activamente en las mismas organizaciones populares en el barrio de Marques, así lo describe: *Hemos pertenecido al Comedor de la hermana Maura, al Vaso de Leche, hemos sido miembros de la Junta Directiva, Maura de la Junta directiva de la Población* y Flora por su parte menciona:

He participado en el colegio como comités de aula, y último he pertenecido a la APAFA, donde pude conocer como era la APAFA³⁹¹, de trabajar con los padres de familia y ver desde adentro a la institución educativa en la directiva. He aprendido bastante, he tratado de dar lo que he podido, a veces uno piensa que todo es lucrativo dentro de APAFA, pero en el periodo que yo he estado, Dios me enseñó que hay personas que no conocen la palabra de Dios, pero trabajan correctamente, ahí aprendí a conocer a las personas, a las lideresas y líderes que cuando la lideresa es

³⁸⁹ FERRO Calabrese, Cora y QUIRÓS Rojas, Ana María. *Mujer y religión*. Universidad Nacional, CEN MUJER. Costa Rica. 1994. p.

³⁹⁰ SILVA, Eliane Moura. Fundamentalismo evangélico e questões de gênero: Em busca de perguntas. In: SOUSA Sandra Duarte. *Gênero e Religião no Brasil: ensaios feministas*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006. p. 11-27. a la p.18

³⁹¹ APAFA, Asociación de padres de familias.

recta, trata de ser lo mas justo posible, que uno puede aprender, eso me ayudó a entender³⁹².

Para ellas, hubo alguien que apoyó sus procesos de formación y han sido las pastora Margarita Kreller y Katharine Bergbush, de la iglesia luterana, ya que impulsó el taller de Artesanía de las mujeres. Ahora ellas ya no están más en la directiva de las organizaciones de sobrevivencia, en el Vaso de Leche, Comedores, en el área de salud, sino que participan organizadamente en un taller de economía solidaria, una Micro empresa desde el año 94. Para ello cuentan con la solidaridad de las iglesias de Canadá, Estados Unidos, para sacar sus productos y vender fuera del país.

Ellas reconocen que el apoyo fundamental ha sido de la pastora, porque les enseñó a valorarse como persona. *Ella era feminista, porque hablaba de la mujer, de la madre porque a veces sus padres las abandonan, - decía: Uds. Tienen que aprender a valorarse, no se dejen humillar, si alguien las maltrata, toque el pito (sonido de alerta) entre todas y se ayudan*³⁹³.

El que hagan referencia las tres lideresas a una de las pastoras que inició todo este proceso de promoción humana y defensa de la mujer que ahora ya no está más, nos hace pensar que las memorias son construcciones que las personas hacen en el presente y reconstruyen sus historias del pasado de manera intersubjetiva.

Cada memoria está cargada de sentido y son inmutables. Por tanto, no se puede dejar de lado ya que las tres historias de las lideresas, sus cuerpos cargan memorias de violencia doméstica que no cambia, por tanto, existe cierta complicidad y solidaridad debido a los problemas que pasaron y que en adelante forma parte de la vivencia de las organizaciones y generar proyectos colectivos de solidaridad, de sobrevivencia y luego generación de empleo.

Aun cuando Flora menciona que al inicio no lo valoró mucho, hoy en día se da cuenta que se mantiene sola, y dice: *No me he humillado a un hombre para pedirle un poco de dinero, o exigirlo, dame. Es verdad que inicialmente yo obligué a mi esposo a cumplir con su deber, porque yo decía: yo no he traído a los hijos al mundo sola, que cumpla con su deber*³⁹⁴.

El hecho de que su esposo no asuma el rol de paternidad para la manutención familiar hace que ella supla esas necesidades y enfrente el rol de proveedora, tal como lo relata. “yo enfrento y tapo ese hueco, ese vacío que ha dejado la parte económica. Es verdad que está su presencia, que cumpla seguro, pero no lo hace”³⁹⁵.

³⁹² Testimonio 03 / 02 Fase.

³⁹³ Testimonio 03/ 02 Fase.

³⁹⁴ *Ibíd.*

³⁹⁵ *Ídem.*

Rosario Chirinos

Rosario prefiere que la llamen Charo, ella es natural de Guadalupe, departamento de la Libertad ubicado al norte del país. Ella relata que su familia es numerosa –más de 12 miembros- y que desde niña siempre estuvo en la iglesia. Lo marcante en la vida de Rosario era que tenía un padre alcohólico, por esa razón, ella quería estar sólo en la iglesia y no quería regresar a casa. Su vivencia familiar de violencia, va ser muy significativa en su vida. Su hermana mayor era lideresa en la iglesia, esto hizo que sus hermanas y hermanos tuvieran una relación cercana con la iglesia.

Rosario hace referencia que es pastora de la iglesia Wesleyana, y lideresa de jóvenes desde 14 años. Hizo estudios teológicos en el Seminario Wesleyano y estudios de técnica en análisis de sistemas. Actualmente está dirigiendo un Colegio y es miembros de la Junta de Administración de la iglesia.

Hasta hace dos años atrás estuvo dirigiendo la iglesia de Zaña ubicada al norte del país, un lugar que recién está iniciando y la dirección del departamento de Educación Cristiana a nivel nacional y participando en el grupo de Misiones Foráneas ayudando a recaudar fondos para el sustento misionero. Charo, menciona: *En la iglesia estoy como pastora titular. Es un grupo que recién está surgiendo.* Su visión y misión en el trabajo pastoral está enfocada a formar al liderazgo a partir de un conocimiento previo de la zona de trabajo, así lo señala:

Sabes que tienes que hacer un diagnostico, cuando vas a un lugar, para ver que necesitan, no es tanto lo que tu has aprendido [en el seminario], sino lo que necesitan. Yo he visto a una iglesia detenida por la falta de liderazgo y hay que trabajar un cambio de mente, de una iglesia que está acostumbrada a recibir y cambiarlo ahora, a una iglesia que debe dar. Entonces ese es mi proceso, no es tanto mi visión extenderlo [proselitismo], sino con ese grupo de cambiar. Ese grupo de consolidarlo y cambiar la mentalidad, pero también formar niños y con los adolescentes una nueva mentalidad, una generación nueva. Pero cuesta, por los malos entendidos, pero ahí estamos para promover el liderazgo³⁹⁶.

El trabajo con la juventud le ha causado, a veces, “malentendidos”, más luego los padres de los jóvenes comprendían que su vocación ha estado abocada a la juventud, sobre todo a jóvenes con problemas sociales e abandono de la familia, así lo relata: *Yo caminaba por las calles con una fila de jóvenes, hombres y mujeres, algunos tenían problemas con sus padres que eran alcohólicos, mas yo los encaminaba y aconsejaba y trabajaba con ellos porque yo lo viví.*

Después de haber narrado las historias guiadas por las preguntas de profundidad he destacado en las narrativas ciertos hitos de sentido que aportan un sentido identitario,

³⁹⁶ Testimonio 01 / 01 Fase.

comenzando con sus inicios de vida familiar de las lideresas y su inserción comprometida en un proyecto colectivo que son los movimientos sociales, las organizaciones sociales de base y también su relación con la iglesia.

Cómo toda experiencia no se puede tomar como un hecho dado, lo que se trató en la primera parte de los inicios de vida familiar y su inserción en los movimientos sociales e instituciones eclesiales era de problematizar la experiencia, criticar los mecanismos de poder y las lógicas de pensamiento de producción identitaria, para no naturalizarlas ya que las lideresas al percibir los ocultamiento, manipulaciones, lo modifican, rechazan y subvierten generando cambios, esto es lo que se puede percibir en los hitos de pertenencia, de cambio y transformación.

3.3.4. Sistematización de las Historias de Vida y la trama de los ejes de empoderamiento: palabra, corporeidad y redes/espacios

En esta sección se trata de sistematizar las prácticas de empoderamiento en un conocimiento teórico ordenado y fundamentado. Esta sistematización como proceso de producción de conocimiento tiene su utilidad porque cualifica el conocimiento desde la práctica y cualifica la propia práctica, al permitir vivenciarla y mejorar sus resultados. Ayuda también a retroalimentar los conocimientos desde la práctica y problematizarla desde una visión sistémica, orientada por las preguntas de profundización.³⁹⁷ Por tanto, tiene una doble función a la vez que recoge su experiencia de empoderamiento, ésta también tiene la finalidad de valorar-empoderar a las sujetos que realizan la sistematización, de ahí que la opción sean los propios actores de la práctica quienes realicen el proceso.

La narración que describo son algunos de los fragmentos de su *historia de vida* guiada por las preguntas elaboradas de profundización y que están referidas a su acción/gestión de lideresas empoderadas. Entiéndase por sistematización, según Francke y Morgan:

Al proceso de reconstrucción y reflexión analítica sobre una experiencia de promoción vivida personalmente, [...] mediante el cual interpretamos lo sucedido, para comprenderlo. Ello permite obtener un producto consistente y sustentado, a partir del cual es posible transmitir la experiencia, confrontarla con otras y con el conocimiento teórico existente, y así contribuir a una acumulación de conocimientos generados desde y para la práctica³⁹⁸.

³⁹⁷ JARA Oscar. Tres posibilidades de sistematización: comprensión, aprendizaje y teorización. En *Aportes* 44. Sistematización de experiencias Búsquedas recientes. Colombia: Dimensión Educativa, 1996. p.15.

³⁹⁸ FRANCKE Marfil, MORGAN, María de la Luz. La sistematización: Apuesta por la generación de conocimientos a partir de experiencias de promoción. In: *Materiales Didácticos* No. 1. Lima: Escuela para el Desarrollo. 1995, p. 12.

A partir de esta sistematización de la experiencia podremos revisar y ponderar los momentos, lugares y tiempos que continuamente se van resignificando de acuerdo a su realidad y vivencias. La sistematización de estos testimonios son de las lideresas que están vivas y describen su experiencia de lo que vivieron, sintieron, pensaron sobre su gestión en la década de los 1990 en el periodo de violencia y exclusión.

En la recolección de los datos de la pesquisa de campo, en el cuadro de personas entrevistadas, se puede observar que las lideresas tienen una experiencia de participación en redes, organizaciones y movimientos sociales, de más de dos, tres y cuatro décadas; es decir, son mujeres con una larga trayectoria de liderazgo. Es esta experiencia la que nos permitirá conocer el nivel epistemológico y los indicadores cualitativos del empoderamiento de las sujetos. De ahí, que la opción sea que las propias actoras de la práctica sean quienes realicen el proceso de reflexión y lo sistematicen a través de las entrevistas de profundización.

Para precisar mejor, quienes son las lideresas, habría que distinguir entre las militantes y las que acompañaron los procesos, tal como Jelin lo aclara “La distinción entre quienes “sufrieron en carne propia” y los-as otros-as [...] cabe diferenciar estas intensidades, así como los grados de compromisos y preocupación por el tema. Hay víctimas directas, están quienes empatizan y acompañan, quienes tratan de escucharlas y contribuir a su alivio o a la lucha por la justicia. Están quienes asumen el tema como propio, como eje de su accionar ciudadano-a, independientemente de las vivencias personales que tuvieron”³⁹⁹.

En ese sentido, en la investigación se recupera el testimonio de las lideresas, y las que acompañaron y que actuaron y actuamos como asesoras que acompañamos. Desde las relaciones inter-subjetivas ambas estaban involucradas en la historia porque en muchos momentos compartieron y acompañamos los mismos escenarios y los mismos problemas.

Aquí quiero tomar las recomendaciones de Mallinaci, “que el investigador debe ser cuidadoso: debe conocer la perspectiva de los actores pero analizar las afirmaciones al interior de un campo católico [y protestante] en conflicto donde el “poder de nominar”, es decir de definir lo social, lo político y lo religioso es vital”⁴⁰⁰ teniendo en cuenta ésta premisa, destaco algunas identificaciones de las actoras que arroja el campo empírico⁴⁰¹.

³⁹⁹ JELIN, Elizabeth. Exclusión, memorias y luchas políticas. *En Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLACSO. 2001. p. 103.

⁴⁰⁰ MALLINACI, Fortunato. Catolicismo y liberalismo: La etapas del enfrentamiento por la definición de la Modernidad religiosa en América Latina. *En Sociedad y Religión*, Buenos Aires, Argentina: UBA, CEIL, CONICET. No. 20/ 21, 2000. p. 22-56 a la p.48.

⁴⁰¹ La fuente de ésta caracterización es recogida del cuadro de entrevistas hechas a las participantes sobre: edad, procedencia, estado civil, educación, condición de empleo y afiliación religiosa. Cf. capítulo 3.

3.3.4.1. Perfil y autoidentificación de las lideresas

Narrar las historias de las lideresas y cuál es su auto-compresión como lideresas creyentes militantes evangélicas y católicas que interactúan en las organizaciones sociales, los movimientos populares de mujeres, los movimientos feministas y en las iglesias será una de las primeras acciones, como una red de conexiones que aunque están en diferentes espacios en ciertos lugares, tiempos y espacios se interrelacionan de acuerdo a ciertas caracterizaciones, las que describiré de aquí en adelante;

Militantes creyentes sin institución

La auto-percepción de las lideresas y/o dirigentes populares entrevistadas, de la pesquisa de campo, son militantes creyentes evangélicas y católicas de organizaciones sociales e iglesias que inician su trayectoria entre las décadas de los 1970, 1980 y 1990.

Ellas se identifican y auto-comprenden como lideresas que se empoderaron en los movimientos sociales y organizaciones populares y movimientos feministas como nuevos espacios y nuevas formas organizativas en donde promueven ciudadanía, esto se percibe en los relatos de las lideresas.

Rosa Dominga Trapasso religiosa católica:

Me identifico como feminista, soy católica, soy religiosa, pero mi identidad pública, para mí es la identidad del feminismo y de luchar dentro del movimiento porque el cambio no creo que sea dentro de las instituciones [...]

Siento satisfacción de haber tenido la posibilidad de vivir en un momento extraordinario de la historia, los años 1970, 1980, 1990 han sido años de muchos cambios,[...] a nivel político, social, económico y espiritual. Yo andaba con mi movimiento feminista consciente. Reconozco que en esa época de sociedad se dio el surgimiento de la Teología de la Liberación, los cambios vinieron a raíz de Vaticano II y que afectó la vida religiosa de muchas congregaciones. Ha sido un tiempo muy valioso porque nos permitió formar parte de un cambio de sociedad ⁴⁰².

María Chirinos dirigente social evangélica:

Soy luterana, ahora más que antes [...] Siempre fui convocada por la vocación de servicio a la comunidad, eso ha sido muy fuerte en mí. Ahora soy voluntaria, acompañando a las personas con VIH. [...] no represento a ninguna institución, sola he venido asumiendo, antes que la iglesia me invite.

Comencé con una pastoral carcelaria, a raíz de eso yo llego hacer un voluntariado en el hospital. En el año 1990 nos unimos en la organización de los Comedores en Acción y el “Vaso de Leche Unidas Venceremos”. Eran en los tiempos del terrorismo. Mi trayectoria en el trabajo comunitario fue la misma situación pobreza y como tenía niños pequeños ⁴⁰³.

En las narrativas descritas de las entrevistadas, la **primera característica**, de las lideresas empoderadas, es que son lideresas creyentes militantes, con más de 20 a 30 años de pertenencia a iglesias, mas no creen que las instituciones -las iglesias- les permita generar

⁴⁰² Testimonio 08 / 01 Fase.

⁴⁰³ Testimonio 04 / 01 Fase.

cambios o al menos acompañar en el ejercicio de su ciudadanía, en la toma de decisiones, el acceso a las estructuras políticas; y sobre todo, afirmar que la dimensión personal es política, con una amplia gama del desarrollo de sus capacidades y habilidades.

Estas lideresas fortalecidas en su empoderamiento afiliadas a organizaciones y movimientos sociales critican a las instituciones eclesiales, por ser instituciones patriarcales dirigidas por hombres debido a las restricciones colocadas hacia las mujeres en las instancias de decisión. Betty Friedan escribió un libro que sería un éxito, “La mística de lo femenino”, donde plasmó la frase “las amas de casa sin estímulo”⁴⁰⁴ para describir la insatisfacción, el descontento y malestar que sienten las mujeres en los espacios de la casa al ser discriminadas, desvalorizadas y no reconocidas. En ese sentido, no sólo diríamos de la casa, sino del espacio de la iglesia por la violencia simbólica que ejerce.

Es esto que lleva a algunas religiosas como Rosa Dominga de seguir los caminos subversivos, de salir de la iglesia e incorporarse en la lucha social a favor de las mujeres involucradas en la prostitución. Según Lagarde: “muchas religiosas insatisfechas con su particular situación de mujeres consagradas aspiran a realizar y a vivir hechos y experiencias que se ciñen a la identidad simbólica positiva de las mujeres”. De este modo, “desarticular la opresión particular de las [religiosas] con un sentido emancipador significa para muchas de ellas trascender su calidad de tabúes vivientes, eliminar la prohibición y realizar esa feminidad negada”⁴⁰⁵.

Es por ello, que las lideresas empoderadas al no poder realizar sus proyectos individuales y colectivos dentro la iglesia institución, prefieren actuar fuera de la institución relativizando su poder sobre ellas. Este proceso de emancipación de las mujeres de las instituciones religiosas, representaría que “éstas ya no son referencias normativas y reguladoras de valores, símbolos que les de sentido. Esto les permitiría de migrar de una iglesia a otra, al hacer una libre elección de su fe y las comunidades a donde quiere pertenecer”⁴⁰⁶, espacios eclesiales que les de sentido de vida y a sus experiencias. Y que algunas de las lideresas incluso puedan participar en dos o más iglesias de acuerdo a sus necesidades existenciales. La situación descrita lo podemos verificar en el siguiente relato de Maura y Flora:

⁴⁰⁴ FRIEDAN, Betty: *La Mística de la feminidad*. Madrid: Ediciones Jucar, 1974. p. 70-72 y 93-94.

⁴⁰⁵ LAGARDE, 2005. p.814 -815.

⁴⁰⁶ HERVIEU-Léger, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis, RJ. Vozes, 2008. p. 10 y 176.

Maura: Pertenezco a la iglesia Luterana y también a la iglesia Palabra de Vida, que vamos junto con la hermana Flora una vez a la semana para estudiar la palabra de Dios y a orar⁴⁰⁷.

Flora: Pertenezco a la iglesia Luterana, y voy a la Iglesia Palabra de Vida una vez por semana para estudiar la palabra de Dios. Yo agradezco a la pastora Katharine de la Iglesia Luterana por abrir el taller de tejido [...] Pero he conocido al Señor, no a través de la luterana, sino en otra iglesia, ahí me he bautizado⁴⁰⁸.

De esta manera, no es que sean menos creyentes, sino que incluso pueden definirse con su fe, mas no quieren pertenecer como creyentes convertidas de tales iglesias; lo que se trataría es la “crisis de las instituciones porque ya no es un código exclusivo que de sentido de vida individual y social”, por eso su resistencia activa, presionan, buscan emanciparse, reivindicar y cambian justamente por el ejercicio de su autonomía y determinación de las sujetos como agentes de cambio dentro de los espacios eclesiales como una forma distinta de nuevas “territorializaciones simbólicas”. A esto es lo que le llama Hervieu Léger como la desregulación institucional⁴⁰⁹.

Esto permite que la relación entre las mujeres y la religión a la vez de ser contradictorio sea paradójica, porque si por un lado, las religiones ejercen poder sobre las mujeres, por otro lado, las empodera, porque permite crear espacios para los poderes positivos. El contrapoder de las lideresas como agentes sociales es la sociabilidad eclesial y sustentabilidad social que ellas pueden crear y desarrollar en los espacios públicos.

La desafección de la religión institucional surge debido a que éstas ya no controlan la subjetivación de las creencias. En ese momento se desconstruyen los fundamentos de los dogmas y símbolos gestionados por las iglesias e instituciones religiosas porque ya no pueden influenciar en las conciencias de las personas. Si antes, éstas organizaban a las identidades sociales, sexuales y culturales, ahora las identidades buscan reconstruir los dogmas, símbolos en función a sus demandas a partir de sus experiencias de vida. Es ahí cuando las mujeres creyentes “convertidas crean un sistema plural de creencias”⁴¹⁰. Y que incluso puede mostrarnos una diversificación de identidades religiosas al circular en espacios en donde responda a sus necesidades espirituales, que renueve su fe y vida comunitaria.

El cuestionamiento de las mujeres surge cuando los líderes de las iglesias por su carácter no democrático, ejercen violencia, discriminación y cautivan las ideas libertarias de justicia social, equidad, impidiendo cambios en su praxis, por eso muchas de las lideresas no pueden actuar al interior de la institución, debido a que las instituciones de iglesias pierden su

⁴⁰⁷ Testimonio 07/ 03 Fase

⁴⁰⁸ Testimonio 03/ 02 Fase.

⁴⁰⁹ HERVIEU-Léger, 2008, p. 11.

⁴¹⁰ *Ibíd.* p. 107-110.

sentido profético y se vuelven un fin en si mismo, importándoles más la conservación o sobrevivencia de la institución y poco les interesa las personas con sus proyectos de vida. Esta situación sobre el malestar y violencia que sufren las mujeres en las iglesias lo podemos verificar en el relato de María Chirinos:

La misma iglesia hace la diferencia, yo no se por qué, yo no lo percibía, hasta que fue notorio [...] porque el pastor invitaba y decía. -Por favor pasen hermanas adelante, pasen adelante con sus esposos e hijas- Y yo decía: este pastor no se pone a pensar en nosotras -madres solteras- como nos sentimos. Eso lo fui procesando día tras día, *eso nos hacia sentir diferente, y también mal por un lado, ¿por qué no soy igual, qué me está pasando, porque no soy igual?* En el caso mío, el hecho de haber estado en la Iglesia Luterana “Luz Divina” tanto tiempo, desde sus inicios -más de 20 años- y de un momento a otro, me sentía como en una fábrica, te dan tu carta de despido y ni siquiera te dicen: Gracias. Porque me dieron una carta en el camino, ni me hablaron, ni siquiera me habló el pastor, ni las hermanas, nada. Yo sentí ¿qué es lo que estamos construyendo? ¿Cuál es el sentido de ser iglesia? ¿A dónde está la identidad? [...] por las circunstancias que viene una donación o una contribución económica, todos se ubican en un puesto, todos tienen un referente de dinero, que está bien porque algunos se lo merecen porque trabajaron en tal proyecto, pero no en todos hay un compromiso con el trabajo de la iglesia. Me comprende!

Ahí, al ver todo eso, causó dolor tanto en mí, y me hirió tanto en mí. Yo siento que no es asunto de mujer que sufre violencia, yo también lo hice [...] y le critique. Donde me ha dolido en el alma, y yo lo he dialogado con ellas, que no me hablen después de haber trabajado juntas tanto tiempo (lloro)

Es primera vez que lo he gozado, que me hablen de un pulpito, que hablen con una Biblia, yo decía: yo le perdono miles de cosas a la gente que viene de la calle y al político, porque yo se con que idea viene, pero él que del pulpito *venga a adormecer mi espíritu y mi alma no le perdono. Por eso discrepo cuando dicen: al pastor hay que respetarlo. Yo discrepo, porque pueden ser bien capaz igual que yo, pero es hombre y tiene su debilidad como cualquier otro.* Yo iba al culto, en vez de confortarme, venía llorando, sentía indirectas a mí, estaba muy feo el ambiente.

Yo me salí de la congregación local pero no de la iglesia Luterana. Yo siento, creo que mi lucha, [...] es una lucha de posicionamiento, porque yo se ahora lo que quiero, yo se donde voy, yo se lo que valgo.

Ahora estoy en otra iglesia Luterana de Emaus, el pastor tiene experiencia en el acompañamiento a personas con VIH, él es mi asesor espiritual e ideal en el tema. Es bastante lejos (a dos horas) pero yo me siento acogida allá, tengo que ir, donde me sienta acogida, donde hay cariño⁴¹¹.

El discurso de María gira en torno a la marginalidad que sufre en la iglesia. María lanza su crítica al poder simbólico del pastor al imponerla el “castigo” que se materializa en la carta de “despedida”, desconsiderando que fue una de las líderes que estaba desde la formación de la iglesia. La marginalidad vivida por ser madre soltera fue su forma de existir (ser) es por ello que lanza su crítica a la supuesta autoridad del pastor por su discurso de poder falocentrico que como dice María: *“que del pulpito venga adormecer mi espíritu y mi alma, no le perdono” Por eso discrepo cuando dicen: al pastor hay que respetarlo...*

De ahí, su cuestionamiento al sentido de ser iglesia, que no es capaz de respetar las supuestas nociones de “verdad y norma” que ellos mismos establecen en los reglamentos

⁴¹¹ Testimonio 04/ Fase 02.

para su membresía, y más bien hace favoritismos y clientelismo. El pastor es el representante de ese poder jerárquico y el maestro de la estructura, y las - los demás feligreses son las cadenas que constituyen el cuerpo de la jerarquía y actúan para el cumplimiento de sus normas. El valor de las disciplinas y las normas de la iglesia se sobrepone al valor, la justicia y la equidad.

Para las lideresas tiene que haber una “modificación de las estructuras [...] así como la reforma de las normas, valores, rutinas que las instituciones representan, y la incorporación de nuevas actoras que negocian y lidian con los conflictos en las distintas áreas de desempeño institucional”⁴¹².

Ésta situación de marginación vivida por María y las demás lideresas sociales desde sus propias realidades, hacen que tenga las suficientes bases para migrar a otras iglesias en donde pueda continuar con su trabajo diaconal de servicio a las y los necesitados. Esto hace que ellas resignifiquen y reinventen el imaginario religioso. En el caso de María al cuidado de las personas seropositivas, desde espacios donde hallen acogida, seguimiento y reconocimiento a su labor.

Otro asunto, que nos ayuda a reflexionar a partir de las vivencias religiosas de las lideresas que actúan en las iglesias como pastoras es que ellas lo enfrentan de las más variadas formas su disconformidad con la institución eclesial. Cuando no pueden generar cambios ya sea por el sistema de normas, doctrinas y sus estructuras; ellas crean otros espacios de innovación, tal es el caso de Aurora y su esposo y María Elena que salen de sus iglesias Pentecostales y Asambleas de Dios para formar otras “comunidades religiosas”. A esto es lo que Mallinaci y Giménez señalan que es “una coherencia entre la tradición de origen y la innovación religiosa, reforzando las continuidades más que las rupturas y sustentando las transformaciones con la construcción de comunidades que socializan a los sujetos en la “nueva” religión”⁴¹³.

El hecho de llamarlo “Comunidades Cristianas” a las iglesias que ellas crean y organizan es un ligero cambio porque se intenta ser comunitario desde el momento en que todas y todos asumen un liderazgo y se involucran en la vida activa de la iglesia, para ser una iglesia ministerial a través del ejercicio de los dones y carismas de cada creyente. Aún no se sabe hasta que punto es una alternativa a la misión de iglesia. Lo significativo es que se tenga

⁴¹² ACOSTA, Silva. Adrián. Cambio Institucional. En BACA, Olamendi, Laura. *Léxico de la política*. México: Flaco. 2000. p. 19.

⁴¹³ MALLINACI, Fortunato y GIMÉNES, Verónica. Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. En *Revista Argentina de Sociología*, Buenos Aires, Argentina: Facultad de Ciencias Sociales, UBA. nov.-dic., año/vol. 5, número 009. p. 44 -63 a la p. 51.

en cuenta las necesidades de la comunidad a través del diagnóstico y la planificación estratégica realizada con las y los líderes tal como lo menciona Aurora: *Aquí han aprendido [...] lo que es la administración de la iglesia. Eso me di cuenta, cuando ellos se han ido a formar una iglesia*⁴¹⁴.

La pregunta que surge es: ¿El empoderamiento de las lideresas también se refleja en el empoderamiento colectivo de sus comunidades u organizaciones? Es decir: ¿En esta forma organizativa se promueve la ciudadanía y empoderamiento de todas y todos? Si bien Aurora y su esposo buscan promover un nuevo modelo administrativo de iglesia de reproducción de liderazgos, no todos llegan a serlo a pesar que se promueva el liderazgo. Esto en razón, aunque haya un incremento de ministros y se organicen los ministerios; la participación de las y los creyentes está relacionada con la perspectiva ministerial [...] ⁴¹⁵.

Para los estudiosos de esta nueva iglesia, “en ciertos casos se da el empoderamiento, en otros no. La condición para que se de el empoderamiento es que haya una efectiva delegación de poder”⁴¹⁶. En cierta manera el empoderamiento va depender de tener todos los recursos necesarios como igualdad de oportunidades para desenvolverse activamente en su iglesia y que ésta también pueda redundar en el beneficio de la comunidad.

Otro tema de reflexión es que en estos espacios se desburocratiza el poder religioso al ser una iglesia de laicos. El poder a partir de la experiencia de las lideresas es aprovechado por ellas cuando pueden ejercer sus dones y ministerios de manera libre y autónoma. De ese modo, para las entrevistadas, fe y praxis están unidas para generar cambios fuera de las instituciones; es por eso que actúan fuera de éstas, en el fondo estarían luchando por instituciones flexibles que constantemente se innovan. Entre las entrevistadas hay una que se autodefine como creyente sin institución, veamos el testimonio de Flor:

Mi religión es Dios. Para mi, no interesa la iglesia, habiendo pertenecido a la iglesia católica, ahora yo siento a Dios, es parte de mi vida. Es más, yo me acuerdo que me enseñaban a rezar en la mañana, en la noche, en las horas de la comida, pero ahora puedo rezar a cada instante. Yo diría ***soy creyente sin tener una institución.*** En la filosofía China hace que la espiritualidad esté aquí en la propia tierra, y que tú no sientas que está tan lejos y que te tienes que comunicar, porque está dentro de ti y de cada ser ⁴¹⁷.

Según Flor Reyes no es la pertenencia a una institución eclesial, que te califica como creyente, sino su relacionalidad cotidiana con Dios, que va más allá de las fronteras

⁴¹⁴ Testimonio 06 / 02 Fase.

⁴¹⁵ CAMPOS, Bernardo. *Manifestaciones recientes de un movimiento del espíritu. El movimiento apostólico y profético en el Perú.* Santiago de Chile: Encuentro de Estudios de Teología Pentecostal. Santiago del 20 – 23 de mayo 2008.

⁴¹⁶ *Ibíd.*

⁴¹⁷ Testimonio 05 / 01 Fase.

institucionales religiosas para expresar la fe en Dios y su compromiso y solidaridad con la humanidad, es en la mística que se puede expresar la espiritualidad. Ella, al estar trabajando en medicina alternativa, entró a conocer la filosofía china. Esta actitud de Flor, algunos estudiosos lo calificarían como el resultado de la globalización de la secularización. Así lo manifiesta el teólogo y sociólogo José Casanova:

Una de las consecuencias de la globalización de la secularización es el rechazo de las instituciones religiosas y la búsqueda de alternativas. Y ahí entramos en el terreno de la espiritualidad. La espiritualidad es la forma que tiene cada individuo de expresar su religión personal. Va más allá de la religión. En el sentido de que abarca otros ámbitos: lo simbólico, lo místico, lo estético, los discursos del arte moderno, el movimiento de protección del medio ambiente⁴¹⁸.

Siendo así, estaríamos entrando a lo que estudiosas/os catalogan como una forma un bricolage⁴¹⁹ religioso porque luchan e inventan recreando lo cotidiano con alternativas de sociabilidad y convivencia. El fenómeno de migración, entre una religión, iglesia, creencia favorece la individuación, autonomía, autodeterminación, el empoderamiento de las mujeres, como una actitud opcional de las mujeres en las sociedades modernas.⁴²⁰ Este fenómeno refleja que el monopolio del campo religioso ya no es la iglesia católica, tampoco son las iglesias históricas, el campo se pluraliza al pelar a las representaciones sociales, construcciones simbólicas y los ritos de los sectores populares y no sólo desde una innovación estructural.⁴²¹ Según Mallinaci:

Estos “creyentes nominales”, desafiados de las iglesias, y aún los “no creyentes” que, según las investigaciones realizadas, son en verdad “creyentes a su manera” [...] nos llevan a reflexionar sobre [...] las tendencias presentes en el campo de la creencia, la desinstitucionalización⁴²².

Es por eso que las lideresas se autodefinen como creyentes fuera de las instituciones, actúan fuera de ellas a pesar que se autodefinan como creyentes de determinada iglesia, tal como lo expresa Rosa Dominga: *soy católica, soy religiosa, pero mi identidad pública, para*

⁴¹⁸CASANOVA, José *Dios estará siempre de moda*. Entrevista concedida a Gaspar Hernández. Disponible en: <http://www.elperiodico.com/default.asp?idpublicacio_PK=46&idioma=CAS&idnoticia_PK=61611980&idseccio_PK=1006>. Acceso en: 15 may 2009.

⁴¹⁹Bricolage fue un término usado por Lévi-Strauss: Las innovaciones simbólicas son *bricolages*, mezclas de símbolos cargados de significado por un ambiente significativo Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Trad. María Celeste da Costa et al. São Paulo: Nacional, 1976. p. 42. (Traducción propia.).

⁴²⁰Ibíd. p.11.

⁴²¹Cuando se habla de una innovación de sus estructuras y su sistema de creencia, esto habría que relativizarlo, puesto que en algunas ocasiones pueden ser mas democráticos que pueden empoderar a toda la comunidad, más en otras también pueden desestimar cualquier estructura democrática al adscribirse a estructuras jerárquicas cerradas.

⁴²²MALLINACI, Fortunato y GIMÉNES, Verónica. Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. En *Revista Argentina de Sociología*, Buenos Aires, Argentina: Facultad de Ciencias Sociales, UBA. nov.-dic. año/ vol. 5, número 009. p. 44 - 45.

mi es la identidad del feminismo, para mi es la identidad del feminismo y de luchar dentro del movimiento porque el cambio no creo que sea dentro de las instituciones o cuando menciona Flor Reyes, soy creyente sin institución, o cuando María lo menciona *soy voluntaria, y no represento alguna institución, a pesar de ser luterana*. Esa recreación de lo cotidiano que realizan las lideresas es lo que trae cambios, en el sentido que las mujeres confrontan la exclusión, resisten activamente y salen - de aquellas estructuras eclesiales que no acompañan los procesos reivindicativos de la humanidad - y llenan sus necesidades existenciales. Pareciera que en la actualidad las demandas de sentido de nuestra sociedad son satisfechas por una pluralidad de redes sociales, movimientos y de instancias no institucionalizadas.

Trabajo voluntario como forma de vida activa

Otra de las características es el grado de compromiso social, que hacen del “trabajo voluntario una forma de vida activa”⁴²³ de acción/gestión en busca de alternativas a la situación de pobreza, indigencia, injusticia, desigualdad, discriminación, opresión y exclusión. Son las personas que están insertadas en la comunidad para atender los problemas más urgentes de su organización social, del barrio, la comunidad de creyentes y de la población. El 50% son lideresas sociales y el 50 por ciento son personas formadas en profesiones de servicio social o el trabajo pastoral y que interactúan en las instituciones sociales, las iglesias o en las organizaciones sociales y promueven la dignidad humana de las y los excluidos.

Esta doble pertenencia de ser creyentes militantes tanto de lideresas como asesoras hizo que su compromiso generará mayores beneficios a nivel alimentario, de capacitación, de gestión con los organismos privados y públicos, los lazos de afectividad y de economía solidaria. Diversas acciones hubiera parecido impensable para las mujeres, pero el hito que dio un giro de 180 grados fue justamente de su acción/gestión en los espacios y redes. Es así como Cecilia Blondet lo comenta:

Los Comités del Vaso de Leche, además de preparar y distribuir la leche, promovieron redes de producción y comercialización de bienes finales. Las mujeres aprendieron sobre la diarrea y las "bolsitas salvadoras", lo que después les sería muy útil para enfrentar la epidemia del cólera. Atendían cursos de alfabetización, leían la Biblia, formaron comisiones de Derechos Humanos y se capacitaron en educación sexual, planificación familiar y psicología de adolescentes; aprendieron inyectables, corte y confección; cómo hacer proyectos, muñecos de peluche o tortas decoradas; tenían huertos caseros, criaron cuyes y pensaban en la posibilidad de montar una panadería o un taller de uniformes escolares⁴²⁴.

⁴²³ La solidaridad es discutida como concepto a partir del siglo XIX en la concepción de “responsabilidad común” oriunda del derecho y trasladada a las ciencias humanas y sociales por Emile Durkheim e Max Scheler. Considerada como relación humana esencial, moralmente cualificada y activa, compone la organización social (solidaridad sistémica) y la condición humana uno de los principios del ser. Cf. SILVA, 2002, p. 117 - 121.

⁴²⁴ BLONDET, 1995, p. 99-100.

Este trabajo que realizaron las lideresas, más que un voluntariado social existía un llamado de compromiso de amor al prójimo, que lleva a luchar por un cambio de relaciones de poder, ya sea de producción, raza, etnicidad, nacionalidad, género, sexo, y otras. Por eso la importancia de saber cuáles son las estrategias usadas por las agentes sociales porque revela diferentes subjetividades, intereses, construyendo y aceptando diferentes discursos, entendidos como prácticas sociales. Ya no se trata, como en los 1970 y 1980 cuando se hacía promoción social, acompañamiento a procesos de autonomía y emancipación de las lideresas y de las organizaciones.

Ahora en los 1990 existen otras agendas, ¿cómo lidiar contra la globalización que excluye socialmente? Se trataba de un voluntariado con implicaciones políticas de un contrapoder, colocando como premisa los valores éticos de justicia, equidad y solidaridad y cuestionando la ideología patriarcal porque promueve los valores de sumisión, sacrificio, obediencia y sufrimiento en silencio, porque mina los intentos de las mujeres de tener participación y control de algunos recursos. Las agendas del movimiento popular de mujeres y de los movimientos feministas están uniendo muchas búsquedas y que hace que exista una agenda mucho más amplia de derechos económicos y derechos culturales:

Las prioridades en la agenda del movimiento. En una visión de síntesis: Los cambios en las subjetividades han impactado también a los feminismos y sus agendas de transformación, reincorporando a ellos las 'agendas olvidadas' o debilitadas en la larga marcha hacia el fortalecimiento institucional. Agendas que buscan integrar la justicia de género con la justicia económica, recuperando al mismo tiempo la subversión cultural y la subjetividad como estrategia de transformación de más largo aliento. A esta lucha por la justicia, los feminismos comienzan a incorporar la diversidad no sólo en la vida de las mujeres sino en su estrecha relación con las características multiculturales y pluriétnicas de la región que se expresan también en lo global. Estas luchas expresan dos tipos de injusticia: la injusticia socioeconómica, arraigada en las estructuras políticas y económicas de la sociedad y la injusticia cultural, o simbólica, arraigada en los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación. Ambas injusticias cruzan a las mujeres y a muchas otras dimensiones raciales, étnicas, sexuales, geográficas. Expresadas en la desigual distribución de recursos y en la ausencia de valoración, se concretan en las luchas por redistribución y por reconocimiento.⁴²⁵

Las implicaciones políticas de la unión entre movimientos populares y movimientos feministas sobre un trabajo de justicia de género hasta las económicas fueron llevando modificaciones a nivel reflexivo y práctico sobre las políticas asistenciales y promover una educación crítica por el derecho de las mujeres.

⁴²⁵ CELIBERTI, Lilian y VARGAS, Virginia. Feministas en el foro. In **Revista de Estudos Feministas**. (Online) Florianopolis - SC, Brasil. Vol. 11 No. 2. Julho - Dezembro. 2003. p. 590.

Espacios de reflexión y acción ciudadana

Las organizaciones, redes y movimientos son los espacios que las lideresas crean para la “reflexión y acción de ciudadanía”⁴²⁶, de participación democrática, espacios de conquista de derechos, sobre todo, porque se capacitaron como promotoras sociales, agentes comunitarias, delegadas comunitarias de salud en cursos como salud reproductiva, políticas públicas, planificación estratégica, diagnóstico y defensoras legales para defender los derechos. Se organizan, planifican y atienden las necesidades y son reconocidas por las instituciones públicas y privadas e incluso muchas de ellas ejercen su liderazgo en la comunidad y son reconocidas en el distrito y por el gobierno local. María Chirinos dice:

Yo he aprendido de las organizaciones de las mujeres cuando se empezó en San Martín de Porres, por el Vaso de Leche, el comedor, todo proceso que se ha ido dando. En ese tiempo el Centro de Salud recién se estaba iniciando, no había construido nada, y había que hacer los bio - huertos, por nuestros bebés teníamos que asistir, y formar parte de un programa el PAN⁴²⁷ para los niños que están bajo de peso. Ya estaba la presidenta, allí conocimos a Charo, que también era secretaria del Vaso de Leche, siempre estábamos con la curiosidad innata de querer hacer y aprender las charlas de los doctores, eso ha sido mi fuente de alimentación. El taller de artesanía empezó en el año 1994, hace 14 años.

Las charlas de capacitación en la posta y en las ONG's y otras organizaciones le dieron otro ritmo a mi vida. Comencé asumir responsabilidades, ahí me sentía muy bien porque la gente confiaba en mí. Mi vida ha cambiado tanto, ahora es otra etapa que me toca vivir⁴²⁸.

De la misma manera lo expresa también Flor Reyes al narrar su trabajo con las organizaciones populares y los niveles de relaciones que va construyendo para poner en acción su propuesta de salud comunitaria en el barrio y después en el distrito con la participación intersectorial entre las organizaciones de base, las Ong's y el gobierno local.

En mis inicios, comencé a participar en la organización del Vaso de Leche desde el año 1983, éste tiene 26 años. [...]. Me preparé como promotora de salud. Eso me permite ir a nivel del Vaso de Leche (VL) y a las ONG's, porque en ese tiempo estaba el Vaso de Leche (la junta distrital) enlazada con varias ONG's, como el CEPS (Centro Cristiano de Promoción y Servicios) y diferentes grupos para trabajar una propuesta de salud para el distrito de Comas.

En la medida que iba la (ONG) iba aprendiendo una cosa, casi todo era en salud. Ahora saco mi cuenta, de la dimensión de todo lo he ido aprendiendo a lo largo de mi vida. Yo aprendí como tratar una gripe, deshidratación, planificación familiar, una complicación, cuales eran los medicamentos, yo pensaba que era una promotora que en la comunidad ayuda, pero ¡eso era mucho más!

De haberme reconocido que no sólo eres un ser de casa, sino también de comunidad; porque el hecho de salir para hacer las campañas, te permite entrar a la casa de la

⁴²⁶ La ciudadanía es un eje que concentra muchas de las tensiones del pensamiento político actual y de las reflexiones políticas feministas y las tensiones entre la universalidad de los derechos y las diferencias y/o desigualdades para acceder a esa universalidad, o mejor dicho, entre los derechos normales y los derechos sustantivos y entre el principio de igualdad y el derecho a la diferencia. Cf. VARGAS, 2008. p. 277.

⁴²⁷ Programa de Atención al Niño (PAN)

⁴²⁸ Testimonio O4 / 01 Fase.

gente y de saber que no eres sola. Era época de cólera (epidemia), de que tú no te puedes quedarte ausente, tienes que ayudar.

Yo veía que la hija de mi hermana estudia enfermería, resulta que yo le enseñaba, porque yo tenía mas práctica. Porque era que como si yo hubiera tenido una formación clínica dentro de enfermería, por todo lo que aprendimos desde los primeros auxilios, salud preventiva que ustedes (señalando a la entrevistadora) nos enseñaron. La ventaja era la práctica, eso hacía que uno entendiera de manera sencilla a pesar que no tenía estudios profundos y además como había todo un seguimiento, de cada semana, ya eso te va afirmando y te va descubriendo el camino que uno se proyecta. Ahora soy terapeuta, hago masajes y reflexología y capacito a otras ⁴²⁹.

De acuerdo a todas las experiencias vividas por las lideresas se puede entender que el proceso de empoderamiento les da la posibilidad de que las mujeres a partir de su formación, el conocimiento de derechos, accedan y tengan control sobre los recursos tanto materiales como simbólicos

Asimismo, a través del empoderamiento las mujeres tienen la capacidad de configurar sus propias vidas y su entorno, es una evolución en la concientización mujeres, sobre si mismas, sobre su estatus y su eficacia en las interacciones sociales y religiosas.

La Universidad de la vida

Otra de las características es que el 62.5 por ciento de las entrevistadas tiene el nivel educativo superior a la población, porque las ONG's y organizaciones feministas brindan los servicios de asesoría, acompañamiento, capacitación en cursos, talleres, seminarios y foros a las dirigentas⁴³⁰. El testimonio de María Chirnos es significativo cuando dice: "*La universidad de la vida han sido las organizaciones sociales de base*".

Se suma a este conocimiento, el capital simbólico de las lideresas por los estudios técnicos y superiores obtenidos⁴³¹, como en el área de trabajo social, enfermería, y salud lo que hace que ellas puedan hacer planes, negociar propuestas, elaborar proyectos, concertar y puedan hilvanar ideas, comunicarse, hacer pronunciamientos, presentar mociones y defender sus derechos y los derechos de la colectividad. Junto a ello, las relaciones empáticas cultivadas entre asesoras y lideresas y asesoras⁴³². Así también lo señala Blondet, "La relación

⁴²⁹ Testimonio 05 / 01 Fase.

⁴³⁰ La mayoría de las ONGs, que aparecieron en el Perú, trabajan para que las personas ganen autonomía y sean gestoras de su propio desarrollo. Estas ONG's que van más allá de lo asistencial, está orientada a la promoción y formación de competencias, habilidades, basados en modelos de intervención local, regional y nacional. Son más estructurados, porque está definido en los proyectos y diseñado sobre la base de la experiencia. La mayoría de ONG's trabaja en los lugares de intervención utilizando la planificación estratégica proactiva que tiene la finalidad de asegurar que la organización esté perfilando su futuro, sobre la base de la utilización de las capacidades y habilidades de los recursos humanos. Cf. BURACK. 1997. p. XVI.

⁴³¹ Véase el cuadro 03 de estudios y/o grado de instrucción.

⁴³² Uno de los objetivos del trabajo con Organizaciones Sociales de Base era fortalecer las capacidades de las lideresas para promover su participación política, es por eso que la relación entre dirigentas y asesoras era

de las dirigentas con las "asesoras" se volvió imprescindible para desempeñar con eficiencia las gestiones de su cargo, que adquiriría un perfil cada vez más político. Su capacidad de movilizar a la numerosa población de los barrios populares de Lima, les amplió su margen de negociación⁴³³ con distintos frentes, con organismos del estado.

Todo ese contingente de mujeres que se formó en la década de los 1980 y 1990 generó nuevos puestos de trabajo que son las lideresas del voluntariado social, que van formar parte de todo un contingente que trabajaran en las ONG's en la áreas de servicio social. Muchas de las lideresas sociales formadas en la década del 1980, actualmente están trabajando en ONG's y en organismos de gobierno local, regional, distrital y otras instancias del estado.

De este modo, las lideresas hacen de lo personal una política. No aceptan que haya una separación entre lo privado y lo público, su propuesta metodológica como lo expresan muchas investigadoras es "estudiar lo privado y lo público como una unidad bastante renovadora frente al enfoque tradicional privado versus público"⁴³⁴. Tampoco es el fin de acceder al espacio político, tal como era el interés de los historiadores positivistas. Sino que es la irrupción de lo privado y lo cotidiano en donde surgen los sectores subalternos y las mujeres⁴³⁵, ya que se politiza y moviliza la vida cotidiana y privada.

Edades de las lideresas sociales

El 60 por ciento de las lideresas sociales sus edades oscilan entre los 25 años y más de 50 años, las que son de tercera edad de 60 años a más, en algunos casos quedan como asesoras, mas con poca frecuencia. En cambio, las lideresas de las iglesias que participan activamente, sus edades oscilan en torno a los cambios cronológicos de su edad, empezando desde adolescente hasta las de mayor de 50 y 60 años. Cada edad asume liderazgo en el ámbito de su edad, se empieza con los adolescentes, jóvenes en sus diversos ministerios, adultos, adulto mayor. Pongamos nuestra atención a la narración de Aurora Poma quien fue promotora social y asesoraba a las organizaciones populares, pero que ahora está abocada al trabajo interno de la iglesia:

Las lideresas de las organizaciones sociales son hasta los 40 años ó más. Las lideresas de iglesias, lo que he notado en el ministerio de la iglesia hay profetas, evangelistas, maestros y pastores, diáconos, aparte asumen liderazgo celular, y continúan una preparación bíblica. Los jóvenes tienen nuevas inquietudes y entendimiento para los nuevos retos de la vida cristiana. Las adultas son más para liderazgo celular [...] asumen tareas pastorales de consejería, las de edad avanzada

vital en el trabajo de promoción; esto significaba seguimiento de todas las acciones y gestiones a realizar con diferentes actores.

⁴³³ BLONDET, 1995, p. 120.

⁴³⁴ SOIHET, 1997, p. 72.

⁴³⁵ *Ibíd.* p. 72.

trabajan con la tercera edad. Me parece que es mucho más amplio, completo, porque se va preparando a las nuevas generaciones para trabajar por el Reino de Dios, porque todas son útiles en el Reino de Dios ⁴³⁶.

¿Trabajo voluntario o ciudadanía?

Otra característica de las lideresas y/o dirigentas populares, más del 50 por ciento son madres jefas de hogar. Del total que he entrevistado el 37.5 por ciento son mujeres abandonadas, 12.5 por ciento divorciadas, el 12.5 por ciento casada, 12.5 por ciento tiene un nuevo compromiso marital y el 25 por ciento soltera. Sumando las mujeres abandonadas, divorciadas y solteras hace un 75 por ciento mientras que el 25 por ciento tiene una pareja. La pregunta sería ¿Por qué muchas lideresas solteras y solas asumen el trabajo de voluntariado como proyecto de vida, e incluso como sostenibilidad de la vida familiar y social? ¿Es trabajo voluntario o sobrevivencia? ¿Es trabajo voluntario o ciudadanía? ¿Qué les une para trabajar en proyectos sociales?

Una de las razones que las mujeres participen en las organizaciones sociales, según Flor Reyes es que *somos pobres y conocemos a fondo el problema de pobreza y violencia*. Maura piensa que: *una característica es que somos mujeres abandonadas por el esposo, mujeres solas, eso es lo que nos une como proyecto para trabajar unidas*. Por su parte una madre de familia que acompañaba a la lideresa mencionaba:

Las mujeres estamos viviendo situaciones difíciles porque no hay plata [dinero], los esposos no tienen trabajo, nosotras estamos vendiendo y trabajando en el Vaso de Leche y comedor Popular. En salud las mujeres sufrimos de los nervios y nuestros hijos están desnutridos y los esposos no nos comprenden.

Las mujeres luchamos mucho, pero no logramos un provenir mejor por motivos que las cosas suben a diario y no podemos los pobres salir adelante por más esfuerzo que se haga ⁴³⁷.

La pobreza está entrelazada con otras formas de opresión y violencia, como lo familiar, político y cultural. La subsistencia es tan precaria, que a este fenómeno se le ha denominado “Feminización de la pobreza”. La pobreza es multidimensional, no sólo es pobreza material de precariedad, sino inmatereales y afectivas por el abandono de sus parejas y lo que buscan las lideresas es ampliar sus contactos a través de las redes que son las organizaciones sociales y atender las necesidades de subsistencia.

El último censo realizado en el 2007, según Aída Naranjo muestra que: “en el Perú los hogares jefaturados por mujeres alcanzan aproximadamente el 28.5 por ciento [...] y el 54,89 por ciento de las mujeres peruanas vive en situación de pobreza. Ello explicaría, la numerosa participación de mujeres en las llamadas “organizaciones de subsistencia” (Vaso de Leche,

⁴³⁶ Testimonio 06 / 02 Fase.

⁴³⁷ Testimonio 05/ 01 Fase.

Comedores, Clubes de Madres) y el abultado número de organizaciones comunitarias femeninas: 50,000⁴³⁸.

Otra de las motivaciones que refieren son las constantes búsquedas de sentido, que van desde la espiritualidad basadas en motivaciones religiosas, o la búsqueda de un conocimiento, tal como lo expresa María Chirinos “la curiosidad de saber y sentirse útil” como percepción de su dignidad y su misión en el mundo, lo que le llevaría a actuar en espacios para enriquecer vínculos afectivos, de levantar la autoestima, el compromiso con un proyecto político de equidad y justicia social, la solidaridad, vocación, altruismo, las motivaciones religiosas de amor al prójimo y prójima, o porque alguien de la familia sufrió una enfermedad y se compromete a trabajar por esa causa.

Según lo visto, son acciones y racionalidades que no está mediado por las relaciones de intercambio comercial en donde “todo se compra y todo se vende”. El trabajo solidario del voluntariado social, hace que las personas den un giro a su vida, de haberse sentido marginada, excluida se conviertan en una actora social. Es un trabajo de solidaridad que busca *trascender a si mismo* y que desconstruya estereotipos, mitos y roles que las subordina.

Los datos de la pesquisa de campo muestran que las motivaciones son bastantes heterogéneas para trabajar en las organizaciones sociales. Ante la pregunta si es trabajo voluntario o ciudadanía, habría que destacar que los pensamientos dualistas de voluntariado, acción filantrópica vs. Derechos sociales, “rompen fronteras, teniendo en vista la conjugación de prácticas sociales que aún cuando sean divergentes en cuanto a los principios, operan como un sistema de red de acciones”⁴³⁹. Ésta red de interacciones, que en este caso son las organizaciones sociales, está conformada por sujetos que son actoras y gestoras que reclaman ciudadanía. En la base de su accionar está el cuestionamiento a los Estados por generar exclusión, marginalidad, pobreza, inseguridad y la violación de los derechos humanos.

De hecho, democratizar la cama, la casa y las calles, siguen siendo lemas y consignas que el movimiento feminista y el movimiento popular de las mujeres defiende, ellos luchan contra relaciones de poder que las desestima e ignora.

⁴³⁸ NARANJO, Aída. Hogares con jefatura femenina crecen casi dos veces más que los dirigidos por varones en el Perú. In: *Centro de Asesoría Laboral del Perú*. Lima: CEDAL. Publicado 24 de mayo 2009. Disponible en: <<http://www.cedal.org.pe/modules/AMS/article.php?storyid=32>> Acceso en: 2 de set. 2009.

⁴³⁹ BARREIRA. Irllys Alencar Firmo. Revista Pós Ciências Sociais. São Luis: EDUFMA, Universidade Federal do Maranhão, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. v. 3, no. 5, 2006. p. 60.

3.3.4.2. La Palabra puesta de la Acción:

Recuperando derechos de ciudadanía

Partimos que el derecho a la palabra es la vía para construir ciudadanía, democracia y la ética de alteridad del respeto a la otra y el otro de convivencia entre las diferencias⁴⁴⁰. El silencio de las mujeres es un problema grave, al igual que la pobreza. El ejercicio de ciudadanía es luchar y defender los derechos de igualdad y equidad. Sólo así se puede construir redes, hacer negociaciones y alianzas estratégicas para ampliar las políticas de salud, educación, vivienda, trabajo y otros.

Tal como hemos visto en los inicios de las historias de vida familiar e inicios de su liderazgo de las lideresas, salieron de situaciones de violencia doméstica, cultural, económica e interactuaron en los movimientos populares de mujeres. Estos espacios les permitió romper los roles tradicionales y convertirse en sujetos. En la etapa de su trayectoria personal, en los movimientos feministas y en diálogo con ellos es que articulan otros discursos y crean otras agendas de un cambio estructural.

Para conocer las múltiples posibilidades que las lideresas empoderadas profieren en el ejercicio de sus derechos de ciudadanía, como una diversidad de voces que van contra el sistema de opresión que encubre la problemática de exclusión lo podemos verificar a través de sus testimonios. El relato de María Chirinos, voluntaria que acompaña a personas que sufren VIH, dice:

Las reivindicaciones y derechos que promovemos están relacionados a la defensa de las personas con VIH. Nosotras hacemos la denuncia. El profesional de salud lamentablemente no está sensibilizado, cuando atienden a personas con VIH. Se hace la denuncia, porque hay una ley que ampara, que es la ley 2626626. Por eso, se busca el voluntariado para ayudar a las personas con VIH, para decirle a las personas éste es tu derecho. Si tu escuchas a la enfermera, al doctor o personal de salud tratar mal a la persona con VIH, tú haces un documento y lo firmas, tu lo dejas en mesa de partes y de ahí el abogado va a dar seguimiento a la denuncia. Al personal de salud no le conviene eso. Lamentablemente somos voluntarias, nosotros les atendemos⁴⁴¹. Uno se puede dar cuenta del maltrato, cuando viene la enfermera y dice: ¡No toques a la señora porque se va a contagiar, ella tiene sida! Eso me dice la enfermera, el personal de salud. En todo lugar hay una lucha constante. Le falta sensibilidad al personal de salud. Lo que hago es enseñar a tomar conciencia, yo puedo decirlo, porque lo estoy palpando hoy⁴⁴².

La manera como relata María es un llamado a la sensibilización de los profesionales de la salud y a la comunidad en general sobre la atención que deberían de tener las personas

⁴⁴⁰ Véase el marco teórico del segundo capítulo en el apartado: la recuperación a partir de la palabra.

⁴⁴¹ Su malestar es que al ser voluntarias no tienen el reconocimiento legal para proseguir con sus denuncias, porque tienen que derivar los casos a los abogados, ya que para ellas existe un maltrato y abuso de los derechos a la dignidad de las personas.

⁴⁴² Testimonio 04 / 02 Fase.

que sufren VIH/Sida. Ella manifiesta la necesidad de ayudar - a las personas con VIH/Sida - a conocer sus derechos para que éstos no sean discriminados.

Para acompañar a las personas con VIH/Sida se necesita no solo conocer los derechos, sino empatía y coraje para enfrentarse ante los diferentes estamentos de poder y cuestionar sus prácticas. En ese sentido, para las feministas las experiencias de vida cotidiana es una fuente para problematizar y cuestionar los mecanismos de discriminación y la posibilidad de ser una voz disonante del “censo común” de resistencia y de apertura a las transformaciones de lenguajes, sensibilidades y relaciones interhumanas que reclaman dignidad humana⁴⁴³.

Según la experiencia de María, podemos destacar que no hay que percibir la vida cotidiana de los que sufren VIH como algo ya dado, que es incuestionable, porque es una enfermedad terminal y no tiene cura, sino que se puede hacer una crítica interna a todo el Sistema de Salud y a las instituciones que discriminan y excluyen, como si fueran una tercera clase, a las personas con VIH/Sida y seropositivos⁴⁴⁴. Ellos tienen derechos, por eso hay que estar atentos para denunciar los poderes ocultos que violan los derechos. Jurídicamente hay una ley que ampara, mas existen otros códigos de conducta que discriminan y marginan provenientes de la homofobia, el racismo, xenofobia, xenofilia⁴⁴⁵. El trabajo de María es un llamado a la autocrítica de la sociedad y sus instituciones acerca de la violación de derechos.

De este modo, también Rosa Dominga quien acompaña a las mujeres involucradas en la prostitución, hace una crítica a la sociedad por la pobreza y las pocas oportunidades que las mujeres tienen para solucionar sus necesidades básicas. Veamos su relato:

Trabajamos por los derechos de las mujeres involucradas en prostitución [...] No somos partidarias de considerar a la prostitución como un trabajo. No usamos el término trabajadora sexual. El trabajo es una situación que connota libertad de práctica, también oscurece la participación del hombre y lo único que se habla es de la prostituta de la trabajadora sexual, pero la prostituta no sería quien es, sino sería el proxeneta, el cliente y quién la prostituye y el prostituyente.

Nosotras creemos cuando se enfoca el problema de prostitución solamente alrededor de la mujer; otorgando el derecho de trabajar, así estamos oscureciendo, ocultando, encubriendo lo que es en verdad un tipo de violencia contra la mujer, por eso la posición de nosotras es de **levantar la prostitución como institución problemática relacionado con la opresión y violencia contra la mujer**.

Hay grupos que se van formando en como abolir la prostitución, como se abolió la esclavitud, que era una larga lucha durante siglos, la prostitución, la esclavitud parecía normal, lo tenemos escrito en la Biblia. Las familias notables tenían esclavos y podían tratarlos bien o no, pero parecía una institución que la sociedad lo necesitaba, la prostitución se defiende diciendo que es la profesión más antigua del

⁴⁴³ Véase el capítulo I en el apartado experiencia de la vida cotidiana.

⁴⁴⁴ Las personas con VIH son persona con VIH son las personas con el virus de inmunodeficiencia humana, el Sida un deterioro del sistema inmunológico de la persona. Los seropositivos son los portadores del virus que presentan anticuerpos al virus del Sida.

⁴⁴⁵ El rechazo a lo propio de la cultura y sus manifestaciones, sobrevalorando las culturas extranjeras.

mundo, siempre ha existido, lo hemos normalizado y cuando se normaliza no lo veo. *Nuestra acción es revelar que la prostitución también es la utilización, la objetivación de una persona*, una violencia contra la dignidad de la persona⁴⁴⁶.

Rosa Dominga Trapasso desde su postura feminista revela que la experiencia de acompañamiento a las mujeres involucradas en la prostitución se relaciona con los sentidos inter-subjetivos, teniendo como referencia el cuerpo y sexualidad cargado de vivencias de dominación y subordinación de la mujer dentro de la sociedad. Esto permite a Rosa Dominga *denunciar y articular la incidencia pública*⁴⁴⁷ sobre la prostitución, de-construyendo los mecanismos de encubrimiento de un sistema de opresión y violencia simbólica y cultural que hace uso de los cuerpos de las mujeres como un objeto de consumo.

Ya que no es sólo la relación prostituta y cliente, sino como la cultura ejerce violencia cultural al naturalizar y sustentar en sus prácticas discursivas, que el ejercicio de la prostitución es la profesión más antigua del mundo, tal como se decía de la esclavitud. Ésta cosificación y objetivación sexual ejercida no permite ver como una igual en referencia a la otra, desde el concepto de la otredad que merece que sus derechos sean respetados como una persona con dignidad.

Para Rosa Dominga la prostitución “*no es un problema moral, tampoco es un trabajo porque denotaría una libertad de práctica*”. En una sociedad patriarcal, es una “*problemática de explotación sexual comercial*. Por lo que *se debe cambiar la situación de la mujer involucradas en el comercio sexual, proveyendo mejores condiciones de igualdad de oportunidades*⁴⁴⁸.

La postura de Rosa Dominga es importante porque desde el enfoque de género desnaturaliza la prostitución para darle un carácter social, tal como lo resalta Bice:

Prostitución es una construcción social, reveladora de prácticas, ideas, comportamientos y actitudes que desconoce los más elementales derechos y son parte de una organización social destinada a perpetuar la dominación del hombre sobre la mujer y de los más poderosos sobre los más desposeídos. Esa forma de intercambio de servicios sexuales convierte a persona prostituida en un producto de consumo, organizado en función de los principios económicos de la oferta y la demanda⁴⁴⁹.

Al darle un carácter social a la prostitución, se coloca el problema en la sociedad para que el Estado proteja a las víctimas y amplíe la discusión sobre las múltiples formas de explotación sexual, como el tráfico de mujeres, la trata de adolescentes y niñas y niños que

⁴⁴⁶ Testimonio No. 08 / 01 Fase.

⁴⁴⁷ Ibid.

⁴⁴⁸ Ibid.

⁴⁴⁹ BICE. Oficina Internacional católica de la infancia. In: *Explotación sexual de niños y niñas y adolescentes en América Latina: Reflexión sobre la práctica*. Montevideo, Uruguay. 1996a. p.13, 28.

esclaviza sexualmente a la persona⁴⁵⁰. Toda prostitución es una violación a los derechos humanos, y no se puede admitir una distinción a la posición entre prostitución libre o prostitución forzada aun cuando algunas corrientes propongan que el respeto a los derechos humanos es el derecho de auto-determinación. La una no puede invalidar a la otra. La denuncia de la subordinación de las mujeres es vital para la construcción de ciudadanía, genuinamente democrática.

Es claro, que pensar en ejercicio ciudadano contempla la defensa de derechos colectivos, más también una ciudadanía subjetiva, ser conciente de ser sujeto de derechos. Tomando la postura de Jelin: la ciudadanía de las mujeres “pasa por pensar estos derechos [los de las mujeres] en el contexto de las relaciones de género y en una reconceptualización de la relación entre lo público y privado. Pues [...] en los hechos la dicotomización de las esferas públicas y privada lleva a mutilar la ciudadanía de las mujeres⁴⁵¹.

A partir de lo analizado, los derechos subjetivos de las lideresas no sólo son derechos, éste comporta responsabilidades, es decir deberes. ¿Cómo se traduce en la vida cotidiana de las lideresas estas responsabilidades? Mediante el ejercicio de su propia libertad y autonomía, que no se obtiene de noche para la mañana, sino después de un largo proceso, así lo destaca Virginia Vargas.

El viaje de la dependencia a la libertad es un proceso complejo, doloroso y constante para cualquiera. Para las mujeres incluye el arriesgarse a perder legitimidad social garantizada por los otros, y aprender a encontrar fuerza en nuestra propia legitimidad. Asumir nuevas responsabilidades, ser receptiva a nuevas ideas, asumir las consecuencias de nuestros actos no es algo que cae del cielo ni únicamente un acto de voluntad o inteligencia, sino que es, en cada mujer, un proceso inédito, cargado emocionalmente de inseguridad, culpa, temor al rechazo... [No obstante], los avances y los retrocesos son parte de la dinámica de los movimientos sociales y, yo agregaría, su expresión más humana⁴⁵².

Tejiendo la trama de sueños y utopías

Para los cristianos/as la posibilidad de articular el Reino de Dios con el proyecto de la liberación se da en la vida cotidiana desde los movimientos sociales. Ahí son muchos los y las sujetos que se convierten en agentes de acción y gestión que busca una transformación de las relaciones asimétricas de inequidad.

A pesar que en el contexto de la sociedad peruana la década del 1990, años de dictadura civil muchos de los proyectos fueron truncados y rotos. Por lo que muchas

⁴⁵⁰ Cf. La posición del feminismo radical es acabar con todas las formas de prostitución, porque considera ser siempre forzada y una forma de esclavitud. Barry cuestiona si no será la prostitución crimen de violencia sexual más grave de que a violación en la medida en que, según ella representa una opción. MACEDO Ana Gabriela et al. *Dicionário da crítica feminista*. Portugal: Edições Afrontamento. 2005. p.155.

⁴⁵¹ JELIN, 1997, p. 4. Apud. BRAVO, Ruiz. 2003. p. 71- 88.

⁴⁵² VARGAS, Virginia. *Como cambiar el mundo sin perdernos*. Lima, Perú: Flora Tristán. 1992. p. 54-55.

organizaciones sociales que nacieron para la subsistencia en la década del 1970 y 1980, en la década del 1990 se vieron cooptadas y debilitadas.

La dictadura había afectado la vida cotidiana y la violencia política interna que trajo como consecuencia la alteración de los roles tradicionales de las organizaciones de mujeres por lo que ellas tuvieron que recrear sus organizaciones sociales. En el interior había una dimensión utópica que consistía en apostar la acción/gestión de proyectos individuales y sociales de vida recreando nuevas formas de hacer política, más humanos, solidarios, de sororidad, relacionalidad y reciprocidad que coadyuven una democracia liberadora, requiriendo labores familiares compartidas, valorando su desarrollo personal, como cambios y resignificaciones de su identidad y buscar posibilidades de hacer realidad sus sueños en el trabajo con mujeres.

Estos sueños y utopías se representan de las más diversas formas, a través de la gestión de proyectos, tales como: economía solidaria, escritos históricos de su ciudad, casas de refugio para mujeres violentadas, salud alternativa, escuelas para niños y jóvenes con enfoques de inclusión social, memorias de personas lideresas del barrio, una iglesia y otros.

A través del trabajo de campo se observa que tres de las lideresas comenzaron a soñar y tejer tramas y nexos no sólo para organizar un comedor comunitario: “Mujeres en Acción”, sino el Vaso de Leche, siendo ellas parte de la Junta directiva. Ellas luego logran constituir un taller de artesanía, siendo asesoradas por dos pastoras luteranas, primero la pastora Margarita Kreller y luego Katharine Berbusch. Ahí los modelos, los hilos de colores comenzaron a dar forma de telares, estolas, ponchos, chompas y chalecos. Y así comenzaron a compartir sus problemas y a fortalecer su organización hasta que crearon el taller de artesanía de economía solidaria “El círculo de Sara” que luego se estableció como empresa. Los sueños y utopías no han terminado, ahora quieren reunir a todos los artesanos de los distritos circundantes. Así lo refiere Flora, Maura y María con el taller [empresa] de artesanía que es un proyecto de economía solidaria.

Nuestro sueño es tener un local en donde estén todos los talleres, esa es una de nuestras metas. Los artesanos se afilien entre artesanos para compartir nuestros productos. Ahora somos un pequeño grupo [40 personas], más adelante, podamos estar afiliados a otros artesanos. Conozco a otros artesanos, uno de ellos me comentaba y me decía. Porque en realidad, el hecho que yo haya entendido lo que quiere Dios para mí, me hace esforzarse, de saber ¿por qué tengo esta bendición?, No es para encerrarme dentro de mi círculo, y decir para mí y para ti y ahí se acaba todo, no. Yo creo que es para compartir. Es para compartir, eso una lucha para continuar.⁴⁵³

⁴⁵³ Testimonio No. 03/ 02 Fase.

Actualmente el taller “Círculo de Sara” tiene 14 años, sus productos de tejido están siendo llevados a Alemania, Canadá y otros países.



Flora y Maura en la demostración del taller de tejido en el círculo Sara

Los sueños de las lideresas son variadas. En todas se nota que son proyectos de transformación social sobre los intereses estratégicos de género, que tienen que ver con el rostro de la otredad de que acompañan en sus proyectos. En el caso de Rosa Dominga ella narra que su sueño es: *“abolir la prostitución como se abolió la esclavitud. Nuestra acción es revelar que la prostitución también es la utilización, la objetificación de una persona, una violencia contra la dignidad de persona y en esto seguimos trabajando”*. María Chirinos tiene el sueño de *escribir la historia de su barrio de Marques y la participación de muchas mujeres desde su fundación hasta la actualidad como gestoras de su barrio*. Por su parte, Flor menciona: *mi sueño es seguir enseñando b que la vida me enseñó. En el curso de reflexología que doy, ahí salen los problemas de las mujeres [...] como hago las Historias Clínicas de pacientes, les pregunto: cuándo empezó a enfermarse, qué vivencia tuvo y ahí sale, eso también implica enfermedad*.

Por su parte María Elena narra un sueño:

Tengo un sueño, que todavía no se hace realidad, siempre he pensado por la carga, por el diálogo con muchas mujeres, por el sufrimiento de muchas, una casa de refugio para las mujeres. Donde sea un espacio que ellas mujeres encuentren el amor, el cariño, el apoyo espiritual, el apoyo psicológico, el apoyo legal, donde se le pueda brindar todas esas atenciones donde puedan desarrollar capacidades, siempre ha sido eso mi sentir⁴⁵⁴.

En el caso de **Aurora** quien fue promotora social y ahora desde el espacio de la Iglesia menciona algunas de sus acciones con el objetivo de publicar las historias de mujeres de iglesias que fueron sanadas física y emocionalmente, tal como relata en su testimonio:

⁴⁵⁴ Testimonio No. 02/ 02 Fase.

Mi sueño y mi proyecto es publicar todas las historias de las mujeres que yo había encontrado aquí [la iglesia] y que en el periodo de más o menos 6 ó 5 años aquí, les convoqué para que cada una me cuente sus historias, ¿cómo habían estado? ¿Cuándo llegaron al evangelio? y ¿cómo en el evangelio empezaron a tener un cambio de vida? y cómo en la experiencia de formación que habíamos implementado en la iglesia al ejercer el liderazgo les había ido; Porque aquí hay grupos que trabajan la sanidad del alma, ellos tienen unas experiencias tremendas. Yo he ministrado también, pero muy pocas oportunidades, pero ellas tienen un manual, algunas de ellas, no todas tienen un cuaderno en donde sin poner el nombre relatan estudio de casos y eso para mí es bueno, tengo uno de los cuadernos de las hermanas, me parecen relatos interesantes, muy interesantes⁴⁵⁵.

Según lo visto, para las lideresas de organizaciones sociales y de iglesia, esos sueños y proyectos se orientan hacia su autonomía, valoración personal, el fortalecimiento de su capacidad de transformaciones respaldadas por la organización y el empoderamiento de las mujeres para la transformación subjetiva y de las condiciones objetivas en proyectos viables que mejore sus condiciones de vida, sus necesidades económicas, su autoestima, su salud emocional y espiritualidad.

Capacidades y habilidades ganadas

A través de la pesquisa empírica, las lideresas valorizan su experiencia de vida a partir de que ellas llegan a autodescubrirse “*descubrir mi identidad en medio de una problemática de sobrevivencia,[...] ubicar a la mujer en medio de una cultura de sobrevivencia*”⁴⁵⁶ y reconocer sus valores, potencialidades, capacidades y habilidades, destrezas ganadas para actuar en los espacios que antes eran observados con cierta reticencia e inseguridad porque no habían tenido toda la formación que hubieran deseado. Esto las llevó a capacitarse de una manera urgente para lidiar en situaciones desconocidas cuando les tocaba interactuar con los liderazgos masculinos, que muchas veces preferían hacerlo sólo a nivel micro, en primera instancia- hasta que se sientan seguras de encontrar su propia voz y luego puedan intercambiar en espacios mixtos. Aurora relataba: *Yo quería solo hablar entre nosotras hasta que podamos encontrar nuestra voz y luego podamos conversar con los colegas hombres, porque ellos a veces hablaban tan difícil, cuando lo podrían decir más sencillo y nos envolvían con sus palabras*”⁴⁵⁷.

Son las organizaciones sociales que les sirvieron para lidiar en espacios de liderazgo político en organizaciones e instituciones, y al saber que había cosas incorrectas de parte de los liderazgos masculinos en el ejercicio de su gestión, ellas lo enfrentan, cuestionan y discuten por el bien del proyecto, así lo recordaba Aurora, *Todas esas experiencias de*

⁴⁵⁵ Testimonio No. 06/ 02 Fase.

⁴⁵⁶ Testimonio 01 / 02 Fase.

⁴⁵⁷ Testimonio 06/ 02 Fase.

trabajar en equipo con hombres me permitió tener más autoridad ante un varón, algo que ahora lo hago, porque sino seguiría siendo sumisa a los varones.

La estimación de sus logros y el auto-reconocimiento de sus aptitudes talentos, competencias, ética de valores, desde el momento que llegaron a las organizaciones sociales, iglesias e instituciones, durante el periodo de su gestión en determinado puestos de liderazgos, eso las alienta para fortalecerse en los puestos de decisión de manera que su incidencia sea más efectiva y que puedan formular sus propuestas para el bien de la comunidad.

Al actuar en organizaciones sociales, filantrópicas, de economía solidaria u otra, ellas consiguen desarrollar una ciudadanía subjetiva –saberse que son sujetos- es un capital simbólico de gran valía, porque al sentirse “útiles” sienten que su vida tiene sentido ante una sociedad que la excluye, margina. A la par que logran desenvolver ciudadanía subjetiva consiguen ciudadanía social. Ser conciente de sus derechos significa una autovaloración personal que se da en todos los espacios, en las organizaciones sociales e iglesias. Esta conciencia de derechos es individual, colectiva y comunitaria. Veamos algunos relatos sobre las capacidades y habilidades ganadas en la pesquisa empírica, Según Rosa Dominga, su descubrimiento:

Fue valioso para mí descubrir la identidad mujer en medio de una problemática de sobrevivencia, donde mi identidad de mujer, no solo es identidad personal. Ha sido valioso de poder sentir que uno se identificaba como católica, se identificaba como religiosa, se identificaba como profesional, se identificaba como tal nacionalidad, pero la identificación de decir mujer, carga una manera diferente, eso ha sido muy valioso. **Era ubicar a la mujer entre toda una cultura de sobrevivencia, [...]también tenía de trágica sentirse parte caminando y apoyando a esta fuerza a quien podía, eso no es espiritualidad? eso ha sido importante para mí, de sentirme en un momento histórico que he vivido que me ha permitido sacar quizás cualidades que no hubiera identificado quizá en otra época, que me ha permitido reconocer en muchísimas mujeres y mujeres de nivel popular, ganas de vivir. Creo que me ha permitido desarrollar un aprecio y una gratitud sobre lo que soy parte de esta sobrevivencia⁴⁵⁸.**

Para Flor terapeuta y promotora de salud comunitaria:

Pienso que el hecho de haber estado con gente como Aurora (Promotora de ONG), con todas ellas, es como haber entendido, haber reconocido que no sólo eres un ser (ama de) casa, sino también de comunidad; porque el hecho de salir para hacer las campañas (de salud), entonces te hace meter en la casa de la gente y de saber que no eres sola, era época de cólera (epidemia), de que tú no te puedes quedarte ausente ante los problemas⁴⁵⁹.

Según Aurora:

He desarrollado la capacidad administrativa y el asunto de los estudios de la palabra mayormente a nivel local, [...] he salido aquí en Lima y fuera del país. Quizás sea algo innato en mí, la parte organizativa, la parte administrativa no es toda la administración, porque tienen que ver el asunto de bienes, pero si más en el equipo de liderazgo y el equipo de ministros. Ahí yo voy para hacerles entender la

⁴⁵⁸ Testimonio 08/ 02 Fase.

⁴⁵⁹ Testimonio 05/ 02 Fase.

parte organizativa y organizativa con funciones. En la conferencia internacional que di, también comencé organizándola yo, después empecé a compartir responsabilidades con los otros y que otros lo vayan asumiendo y después nos hemos desligando, poco a poco y dejando que ellos vayan asumiendo. La fortaleza de nuestra iglesia es el trabajo administrativo y de organización. Como mi esposo dirigía una ONG, y yo trabajé en una ONG, eso es lo que siempre hemos hecho en la ONG. Por eso que los otros pastores nos decían que nosotros hemos aprendido de Uds. Mas para nosotros era lo que siempre hacíamos, simplemente lo hemos implementado en la iglesia⁴⁶⁰.

Entretanto, María Elena en su función de Presbítera de las Asambleas de Dios, menciona lo que hacía:

La misma junta ejecutiva manda una pastora interina a una iglesia, cuando ésta iglesia está lesionada está desarmada, los ánimos están por los suelos porque hubo problema fuerte. He visto el resultado, la gente sanándose emocionalmente, espiritualmente reconciliando, retomando esos deseos de continuar, y prácticamente me mandaban por 3 meses o 6 meses, pero la misma junta me decía, no, continúa un año más, 3 meses más. Por eso que te digo que en una hice 2 años, en la otra hice 2 años y 8 meses y en la otra dos años y he entregado las iglesias con mayor ingreso económico, con mayor membresía, aún en esos pastorados interinos en donde el pastor no debería estar pensando mucho en evangelización, porque tienes una iglesia destruida, y debes pensar más en la hermandad. Sin embargo, yo he hecho las dos cosas, la iglesia y las almas, la iglesia y las almas. Las 3 iglesias que te he mencionado: Ancón, Puente Piedra y Callao, he tenido hasta bautismo; por lo tanto la relación de miembros se acrecentó, y físicamente los templos, he techado templos, he modificado cosas⁴⁶¹.

Los logros obtenidos son de los más diversos, no sólo materiales, sino simbólicos, de conocimiento, de gestión económica, administrativa, de ascenso personal, de reconocimiento social, de autoestima, de adquirir actividades ocupacionales, y que logren salir adelante revalorando su accionar en actividades prácticas en la comunidad, las iglesias, el cuidado del medio ambiente e incorporando los enfoques de equidad de género los derechos ciudadanos en sus propuestas.

A nivel cognitivo y de afiliación religiosa, se logró romper los esquemas de las fronteras denominacionales de las lideresas de iglesias, promoviendo como valor supremo el respeto a la vida y la dignidad de las personas sin distinción de raza/ etnia, credo, ideología, educación, lengua, sexo, y nacionalidad; poniendo en práctica el ecumenismo desde las bases, desde los enfoque de cultura y sociedad.

En el ámbito de fortalecimiento institucional las lideresas conocen sobre administración, diseñan sus planes estratégicos, monitoreo, reglamentos, conocen sobre políticas públicas, incidencia y posicionamiento, que incluso ahora muchas de ellas que comenzaron como delegadas, lideresas del barrio o comunidad, ahora trabajan en ONGs o realizan asesoría a las organizaciones.

⁴⁶⁰ Testimonio 06/ 02 Fase.

⁴⁶¹ Testimonio 02/ 01 Fase.

3.3.4.3. Redes y espacios de relaciones de género

Haciendo una introspección de las trayectorias de las lideresas se observa que las décadas del 1970 y 1980 hubo una emergencia y movilización de los movimientos sociales, las organizaciones de mujeres reconfiguraron los espacios como lugares de sobrevivencia. Esto debido que se formaron redes como símbolo de una estructura social, ahí se establecieron lazos de solidaridad e intercambio, sin ello, no habría sido posible sobrevivir y dar sostenibilidad social.

El problema que debilitó a las organizaciones surgió a mediados de los años 90 con la agudización de la crisis económica y la violencia política. Las agendas que se tenía de los “programas de promoción de la Mujer, salud, educación y atención legal se cancelaron y sólo quedó la sobrevivencia de las familias⁴⁶². Se interpuso en esta situación la intromisión política partidaria que estaba en crisis a los intereses de las organizaciones de mujeres, siendo la violencia política que se vivió en el Perú lo que afectó más a las mujeres de las organizaciones populares, así lo refiere Blondet:

Tal como venían operando las organizaciones de mujeres, para Sendero las organizaciones de mujeres eran un obstáculo, porque daba de comer a las familias (aunque de paso, comieran también los senderistas) En 1991 Sendero comenzó a considerar la importancia estratégica de la organización femenina y pretendió cooptarla o destruirla. Sendero le interesaba quebrar la organización femenina porque *ésta organizaba la vida cotidiana familiar y con ello, articulaba a las pobladoras alrededor de intereses muy concretos. Es decir, alimentaba el tejido social que ellos pretendían destruir*⁴⁶³.

Época cuando el miedo se había apoderado de la sociedad peruana, muchas ONG's cerraron los programas de formación a las organizaciones de mujeres, los voluntarios de las cooperantes fueron asesinados y muchas contrapartes cortaron sus fondos, en ese contexto de guerra solo quedaba sobrevivir. Ahí las organizaciones sociales se necesitaban más que nunca para que siguieran alimentando a las familias⁴⁶⁴. Después de la captura de Abimael Guzmán

⁴⁶² BLONDET, 1995, 119-121.

⁴⁶³ BLONDET, 1995, p.120.

⁴⁶⁴ Lima es una de las sociedades urbanas donde la acción social colectiva de las mujeres populares tiene mayor presencia. En 1994, había en la capital peruana unas 15 mil organizaciones populares registradas: 7.630 comités del Vaso de Leche, 2.575 clubes de madres, 2.273 comedores populares y 1.871 juntas vecinales, según fuentes oficiales. Muchas de ellas están ligadas a los partidos (los clubes de madres al APRA desde 1985) o fueron cooptadas por ellos. Los comités del Vaso de Leche nacieron durante la alcaldía de izquierda de Alfonso Barrantes, en 1984, cuando por la presión de las mujeres pobres decidió al municipio a implementar el Programa del Vaso de Leche dirigido a proporcionar desayuno a menores de seis años y a las madres gestantes o lactantes. Clubes de Madres, comités del Vaso de Leche y comedores populares contaban a mediados de la década de 1990 con cuatro millones de beneficiarios en todo el país y eran gestionados casi exclusivamente por mujeres. Cada comedor tiene un promedio de 22 socias activas, siendo una organización de vecinas de mismo barrio, **según la encuesta de 2003. El 90 por ciento de las socias ha recibido algún tipo de capacitación y ha tenido alguna responsabilidad en la gestión.** Sólo el 20 por ciento de las presidentas de los comedores tiene secundaria completa. En Lima había, en 2003, 2.775 comedores autogestionados y 1.930 subsidiados.

en el 1992 se empezó a reactivar lentamente las organizaciones y recuperar la confianza. Esto llevó a que se reorganicen las organizaciones sociales, que ahora es mucho más heterogéneo imaginando y reinventando de forma creativa las redes y vínculos como espacios locales de acción y gestión. En estos espacios en donde se teje la vida cotidiana en los barrios, las iglesias, el distrito, la provincia, el departamento, la actuación y gestión de las lideresas de las organizaciones sociales de mujeres es de vital importancia, para fortalecer y democratizar el tejido social a través de experiencias de organización participación, concientización y gestión. Un liderazgo que las convierte en una actora de la red por los vínculos de significación social para la comunidad, así lo refiere:

Alguien de una ONG me dijo: -[Me he dado cuenta de que **tu no representas un bien económico, pero si un bien social**]-, yo no entendía que me quería decir, -[porque sabes! a ti no te vienen a comprar medicamentos, pero a ti siempre te buscan porque siempre estas aconsejando, estas educando a la gente]-. Y eso me doy cuenta, porque a veces venían por una cosa [a comprar medicamentos al botiquín comunal] y yo le decía: ¿Por qué necesitas eso? Me dice, que le duele la cabeza y les pregunto, ¿Por qué te duele la cabeza? Y me decía su problema y les comienzo a aconsejar, después ya no compraban el medicamento...
A veces en las reuniones de coordinación y trabajo con la ONGs yo tenía que estar para decir cuales eran los problemas de las delegadas y las familias que había en la zona⁴⁶⁵.

El caso de Flor, además de ser una lideresa que soluciona los problemas a través de relaciones interpersonales mediadas por una comunicación empática de saber escuchar y entender los problemas de la otredad tomando atención y utilizando el estilo solidario en cuanto a la resolución de conflictos; la otra función que cumple es que ella es el puente de vínculos y relación con la comunidad y las instituciones públicas y privadas. Eso la convierte en una actora de la Red que sirve de nexo entre la comunidad y las instituciones externas.

En suma, lo que las lideresas construyen a través de las redes es la organización de propuestas locales para dar sustentabilidad social, pero que no es remunerado financieramente, sólo en el Taller de artesanía y que ahora es micro-empresa es una propuesta de economía solidaria. Sin embargo las lideresas obtienen otros tipos de beneficios de significado personal y familiar y social, de concientización, derechos, educación, salud, alimentación, salud, medio ambiente y otros. Estas iniciativas de las actoras tendría que ser

Cada comedor produce unas 100 raciones diarias en promedio, casi medio millón de raciones diarias en Lima. Es interesante observar a quiénes van dirigidas las raciones: el 60% a las socias y sus familias; un 12% a las socias que cocinan como compensación por su trabajo (no hay pago en efectivo); un 8% son donados a personas pobres del barrio ("casos sociales"). Sólo se venden el 18% de las raciones producidas por el comedor. La mitad de ese porcentaje se vende a gente del barrio, en general siempre la misma, y el otro 9% a gente "de paso", o sea clientes como empleados de empresas de servicios y otros. A las socias se les vende a un precio menor que a los clientes externos. Cf. ZIBECHI, Raúl, Comedores populares de Perú: contra el hambre y soledad. Programa de las Américas Reporte. Washington, DC: Center for International Policy. 12 de diciembre de 2007. Disponible en: <<http://ircamericas.org/esp/4810>> Acceso en: 15 de setiembre de 2009.

⁴⁶⁵ Testimonio No. 05 / 01 Fase.

reconocido en todas las instancias desde el campo de la iglesia, la familia, las instituciones públicas y privadas ya que:

Las redes y organizaciones de mujeres han realizado grandes esfuerzos para hacer visible la situación y posición de desigualdad de las mujeres y para demandar respuestas al Estado tanto en escenarios locales como nacionales. Además, han conseguido trasladar a los espacios públicos internacionales, sus agendas, sus voces y reivindicaciones feministas con el objetivo de alcanzar la igualdad de derechos ⁴⁶⁶.

El que no se haya tomado en cuenta las competencias de las lideresas de significación social, tiene una explicación para Gita Sen: Si bien los estudios de género han destacado que el ámbito organizacional, eclesial, municipal y el hacer política comunitaria facilitan la participación pública de las mujeres debido a la proximidad espacial y la mayor flexibilidad de tiempo, también se han lanzado críticas. Un caso lo tenemos cuando se naturaliza el concepto de comunidad y su relación a la ideología doméstica como “el lugar de la mujer” en lo estrictamente local, ocultando situaciones de opresión, explotación y discriminación de género ⁴⁶⁷. De ahí, que el trabajo de reproducción no aparece ni siquiera en las estadísticas de los sistemas capitalistas.

Quizás lo expresado, se pueda comprender como una de las dificultades de reconocimiento sobre el aporte del trabajo de las mujeres en las organizaciones sociales que “no ha sido valorado porque se han dado peso a las categorías de análisis socioeconómico de las sociedades: sistemas económicos, modos de producción, grados de desarrollo”⁴⁶⁸ del capitalismo en relación al mercado y globalización. En cambio, la reproducción humana como proceso social nunca ha sido utilizada como categoría analítica central en las sociedades.

Una aproximación al debate nos ayudará al tratar de comprender el escrito de Hannah Arendt sobre *labor* y *trabajo*. Para esta autora, la *labor* serían las actividades biológicas necesarias para el sustento de la corporalidad y que guardaría relación con la satisfacción de las necesidades básicas de la vida. Estas actividades no dejan huella, porque su producto se agota al realizarlas y por ello, generalmente los hombres las han despreciado. En cambio, el resultado del *trabajo* tendría relación con la utilidad, un carácter más duradero y más objetivo en el sentido de la relativa independencia de los bienes de los hombres que los producen. No estaría ligado a los ciclos repetitivos de las necesidades humanas y sería una actividad más

⁴⁶⁶ LÓPEZ, 2008. p.67. Disponible en <http://www.acsur.org/IMG/pdf/Espacio_Critico_Feminista-2.pdf> Accesado 2 de octubre 2009.

⁴⁶⁷ SEN, Gita. **El empoderamiento como un enfoque contra la pobreza**. Disponible en: http://www.portalcuencas.net/Virtual_Library/Files/362.pdf. Acceso en: 15 de noviembre de 2008.

⁴⁶⁸ Ibid.

valorada y reconocida.⁴⁶⁹ Esta manera de concebir separadamente la labor y el trabajo, eclipsa el pensamiento porque no se da cuenta que en el trabajo intervienen las dos actividades humanas, no se excluyen ninguna.

El reconocimiento como las sociedades en su conjunto resuelven los problemas de sobrevivencia, sustentabilidad y sostenibilidad de la vida humana, del cuidado del mundo ofrece sin duda una nueva perspectiva de reconocimiento y valoración sobre el trabajo de las organizaciones sociales y la acción y gestión de las lideresas empoderadas. Sólo así se puede visibilizar el trabajo cotidiano, toda aquella parte del proceso que tiende a estar implícito y que habitualmente es innombrable porque se le ve como un *servicio de dar y ofrecer*, que se realiza en la vida cotidiana, por tanto no se valoriza como trabajo relacionado a la reproducción humana. Aquí habría que pensar que la *gratuidad* no significa que no tenga un precio, hay desgaste de energías, tiempo, recursos materiales y simbólicos; mas bien éste necesita ser evaluado con un “precio justo”⁴⁷⁰ no como la lógica del mercado.

Su importancia deriva en que se puede promover un desarrollo con equidad e igualdad de oportunidades promoviendo el perfeccionamiento de sus capacidades y habilidades. Es ésta la base, por la que valoramos las experiencias de poderío de las lideresas, sus estrategias, metodologías, habilidades, competencias que produce autonomía financiera, y crecimiento en su autoestima personal, autoconfianza y capacidad individual, en la toma de decisiones, en las relaciones interhumana como negociación y la cooperación. E incluso como menciona Maier “a través de la reflexión se destejieron creencias y cuestionaron dispositivos socioculturales que subordinaban a las mujeres identificando áreas concretas de auscultación e intervención”⁴⁷¹

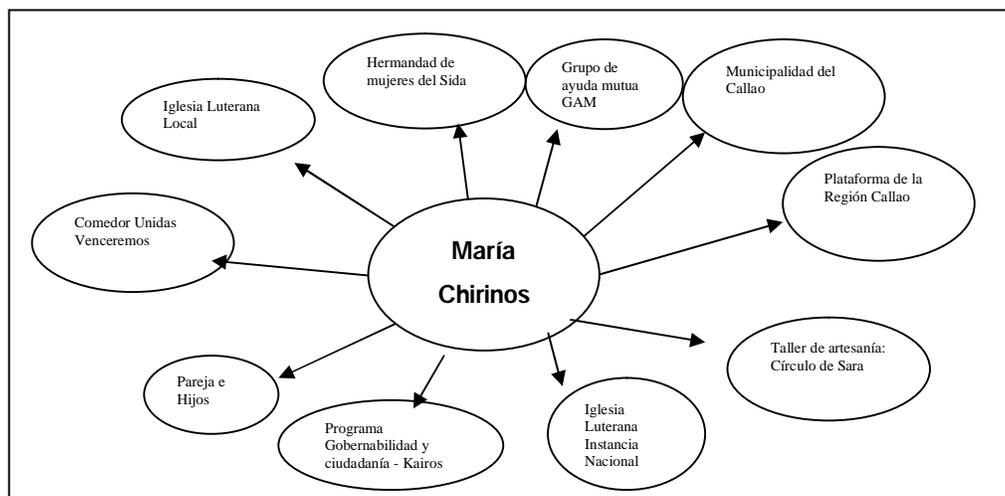
Superando las dicotomías, observando los cambios se observan algunos logros que modifican a nivel cognitivo su participación y desenvolvimiento. Observemos como muestra este gráfico y el sinnúmero de nexos que fue tejiendo María Chirinos y Rosa Dominga Trapasso y que cuentan con un reconocimiento interior y exterior, permitiéndole interactuar en varias redes. Veamos las redes de vínculos en donde interactúa.

⁴⁶⁹ ARENDT, Hanna. *A condición humana* 5 ed. Rev. Rio de Janeiro: forense Universitaria, 1991. p.105.

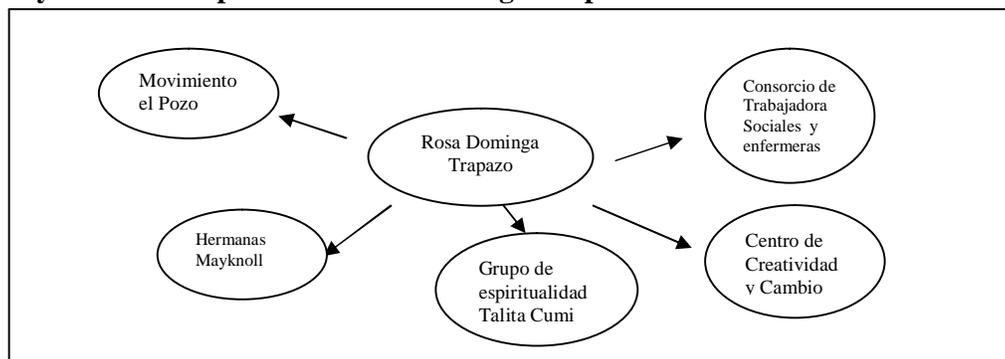
⁴⁷⁰ PALMIERI, Joelle y FOUFELLE, Dominique. **Feminismo y economía social y solidaria**. En, Les Penélope. Barcelona: Ediciones Simbióticas. 10 de marzo de 2 005. Disponible en: <<http://www.edicionessimbioticas.info/Feminismo-y-economia-social-y>> Acceso en: 23 de oct. 2009.

⁴⁷¹ MAIER, (2006) Apud. POATS, Susan, CUVI, María, TZONKOWA. Adriana. *Tejiendo redes entre género y ambiente en los Andes*. Ecuador: Editorial Abya Yala 2007, p. 23.

Red y Actora construida por María Chirinos



Red y Actora de espacios de Rosa Dominga Trapazo



De hecho, por todo lo realizado, las mujeres son más ciudadanas que ayer, a pesar de las desigualdades de género, aprendieron que sólo depende las lideresas su nueva ubicación y posicionamiento. María Chirinos así lo menciona: *Yo siento, creo que mi lucha, [...] es una lucha de posicionamiento, porque yo se ahora lo que quiero, yo se donde voy, yo se lo que valgo*⁴⁷².

Hablar de posicionamiento es destacar su relevancia como sujeto social con poderes y derechos que es capital social de la modernidad y donde las mujeres fueron excluidas. Por eso que las mujeres necesitan ese poder para desarrollar poderes y derechos. Marcela Lagarde tomando el concepto de posicionalidad de Teresa Laurentis y Molina, articula que la posicionalidad es:

...el lugar o ubicación en un contexto histórico social desde donde la mujer modela su experiencia -complejos de hábitos y disposiciones que nos generizan como mujeres- y perfila su subjetividad... El concepto de posicionalidad señalaría, por un lado, el carácter relacional y contextual de la identidad femenina -lo que prevendría de una caída de esencialismo-, y, por otro, daría cuenta de una identidad común al

⁴⁷² Testimonio 04/ Fase 01.

sostener la lucha política, pues la posicionalidad de base que comparten todas las mujeres es la falta de poder: la mujer es una posición desde la cual la lucha política puede emerger. Ser mujer significa tomar una posición dentro de un contexto histórico cambiante y ser capaz de escoger qué se hace desde esa posición, y cómo alterar el contexto⁴⁷³.

Esos poderes no sería lo mismo a lo que los hombres lo realizan sino de deconstruir esos poderes de dominio para el empoderamiento de las mujeres en donde los espacios como las redes de articulación que ellas van tejiendo les ayuden a participar democráticamente y sortear todo tipo de dificultades, debido que pueden interactuar en diferentes funciones.

Esa gran diversidad de roles, las personas –en nuestro caso, las lideresas- demuestra que ellas están más preparadas para encarar tensiones y conflictos nuevos, poseen una capacidad adaptiva a nuevas circunstancias; mientras que donde se de una menor diversidad de roles, es fácil que haya soluciones más institucionalizadas a los conflictos y problemas⁴⁷⁴

Relaciones de género y poder

Cuando hablamos de relaciones de poder, aquí nos referimos al *Micro-sistema de poder*⁴⁷⁵ diseminado en las relaciones interhumanas, es decir, la “red de los micro-poderes” aporte teórico de Michel Foucault, en cuanto a la red de aprendizajes sociopolíticos derivados de las relaciones de poder; relaciones en las cuales, las lideresas, ponen en práctica diversas estrategias de resistencia, subversión, transgresión a la normalidad. Entendidas éstas, por un lado, como los mecanismos utilizados por cada lideresa para validar su presencia en las organizaciones, las iglesias, el gobierno local e instituciones, y por otro lado, como las respuestas y acciones asumidas frente a la actuación de los otros miembros de la organización, y de otros actores sociales que intervienen en los asuntos del gobierno local, comunal y eclesial.

Estas experiencias están mediadas por la propia condición étnica y posición de clase, afiliación religiosa, elementos de su propia identidad que le proveyeron recursos materiales y simbólicos para refrendar su presencia en los espacios donde interactuaban y en la esfera pública como un derecho político.

Entre los temas a reflexionar en la pesquisa de campo está referida a la relación del “conocimiento/poder, y su intento de resaltar una economía política de la verdad, lo que

⁴⁷³ LAURENTIS, T. (1992) Apud. LAGARDE, Marcela. 1997. p. 206

⁴⁷⁴ ULF. Hannerz. *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. p. 199.

⁴⁷⁵ FOUCAULT, 1994, p.83.

posibilitaría para sospechar la origen del legado del pensamiento occidental referido al cuerpo y sexualidad ya que había servido para descalificar a las mujeres⁴⁷⁶.

La relación de conocimiento/saber ayudaría a denunciar el androcéntrismo y analizar sobre lo cotidiano y el poder de las mujeres para salir de la marginalidad. Esto es lo que permite a María Chirinos transformar su situación de violencia y buscar espacios de concientización y formación, así lo relata: *siempre estábamos con la curiosidad innata de querer hacer y aprender [...] Comencé asumir responsabilidades, ahí me sentía muy bien porque la gente confiaba en mí.* Aurora señala que cuando era maestra de niños en la iglesia estaba la inquietud de estar siempre capacitándose “no era suficiente lo que aprendía, que siempre quería saber más, quería estudiar en el Seminario Evangélico. Después estudié Trabajo Social en la universidad. El saber/poder las transforma en agentes impulsoras para la adquisición de conocimientos, ya que ésta es la base para un empoderamiento como mujeres.

De acuerdo a lo analizado, el empoderamiento es una apuesta por ganar control y transformar las relaciones de poder, se trata en última instancia de que las personas tengan la capacidad de ser, expresarse y tener control, con capacidad y derecho al autogobierno en la toma de decisiones.

Hay que subrayar, que entre los ejes potencializadores de sujetos situadas en el contexto social de la sociedad peruana, fue el contexto de violencia y la crisis económica que también repercutió en las mujeres porque se volvieron más política. Esto les proveyó contenido a su discurso, por ello, el “lenguaje discursivo de los 1990 era otro con nuevos significados y nuevos sujetos en términos de cuestionamiento al ajuste y globalización porque se desconstruyó y desencializa a las mujeres mostrando a un sujeto polifónico de construcción múltiple y cambiante”⁴⁷⁷.

En el juego de las relaciones de poder las mujeres tuvieron que luchar contra el sistema misógino de las instituciones religiosas y los hombres que las excluye para el desarrollo de sus capacidades. Aurora narra las presiones que tuvo que enfrentar para estudiar teología, en una institución académica donde sólo los hombres podían estudiar teología y las mujeres no estaban permitidas:

Yo fui la tercera mujer en estudiar teología, en una institución que en ese tiempo tenía más de 30 años. Todos mis compañeros eran varones, para a estudiar bachillerato en teología, me convencieron mis compañeros que mejor no estudie. Yo dejé un semestre de estudios porque aparte tenía que decidir sobre el matrimonio, yo

⁴⁷⁶ RODRIGUEZ, Rosa María. *Foucault y la genealogía de los sexos*. Barcelona: Antrophos Editorial. 2004. p. 32-33.

⁴⁷⁷ LUNA, Lola. La historia feminista del género y la cuestión del sujeto. Disponible en: <http://sttsc-universidad.info/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=21>. p. 4. Acceso en: 28 de ago. 2008.

dije: ya está bien, pero cuando comenzó el segundo año, yo dije: Yo si quiero estudiar el bachillerato en teología, yo no quiero sólo el diploma.

Así que hablé con el Rector, en esa época con el Sr. Macferson, pero al siguiente año hubieron algunas dificultades, cambiaron de rector, **me vinieron a decir que no, que eso no era mi rol**, que era mejor lo otro y como no estaba bien definida, casi me convenzo, pero yo dije que si yo podía. Me pusieron a prueba que si yo podía pasar el examen de griego, porque era el único curso que no había llevado en el primer año, yo podía ingresar a los estudios de teología. Entonces yo me puse en una semana a estudiar el griego, en una semana de lo que todos los muchachos estudian desde julio a diciembre en un semestre. Yo con todo el nerviosismo, di mi examen, claro que no lo aprobé con una nota sobresaliente, aprobé con una nota bastante baja, pero también para una semana. El que me tomó el examen, me dijo: Ya está bien, tú vas a poder, tú tienes la habilidad, hay otros que han estudiado todo el semestre y no han podido estudiar de esta misma manera, y tú en una semana. **Creo que estás a nivel de ellos también** porque todos eran varones⁴⁷⁸.

En la narrativa se devela lo que ella como mujer tuvo que luchar y deconstruir los discursos de los hombres y las instituciones religiosas, que el rol de la mujer es el doméstico y reproductivo, como si fuera un destino para la mujer, impidiendo el desarrollo de sus capacidades. Sin duda, que el alegato del acceso de la educación de las mujeres ya no goza de legitimidad en la actualidad, mas para las instituciones religiosas se necesita

El acceso a la educación, el enfoque de empoderamiento promovido en los 1980 ayudó no solo a cuestionar que no se puede mejorar la situación de la mujer y promover la igualdad de los sexos, sino se cuestiona las relaciones de poder histórica y socialmente valoradas entre hombres y mujeres. Este enfoque de empoderamiento ayudó para la adquisición de poder, no sólo como poder político, la autonomía económica, la capacidad de ejercer plenamente sus derechos⁴⁷⁹, sino también que ellas sean reconocidas como ciudadanas y que tengan dominio sobre su propio cuerpo.

Entre, las dificultades encontradas fueron las relaciones de paternalismo, de no encontrar libertad y autonomía de las lideresas en las instituciones ya sea en las iglesias, los partidos políticos, en algunas ONG's y el Estado, que muchas veces trastornó la relación con las organizaciones sociales, porque algunas veces se cayó en el utilitarismo y en el peor de los casos causando celos y división. En el sentido cual partido o cual ONG daba más "ofertas" ¿capacitación y que más? o el Estado y los partidos políticos en la época de elecciones. En respuesta a eso algunos de estos actores se sentían como "dueños de la organización". Blondet retomando las palabras de Julio Cotler menciona: "... uno de los problemas centrales que enfrentó el movimiento social de mujeres y en general de las organizaciones sociales del país fue la "colonización" de las dirigencias por parte de las instituciones poniendo uno de los

⁴⁷⁸ Testimonio 05/ 01 Fase.

⁴⁷⁹ HESSELING Herti, LOCOB, thérèse, Mujer, poder y sociedades en Africa. LÓPEZ Irene, ALCALDE, Ana Rosa. (Cords.) *Relaciones de género y desarrollo. Hacia la equidad de la cooperación*. Madrid: Los libros de la catarata. 1999. p.77-78

principales límites al movimiento”⁴⁸⁰ porque generaba un problema de relaciones interhumanas y para el empoderamiento individual y colectivo.

Relaciones de sororidad y fraternidad Inter.-género.

El paradigma de las relaciones de sororidad ha sido una de las vivencias de las mujeres escritoras de la sociedad limeña durante los siglos XVIII y XIX. Ahí se descubría la cohesión ideológica-afectiva, con el fin de combatir la discriminación intelectual y permitirles desarrollar seguridad interior y autoestima⁴⁸¹. Esta forma de relacionamiento en “redes sororales fue un entramado en la historia republicana”⁴⁸² y una estrategia política contra la exclusión de las escritoras en la literatura.

En la década del 1990 las redes de cohesión en la época de crisis y violencia política eran motivadas por la satisfacción de las necesidades básicas de sobrevivencia. Lo que hacía que “las pobres subsidien a las pobres” a través de las redes de cohesión-ideológica, cultural, religiosa, étnica, sexual y social. Esto se podía observar en los movimientos sociales, en los movimientos feministas en las organizaciones sociales y otros esfuerzos comunitarios.

En sus inicios, era una relación comunitaria, horizontal, menos jerárquica y más de amistad entre las que lideresas y asesoras que acompañaban en los proyectos. En todo buscaban trascender a la misma organización y movimiento. Existía una alianza profunda y compleja de des-aprendizajes y re-aprendizajes en el sentido de la promoción humana, porque primaba la concepción de poder como servicio a la comunidad, a la organización o iglesia. Este servicio como testimonio deviene de su concepción religiosa. La concepción de poder como servicio son los poderes positivos; mas cuando los liderazgos se reproducen, la relación era ambigua porque en algunos casos estos estaban revestidos de celos, envidias y autoritarismo.

Según Marcela Lagarde, la sororidad/ soridad/ sisterhood: es pacto político de género entre mujeres que se reconocen como interlocutoras. No hay jerarquía, sino un reconocimiento de la autoridad de cada una. Está basado en el principio de la equivalencia humana, igual valor entre todas las personas porque si tu valor es disminuido por efecto de género, también es disminuido el género en sí. Al jerarquizar u obstaculizar a alguien,

⁴⁸⁰ Julio Cotler (1994) Apud BLONDET: 1995: p. 131.

⁴⁸¹ El concepto sororidad fue utilizado en el Perú en la época republicana sobre la base de una cultura imaginada femenina. Se utilizó como una herramienta crítica de acercamiento a la literatura desarrollado por escritoras que fueron maltratadas y marginadas, excluidas por la escrita canónica. Véase el 1er capítulo. y Cf. PELUFFO, Ana. Desencuentros de la sororidad Republicana en el fin del siglo. In: *Entre mujeres: colaboraciones, influencias e intertextualidades en la literatura y arte latinoamericanos*. Santiago de Chile: RIL Editores, 2005. p.142.

⁴⁸² PELUFFO, 2005, p.146.

perdemos todas y todos. En las narrativas de Flor Reyes encontramos como su organización trabaja las relaciones de fraternidad y sororidad entre sus miembros, así lo destaca.

En la organización se privilegia las vivencias de fraternidad entre las mujeres y hombres. Estos son espacios donde se trabaja el lado emocional, los dolores, traumas, problemas que origina en algunos casos las enfermedades. Se destaca la confianza entre el equipo y se le valora por lo que cada una hace y se le promueve para realizar actividades dentro del equipo y se promociona para realizar actividades fuera de la institución

Según lo visto, la sororidad tiene un principio de reciprocidad que potencia la diversidad. Implica compartir recursos, tareas, acciones, éxito, los dolores, traumas y fortalecerse el lado emocional. Reconocer la igual valía está basado en reconocer la condición humana de todas, desde una conceptualización teórica de lo que significa. Otro aporte de la sororidad es dar a conocer las aportaciones de las mujeres para construir la valoración no sólo de la condición humana sino de sus hechos. La cosa no es ‘cómo nos queremos’; la clave está en que nos respetemos, algo difícil porque no estamos educadas en el respeto a las mujeres. Se trata de enfrentar la misoginia, grave problema que causa grave daño a la democracia.

Entre los aspectos efectivos de las organizaciones sociales son las relaciones interhumanas que se construyen entre las mujeres, vecinas y amigas, denominado como relaciones de sororidad entre mujeres basada en la cohesión de clase, sexo, ideología, afecto y espiritualidad, como una estrategia política en contra la marginación, violencia y exclusión.

Esto las lleva a cultivar relaciones de amistad, complicidad, apoyo y acompañamiento en la manera de reencontrarse consigo misma y con las otras-os al poder compartir sus alegrías y dolores, salir de la soledad existencial e incluso a enfrentar a las críticas que se hacen en cuanto a los cambios que ellas logran en su realización personal. Alberdi y Escario mencionan “en las asociaciones encuentran el refuerzo para el cambio y entablan nuevas relaciones. Los miedos al control social, a las respuestas negativas de amistades y parientes ante sus cambios en la manera de relacionarse, salir, divertirse desaparecen al encontrarse con los apoyos de los nuevos colectivos”.⁴⁸³

Veamos el caso de María Elena Zelada quien abrió su comunidad cristiana, ella menciona:

La Relación en mi nueva comunidad es bastante horizontal. Han cambiado las relaciones, tengo mis líderes varones y mujeres y he aprendido a reconocer todos los errores, todos nos equivocamos en la vida, los pastores también nos equivocamos. Que bueno, que con amor y con cariño nuestros líderes o la misma iglesia con la cual somos una familia, mira pastora se equivocó en esto, me siento aludida, me

⁴⁸³ ALBERDI, Inés y Pilar Escario *Estudio sociológico sobre las viudas en España*. Madrid: Siglo XXI y Federación de Viudas “Hispania”, 1988: 65-69.

siento mal, entonces yo he sido muy abiertamente, y les digo, compartan conmigo. Me siento con ellos trato de hacer un círculo de reflexión para que todos nos veamos las cabecitas y que no haya ese autoritarismo, esa verticalidad en la cual estamos acostumbrados. Formamos una relación totalmente transparente, de mucha comunicación, de mucho sinceramiento, que creo que ayuda que las relacione también perduren y haya amistad, sobre todo porque a veces se es pastor pero no se es amigo, no se es amiga y yo apuesto por una relación de amistad ⁴⁸⁴.

Este tipo de relaciones de sororidad entre mujeres no es nada nuevo porque en el siglo pasado también se vivenciaba, un tipo de cohesión ideológico-afectiva⁴⁸⁵, de relacionamiento en “redes sororales en la historia republicana”⁴⁸⁶ como una estrategia política contra la exclusión de las escritoras en la literatura.

Un siglo después, en la década de los años 1990 las redes de cohesión en la época de crisis y violencia política eran motivadas por la satisfacción de las necesidades básicas de sobrevivencia. Lo que hacía que “las pobres subsidien a las pobres” a través de las redes de cohesión-ideológica, cultural, religiosa, étnica, sexual y social. Esto se podía observar en los movimientos sociales, en los movimientos feministas en las organizaciones sociales y otros esfuerzos comunitarios cristianos

La importancia a este tipo de relaciones según Marcela Lagarde, la sororidad/ soridad/ sisterhood: es el pacto político de género entre mujeres que se reconocen como interlocutoras. No hay jerarquía, sino un reconocimiento de la autoridad de cada una, porque está basado en el principio de la equivalencia humana, es decir, de dar igual valor entre todas las personas, porque si tu valor es disminuido por efecto de género, también es disminuido el género en sí. Al jerarquizar u obstaculizar a alguien, perdemos todas y todos⁴⁸⁷.

Si bien, la fraternidad es un concepto que abarca a mujeres y a hombres porque tiene reconocimiento humano. La cultura de la sororidad, no es un concepto religioso, pero sí tiene un latinajo ‘sor’ (hermana). Significa que ninguna está jerarquizada. Tiene como sentido la alianza profunda y compleja entre las mujeres⁴⁸⁸

Tal como lo expresa Lagarde, la sororidad como principio de reciprocidad potencia la diversidad. Implica compartir recursos, tareas, acciones, éxito Reconocer la igual valía está

⁴⁸⁴ Testimonio 02/ 03 Fase.

⁴⁸⁵ El concepto sororidad fue utilizado en el Perú en la época republicana sobre la base de una cultura imaginada femenina. Se utilizó como una herramienta crítica de acercamiento a la literatura desarrollado por escritoras que fueron maltratadas y marginadas, excluidas por la escrita canónica. Véase el 1er capítulo. y Cf. PELUFFO, Ana. Desencuentros de la sororidad Republicana en el fin del siglo. En *Entre mujeres: colaboraciones, influencias e intertextualidades en la literatura y arte latinoamericanos*. Santiago de Chile: RIL Editores, 2005. p. 141-154 a la p.142.

⁴⁸⁶ PELUFFO, 2005, p.146.

⁴⁸⁷ LAGARDE, Marcela. Política feminista de la sororidad. En *Mujeres en Red. Periódico feminista*. 21 de Junio de 2002. Disponible en <<http://www.nodo50.org/mujeresred/spip.php?rubrique120>>

⁴⁸⁸ *Ibíd.*

basado en reconocer la condición humana de todas, desde una conceptualización teórica de lo que significa. Otro aporte de la sororidad es dar a conocer las aportaciones de las mujeres para construir la valoración no sólo de la condición humana sino de sus hechos. La cosa no es “cómo nosotras queremos”; la clave está en que nos respetemos, algo difícil porque no estamos educadas en el respeto a las mujeres. Se trata de enfrentar la misoginia, grave problema que causa grave daño a la democracia⁴⁸⁹.

Hay que señalar, que las relaciones tejidas en las mujeres era una relación comunitaria, horizontal, menos jerárquica y más de amistad entre las que lideresas y asesoras que acompañaban en los proyectos. En todo buscaban trascender a la misma organización y movimiento. Existía una alianza profunda y compleja de des-aprendizajes y re-aprendizajes en el sentido de la promoción humana, porque primaba la concepción de poder como servicio a la comunidad, a la organización o iglesia. Este servicio como testimonio deviene de su concepción religiosa. La concepción de poder como servicio son los poderes positivos; pero cuando los liderazgos se reproducen, la relación era ambigua porque en algunos casos estos estaban revestidos de celos, envidias y autoritarismo.

Recuperando nuestros cuerpos

Para las mujeres, la lucha por la democracia no está separada de los cuerpos. El cuerpo tampoco vive separado de la sexualidad. El cuerpo, la sexualidad y la maternidad, los derechos reproductivos de la mujer se convirtieron en los temas del activismo feminista peruano en la década del 1970.

Es a través del cuerpo que definimos nuestra identidad, la de seres humanos “situados en un contexto social, cultural e histórico”⁴⁹⁰ y por la que podemos tomar contacto con el otro-a y con el cosmos. Las contribuciones feministas sobre el cuerpo y la sexualidad situados históricamente en un contexto cultural con sus experiencias vividas ha sido una de las agendas para el empoderamiento de las mujeres.

Estas experiencias de empoderamiento en el Perú fueron orientadas al derecho de decidir sobre el cuerpo y sexualidad, y el acceso a métodos anticonceptivos, así lo encontramos en el testimonio de Rosa Dominga: *una de las primeras acciones que el Centro Creatividad y Cambio en el año 1973 junto con el grupo de trabajo Flora Tristan y otras de militancia política como el de Mujeres en Lucha, el Frente Socialista de Mujeres, nos reunimos en ALIMUPER (Acción para la Liberación de la Mujer Peruana) para hacer la*

⁴⁸⁹ Ibid.

⁴⁹⁰ DEIFELT, 2004, p.16.

*primera protesta contra el concurso de belleza. Esto fue criticado por un diario local que se llamaba “Ultima Hora” con el titular “La Rebelión de las Brujas”*⁴⁹¹.

Este hecho de ALIMUPER marcó un hito para el movimiento feminista peruano, porque fue la primera vez en el año 1973 que se impulsó una de las primeras manifestaciones de protesta contra los concursos de belleza; y las mujeres, con vergüenza y temor, reivindicaron públicamente su derecho a controlar su cuerpo. A pesar que las mujeres fueron objeto de burla, ellas exigieron autonomía y respeto a los cuerpos, y no debía ser objeto de exhibición, de ahí la denuncia a la cosificación de los cuerpos.

En el año 1979 se realizó una protesta pública exigiendo la legalización del aborto, propuesta que fue alcanzada a los candidatos a las elecciones generales de 1980. Además, estas organizaciones protestaron ante el cierre del consultorio de planificación familiar que funcionaba en el Instituto Peruano de Seguridad Social (IPSS) y que fue clausurado durante el gobierno de Morales Bermúdez por presión de la jerarquía de la Iglesia Católica.⁴⁹²

Es así como el discurso feminista sobre los derechos reproductivos se inscribe en un debate más amplio “de la ciudadanía de las mujeres, sobre su cuerpo de decidir cuantos hijos tener y optar por la maternidad y no por presiones externas que quieran decidir sobre los cuerpos y la vida sexual y reproductiva”.⁴⁹³

En los 1980 y 1990 las organizaciones sociales se agrupan con el objetivo de no permitir más violencia contra la mujer, de resolver el problema de la alimentación, la falta de atención en la salud de las mujeres, sobre los derechos sexuales y reproductivos, lo que las ayudó al empoderamiento de las mujeres para velar por la salud integral de las mujeres, al tener en cuenta que se trataba de los cuerpos, la familia y su entorno social que es la organización social.

⁴⁹¹ Testimonio 01/ 02 Fase. Cf. En el concurso Verano Señorita 1973. El Vespertino Ultima Hora, en su publicación del 10 de abril de 1973, refería: “No ha sido ésta, de la otra noche, ni la primera ni la última expresión de lo vulgar contra lo hermoso, ni de lo amorfo contra lo estético. Mujeres feas, peleadas de nacimiento con la Anatomía, las hubo en todos los siglos, las edades y latitudes (...) Pero esto no significa que se quiera desagradar lo físico en nombre de lo atrofico, ni que se deba tasajear los rostros bellos para aliviar la rabia de las mujeres que le salieron mal a Dios, Nuestro Señor, que tampoco tiene la culpa si de vez en cuando se la va la mano con la espátula” (“La Rebelión de las Brujas”, 1973). Cf. Para Cecilia Olea, el Centro Creatividad y Cambio, y su impulsora quien fue Rosa Dominga Trapasso, fue de vital importancia en la creación y desarrollo del movimiento feminista en el país.

⁴⁹² Esta postura de la iglesia católica no se ha modificado en el 79, en el 2000 y en el 2009 sigue inflexible en cuanto a los derechos sexuales y reproductivos. Actualmente existe un debate nacional sobre el aborto terapéutico, éste ya existe desde 1924. Lo que se quería ahora es despenalizar el aborto por motivos de violación. Lo que ha generado la intervención y presión de la iglesia. La estrategia de los grupos que se oponen a la despenalización está basada en tres argumentos: jurídicos, biológicos y clínicos, evitando decir que en el fondo subyacen posiciones religiosas de la iglesia católica ya que prohíbe OLEA, Cecilia. 2007. Cf. disponible en <<http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys11/peru/olea.htm>> Acceso 22 de octubre de 2009.

⁴⁹³ TOMITA Tomita, Corpo e cotidiano: A experiência de mulheres de movimentos populares desafia a Teologia feminista da Libertação na América Latina, Tesis de doctorado. São Paulo: UMESP, 2004, p. 224.

Concluyendo en este capítulo veíamos la importancia de la memoria oral para narrar las historias de vida. Esto nos permitió conocer a las protagonistas que son las lideresas de manera subjetiva sus valores, acciones/ gestión e acontecimientos que tuvieron que enfrentar. Carmen Ruiz decía que éste no era “un método cerrado ni rígido, las mismas historias nos abren una ruta,”⁴⁹⁴ y fue así que se fue aclarando el camino de investigación, porque aparecieron nuevas categorías de análisis que la propia historia de vida ofreció.

A través de las historias se pudo conocer “las prácticas sociales, construcciones culturales, valores sociales, y estructuras sociales. Como método puede ser convertido como texto lleno de significados o como referente de proceso sociales”⁴⁹⁵.

Comprendimos que sólo a través de la oralidad se produce un diálogo por que se necesita dos personas para establecer esa oralidad, el que narra y el escucha y acompañamiento en la trama de la historia. Se creó el ambiente para narrar los hechos y acontecimientos, como el confianza, empatía para entender sentimientos de alegrías, sufrimientos y incertidumbres, desafíos y esperanzas.

Partimos de la historia de vida de mujeres, no para hacer un estudio esencialista, sino porque es a través de esta vía, que se puede descentrar la historia que siempre fue escrita desde el lado del poder religioso, raza, status, sexo, ideología, educación, que sirvió para legitimar a determinado proyectos políticos. Se trata aquí de explicitar las transformaciones de lo cotidiano que las lideresas por su acción y gestión, pueden mostrar el otro lado de la historia que está en la periferia, y en las márgenes.

⁴⁹⁴ RUIZ, Carmen Beatriz. Crecer con el Siglo: Historia de Vida de Rómulo Ruiz Faría. Bolivia: Plural Editores. 2006. p. 25.

⁴⁹⁵ Ibid. p. 27.

CAPITULO IV

HISTORIAS DE VIDA DE LIDERESAS QUE RESIGNIFICAN LO SAGRADO

En el principio era el verbo y el verbo era Dios.

Sn Jn. 1.1

En el capítulo se presenta una sistematización hermenéutica de interpretaciones teológicas de la acción / gestión de las lideresas militantes -católicas y evangélicas- que participan en movimientos sociales. Su finalidad es explicitar la sabiduría popular, las reflexiones teológicas, experiencias de fe y espiritualidad desde la vida cotidiana de algunas lideresas peruanas del sector popular del Cono Norte de la ciudad de Lima.

En el capítulo se toman los temas de las experiencias de fe, espiritualidad y carácter que es la ética de valores de las lideresas empoderadas porque nos ayudan a desarrollar reflexiones teológicas de la memoria de transgresión, subversión, resistencia, resiliencia de su situación de marginalidad, violencia, exclusión de las mujeres, y que ahora podemos conocerlo en lenguaje textual y en un lenguaje teológico. Lo que nos ayudará a complementar la información a partir del tema de la religiosidad y espiritualidad y quehacer teológico que las lideresas proponen.

De este modo, además de ser una sistematización de la reflexión teológica de las lideresas, se plantea una teología narrativa de lo cotidiano a partir de las historias de vida de las lideresas que dialogan y cuestionan, critican, acogen, se hacen cómplices y se sienten apeladas con las historias de otras mujeres que juntas transitan en espacios comunes para promover la sustentabilidad de vida para ellos y los suyos, como testimonio de revelación divina en espacios/lugares y acción/gestión del día a día.

El capítulo concluye en un diálogo con las historias de otras mujeres que se encontraron con Jesús de Nazaret que pasaron las mismas situaciones de violencia, marginación, víctimas de una sociedad milenaria patriarcal. La intención de este diálogo con

algunos textos bíblicos, específicamente los que tratan de los encuentros de Jesús con mujeres, busca enriquecer la reflexión teológica en este estudio.

Esta hermenéutica feminista de la Biblia trilla un camino que relaciona las experiencias de la vida cotidiana de las mujeres con las historias bíblicas buscando un diálogo de la Vida con la Biblia. Es este el itinerario que este estudio quiere seguir. ¿Se trata acaso de seguir complicando las historias de ayer y de hoy para tener en cuenta cómo desde los intersticios del poder se puede promover la emancipación, libertad, el empoderamiento y sustentabilidad humana y del medio ambiente? La respuesta a la pregunta, es el centro de la tesis, y que atraviesa toda la investigación, destacando las reflexiones teológicas que desde las grietas y los márgenes se puede encontrar algunas pistas de reflexión para la reconstrucción de las relaciones interhumanas y la sustentabilidad de la ecología humana.

4.1. Teología Narrativa: experiencias de vida cotidiana y revelación

En esta sección se trabaja la relación entre las **experiencias de vida cotidiana**⁴⁹⁶ y **revelación** como base de una teología narrativa en el quehacer teológico feminista; además se dará a conocer algunos enfoques del legado de la teología feminista demostrando su pluralidad y multivocalidad. Al utilizar como referencia de análisis la relación entre experiencia cotidiana -del día a día- y revelación, estamos también abordando la relación entre revelación de Dios y fe, la relación entre revelación divina en la historia humana y las revelaciones en otras tradiciones culturales.

El concepto de **revelación** es vital para la elaboración de la teología feminista, por ello utilizo la hermenéutica feminista que critica y autocrítica a la tradición y a la teología patriarcal; en razón a que las experiencias de las mujeres en el pasado fueron excluidas –y silenciadas- de la tradición y de la reflexión teológica por el patriarcalismo, y lo que conocemos de “la teología clásica, se basa en la experiencia masculina y no la experiencia humana universal”⁴⁹⁷.

En la pesquisa al incluir las historias de vida de mujeres lideresas de iglesias católicas y evangélicas se busca reconstruir el corpus teórico de las teologías feministas, cuestionando el mito masculino de la supuesta neutralidad científica que tanto defendió basada en el pensamiento hegemónico universalista.

Este trabajo reconstructivo testimonial del proceso empoderamiento de las lideresas nos ayuda a conocer su capacidad de configurar sus propias vidas y su evolución

⁴⁹⁶ En el segundo capítulo referido al marco teórico de la investigación en el 2.2.1. se había planteado la importancia que es la vida cotidiana para la elaboración de la epistemología feminista como punto de partida y de llegada.

⁴⁹⁷ RUETHER, 1993. p. 19.

concientizadora, los ejes de interpretación son: la palabra, corporeidad y la creación de espacios y redes de organización social que permitieron su posicionamiento. De aquí en adelante, estos ejes que forman parte de la tesis son saberes que se interrelacionan en los itinerarios personales de las experiencias de vida como manifestación de la revelación divina⁴⁹⁸.

4.1.1. Revelación divina y experiencia de vida de mujeres

Para la teología feminista las experiencias de vida de las mujeres es el “lugar teológico” *locus theologicus*. Estas experiencias “incluye la experiencia de lo divino, de sí mismo-a y la experiencia de la comunidad y el mundo en una dialéctica de interacción mutua”⁴⁹⁹, dentro de contextos reales, materiales y concretos de un momento histórico, político, geográfico, situación económica, condición social y religiosidad de nuestra sociedad secularizada.

Según Elsa Tamez, hablar de revelación en las experiencias cotidianas:

Es afirmar que hay **revelación divina** en las historias de vida de las mujeres. Es afirmar que el espíritu de Dios nos habla a partir de la situación concreta de los sufrimientos, luchas y conquistas de las mujeres. Y que la vida de aflicción de muchas mujeres denuncia a la sociedad patriarcal machista como pecadora que necesita de conversión radical (*metanoia*) para ser salva. Eso es revelación⁵⁰⁰..

De la misma manera, Ivone Gebara sostiene, al reflexionar sobre una teología de experiencias cotidianas, es hablar que lo divino está cercano, está en lo humano:

No hay otra base de revelación de lo humano para lo humano a no ser las experiencias múltiples de bien y de mal, de creatividad e de monotonía, de horror y de miedo, de esperanza y solidaridad que hacemos para nosotros-as mismos⁵⁰¹.

Las teólogas Elsa Tamez e Ivone Gebara coinciden en que las experiencias cotidianas son los lugares para la **revelación divina**. Esto porque es ahí donde suceden las experiencias cruciales de la existencia humana, como lucha que desnuda las estructuras de dominación y deshumanización y buscan su emancipación, para que la vida humana de las mujeres sea valorada y dignificada como personas.

La revelación divina se observa en el itinerario de las mujeres pobres que experimentan dolor, exclusión, sufrimiento, explotación y violencia. Esas palabras que brotan de la conciencia de marginación, subordinación y límites, son las que develan lo oculto y lo que ayudaría a desarrollar una epistemología teológica feminista teórico-práctica, situada en

⁴⁹⁸ En el primer capítulo, en el marco teórico se analizaron los ejes: palabra, cuerpo-corporeidad y espacios de poder/redes, de manera separada, ahora en este capítulo éstos ejes teóricos se entrelazan en la reflexión de las experiencias de vida cotidiana de las lideresas que ocurre en los procesos de empoderamiento.

⁴⁹⁹ RUEATHER, 1993, p.18.

⁵⁰⁰ TAMEZ, 1998, p. 72.

⁵⁰¹ TROCH, Lieve (Org.). *Passos como paixão. Uma teologia do dia a dia*. São Bernardo: Nhanduti. 2007. p.8.

un tiempo y lugar de forma renovada para hacer rupturas y transformar las relaciones humanas de inequidad.

Así las historias de vida deplorables y de transformación desarrollada por las mujeres en su trabajo por la supervivencia y sustentabilidad de los seres humanos para vivir una vida digna son las que permitirían entablar un diálogo teológico que vaya más allá de las declaraciones genéricas de las verdades abstractas y absolutas que intentan encasillar el misterio de la revelación divina en doctrinas y dogmas.

Esta revelación sobrepasa las limitaciones humanas de nuestra lengua, cultura, entonces ¿cómo percibirlo y dar cuenta a través de nuestro lenguaje? Los “conceptos y categorías analíticas no están libres de las deficiencias patriarcales”⁵⁰², y del logocentrismo⁵⁰³ occidental, mucho más cuando somos conscientes del “carácter relativo de la precariedad de todas nuestras formas de expresión”⁵⁰⁴, por lo que corresponde a las teólogas-os interpretarlo a través del lenguaje y relacionarlo con las actividades de lucha, resistencias y transformación de las mujeres en la vida cotidiana.

La epistemología teológica feminista de lo cotidiano nos remite al lugar originario de la teología, que no es el *logos* sobre Dios, los dogmas y tratados teológicos, sino las experiencias humanas, -tanto a nivel individual como colectiva- en su complejidad de vivencias, como espacios de celebración de la vida, de resistencia y lucha. Esto involucra “experiencias corporales, existenciales de nuestro cotidiano en donde nacieron nuestras creencias y luego se organizaron en forma de religiones”⁵⁰⁵, que expresan las búsquedas de sentidos de la humanidad -en nuestro caso, los sentidos sociales de las mujeres- Ivone Gebara sostiene:

La vida cotidiana es lo real, lo vivido y es a partir de él que tenemos que intentar buscar el bien común.... La historia real es testimonio de las múltiples segregaciones y de las múltiples formas de violencia que hemos creado. Más para nosotras que tenemos fe en la dignidad humana, en la dignidad de los pueblos y de la tierra entera, que apostamos en su derecho a una vida digna, es necesario recomenzar siempre y de nuevo. Y comenzar siempre de nuevo a oír, a degustar, a

⁵⁰² HARDING, 1993, p.7-32.

⁵⁰³ El Logocentrismo es un término colocado por el filósofo francés Jacques Derrida, que critica el pensamiento occidental por siempre haber privilegiado el logocentrismo, esto es, la centralidad de la palabra (“logos”), de las ideas, de los sistemas de pensamiento, de forma a ser entendidos como materia inalterable, fijadas en el tiempo por cualquier autoridad exterior. CEIA, Carlos. E-Diccionario de Términos Literarios. Disponible en: <<http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/L/logocentrismo.htm>>. Acceso en: 30 de noviembre 2009.

⁵⁰⁴ CF. Hugo Assmann y Jung, Mo Sung menciona: “É preciso meditar sobre a nossa perda de aberturas multirreferenciais - e nesse sentido, de radical democrática no modo de pensar - através de nossas uniformizações nas línguas. A excessiva unificação das capacidades lingüísticas, já foi percebida por Ferdinand Saussure como gênese de comportamentos fascistas. Solidariedade no pensar significa também estar conscientes do caráter relativo e da precariedade de todas as nossas formas de expressão”. ASSMANN, Hugo y MO SUNG Jung *Competencia e Sensibilidade Solidaria. Educar para la Esperanza*, Rio de Janeiro, Vozes, 2001, p. 263.

⁵⁰⁵ GEBARA, Ivone, 2008. p 37.

sentir, a consentir en aquello que nuestros sentidos y nuestra razón nos entrega HOY. Y de ese hoy que nacen sentidos y sabidurías que sustentan nuestro cotidiano plural y singular al mismo tiempo⁵⁰⁶.

Es por eso que valorizamos las experiencias de la vida cotidiana por ser vital para el quehacer teológico, porque trae la dimensión de desenmascaramiento y revelación de las personas dando un sentido social a su experiencia. Lieve Troch sobre la construcción teológica de lo cotidiano, es decir del día a día menciona:

Enfatizar el día a día como fuente de la teología no es una práctica normal. Lo cotidiano caracteriza-se por rutina, tedio, repetición, hábitos, por lo provisorio y por la banalidad, características éstas que normalmente no son asociadas a lo divino. Por eso, ese día a día también es fascinante; pues lidiar como estas cuestiones es un arte; el arte de vivir donde quiere que la vida se esconda y aparezca como fugacidad y muerte. Vida y muerte, rutina y exuberancia, repetición y éxtasis no se excluyen, mas están continuamente entrelazados. En la ambigüedad y en la ambivalencia del día a día, lo divino puede aparecer con rostros diferentes y siempre nuevos⁵⁰⁷.

De esta manera, las epistemologías teológicas a partir de la experiencia humana proporciona significados cognitivos, axiológicos y praxiológicos para explicar y resolver los problemas cotidianos, que no está separada de la relación del sufrimiento humano, la resistencia, lucha, transformación y empoderamiento. Ante las preguntas del ¿Por qué me sucede esto? ¿Por qué tanta injusticia? Y un sinnúmero de **¿por qué?** Luego viene el **¿para qué?** Que son las condiciones para la revelación de Dios, este es un pensamiento teológico de deconstrucción y reconstrucción, de crítica e imaginación creativa, fecunda y transformadora de liberación.

En las historias de vida narradas se percibe que son saberes ganadas a través de la experiencia como sabidurías populares y ancestrales que nacen de sentir necesidad antes que abundancia, de la ausencia y soledad antes que presencia, de incertidumbres antes que certezas, de los vacíos, perplejidades, dudas y ambigüedades antes que seguridad. Esas necesidades existenciales son los estímulos para crear múltiples estrategias cognitivas y emocionales de vida, invención y sobrevivencia que empiezan con la búsqueda de sentido e imaginación creativa. Aquí se dejan de lado los conocimientos normativos, limitantes de la religión y las instituciones que justifican el sufrimiento.

La conexión entre experiencias y la noción de lo sagrado se hace efectiva en la vida cotidiana de manera sincrética. Toda la experiencia religiosa está relacionada con la experiencia humana, que es relacional con otras personas, con el mundo y con la trascendente,

⁵⁰⁶ GEBARA, Ivone, 2008. p 1950.

⁵⁰⁷ TROCH, 2007. p. 11.

que es lo sagrado el misterio. Lo sagrado es la relación que se establece entre la persona y el espacio, con su simbología que es impregnada de significado trascendente⁵⁰⁸.

Esta teología de lo cotidiano, contradice y cuestiona a la teología clásica y tradicional que lidia con dogmas sobre la trascendencia que se reveló y se revela, porque “las instituciones y el clero quisieron aprehenderlo y capturarlo para hacerlo dependiente de la credibilidad de las instituciones religiosas⁵⁰⁹. Por eso la teología está ligada a la palabra de poder, poder sobre otros a partir del concepto limitado de Dios⁵¹⁰. Esto trajo como resultado la “privatización de la revelación” por las instituciones religiosas -las iglesias- al colocarse como mediadoras y el clero como la autoridad única capaz de interpretar por dónde y cómo se revela, excluyendo las experiencias de las mujeres, indígenas, afroamericanos, niños, jóvenes como espacios de revelación.

De esta lógica de diferenciación y cuestionamiento no escapa la “teología protestante por su dificultad de establecer un diálogo con la cultura y sociedad”⁵¹¹, por haber manejado la trascendencia de Dios, como fuera de la realidad humana, con “repudio a los cuerpos”⁵¹² y a la sexualidad, disociado de la historia humana. Se recurría a las Escrituras como la fuente de revelación, pero alejado de la historia; no tomando en cuenta que las Escrituras son testimonios de las historias de vida. Según el autor Brakemeier, la Biblia documenta las experiencias de vida del pueblo de Israel de su fe en Dios. Habla del encuentro de personas con Jesús de Nazaret, es la memoria de una historia de fe. “La mejor manera de caracterizar el contenido de la Biblia es de Testimonio”⁵¹³. y también de proclamación, querigma.⁵¹⁴

Cuando las/os cristianas/os afirmamos la “revelación de Dios tiene su punto culminante en Jesús el verbo encarnado”⁵¹⁵, es porque el Verbo, Dios habita en él. Él se encarnó en carne semejante a la nuestra, es un ser humano como nosotros-as -las personas-. El

⁵⁰⁸ Severino Croato, 1994. Apud. NEUENFELDT Ibid, 35-50.

⁵⁰⁹ CF. Según RODRIGUES Felipe: El problema es que nadie además de las instituciones religiosas es capaz de precisar donde se dio y se da la revelación. La teología queda, entonces, dependiente de credibilidad institucional porque la institución es guardiana del “santo graal” que sostiene la tradición de que lo divino se reveló. Véase RODRIGUES Felipe, In TROCH, Lieve. Passos com paixão: Uma teologia do dia a dia. São Bernardo, Nhanduti. 2007. p. 30 - 44. a la p. 37.

⁵¹⁰ GEBARA, 2008. p 37.

⁵¹¹ DE MELO MAGALHÃES, Antonio Carlos. Invenções religiosas no cotidiano e teologia narrativa. In: *Estudos Teológicos*. São Leopoldo: Sinodal. V. 45, No. 2. 2005. p. 90 – 106. a la p. 101.

⁵¹² La reforma mantenía ideas medievales sobre el repudio al cuerpo y a la purificación del cuerpo y del deseo sexual. Según Weber, en la Ética protestante e o Espírito do capitalismo. O cristianismo contribuyó con el mundo moderno en su versión ascética para la afirmación del capitalismo, tales ideas fueron importantes para la dirección activa y ascética de la búsqueda de salvación. Cf. WEBER, 1980. Introducción..

⁵¹³ BRAKEMEIER, Gottfried. *A autoridade da Bíblia. Controvérsias – significado – fundamento*. São Leopoldo, RS: Sinodal, Centro de Estudos Bíblicos. 2003. p. 23.

⁵¹⁴ Ibid.

⁵¹⁵ NAVIA, Velasco, Carmiña. *Ensayos Bíblicos/Teológicos*. Bogotá: Dimensión Educativa 2005, p.63.

da testimonio de su vida en Dios⁵¹⁶ y lo que conocemos son las historias de su acción/gestión, y las palabras humanas que se dirige a mujeres, hombres, jóvenes, niñez y en ese dialogo es también interpelado a su misión, tales son los casos de la mujer siro-fenicia, el centurión, y todas las personas excluidas.

Es un testimonio de vitalidad, relacionalidad y afecto por la vida misma de los seres creados para que puedan vivir en plenitud. Esto se puede ver en los evangelios en las historias, y relatos de **relacionalidad con el otro-a** y la naturaleza; con gestos de amor hacia los y las excluidas, el pobre, la niñez, la defensa de la vida de la mujeres; sentimiento de dolor y lloro por la muerte del amigo; gozo porque la verdad sea revelada; salud para los enfermos, compasión por las personas hambrientas; mensaje de libertad para los cautivos; lucha contra las injusticias y la violencia contra la mujer; cuestionamiento ante el legalismo y ritualismo que mata el verdadero espíritu de amor y misericordia y la vida misma; reconocimiento y valoración de la fe de las personas; las relaciones de amistad y sororidad con mujeres y las respuestas a las búsquedas de sentido de la vida y la organización de la vida de las personas; y al final de la trayectoria de Jesús de Nazareth con la humanidad, las mujeres dan testimonio de la resurrección de Jesús y de la novedad de vida que ellas pueden contar. Así, Jesús de Nazaret no es una razón dogmática canónica que se fosiliza en ideas abstractas, sino es el **Verbo encarnado**.

Para las cristianas-os decir que la revelación son las historias de vida de las personas que creen en el Dios de la Vida y en el Jesús de Nazareth que acompaña para defender la vida, significa que se está dando testimonio de cómo Dios actúa en las luchas de transformación en la historia humana, en el terreno de la vida socio-política.

De este modo, lo que estamos destacando es cómo se hace una teología narrativa desde la experiencia atravesada en los cuerpos y sexualidad en los sabores, deseos, amores, sueños, pasiones y utopías, que denuncia la opresión y la lucha de liberación emancipadora cotidiana.

Por su parte, Carmiña Nava ubica la **revelación** en el propio corazón de cada mujer y hombre, colocándonos el desafío a discernir por dónde y cómo se expresa la revelación, es por eso que ella pregunta:

¿Cómo se revela Dios a estos grupos y comunidades que viven, sufren, aman, y gozan en la periferia, en las márgenes de los centros del poder? ¿Cómo se revela? ¿Qué les revela? ¿La revelación hecha en ellas/os y para ellas/os, cómo interpela y cuestiona a los centros del poder religioso?⁵¹⁷.

⁵¹⁶ HENRY, Michel. *Palavras de Cristo*. Lisboa: Edições Colibri, 2003. p. 89-90.

⁵¹⁷ NAVIA. 2005. p.55.

Las respuestas a estas preguntas nos dan la clave cómo surge la revelación, en las **experiencias** de mujeres actoras y gestoras de vida, como los lugares (locus) para el proceso hermenéutico de la teología.

4.1.2. Revelación divina: culturas, religiones y movimientos sociales

Las revelaciones divinas que acompañan en la historia de mujeres y hombres se dan de manera creativa y multi-vocal. Abriéndose a un abanico de diálogo interreligioso, debido a que “el quehacer teológico dialoga con muchas fuentes de la tradición de los pueblos tanto pasadas como presentes, a fin de nombrar a “Dios” de una infinidad de maneras para dentro de la vida de un cristianismo multifacético”⁵¹⁸.

Esta comprensión puede ser percibida en la fe cotidiana, en los sistemas de valores, espiritualidad, creencias, y fe que proviene de los ancestros que nos dejaron el camino del misterio de la divinidad; Así lo reconoce la teóloga Chung Hyun Kyung:

El texto de la revelación divina fue, **ha sido y será escrito en nuestros cuerpos y en las luchas cotidianas** de nuestro pueblo por la liberación. Dios no llegó por primera vez a las mujeres asiáticas cuando los misioneros trajeron la Biblia. Dios ha estado siempre con nosotras, en nuestra historia, mucho antes que naciera Jesús. **Dios se revela en nuestra propia vida. Nuestra vida es un texto**, y la Biblia y la tradición de la Iglesia, son el contexto que a veces se convierte en referencia para nuestra constante búsqueda de Dios⁵¹⁹.

De acuerdo a lo expresado por la teóloga asiática Chung Hyung Kyung, la revelación de la divinidad es pluricultural y pluri-religiosa porque se expresa en todos los tiempos, cultura y razas, mostrando las muchas revelaciones de Dios en la historia humana. Por eso hay que tomar las diversas lenguas como fuentes de la tradición de cada pueblo y como fuente de conocimiento de Dios; así lo confirma el teólogo africano Kwame Bediako que “la lengua es una categoría teológica, pues cada lengua y cultura tiene una forma peculiar de aprehender y experimentar a Dios”⁵²⁰.

A partir de la vivencia de la pluralidad de culturas y las experiencias de las sujetos podemos decir que existe una pluralidad de teologías feministas con sus diferentes procesos y matices de acuerdo a como se va generando la conciencia sobre su género, clase, etnia, raza que cuestiona, modifica, subvierte y generan rupturas a relaciones de poder de marginación y discriminación.

⁵¹⁸ WAINWRIGHT. Elaine. Nova ousadia da imaginação feminista: “Deus” na teologia feminista. En *Concilium*. Nova Petrópolis, Brasil. Editora Vozes. No. 289-293. 2001, p. 100-110. a la p. 101-102.

⁵¹⁹ Chung Hyun Kyung 2001. (Apud). NAVIA, Velasco, Carmiña. *Ensayos Bíblicos/Teológicos*. Bogotá: Dimensión Educativa. 2005. p.62. (El subrayado es de la investigadora.)

⁵²⁰ BEDIAKO Kwame, Las Escrituras en lengua materna y las teologías en lengua materna: algunos efectos derivados de la traducción de las Escrituras. In: *Traducción de la Biblia*, revista digital de las SBU. Disponible en: < http://www.traducciondelabiblia.org/articulos_recientes/articulo_2/> Acceso en: 20 de nov. 2009.

Es eso lo que se puede observar en el itinerario de las lideresas militantes, ellas son creyentes con muchos años de militancia y pertenencia a sus iglesias; sin embargo, se autodefinen como creyentes sin una institución religiosa fija; es por ello su constante migración religiosa. Esto debido a que las instituciones no garantizan bienestar y respaldo para reclamar derechos en el ejercicio de su ciudadanía civil y religiosa para las excluidas-os, y en el peor de los casos, las instituciones ejercen poderes coercitivos hacia las sujetos que niegan sus derechos.

Para ellas la manifestación de lo sagrado, lo numinoso, el misterio está en muchos lugares/espacios y épocas. María Chirinos menciona: *Mis hermanos son las que viven con VIH, los niños, las familias, ellos son mi iglesia*⁵²¹. No hay una separación de lo sagrado y profano porque se entrelazan, mostrando así renovadas territorializaciones⁵²², localizaciones y espacios como las redes sociales y las organizaciones de mujeres, que la diversidad de identidades va creando, de acuerdo a las clases, razas/etnias, culturas, religiosidad para la emancipación, ciudadanía y liberación como expresión de la vida plena de todas-os.

La hipótesis era que cuando las instituciones se hacen más rígidas en sus normas, reglamentos siempre las lideresas como sujetos ven la necesidad de solucionar los problemas fuera de las instituciones. Es esto lo que las ayuda a crear sistemas paralelos de movimientos más flexibles para que puedan movilizarse sin dificultades.

Las capacidades y habilidades de las lideresas como parte del proceso de empoderamiento, de ser sujeto de derechos se visibilizan en el momento que crean espacios como las redes sociales y organizaciones. Pues los movimientos sociales y los movimientos de la sociedad civil son esos espacios del ejercicio de las libertades civiles y políticas.

Por otro lado, algo que enriquece la comprensión sobre la relación entre revelación y trascendencia es la noción de trascendencia que deviene del feminismo, la “trascendencia entendida como la apertura al otro-a”⁵²³. Esta trascendencia de Dios que actúa “dentro de

⁵²¹ Testimonio 04/03 Fase.

⁵²² Cf. El Concepto desterritorialización es propuesto por Gilles Deleuze e Félix Guattari, En *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*. Lisboa, 1995. Ahí describe el proceso de fuga de las estructuras sociales e intelectuales coercitivas, que podemos entender como análogo al proceso de descentralización del sujeto. Para los autores la desterritorialización por excelencia puede hasta de funcionar como una forma de escapar de la trama del capitalismo. Este es considerado “inseparable del movimiento de desterritorialización, mas exorciza este movimiento a través de nuevas re-territorializaciones ficticias e artificiales. CEIO, Carlos. *E-Dicionário de termos literários*. Disponible en: <http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/D/desterritorializacao.htm> Acceso 12 de noviembre 2009. (Traducción propia)

⁵²³ Cf. Cèlia Amorós defiende que habría que tomar a la trascendencia como un rasgo definitorio. Ya que es ésta capacidad que nos ayuda a identificarnos con nuestra identidad y que estemos en constante re-definición y reinterpretación. Según Amorós la trascendencia es la tesis central y constituye nuestras identidades, como practica feminista y practica emancipatoria. Véase AMORÓS, Cèlia. *Tiempo de feminismo. Sobre Feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Universidad de València. 1997. p. 30.

nuestra materialidad humana, dentro de la contingencia de nuestra historia”⁵²⁴. Ivone Gebara reitera: “ese Dios no es exterior a las mujeres, más trabaja a partir de nosotras. Está en cada una, a la vez la trasciende. Trascender es establecer puentes, cruzar, establecer conexiones, desdoblarse”⁵²⁵.

Es ésta noción de trascendencia de las mujeres la que posibilita la creación de espacios en donde se garantiza la supervivencia humana a través de redes sociales de solidaridad. Si bien, al abrirse al mundo no siempre es fácil, mas es posible con gestiones y acciones nuevas, que no sólo es corporal, sino económica y simbólica, en donde se demuestra la **circularidad y la movilidad de la vida** que siempre está organizando, promoviendo y juntando las fuerzas para proyectos comunes en bien de un grupo o comunidad.

Por tanto, a pesar que pensemos que la vida cotidiana se nos “vaya de las manos y pensemos que nada sucede” habría que admitir que como sujetos reales concretos estamos siempre en búsqueda de sentido y de proyectos de vida. Está en el carácter de nuestra humanidad de luchar por la vida, no aceptar injusticia, violencia, sufrimiento en nuestras luchas cotidianas; por ello cada día se puede hablar de revelación de Dios, porque cada día hay que **crear y criar la vida** que no siempre es de la misma forma, con su “híbrides cultural⁵²⁶” y sincretismos de todas las vertientes. Toma cuenta de nuestra vida el ritmo acelerado de nuestra sociedad capitalista que nos excluye, por lo que nos sentimos provocados a buscar lugares, espacios, redes, en búsqueda de satisfacer las necesidades vitales y de bienestar, Magalhães destaca:

Una de las características de lo cotidiano es el sincretismo en las acciones en las narrativas religiosas, sincretismo entendido no como dilución de identidades, más como forma propia del sujeto **conjugan contextos, simbologías e teologías normativas distintas en su experiencia concreta y de modelación de la realidad**⁵²⁷.

En ese sentido diríamos, que las sujetos –líderesas sujetos de la pesquisa- no sólo conjugan contextos, sino negocian, subvierten, transforman creativamente las prácticas discursivas teológicas normativas de las instituciones educativas religiosas con lógicas más heterodoxas que se acerquen a una ética de valores significantes para seguir resistiendo. Es

⁵²⁴ GEBARA, Ivone. *Compartir los panes y los peces: Cristianismo, teología y teología feminista*. Montevideo, Doble Clic – Editoras. 2008. p. 124

⁵²⁵ Citado por Ivone Gebara. Apud. SILVA, Lima, Silvia Regina. Desconocer el Lugar, asumir la palabra: género y la reflexión bíblica-teológica en America Latina. *Alternativa*. Managua, Nicaragua, Editorial Lascasiana. Año 10 – no 26. jul.-dic. 2004. p.130.

⁵²⁶ Cf. Canclini sostiene que las culturas premodernas han logrado sobrevivir gracias a su flexibilidad y adaptabilidad; es claro, que diríamos que no son sólo las premodernas sino las culturas populares en las sociedades capitalistas y globalizadas. CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, DF: Grijalbo. 1990. p.222.

⁵²⁷ DE MELO MAGALHÃES, 2005. p. 91.

ahí cuando la realidad puede modelarse, delinearse porque la realidad no es lo que nos es dado, sino como a través del lenguaje y los símbolos, la realidad es resignificada y es transformada. Lo significativo de lo cotidiano es su constante innovación y transformación.

Esto hace que lo cotidiano sea un arte, el del **saber vivir y hacer** y luego se puede **escribir las historias de vida** repensando como se dieron los cambios, mudanzas en las historias de vida de las lideresas que actúan en la historia de la sociedad peruana.

De este modo, al colocar la hermenéutica de lo cotidiano como el lugar de la revelación es encontrar una línea reflexiva de teología feminista con sus múltiples intersecciones que permiten que las sujetos rompan fronteras, quiebren paradigmas, e irrumpan espacios y reconstruyan sus identidades transformando las contingencias históricas de las mujeres, del pueblo, de instituciones, de las religiones.

Es aquí donde las estrategias institucionales de poder no pueden dar cuenta de todas las complejidades y embrollos que trae la vida cotidiana, enfrentado por las lideresas, de las formas más variadas a través de un juego de “cálculos de objetivos” y que es llamado por Michel de Certeau como las *tácticas* que son las actitudes/ resistencia/ resignificación en relación a lo que es impuesto y determinado⁵²⁸, es por eso que lo cotidiano tiene sus matices, eso significa que los modos de operación está ligado a como los sujetos ocupan las instancias de producción y consumo.

De ahí que, insistir en la función hermenéutica de lo cotidiano nos lleva a comprender la materialidad de las prácticas discursivas y su relación intrínseca con las acciones, tal como lo defiende Isasi Diaz: la conexión que existe entre discurso y acción, y ver la importancia de las justificaciones y las motivaciones para la praxis. La hermenéutica aclara el papel que desempeña lo cotidiano, los valores, los supuestos, los hechos, las verdades, las estrategias, los ambientes, los medios materiales, las intenciones. Es por ello, que no podemos aprehender la realidad enfrentarnos con ella sin tomar en serio cuenta la hermenéutica de la cotidianidad⁵²⁹.

4.1.3. Círculo hermenéutico: Violencia – Sobrevivencia- Resistencia, Resiliencia y Reconstrucción

En el tercer capítulo se consideró la metodología propuesta de la “violencia – sobrevivencia- y reconstrucción” desde mi historia personal e hilvanada junto a las historias de otras mujeres como proceso metodológico en el trabajo de formación con mujeres. En este

⁵²⁸ DE MELO MAGALHÃES, 2005, p. 95.

⁵²⁹ ISASI-DIAZ, Ada María. Lo cotidiano elemento intrínseco de la realidad. In: FORNET-BETANCUR Raúl (Ed.). *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*. Madrid; Trotta. 2003. p. 365-383, a la 373.

apartado se destaca, que las entrevistas de profundización y los testimonios recogidos fue una simbiosis perfecta para hacer la interpretación sobre la teología que las lideresas reflexionan.

Hablar del intelegir de la fe es “ser artesana de sentidos que sustentan la vida”⁵³⁰. Esta artesanía de elaboración y construcción teológica de las lideresas –militantes creyentes- que son las sujetos/objeto de nuestra investigación, son los movimientos sociales e iglesias. Así lo podemos encontrar en la investigación la historia de vida de María Chirinos lo refería: “la universidad de la vida fueron las organizaciones sociales”⁵³¹ en su trabajo de organización, formación y acompañamiento y gestión. Esos **espacios** de formación permitieron una mayor “democratización del saber, y por tanto, menos manipulación, menos control y más libertad. Es una cuestión de tiempo, de políticas públicas adecuadas y de iniciativa de la sociedad”⁵³².

Ellas con sus raíces propias: lenguaje, religiosidad e identidad cultural, comenzaron a organizarse, aprendieron conocer sus derechos, a ganar autonomía, determinación, aprendieron a valorar el potencial que había en ellas cuando unían sus fuerzas y luchaban por un proyecto. Comenzaron a observar el nivel del compromiso, la resistencia, entrega, apoyo, comprensión, solidaridad, complicidad y ánimo que se daban recíprocamente para trabajar en equipo, al igual como una familia ampliada en donde se aprende a mirar el mundo y enfrentarlo.

Se dieron cuenta que su lucha no sólo era en sus organizaciones sociales de base y comunidades, sino que toda esa experiencia ganada de reivindicaciones de derechos y ciudadanía había que articularlo y hacerse sentir en el interior de las iglesias católica, evangélicas, para revertir la marginación, sumisión y el silencio de las mujeres en la administración de los bienes simbólicos de lo sagrado, resignificando los espacios y saliendo de sus instituciones religiosas y recreando otras.

Es claro, que conocer el sentido de la vida, la ética de valores y las necesidades existenciales las impulsó a pensar en que la epistemología feminista tenía que repensar sobre la construcción del conocimiento que es más “holística, integrativa y detallista”⁵³³. Esa producción de sentidos fue ganada en el trabajo con los movimientos de mujeres, y las comunidades eclesiales; logrando que muchas de las lideresas creyentes militantes no sólo sean reconocidas en sus derechos, sino que tengan la **capacidad propia de ejercer** sus derechos en todos los espacios.

⁵³⁰ GEBARA, Ivone. *Teologias com sabor de Mangostão: Ensaio em homenagem a Lieve Troch*. São Bernardo do Campo, SP: Nhanduti Editora, 2009, p.21.

⁵³¹ Testimonio 08/ 02 Fase.

⁵³² GADOTTI, Moacir. *Pedagogía de la praxis*. Prologo a la edición española. Consideraciones sobre las perspectivas actuales de la educación. España: Xàtiva, Diálogos, L' Ullal Ediciones/ IPF, 2003. p. 4

⁵³³ SCHIENBINGER, Londa. O feminismo mudou a ciência? Bauru, São Paulo, EDUC. 2001, p.9-49.

La creación de espacios como redes y organizaciones sociales las ayudó a la creación y generación de cambios sociales y culturales, porque les sirvió para formarse y ganar experiencia al vencer toda clase de limitaciones para salir del espacio doméstico y participar en espacios de formación y aprender sus derechos.

Es ésta localización epistemológica la que nos ayuda a plantear la circularidad hermenéutica interpretativa que se inicia en la experiencia cotidiana de los cuerpos abiertos, heridos y cuerpos gozosos que generan vida. Son los cuerpos biológicos, sociales, colectivos que conocen la trama de las historias de vida de marginalidad y que relatan su proceso, la pregunta motivadora que las ayudó para salir de su situación de exclusión y violencia es ¿cómo lograron rehacerse, resistir y transformarse? ¿Qué es lo que hicieron?

En el proceso de acompañamiento nos valemos del enfoque fenomenológico porque nos ayuda a conocer el mundo de las lideresas, que lo podríamos llamar de metodología feminista. Esto con la finalidad de dar cuenta la experiencia de su trayectoria sobre el proceso de su empoderamiento y la acción/gestión de lucha, resistencia y transformación, en donde se mezclan los espacios privados y públicos. Eggert destaca: El compromiso de una metodología feminista es conseguir percibir en la “otra” pesquisada una cómplice de descubierta de nosotras mismas. Somos sujetos capaces de transformar determinada realidad/pesquisa y nos transformamos.”⁵³⁴ Conozcamos la metodología realizada por las lideresas.

Primer paso.- la autoconciencia y el acto de decir su propia palabra, nombrar el dolor y las violencias. Al tomar las experiencias de mujeres, no se quiere caer en los universalismos y esencialismos; mas hay algo en común que nos aflige y es la exclusión y el silenciamiento de las culturas y los sujetos que son mujeres e indígenas. Por ello comenzamos dando nombre hasta lo innombrable. Para Virginia Vargas “este nombrar dio auto-reconocimiento de una experiencia, personal y colectiva, de exclusión y dominación, pero también de resistencias a la homogeneización”⁵³⁵.

De este modo, el acto de nombrar, de tener una voz propia, decir su propia palabra comienza con “el darse cuenta” “el despertar” es una conversión, como proceso de concientización y auto-reflexión. Ese “darse cuenta” rompe las fronteras y abre otras

⁵³⁴ EGGERT, 2003, p. 20.

⁵³⁵ VARGAS Virginia. Itinerarios de otros saberes. In: *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Daniel Mato (compilador). Caracas, Venezuela: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. 2002. p. 6. Disponible en: <http://www.mujeresdelsur-afm.org.uy/debatefem08_vv.pdf> Acceso en: 21 de oct. del 2009.

posibilidades en la propia formación del ser humano, las de conocer mi “otra/o” ser mujer y experimentar un desarrollo personal desde la palabra, lo corporal, y la espiritualidad⁵³⁶.

El nombrar, es decir una palabra de poder, esto tan importante para las sujetos porque habla desde su ubicación geopolítica, su historia y trayectoria. Ese conocer de nuevo de “darnos cuenta” implica vencer el temor de entrar al espacio privado y hacer hablar a la mujer con una palabra de poder⁵³⁷. Ese “despertar del “otro” o, mejor dicho “los otros” y “las otras” es el punto de partida a la toma de conciencia de la pluralidad de identidades y de mundos⁵³⁸.

Segundo paso: Resistencia, sobrevivencia

El empoderamiento y resistencia desde un análisis feminista, son en parte articulados a través de la práctica discursiva, a través del lenguaje. Dando como resultado la transformación de las relaciones de poder entre hombres y mujeres con el fin de buscar innovaciones en el discurso y las prácticas reflejando así nuevas construcciones e imaginarios sociales⁵³⁹ para la convivencia

Esta capacidad de supervivencia, de no dejarse vencer y no permitir que sea destruida es un mecanismo para revertir la situación de violencia. Esto se refleja en el discurso de Flor Reyes: “Mi mamá nunca se dejó faltar el respeto, ella no! Yo siempre he visto a mi madre pelear con mi padre [...] se defendía y decía: A mi me deben el respeto. Mis hijas son mujeres merecen el respeto”⁵⁴⁰. Aquí se pone en actividad todos los conocimientos adquiridos, ya sea cognoscitivo, cultural, emocional y fe para actuar en ciertos momentos históricos de su vida y solucionar sus conflictos y necesidades básicas a nivel individual, familiar y social.

A las capacidades de cognoscitivas se suma la auto-organización a través de las redes de sociabilidad que son las organizaciones sociales, las redes de solidaridad, redes de espiritualidad, círculos y mesas de trabajo, como las formas organizativas que les permitieron desarrollar estrategias de género para la supervivencia y resistencia; en la confianza que había vínculos de afinidad ideológica, de amistad y de fe como común denominador para fortalecerse mutuamente, María Chirinos refiere:

Para mi el común denominador es el ser mujer, el ser creativa, desde que nos hemos conocido. Es una amistad que se mantiene a través de los tiempo (...) Yo siento en

⁵³⁶ QUEZADA, Barreto, Luzmila. Corporeidad, encarnación y teología. Buenos Aires, Argentina: Universidad del Salvador - San Miguel. Comunicación en el *Primer Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas*. Realizado del 25 al 27 de marzo de 2008.

⁵³⁷ QUEZADA, Barreto, Luzmila. Construyendo nuevas relaciones varón y mujer. En TAMEZ, Elsa. *La sociedad que las mujeres soñamos*. San José, Costa Rica: DEI 2001. p.110.

⁵³⁸ TAMEZ, Elsa. Del pluriculturalismo a la traducción bíblica. In Revista electrónica El Hablador. Disponible en: <http://www.elhablador.com/dossier16_tamez2.html>.

⁵³⁹ Ibid.

⁵⁴⁰ Testimonio 05/ 02 Fase.

un momento que yo absorbo tremendamente, absorbo, la energía de las otras lideresas. No se como explicarlo, pero las siento, yo las siento, que es parte de mi apasionamiento, es por eso cuando me siento con ellas, digo que hemos hecho muchos cambios en la comunidad, esto es bueno⁵⁴¹.

La satisfacción manifestada por María es la sinergia del equipo de trabajo que pueden encontrar entre las lideresas para lograr sus objetivos basados en un proyecto común, con un sentido de comunidad y ayuda mutua. La sinergia de la acción creativa y las capacidades y potencialidades es lo que les ayuda a resistir y sobrevivir. Se suma a la sinergia del equipo de trabajo, la sinergia de los bienes materiales que puede aportar cada una, tales como sus casas para el funcionamiento de las organizaciones sociales y de las nuevas comunidades religiosas y de las redes de espiritualidad. Es ahí donde realiza los esfuerzos de formación, de capacitación y de proyectos de generación de ingresos.

Tercer paso: resiliencia y empoderamiento

En confrontación a los sistemas de exclusión social y de discriminación por clase, raza, sexo y religión surgen sistemas paralelos que generan rupturas y cambios. Pues es a partir de los intersticios del poder que se promueve libertad, empoderamiento de las sujetos y resiliencia como una forma de garantizar la sustentabilidad humana. Esto en la comprensión que son los intersticios de la libertad humana las que posibilita el poder alternativo de promoción de la vida y plena humanidad.

Las ocho historias de vida de las lideresas nos muestran un cambio de paradigmas al proponer y centrarnos en las capacidades positivas y la fe religiosa de muchas mujeres o grupos para la superación de experiencias de sufrimiento, dolor, y colocar la esperanza activa de cambio aquí ahora. En vez de estar priorizando los aspectos negativos de temores, flaquezas carencias, culpas; aquí se intenta ver las capacidades, habilidades y fortalezas basadas en el sentido de vida y en la fe religiosa para reaccionar y superar todas las adversidades.

Las múltiples respuestas de los sujetos como agencia activa para enfrentar los problemas significa la responsabilidad y compromiso por las y los demás, que “*en realidad no importa que no esperemos nada de la vida, sino si la vida espera algo de nosotros*”⁵⁴² visto no como recompensa, sino como una filosofía de vida que las mujeres se comprometen por un proyecto de vida.

De este modo, existe una coincidencia entre la vivencia de las lideresas y lo que Susana Roca encuentra al parafrasear a Vanistendael, que el sentido de la vida como el pilar

⁵⁴¹ Testimonio 04/ 03 Fase.

⁵⁴² FRANKL Viktor. *El hombre en busca de sentido*, Barcelona: Herder, 1981. p.81.

de la resiliencia puede estar vinculado a una filosofía de vida y muchas veces, a la vida espiritual y a la fe religiosa⁵⁴³.

Por su parte, Elaine Neuenfeldt, considera que la resiliencia no lleva a la acomodación de las relaciones de dominación, sino por el contrario inspira a superar y transformar para movilizar nuevas formas de vivir y relacionarse, consigo mismo, y con la otredad⁵⁴⁴. Es este sentido que podríamos decir que es una resiliencia que a la vez de ser individual es colectiva, comunitaria.

Ampliando nuestra reflexión, Viktor Frankl, -superviviente de los campos de concentración nazi y conocido por el desarrollo del concepto de psicología existencial y la logoterapia, como la cura a través de el sentido- él menciona que es precisamente una situación excepcionalmente difícil lo que da al ser humano la oportunidad de crecer espiritualmente más allá de sí mismo; “el hombre que se levanta es aún más fuerte que el que no ha caído”⁵⁴⁵. Claro que ésta es una visión a partir de su masculinidad. Aquí hay que señalar, según las evidencias y testimonios de las lideresas nos demuestran que después de las muchas experiencias de violencia se fortalecen más y son capaces de fortalecer a otras. Esto nos muestra el círculo hermenéutico propuesto de la violencia - sobrevivencia/resistencia – resiliencia y reconstrucción como un movimiento de empoderamiento de manera dinámica que siempre va circulando.

4.2. Historias dignas de contar: Experiencias religiosas de las lideresas

El punto decisivo de la experiencia de Dios en la vida de las mujeres son los cambios avivados por la fuerza del Espíritu de Dios, que se sienten estimuladas a la liberación y transformación; pues al ganar “**autoridad**” sobre sí mismas, revierten la marginalidad, invisibilidad y silencio. Es esto lo que las ayudaría a tener **autoridad** sobre sí mismas, los cuerpos y sexualidad y a deconstruir las posiciones de subordinación y dependencia modelados y socializados no sólo por el género, sino raza, etnia, clase e historia religiosa.

Esto implica vencer los miedos, de entrar al espacio privado y hacer hablar a la mujer empoderada. Pues en la palabra y los textos fronterizos, los cuerpos están los espacios de ruptura, y desde las grietas del poder puede fluir lo logocéntrico. Este poder nace en nuestros cuerpos, ahí se construyen los nuevos lenguajes e imaginarios con significaciones de sentido.

⁵⁴³ ROCCA, M. Susana. Resiliência: uma perspectiva de esperança na superação das adversidades. In: HOCH, Lothar Carlos e ROCCA (Orgs.). *Sofrimento, resiliência e fé: implicações para as relações de cuidado*. Susana. São Leopoldo: Sinodal/ EST, 2007. p. 20.

⁵⁴⁴ NUENFELDT, Elaine Gleci. Mirian e os desafios da liderança: uma reflexão resiliente segundo a categoria de gênero. In HOCH, Lothar Carlos, ROCCA, Susana (Orgs.) *Sofrimento, resiliencia e fé. Implicaciones para as relações de cuidado*. São Leopoldo: Sinodal/EST. 2007. p 192-199 a la 199.

⁵⁴⁵ Vera, Beatriz. *Resistir y rehacerse: Una reconceptualización de la experiencia traumática desde la psicología positiva*. Revista de Psicología Positiva, 2004. v. 1 p. 9-10.

Destaco el poder de la palabra y la acción para crear, innovar, y movilizar las fuerzas. Las historias de vida manifiestan movi­lidades, migraciones, historias de “extrañación de lo cotidiano” el sentirse dividida de ser y no ser de tal lugar. Sin embargo, son estas nuevas localizaciones, en donde ganan posicionamiento, así lo destaca María Chirinos:

Creo que mi lucha,[...]es una lucha de posicionamiento, porque yo se ahora lo que quiero, yo se donde voy, yo se lo que valgo. A un profesional yo le miro a los ojos tan igual, reconozco todo su calidad humana y si me sabe tratar igual, igual yo le trato⁵⁴⁶..

Es claro, que para las mujeres no ha sido fácil, porque afecta a nuestra identidad que parecía estar dividida con lo que somos y llegamos a ser. No obstante, es la toma de conciencia que ayudó a ser “sujetos de definición y no objetos de discurso que se nos impone desde afuera”⁵⁴⁷.

De este modo, el empoderamiento a través de la acción y gestión de las lideresas en el campo social y religioso están conectadas a la palabra, al hacer y sentir como actitudes dándole sentido a la vida. Hanna Arendt decía: si la acción no va acompañada del habla -la palabra- no solo se perdería su carácter revelador sino que por la misma razón perdería su capacidad de ser sujeto[...]. La acción sin palabras ya no sería acción porque no habría actor y el actor, el hacedor de actos, únicamente es posible si al mismo tiempo es emisor de palabras⁵⁴⁸.

Es así, que en la pesquisa se observa agentes activas cuya identidad de las actoras -lideresas- está en constante transitoriedad. Se deniega a la concepción moderna de una identidad uniforme, homogénea, como si fuera algo ya dado. De acuerdo con Mallimacci comprendemos la identidad de las agentes como una “*negociación permanente*” que habíamos realizado para nosotras, entre nosotros y con los otros, en la que existía lo contingente y lo irrenunciable como posibilidad ética antes que condicionamiento biológico⁵⁴⁹.

4.2.1. Las narrativas de las mujeres como procesos de empoderamiento

Las narrativas del proceso de empoderamiento y transformación de las lideresas ganados a lo largo de su itinerario personal y colectivo junto a otras, son las que le dieron un sentido de vida individual y social, esto debido a que las lideresas narran el resultado de esa

⁵⁴⁶ Testimonio 04/ 03 Fase.

⁵⁴⁷ MANSILLA, Sandra. Orfa y Ruth: Alas y raíces. Un acercamiento exegético y hermenéutico feminista a la narrativa de Ruth en contextos de migración. In: *Primer congreso de Teólogas*. Buenos Aires, Argentina: Teologanda. 25 al 27 de marzo 2008. p. 7.

⁵⁴⁸ BERNSTEIN Richard y BERTRAND. Perfiles filosóficos: ensayos a la manera pragmática. México: Siglo XXI. 1991. p. 254-255.

⁵⁴⁹ *Ibíd.* p. 8.

transformación transitada. Su capacidad de auto-reflexión es signo del cambio ocurrido. Por eso, nuestro objetivo sea explicitar y sistematizar esa reflexión teológica, conocer los contenidos y los sentidos de la experiencia narrada, con significados profundos de la experiencia vivida.

Aquí cabe la pregunta, ¿cómo describimos e interpretamos la experiencia religiosa y la espiritualidad de las mujeres? La experiencia religiosa es una vivencia humana con todos sus matices y tramas que trae la vida cotidiana como deseos, sueños, frustraciones, contradicciones, paradojas, y complejidades.

En las historias de vida de las lideresas sobre experiencias religiosas, se percibe que todas las experiencias están atravesadas por el carácter relacional de las relaciones humanas y de las relaciones de poder. Y cuando hablamos de experiencias religiosas, éstas tienen una conexión íntima entre las experiencias cotidianas del día a día y lo sagrado que nos inspira para hacer cambios y transformaciones al sexismo, marginación y exclusión, a través del amor, la justicia, la equidad y la gratuidad como los valores éticos elementales para la convivencia humana con repercusiones sociales y políticas.

Evidentemente, las identidades de las mujeres ponen en cuestión a muchos aspectos de la espiritualidad y religiosidad vivenciada en las instituciones religiosas en los mismos ritos, la simbología, las creencias, porque excluye a las mujeres, así lo menciona Rosa Dominga:

La vivencia de la espiritualidad es más difícil, hay que perseverar mucho, esto se cuestiona también. Creo que la identidad de mujer pone en cuestión la religiosidad dentro de los mismos ritos. Se siente en la iglesia católica la exclusión de la mujer, no tiene derecho de participación igualitaria, y también el adecuar alguna de las expresiones religiosas y creencias religiosas a las nuevas percepciones que uno tiene del cosmos, del mundo, de la naturaleza, y entonces en la religión formal a veces hay menos espíritu. Al menos yo siento menos identificación, se identifica menos con mi propia búsqueda, propias anhelaciones de dar expresión a lo espiritual dentro de mi vida⁵⁵⁰.

Estas experiencias religiosas de las mujeres, llamadas como espiritualidades de resistencia desbordan los lugares y los espacios entre la casa y la comunidad en los cultos, los ritos, las fiestas y vivencias que tienen que ver con el nacimiento, parto, menstruación, vida, muerte, fertilidad humana, de los animales y de la tierra, que es el cosmos. Aspectos de la vida que son valorizados porque ayudan a vivir la religiosidad desde los cuerpos, la sexualidad en libertad y sin culpa desde una conciencia feminista. Lo más destacable es que ellas crean esos espacios sagrados y resignifica lo sagrado transgrediendo todo tipo de fronteras, es por ahí donde se expresa su espiritualidad en los cuerpos, y en la transitoriedad de sus vidas.

⁵⁵⁰ Testimonio 08/ 02 Fase.

Elaine Neuenfeldt en su tesis doctoral al analizar y rescatar las prácticas religiosas y culticas de las mujeres, en el periodo del Antiguo testamento, encuentra que éstas no solo tienen la finalidad de reconstruir y valorar las funciones de las mujeres en las actividades religiosas desde el ámbito domestico, religioso público y oficiales, sino que muestra que ellas hacen rituales sagrados, que suceden en el ámbito privado y penetran en el ámbito público⁵⁵¹. Aun cuando las mujeres no tienen equivalencia con la autoridad masculina, ellas crean espacios y actividades paralelas a los hombres que contemplan liderazgo y experiencia femenina y revestir sus actividades seculares tradicionales de significados religiosos o creando rituales propios⁵⁵².

Lo innovador que nos trae el estudio es que la religión articulada desde las experiencias de las mujeres, las instituciones son transformadas en códigos accesibles y concordantes con el mundo cotidiano, y que es llamado como la domesticación de la religión. Pues esa religión personaliza e individualiza cuestiones concretas de la vida diaria como sufrimiento, muerte y nacimiento. La religión así intercambia, símbolos, creencias estructuras rituales y tradición histórica sagrada con las que es denominado la tradición amplia institucional. Así la teología, los ritos, desde un sistema más amplio buscan salvaguardar la salud, alegría y seguridad de las personas con las cuales ellas están ligadas a su cuidado⁵⁵³.

En síntesis, las mujeres desenvuelven performances religiosas de saber social, memoria y sentido de la identidad, de acuerdo a las posiciones sociales que ocupan. Los lugares sociales que las lideresas construyen son amplios y adaptables; lo que les ayuda para ampliar sus referentes, ya que al estar en las márgenes del poder y las estructuras religiosas ellas pueden innovar y transformar a través de rituales, y actividades que tienen que ver con los ciclos de vida y las necesidades existenciales.

4.2.2. Espiritualidad que renueva al movimiento feminista

Para muchas de nosotras la espiritualidad ha sido el motor para transformar nuestra vivencia de marginación y sufrimiento en un llamado ético por la justicia social, el amor, la solidaridad. Pues transforman los dolores en resistencia, la violencia en búsqueda y justicia, el hambre en solidaridad, con la convicción que es parte del testimonio del acompañamiento y

⁵⁵¹ NEUENFELDT, Elaine. *Práticas e experiências religiosas de mulheres no antigo Israel*. Um estudo a partir de Ez. 8, 14-15 E 13, 17-26. Teses de doutorado. São Leopoldo: IEPG. 2005. p. 46-50.

⁵⁵² *Ibíd.*, p. 26-29.

⁵⁵³ *Ibíd.* p. 30-31.

construcción del Reino de Dios⁵⁵⁴ en sus proyectos de vida, luchas y sueños y utopía que buscan la dignificación de las personas para vivir en un mundo mejor.

Esta espiritualidad se expresa en la sabiduría y las energías de cada una, para juntas construir espacios de convivencia y bienestar. Esa fuerza tiene un nombre, y es la “espiritualidad”, las ganas de vivir, o como dice Milton Nascimento “extraña manía de tener fe en la vida” la de sobrevivir en medio de condiciones extremas. Así lo relata la historia de vida de Rosa Dominga Trapasso:

Ubicar la mujer entre toda una **cultura de sobrevivencia, que la mujer históricamente ha podido salvar, desarrollar, a crear tanta fuerza, tanta resistencia, tanta belleza en medio de la discriminación, del sufrimiento, de la opresión y sentirte parte de toda una fuerza, una fuerza que no llevaba nombre durante mucho tiempo. Una fuerza trágica muchas veces también, tenía de trágica, sentirse parte caminando y apoyando a esta fuerza a quien podía, eso es espiritualidad.** Eso ha sido importante para mí, de sentirme en un momento histórico que he vivido [...] que me ha permitido reconocer en muchísimas mujeres de nivel popular, **las ganas de vivir.**

Es una espiritualidad en donde sacan fuerzas de la debilidad y fragilidad, vencen sus propios límites y crean nuevas posibilidades para trabajar por la justicia y el derecho de las mujeres, por la salud integral, por la pacificación, el medio ambiente, “valores que animan la vida y renuevan las esperanzas históricas y políticas.”⁵⁵⁵ Y que enuncian la revelación de Dios porque viven la resurrección cotidiana existencial.

Estas experiencias de espiritualidad se dan de diversas formas: para unas en su encuentro y fortalecimiento interior, para otras en relación con un grupo comunitario, como relación con las y los demás de forma horizontal, y en otros casos como la fuerza o energía que se vive entre nosotras y nosotros y que es una fuerza vital a nivel colectivo. Así lo menciona Rosa Dominga de su amistad con otras mujeres: “Hay otro nivel de espiritualidad personal que no lo hemos visto en otros lugares, salvo en el pequeño grupo de Talita Cumi, que ha permitido vivenciar”⁵⁵⁶.

Por su parte, Aurora narra su vivencia de espiritualidad enfocado a la vivencia personal de fortalecimiento interior para encontrar inspiración en su misión. Esto lo expresa a través de su relación de encuentro entre el cuerpo del texto bíblico y lo sagrado del cuerpo de la lectora y que le va a servir de motivación para su trabajo de formación y capacitación a mujeres en el liderazgo, Veamos su testimonio:

⁵⁵⁴ *Ibíd.*

⁵⁵⁵ GEBARA, Ivone. Espiritualidade feminista: Riesgo y resistencia: In *Concilium*. Petrópolis, RJ, Editora Vozes. No. 288. 2000/5 p. 33- 44 a la p. 38.

⁵⁵⁶ Testimonio 08/ 03 Fase.

La espiritualidad para mi es importante, es indispensable. Alguien que no tiene vida en el espíritu, no puede, por más que se esfuerce tener mayores resultados. Esa es mi parte de mi vida diaria, adoración y reflexión. En mi cumpleaños comencé adorar, estaba dándole gracias Dios por mi vida y leí Hebreos 10:5, “que no te agradaron sacrificios y me diste cuerpo” (lloro) Mi corazón se llenó de gozo porque tenía una verdad. Yo salí de Dios, dije yo salí de ti. Llegó un día que me diste cuerpo y por eso yo tengo existencia, porque yo existía desde antes. Ese día ¡cómo me goce!, claro, yo lloré, [soy muy llorona] Daba gracias a Dios porque tenía un propósito para mí, y decía aunque sea vieja pero estoy entendiendo. Me enviaste para unirme con otros-as para formar a otros-as. Desde ese día, enfatiqué más y más fuerte en formar a gente, a mujeres con más fuerza, que antes [...] desde ese año con más fuerza. Cuando enseñé en el instituto bíblico trato de impartirles de que no se queden donde están; les llevo a un compromiso. Les digo te vas a morir y ¿a quién has dejado?, tenemos que dejar aquí alguien, y no es uno, mira tu tienes varios lideres a tu alrededor, así que en ellos tenemos que dejarle esa marca, para que ellos formen a otros, para que el evangelio del Reino de Dios nunca cese⁵⁵⁷.

El ejercicio espiritual de Aurora entre el texto –Biblia- y ella como lectora, que ella logra interpretar sobre el propósito de su existencia y lo que puede hacer por la otredad, es que se puede comprender que la “revelación de Dios trasciende el texto escrito para reproducir un cambio de vida tal como Jesús enseñó”⁵⁵⁸; es por eso el énfasis de Aurora como lideresas a seguir enseñando y formando liderazgos con más fuerza ésta novedad encontrada en sus reflexiones personales.

Se suman a estas experiencias, aquellos experiencias de fuerza y amor que vencen la muerte, como expresiones de la espiritualidad del evangelio que ayuda a resignificar el significado de la Vida en abundancia, proclamado por Jesús, cuando dice **Yo he venido para que tengan vida,...en abundancia (Sn Jn. 10,10b)**. Una “vida en abundancia” de fe y esperanza ofrecida por Jesús para empoderar a las mujeres y acompañar procesos de muerte y dolor al que se ven confrontadas en su acompañamiento pastoral. Veamos el testimonio de acompañamiento de María Chirinos voluntaria con los enfermos con VIH en su lecho de muerte:

Doy gracias a Dios, en este tiempo que estoy perdiendo miedo, en el *sentido que no tengo miedo a la muerte*. Yo he dicho que **estoy perdiendo miedo a la muerte**. No es que no tema a la muerte, le temo a la muerte. Sino que, yo hace poco he perdido a mi papá, en este año, yo soy hija única. La mayor gracia es haber recibido del Señor, siempre le pedí que por favor le pueda acompañar a mi padre sus últimos minutos. He podido vencer mis miedos. Mi padre, cuando era niña decía: -quiero que seas enfermera-, yo tenía miedo hasta cuando sale sangre de las heridas⁵⁵⁹.

Ahora yo soy voluntaria, y he asistido y veo a muchas personas que parten (mueren) yo he estado ahí, he estado cogiendo de la mano,...junto con otra hermana nos arrodillamos [...] lo que hemos hecho, es tomarle de la mano al hermano que se me estaba yendo (muriendo), hemos estado cogiendo de la mano y comenzamos a orar y orar, he sentido en ese momento, como en ese momento él se iba, cerró los ojos y dio un respiro de tranquilidad.

⁵⁵⁷ Testimonio 06/ 02 Fase.

⁵⁵⁸ TAMEZ, Elsa. Biblia y Espiritualidad. En *Vida y pensamiento*. San José, Costa Rica: Editorial SEBILA. No. 26,2. Segundo semestre. 2006. p. 33-42 a la p.42.

⁵⁵⁹ Testimonio 04/ 02 Fase.

Yo he acompañado a mi propio padre hasta el último minuto, es lo más lindo que he recibido del Señor (lagrimas). **En ese momento yo decía: No te temo muerte y a mi padre le decía: no te preocupes, yo voy a estar al lado de mi madre, no te preocupes, puedes irte tranquilo. Te amo, te quiero y sé que mi amor va más allá.** Es lo más lindo y sé que el Señor en mi dolor me está preparando, por todo lo que he visto, todo lo que yo he pasado en un hospital estatal, hasta para sacar el cuerpo de mi padre, es lo que lo tengo bien presente, ¿Para qué?, de hoy a mañana cuando yo esté acogiendo a las otras personas que van con esas necesidades a pedirme ayuda, yo sé dirigir las, yo sé que tienen que sacar tal papel, tienen que hacer tal cosas, y eso es necesario, en un hospital es muy burocrático, la gente está con su dolor pero lamentablemente hay mucha frialdad. Yo me siento muy bendecida con esto, por lo que Dios ha hecho conmigo⁵⁶⁰.

Según María Chirinos, no es posible sentir miedo cuando la fuerza del espíritu te ayuda a vencer a la muerte misma, el amor trasciende hasta más allá de la muerte. El gesto de acogida y de compañía a las personas que están muriendo y darle tranquilidad, o al decir a su padre: **no te preocupes, yo voy a estar al lado de mi madre, no te preocupes, puedes irte tranquilo. Te amo, te quiero y sé que mi amor va más allá.** Eso demuestra que no sólo son actrices empoderadas de gestión/acción de sustentabilidad de vida, sino son promotoras de resiliencia.

Si bien, la muerte es parte de la realidad de la vida cotidiana por confrontarlo con los enfermos de VIH. Para María Chirinos todos esos momentos vividos son tomados como un ejercicio de aprendizaje para cosas mayores, así lo refiere; “Dios nos prepara. Nos queda una esperanza viva; por ende, no tenemos que sobrevivir”. El vivir es Cristo, y morir... es ganancia”⁵⁶¹. Es así como forman parte del equipo de apoyo terapéutico para las personas enfermas con VIH transformándose en un recurso de soporte emocional para enfrentar el dolor y ayudar a las y los enfermos y a la familia.

Un aspecto por reflexionar, en esta parte de las líderes creyentes, es cómo la espiritualidad se vuelve un recurso de patrimonio personal y a la vez colectivo, de interdependencia con el otro y otra que la empodera para mantener su relación con el Dios de la vida, de gracia, de amor y, de ésta manera, ayudar a la persona para que ocurra el gran milagro de paz espiritual, tranquilidad y serenidad al momento de morir. Decía Mora: [...] los soportes emocional, social y espiritual a quienes se enfrentan a enfermedades irreversibles y el propósito de morir, tiene como propósito la búsqueda de la calidad de vida de la persona y su familia⁵⁶².

⁵⁶⁰ Testimonio 04/ 02 Fase.

⁵⁶¹ *Ibíd.*

⁵⁶² MORA, Edwin. La vivencia del duelo. Pautas para el acompañamiento pastoral a las personas con enfermedad terminal y a sus familiares. En *Vida y pensamiento*. San José, Costa Rica: Editorial SEBILA. No. 26/2. Segundo semestre. 2006. p. 115-130 a la p. 129.

Para la teología feminista la experiencia de espiritualidad está enfocada a la búsqueda de la justicia, equidad, autonomía, igualdad en dignidad ante un mundo globalizado que excluye, y discrimina. Mas esta vivencia de la fe religiosa en “*el movimiento feminista grande –secular- no le ha dado la importancia a ese aspecto de espiritualidad*”⁵⁶³. Esto es una agenda a seguir trabajando, defendiendo una espiritualidad de lo sagrado en los cuerpos, una erótica de la experiencia que trabaja de manera holística y que muchas veces el movimiento feminista no ha logrado percibir como una necesidad existencial de las mujeres y tampoco se toma en cuenta en la religión formal, tal y como Rosa Dominga lo menciona:

En la religión formal a veces hay menos espíritu. Al menos yo siento menos identificación, se identifica menos con mi propia búsqueda, propias anhelaciones de dar expresión a lo espiritual dentro de mi vida. Tampoco siento que lo que logrado en el movimiento feminista, lo que he encontrado en el movimiento feminista es toda una larga área **de búsqueda de justicia de igualdad de dignidad que es espiritual**. Pero hay otro nivel de espiritualidad personal que no lo hemos visto, salvo en el pequeño grupo de Talita Cumi, que ha permitido, pero en el movimiento Feminista grande no le ha dado la importancia a ese aspecto⁵⁶⁴.

De hecho, al tomar una posición a favor de las mujeres, no se puede hacer si no se denuncia a la religión y a las estructuras jerárquicas de la iglesia institucional; lo que nos desafía a reflexionar la relación que hay entre mujer, género, religión y patriarcado y como ésta afectan en la subjetividad y la espiritualidad de las mujeres. Es desde éstas necesidades de búsquedas de espiritualidad, mística que Rosa Dominga dice:

Una tarea es, no solo oponernos a la iglesia, sino entender lo que hemos interiorizado en nuestras vidas a través de la religión. Se requiere también emprender una búsqueda de la espiritualidad del feminismo, una búsqueda para profundizar en las fuerzas de amar y sentir, de sanar y crear, que están dentro de nosotras. No lo hemos tratado esto como espiritualidad, pero creo que lo es, y hay muchas posibilidades de que florezca y eso, en cierta manera, será la mística que puede dar al feminismo. Creo que tenemos la capacidad creativa y espiritual para transformar la sociedad y dejar a nuestros hijos, hijas y nietos, sobrinos, un mundo mucho más humano⁵⁶⁵.

En ese sentido la espiritualidad feminista es subversiva y transgresora a las lógicas patriarcales, porque desafía a recupera los cuerpos, la sexualidad como parte de la plenitud y principio de vida, Maricel Mena defendía:

Espiritualidad feminista transgresora capaz de resistir a los mandatos del mercado. Porque la plenitud interior no necesita del mercado para ser feliz. Necesita sí de una conciencia que nos permita ver y entender quienes somos realmente. [...]Pienso en una espiritualidad feminista capaz de recuperar nuestro amor femenino, esto significa que necesitamos de una revisión desde el comienzo de la era patriarcal. Y justamente una de las estrategias empleadas por el patriarcado fue la condena del

⁵⁶³ Testimonio 08/ 03 Fase.

⁵⁶⁴ Testimonio 08/ 03 Fase.

⁵⁶⁵ TRAPASSO. Rosa Dominga. Romper la invisibilidad. *En 25 años de feminismo en el Perú: Historia, confluencias y perspectivas*. Lima, Perú: Centro Flora Tristán. 2004. p. 26.

cuerpo femenino. Volver al cuerpo femenino significa entonces, recuperar la plenitud de la vida, de lo trascendente, de lo espiritual y sacral del cuerpo femenino. Necesitamos ser capaces de volver a amar con el corazón, para deshacernos de las falsas dicotomías camufladas entre la razón y el sentimiento de esta lógica patriarcal donde lo divino, espiritual y superior fue adjudicado a lo masculino ⁵⁶⁶.

La espiritualidad desde la perspectiva ecofeminista nos ofrece una “epistemología diferente a la teología patriarcal, ésta está ligada a la percepción del ser humano enlazado a la tierra y con el cosmos”⁵⁶⁷; lo que nos abre el horizonte hacia la relación con un cuerpo mayor y que tenemos que cuidarlo. María Chirinos motivada por esta nueva manera de percepción de interdependencia con la naturaleza logra plasmar en un poema el respeto, admiración y cuidado.

*El es un poema en honor al comedor Mujeres en Acción*⁵⁶⁸

De las serranía peruanas, desde el cielo andino,
De entre praderas y cielo de nuestra tierra fecunda y viva
Brotó el espíritu solidario,
que como pequeños soles llegan a nuestras casas de estera y cartón
Somos mujeres en acción,
Manos que trabajan el pan común hecho de maíz blanco, hecho de maíz amarillo
Manos que han sembrado la flor morada, la alverja, la blanca y negra del haba
Manos que han cosechado la papa y la quinua
Raíces de nuestra alimentación.
Son pétalos de bendición, nuestra capacidad de colaboración
Que nuestro esfuerzo no es en vano por compartir el pan cotidiano
Comunión que bendice, reconcilia y une
Es el cálido olor de la comida hecha con amor
Es el cálido olor del mate de hierba luisa y toronjil
Es la tierra que da vida
Son los valles de verdura,
Es la Mamapacha que nos alimenta,
Es la riqueza, la diferencia y variedad de nuestra tierra
Simplemente traemos con nosotras espigas de surcos y esperanzas, cantos y
lágrimas de alegría,
Traemos con nosotros manantiales de vida de esfuerzo y trabajo
Y aquí con mi mano intento tanto sólo sembrar un poema

Las lideresas y su carácter ético: empatía, solidaridad y cooperación

Otro elemento que nos ayuda en nuestra reflexión y que está conectada con la experiencia espiritual es el carácter ético de las sujetos, en unas su acción/gestión son empujadas por las convicciones religiosas como la ética del cristianismo, y en otras

⁵⁶⁶ MENA LÓPEZ, Maricel. Espiritualidad afro-feminista. Desafíos al feminismo latino-americano En Oficinas e comunicaciones. Memorias del *II Foro Mundial de Teología y Liberación, Nairobi*: ASETT. 2007.

⁵⁶⁷ GEBARA, Ivone. Epistemología Ecofeminista. In: *Mandragora*. Sao Bernardo do Campo, Sao Paulo: UESP. 2000. p. 18.

⁵⁶⁸ CHIRINOS, Maria. Poema Mujeres en Acción. Márquez, Callao, 2002.

estimuladas por una causa política, y en otras como sus valores culturales, lo que dan forma a la acción y gestión.

Según lo visto, la ética de valores descritas no son las únicas, ante una sociedad globalizada, los códigos éticos provienen de distintas fuentes y que requieren que sean tomadas en cuenta, como respeto a la diversidad de identidades, entre lo que encontramos, los valores culturales ancestrales y religiones, todo esto con el fin de promover liberación y emancipación desde la corporeidad y sociabilidad en el trabajo organizativo y acompañamiento a los proyectos de vida.

Desde una perspectiva feminista, los valores éticos han estado relacionados como las mujeres defienden sus derechos a decidir sobre los cuerpos, por el derecho a la educación, vivienda, salud, trabajo, racismo, VIH/Sida, Ecología, guerra, violencia. Al hacer las conexiones entre la dimensión ética feminista, como constructo teórico práctico que desenvuelven las lideresas encontramos las actitudes afectivas como la empatía, la solidaridad, acogida y el amor. El testimonio de Flor refleja esta vivencia del amor como una apertura a las dimensiones interreligiosa desde una postura político humanista de la ética:

Antes yo entendía y decía que vivir una vida de pareja, es vivir una vivencia realizada, pero después supe que no es tan completa, era como decir, que algo falta. Ahora no! Yo ya se que no es solamente la vivencia de amor de pareja la que te llena, sino **es amor hacia todo, hacia todo lo que vives**. [...] es una vivencia de amor diferente, **ese amor te llena**. Cuando menciono que soy humanista, **los valores están resumidos en la vida de amor**⁵⁶⁹.

Estos valores éticos del cristianismo sobre el amor al prójimo, prójima, en el ejercicio de su liderazgo y la confianza ganada en el espacio local y público invitan a ir más allá del cristianismo, hacia aquellas espiritualidades orientales para abrirse hacia la otredad. Es de esta forma como lo condensa Flor Reyes, que ella dice: *“Soy humanista, los valores están resumidos en la vida de amor. Ahí está referido toda la vida, en las vivencias de amor”*.

De hecho, estas actitudes hacia la prójima/prójimo no hubiera sido posible sino existiera la actitud afectiva de la empatía. Según Rivera Carretas, ésta se define como “interpelación del otro necesitado-a que exige ser atendido-a como clave de la acción”. Así la “la percepción y la empatía son condiciones para toda practica ética”⁵⁷⁰. Por la empatía se tiene “la capacidad de conocer la conciencia ajena”. Edith Stein, decía: “la empatía es como el acto sensorial cualitativamente no-originario. Propio de seres vivientes, que situándose al

⁵⁶⁹ Testimonio 05/ 01 Fase.

⁵⁷⁰ CAROSIO, Alba. *La ética feminista: Más allá de la justicia*. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*. [online]. jun. 2007, v.12, n.28 [citado 18 Febrero 2010], p.159-184. Disponible en: <http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-319701200197000100009&lng=es&nrm=iso>

lado del acto originario, hace posible la conciencia de si y también la comunicación entre las criaturas humanas. La empatía orienta y encausa la receptividad”⁵⁷¹ para vivir el dolor y la alegría del otro, para acompañar y comprender y ayudar a las otras personas.

Por otro lado, a partir del trabajo en redes y movimientos sociales, a la actitud de la empatía se suma la solidaridad emprendidas por las mujeres, estableciendo una “recomposición ética de la solidaridad” en la sociedad, como valores que atraviesa el tejido social para el fortalecimiento de la sociedad civil y la democratización en términos de búsqueda de relaciones igualitarias y simétricas a grupos que fueron excluidos durante siglos, por las diferencias de género, clase, raza/etnia.

Otra fuente de los valores éticos es la contribución de la riqueza cultural de los valores culturales que ayudan a la resistencia y sobrevivencia de la comunidad. Casaldáliga define la espiritualidad como una “realidad comunitaria”, esto es vivido siempre en relación. “Cada comunidad tiene su cultura y cada cultura tiene su espiritualidad”⁵⁷². El carácter ético está basado en la Minka y el Ayni, como migrantes de 1^{ra} y 2^{da} generación y que siguen latentes en la cosmovisión de mundo. Este trasfondo sociocultural de normas y valores éticos de la cultura indígena como la Minka y el Ayni⁵⁷³ se expresa en el dicho popular “ayúdame que te ayudaré” que es de ayuda mutua y reciprocidad, relaciones de solidaridad, ayuda mutua, y los preceptos: Ama Súa: No robes; Ama Lluya: No Mientas; Ama Quella: No seas flojo. Códigos que ayuda a prevenir la ruptura de relaciones de reciprocidad y confianza y ayuda mutua y de respeto al prójimo en su dignidad a través de la honestidad, la veracidad y la laboriosidad.

Este tipo de relaciones es conocido por los estudios antropológicos como el “compadrazgo”⁵⁷⁴ como un sistema de normas culturales que surge en el intercambio de

⁵⁷¹ RIVERA GARRETAS, María-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. España: Universitat de València. 2005. p. 52.

⁵⁷² Cf. CASALDALIGA, Pedro. Y VIGIL José Maria. *Espiritualidad de liberación*. México: Centro de Reflexión Teológica. 1993. p. 27.

El Ayni es el trabajo reciproco por los miembros del Ayllu o comunidad para el bien común, ésta lógica de reciprocidad no solo se da entre los seres humanos, sino con el cosmos. La Minga/Minka es el trabajo colectivo para el bien de la colectividad que pertenecen a los espacios públicos. Según PALMEYRO Georgina. El Ayni más básico era practicado entre familias, comunidades, pueblos, para luego pasar a niveles regionales o suyos [...] Para el hombre y la mujer andina, el Cosmos/naturaleza siempre funciona basado en el Ayni. Por Ej. la tierra alimenta a las plantas, las cuales a su vez generan oxígeno el cual sostiene la vida de animales, los cuales también cumplen funciones específicas haciendo que se cumpla una armonía total. Todo elemento de la naturaleza da y recibe para contribuir a un bien común, la vida en armonía. Véase en Ayni, Minka o Minka en Compartiendo Culturas. Disponible en: <<http://compartiendo culturas.blogspot.com/2008/05/ayni-minga-o-minka.html>> Acceso en: 16 de ago. de 2009.

⁵⁷⁴ El Compadrazgo, si bien el concepto deviene del rito católico, este no tiene una alusión religiosa, ya que es una semejanza con los valores culturales indígenas como la voluntad de establecer vínculos de ayuda reciproca a través de las relaciones de amistad, solidaridad para la supervivencia del grupo social. Estos pueden darse a través de la reciprocidad, redistribución e intercambio. Ahí circula el intercambio de favores

valores, materiales, simbólicos que surgen en las relaciones de amistad y solidaridad. Son estos valores éticos que se encuentran en las redes, organizaciones que funcionan como redes de apoyo social, en donde se puede vincular no sólo la satisfacción de necesidades básicas, sino la de pertenencia, fe y espiritualidad.

Sin duda, estos valores socioculturales son el “capital simbólico”⁵⁷⁵ y un capital social en el trabajo organizativo comunitario educativo y compartido de equipo; porque va más allá de lo económico, que puede ser compartido de manera recíproca, llevando al grupo a la valorización de las sujetos y a la potencialización como un colectivo.

Para el trabajo con mujeres esto ha significado un crecimiento cualitativo de relaciones interpersonales como grupo, porque ha servido para compartir problemas existenciales. Lo que es propio de estos espacios donde se busca que sean lugares de convivencia y trabajo compartido, con el fin de desarrollar cualidades y potencialidades de cada integrante del equipo. En muchos casos, en estos espacios, a la vez que se han abordado recíprocamente problemas en el ámbito personal, familiar y comunitario, se unen los momentos de reflexión crítica y de análisis sobre lo holístico de la vida.

Esto es algo que muy poco se ha podido realizar con algunos de los colegas y compañeros hombres, porque los espacios que algunos de ellos establecen son ganados por la lógica de la competitividad por una búsqueda de poder sobre el otro en cuanto a conocimientos e información u otros intereses. Ahí no se tocan agendas existenciales de la vida, lo que sí se realiza en las organizaciones conformadas por mujeres. Esto es lo que desafía a facilitar otros espacios y temas de discusión hacia una lógica que supere el individualismo y egocentrismos y promover un trabajo de cooperación, solidaridad y de equipo. Esto no significa que en el trabajo con mujeres no haya competitividad y caudillismos, y muchas veces autoritarismos, más siempre están siendo fiscalizadas entre ellas mismas para proponer cambios al interior.

De hecho, esta ética de valores han sido elementos fundamentales para el buen funcionamiento de las organizaciones sociales. Así, la ética, la educación y la política se constituyen en una tríada interdependiente en la que la educación está destinada a ser el factor dinámico, activo, creador y constructor de los sujetos capaces de transformar la sociedad.

Por otro lado, los valores éticos son conocimientos y actitudes que orientan el trabajo educativo, la práctica. Así lo destacan en sus testimonios. Según Maura: *es importante el*

variados. Cf. LOMMITZ Adler, Larissa. *Redes sociales, cultura y poder: ensayos de antropología latinoamericana*. México: Flacso. 1994. p. 9-10.

⁵⁷⁵ CF. El capital simbólico es un capital con base cognitiva, apoyado sobre el conocimiento y reconocimiento. Véase en BOURDIEU. Pierre *Razoes prácticas sobre a teoria da ação*. SP: Papirus. 1996. p.50.

*testimonio que tengas, porque dicen ella si lo puede hacer, en primer lugar, porque eres hermana porque creen que los demás pueden robar, y así fue*⁵⁷⁶. O cuando mencionaba María Chirinos: *la gente confiaba en mí.*

Ampliando nuestra reflexión sobre los valores éticos, al profundizar sobre los valores éticos - políticos de los movimientos feministas y la relación con los movimientos populares. Según la trayectoria de los movimientos populares, algo que estaba claro es que los movimientos feministas para la década del 1990 había una relación intrínseca entre ambas. Los resquemores habían sido diluidos y juntas estaban trabajando en agendas de desarrollo humano desde la perspectiva de género, por ello muchas feministas se acercaron a los movimientos populares de mujeres.

De igual modo, las lideresas en su proceso de negociar con diferentes actores-as, debatir en las asambleas, tener experiencias de gobierno en sus organizaciones sociales y en las iglesias y tener experiencias personales de exclusión, manipulación y clientelismo con algunos partidos políticos y el estado y las instituciones privadas es que ellas luego logran perfilar sus intereses a nivel personal y político, y colectivo e incluso de exigir cambios en el sentido de hacer política y el buen ejercicio de prácticas democráticas, es esta ética lo que las lleva a adquirir **autonomía, determinación y emancipación** en su gestión.

En este periodo se vio que “sus prácticas sociales, sus luchas, sus propuestas y sus dinámicas colectivas y los múltiples caminos que las mujeres abrieron eran para confrontar la subordinación de género”⁵⁷⁷. Tal como lo destaca Mouffe cada agente social está inscrito en multiplicidad de relaciones, de producción, de raza, de nacionalidad, etnicidad, género, sexo, y otras. Cada una determina diferentes subjetividades, construyendo y aceptando diferentes discursos entendidos como prácticas sociales⁵⁷⁸ que promueven justicia y relaciones de equidad.

4.3. Producción teológica: Las redes y espacios, nuevas geografías para el empoderamiento de las lideresas.

A partir de nuestro itinerario histórico fue posible analizar que desde los 1970 hasta más allá del 2000 hay una pluralidad y diversidad de movimientos de mujeres y de feminismos los que han generado muchas mudanzas a nivel epistemológico en los estudios de género en la sociedad peruana.

⁵⁷⁶ Testimonio No. 07 / 02 Fase.

⁵⁷⁷ VARGAS, 2000, p. 267.

⁵⁷⁸ *Ibíd.*

Pasamos de los estudios de la mujer a los estudios con enfoque de género, esto a partir de los trabajos empíricos sobre la actuación de las mujeres peruanas en una sociedad marcada por la exclusión y grandes desigualdades de género, raza, etnia y clase. Lo que demostró la acción/gestión y prácticas discursivas de mujeres que fueron construyendo en los contextos de exclusión de la sociedad peruana, como procesos de resistencia, confrontación, negociación, alianzas y vínculos en redes con mujeres, hombres, con las comunidades, instituciones y organismos del estado a nivel local, regional, nacional e internacional como espacios dinámicos de voces, sensibilidades, saberes, poderes y valores.

Estas experiencias de vida que se fueron construyendo en la vida cotidiana como ejercicio de ciudadanía es lo que llamamos empoderamiento de mujeres. Dicho empoderamiento muestra algunos aspectos epistemológicos que se han ido perfilando como nuevas fuentes de conocimiento desde diversos “lugares de enunciación” de saberes feministas que nacen de las confrontaciones y conflictos innumerables, reflexiones innumerables”⁵⁷⁹ y también grandes soluciones creativas:

Las múltiples propuestas desarrolladas por las mujeres, que son llenas de sentidos, es que desde el enfoque de género, ellas transformaron las relaciones de subordinación en la emergencia de una pluralidad de sujetos como la diversidad de identidades empoderadas y que es desarrollado en el segundo capítulo a través del estudio de campo. Esto debido al hecho que ellas como agentes sociales están inmersas en múltiples redes y espacios locales de relaciones. Lo que muestra que no hay una sola de vivir las relaciones de género sino muchas formas de vivir esas relaciones de género y las relaciones de poder.

Los procesos de empoderamiento, autonomía e emancipación que las mujeres experimentan está llenos de relaciones conflictivas dolorosas de avance y retroceso debido a los conflictos que la persona ha experimentado para revertir las culpas, los silencios, la violencia, y sumisión y promover la resistencia, como una muestra de una forma de reconocimiento.

Los nuevos lugares de experiencia de las lideresas están diseminados de las más diversas formas que expresan lo sagrado y la espiritualidad como otras posibilidades de ser iglesia y ejercicio de su liderazgo. Sin duda, la conciencia de tener derechos es tener ciudadanía conquistada en los espacios de la sociedad civil y las iglesias, como la fuerza del espíritu circulando en la diversidad de lugares, espacios y formas para la revelación.

⁵⁷⁹ VARGAS, 2008, p. 301.

Hubiera sido impensable si no existieran esos **lugares y espacios** que son las redes, las organizaciones sociales, los grupos de espiritualidad, grupos de autoconciencia y comunidades eclesiales que funcionan como comunidades apoyo y sustentabilidad de la vida, que son las organizaciones de mujeres y movimientos sociales que se han ido construyendo día a día en la vida cotidiana. En esa comprensión no sólo podríamos hablar de una **teología de lo cotidiano** sino una **teología de los espacios** para la revelación que son de los más inusitados porque rompen fronteras, aquí no hay espacios sagrado y profano de manera opuestas, éstas están ligadas entre si, comenzando desde los cuerpos, la sexualidad y el entorno social donde interactúan.

La valoración de los espacios que son las redes se basa por su visión radicalmente horizontal, relacional de la vida social y porque nos ayuda a comprender como se vehicula la solidaridad, la afectividad, como un proceso de organización de intereses sociales, colectivos. Veamos algunos de los espacios propuestos a través de los casos presentados por las lideresas. María Chirinos descubre una nueva forma de ser iglesia desde las y los excluidos que son los cero positivos, en su testimonio acerca de lo que es una iglesia como cero positivos de corazón dice:

VUESTRA IGLESIA: VULNERABLE O VULNERADA?:

Somos positiv@S de corazón

Al iniciar el acompañamiento a las personas que viven con el VIH – Sida no sabia cuan privilegiada sería al ser desafiada en mis conceptos y paradigmas; que enfatizaban el aspecto clínico sobre valorando al virus.

Describiría que al caminar junto ellos/as conocer sus vivencias escucharlos/as es un desafío para las iglesias poniendo a prueba nuestra fe y testimonio.

La población vulnerable es herida por la sociedad, vulnerada en su dignidad por nosotros mismos que fácilmente juzgamos, condenamos, lanzamos la primera piedra sin medir consecuencias.

En este contexto nace la PLATAFORMA DE LA REGIÓN CALLAO formados por los GRUPOS DE AYUDA MUTUA en la lucha de reivindicar sus derechos y contar con acceso a tratamiento TARGA (retrovirales).

Procesos que no han sido fáciles unos partieron, otros siguen: embarcados en acciones conjuntas, un nutrido intercambio de expresiones y experiencias de líderes, lideresas y activistas de LA REGIÓN CALLAO que hacen historia dentro de un mundo globalizado donde estamos llamados a construir respuestas solidarias. Hay que tener valor para clamar: justicia, equidad y respeto. Dar la cara enfrentar la dura realidad: HACERSE VISIBLE con todo y sus implicaciones. Las ofrendas de nuestra iglesia vulnerada son los dadores de cada uno de ellos cada lucha, cada caída, procesos de interacción construyendo un testimonio renovador que surgen de nuestros estereotipos impuestos a ellos/as en nuestro afán de convertirlos “EN EL DIFERENTE” y ser dueños de la PALABRA Y VERDAD.

LA PLATAFORMA DEL CALLAO con los grupos de AYUDA MUTUA luchan contra la DISCRIMINACIÓN Y ESTIGMA hacia las personas que viven con VIH - Sida interactuando en espacios de concertación a nivel multisectorial nos toca exigir cambios de política gubernamental que expresen un verdadero compromiso reflejado en políticas publicas allí nuestro rol como iglesia y organizaciones.

Somos llamad@s a cruzar la puerta de la indiferencia, el pasado no se puede cambiar, lo que si se puede es comenzar a hacer aquellos que no hicimos ayer. El desafío del ayer es el mismo de hoy... (Sn. Lucas 24, 5) aprenden a vivir

reflexionar: descubrimos a nosotr@s mismos es valorar verdaderamente la razón de nuestra existencia.

Nuestro herman@s de sangre hoy son mi iglesia allí, convivo me fortalezo mi fe, gracias por permitirnos ser acogidas: para nosotras como voluntarias representan al pueblo de DIOS que camina junto a los muchos cristos de este tiempo. Es mi humilde reflexión y testimonio como voluntaria en el acompañamiento pastoral. de la congregación: Emaus⁵⁸⁰.

El relato de una de las integrantes de la hermandad de los “Cero positivos de corazón” muestra que las redes de solidaridad y hermandad que se da de manera horizontal ayuda a sobrellevar situaciones adversas y hacer alianzas para visibilizarse y conseguir respuestas solidarias a nivel personal y colectivo, porque descubre que muchas mujeres tienen el mismo problema. La superación de su aislamiento las hace visibles y las lleva a tener una visión de mundo y su entorno social que para lograr cambios tienen que exigir cambio de política gubernamental.

De este modo, los nuevos lugares de experiencia de las lideresas están diseminados de las más diversas formas que expresan lo sagrado y la espiritualidad como otras posibilidades de ser iglesia y ejercicio de su liderazgo. Sin duda, la conciencia de tener derechos es tener ciudadanía conquistada en los espacios de la sociedad civil y las iglesias, como la fuerza del espíritu circulando en la diversidad de lugares, espacios y formas para la revelación.

Hubiera sido impensable si no existieran esos **lugares y espacios** que son las redes, las organizaciones sociales, los grupos de espiritualidad, grupos de autoconciencia y comunidades eclesiales que funcionan como comunidades apoyo y sustentabilidad de la vida, que son las organizaciones de mujeres y movimientos sociales que se han ido construyendo día a día en la vida cotidiana. El empoderamiento pasa por cruzar fronteras, construir espacios que permite el desarrollo de procesos de gestión, invención y creación de nuevos modelos de relacionamiento. En esa comprensión no sólo podríamos hablar de una **teología de lo cotidiano** sino una **teología de los espacios** para la revelación que son de los más inusitados porque rompen fronteras, aquí no hay espacios sagrado y profano de manera opuestas, éstas están ligadas entre si, comenzando desde los cuerpos, la sexualidad y el entorno social donde interactúan.

Así lo resalta Lieve Troch cuando menciona: “cruzar las fronteras de la exclusión es una tarea continua, y la teología puede dar una importante contribución de búsqueda”⁵⁸¹ de responder por dónde y cómo surge este intelegir de la fe. Esa vivencia desde las fronteras y la

⁵⁸⁰ CHIRINOS, María Luz. *Vuestra iglesia vulnerable o vulnerada*. Callao: Congregación Emaus, Iglesia Luterana. 29 de octubre de 2009.

⁵⁸¹ TROCH, Lieve. *Conversas com Lieve Troch*. Apresentação. Em FELIX, Isabel Aparecida. (Org.) *Teologias com sabor de mangostão. Ensaio em homenagem a Lieve Troch*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora. 2009. p.17.

exclusión es lo que ayudaría a conservar la identidad personal y estructural, [...] las fronteras pueden ser sagradas porque favorecería en la lucha por escapar de la muerte⁵⁸². Por eso que “la fe no es solamente asentimiento de una verdad, mas es la construcción de una relación con el mundo y con Dios e incluso para dialogar con lo narrativo-vital de las primeras teologías y reflexionar sobre la fe y su dinámica”⁵⁸³.

La valoración de los espacios que son las redes se basa por su visión radicalmente horizontal, relacional de la vida social y porque nos ayuda a comprender como se vehicula la solidaridad, la afectividad, como un proceso de organización de intereses sociales, colectivos. Veamos algunos de los espacios propuestos a través de los casos presentados por las lideresas. María Chirinos descubre una nueva forma de ser iglesia desde las y los excluidos que son los cero positivos, en su testimonio acerca de lo que es una iglesia como cero positivos de corazón dice:

A partir de la pesquisa de campo es posible mencionar y dar cuenta de las luchas de las lideresas que son militantes cristianas evangélicas y católicas que están llevando a cabo, entre las que encontramos:

- La defensa de los derechos de las personas con VIH que sufren exclusión.
- La lucha por abolir la prostitución.
- La defensa hacia las mujeres involucradas en el trabajo sexual y el derecho a que su identidad sea resguardada, no sujeta al poder de los hombres o la comercialización de nuestro cuerpo.
- La lucha por la reivindicación de nuestra sexualidad, con toda su potencialidad de enriquecimiento, liberación y humanización.
- La defensa de las lideresas en su formación para el ejercicio de la toma de decisiones democráticas.
- La defensa de las mujeres por el acceso a su educación.
- La defensa de las mujeres por ejercicio del su ministerio en sus iglesias.
- La defensa de las mujeres contra la violencia sexual y la violencia de género.
- La defensa de las mujeres por los derechos reproductivos.
- La defensa de las mujeres por el divorcio sin que sea coaccionado su ministerio pastoral.

⁵⁸² *Ibíd.* 17.

⁵⁸³ DE MELO MAGALHÃES, 2005, p. 92.

4.4. Itinerario y lugares de las teologías feministas

En este apartado, se plantea un sucinto recorrido histórico de las teologías feminista como legado en el proceso reflexivo del feminismo latinoamericano. A través de esta caminata de las teologías feminista, podemos destacar que el quehacer teológico no es homogéneo, está influenciado por diferentes tradiciones y contextos sociales, históricos y culturales, por ello se identifican de las más variadas formas, tales como: teología feminista de la liberación, teología crítica de liberación, teología womanista, teología mujerista, teología de las mujeres lesbianas, teología de las mujeres e/inmigrantes de origen asiático, teología queer, las cinco últimas devienen del mundo anglosajón.

Cuando nos referimos a los inicios de la reflexión teológica feminista, especialmente de las teólogas latinoamericanas necesariamente tenemos que remontarnos al primer encuentro de teólogas en México 1979⁵⁸⁴, luego se continuó en 1981, en San José Costa Rica, 1983, en Managua; 1984 en Bogotá; 1985, en Buenos Aires; 1986, en Oaxtepec. Todos estos encuentros lo continuó EATWOT, la asociación de teólogos del Tercer Mundo⁵⁸⁵. En el encuentro realizado en Oaxtepec de 1986 sacaron un pronunciamiento en donde se reflejaba la reflexión teológica de ese momento: “la contribución a la ciencia teológica es cómo las mujeres hacen teología [...] El reto era no sólo hacer una teología desde la perspectiva de la mujer, sino para toda la teología. (Aquino 1988)⁵⁸⁶. De ahí siguió todo un itinerario de innovación, en encuentros, redes en diferentes países de la región para este cambio de mentalidades. Veamos como narra el proceso Elsa Tamez:

Las mujeres envueltas en la teología de la liberación a finales de los 1970 y principios de los 1980 poco hablamos de una teología feminista. Vivíamos en un contexto demasiado politizado y nuestra visión de mundo era muy ideologizada. Feminismo significaba infiltración del imperio norteamericano y veíamos a los movimientos feministas Latinoamericanos como imitaciones del primer mundo que dividían la lucha. Por otro lado, los movimientos feministas de América Latina se distanciaban de los cristianos por considerar a la religión cómplice en el sometimiento de la mujer. Ambos sectores estábamos equivocados, ambos perdimos los valiosos aportes respectivos.

Nuestro primer encuentro como mujeres teólogas fue en México a finales del 79. En esos momentos comenzamos a vernos como sujetos femeninos de producción teológica. Y este paso fue cambiándonos poco a poco. Recuerdo que **no teníamos herramientas de análisis y nos costaba mucho pensar como mujer**. Sin embargo

⁵⁸⁴ Elsa Tamez lideró en el año 1979 el Primer encuentro en México de Teólogas, lo que continuó periódicamente en la EATWOT (Ecumenical Association of the Third World Theologians) o Asociación de Teólogos del Tercer Mundo. En 1993 Elsa Promovió el estudio sistemático de la teoría feminista y la metodología de género. Cf. PARENTELLI Gladis. *Teología ecofeminista: Ecofeminismo holístico en el caso latinoamericano*. En. JORDAN, Pilar. Las raíces de la memoria: América Llatina, ahir i avui, Cinquena Trobada, Debat. Volumen 5 de América Latina, Ayer y Hoy: encuentro debate. Barcelona: Edicions Universitat Barcelona. 1996. p.557.

⁵⁸⁵ ROSADO NUNES, María José Fontelas. A voz das mulheres na Teología Latino-americana. In *Concilium*. Petropolis, RJ: Vozes. No. 263-268. 1996. p. 8-24. a la p. 10-11.

⁵⁸⁶ *Ibíd.*

descubrimos una clave para hacer teología desde la mujer dentro de la Teología de la Liberación: La mujer es doblemente oprimida, pues a su condición de pobre se le añade su condición de mujer discriminada. En el 1980 yo escribí un artículo que circuló por muchas partes y fue traducido a varios idiomas: “La mujer que complicó la historia de la salvación”. La relectura se trataba de Agar, la mujer que sufrió una triple opresión por parte de Sara y Abraham, por su clase, raza y sexo. Insistíamos que no podíamos hablar de la mujer en términos abstractos, pues había lucha de clases y discriminaciones entre mujeres. Para este entonces nuestro lenguaje no era nada inclusivo.

Por el distanciamiento con el feminismo y una visión demasiado reducida a la lucha de clases hacíamos teología feminista sin herramientas científicas que ayudaran a entender mejor la opresión de las mujeres. Revaloramos mucho la capacidad de las mujeres de dar vida, pues el tema fundamental era la vida. Buscamos el lado femenino de Dios en las imágenes bíblicas. Más tarde caímos en la cuenta de que estábamos reforzando valores que la sociedad había asignado a las mujeres, como el sacrificio, la maternidad y la ternura.

A finales de los 1980 ya estábamos escribiendo nuestras tesis doctorales en diversas universidades del mundo. Dimos un vuelco las mujeres en nuestro pensamiento. Ya varias teólogas se habían introducido en el estudio serio de teorías feministas. **Las teorías de género nos ayudaron a ver el mundo diferentemente y a autocriticarnos.** Ivone Gebara decía que lo que habíamos hecho era teología **feminista patriarcal**. Y tenía razón. No salimos del mismo marco teológico de la ortodoxia cristiana y este definitivamente es patriarcal. La trinidad, la cristología, la eclesiología son construcciones occidentales patriarcales. Teníamos muchas preguntas y las teorías de género hasta la fecha son aquellas que nos desafían a deconstruir y reconstruir el pensamiento teológico o la hermenéutica bíblica. Temas sobre el cuerpo, el derecho al placer, la cotidianidad, entraron con más fuerza. El desafío para la teología feminista latinoamericana en esta década es grande: **deconstruir y reconstruir la teología de una manera holística y a la vez incorporar el desafío de los excluidos** que sobreabundan por las políticas económicas del mercado libre⁵⁸⁷.

En la narrativa de Elsa Tamez se puede notar la crítica y autocrítica develando las contradicciones internas en la práctica discursiva de las teólogas, sobre la falta de herramientas de análisis científico que vayan más allá del análisis de clase, originado por las confrontaciones ideológicas de un proyecto político y económico y su distanciamiento con el feminismo; lo que hizo que limitara su análisis, reproduciendo roles y valores del sistema patriarcal, tal como los hombres lo hacían sin cuestionar las bases de la subordinación de las mujeres, las de raza y clase, ya que la injusticia social no sólo era de clase y raza, sino de género.

Esto acarreó como consecuencia que ellas fueran cuestionadas por producir “teología feminista patriarcal” y que la “producción del conocimiento de las teólogas era un discurso esencialista biológico, tanto de latinoamericanas como brasileñas”⁵⁸⁸, ya que la producción

⁵⁸⁷ TAMEZ, Elsa. Descubriendo rostros distintos de Dios. En, Juan José Tamayo y Juan Bosh, editores. *Panorama de la teología latinoamericana. Cuando vida y pensamiento son inseparables*. Estella (Navarra): Verbo divino, 2001, p. 647-659. (El subrayado pertenece a la autora).

⁵⁸⁸ TOMITA, 2004. p.79.

teológica⁵⁸⁹ de las teólogas colocó en el centro de la discusión a la mujer como categoría empírica de análisis sin cuestionar las relaciones de poder que las lleva a la subordinación.

Aquí quiero levantar un llamado a la reflexión, “*somos hijas de nuestro tiempo.*” En la década de los 1970, los cambios de las subjetividades de las mujeres en América Latina no se dieron de noche a la mañana siguiente, ésta sigue a todo un movimiento de cambio social, cultural, económico y político que sucede en la década en los países latinoamericanos. La ONU había declarado en 1975 el año internacional de la Mujer, con el objetivo de promover la igualdad entre hombres y mujeres y asegurar la integración plena en el desarrollo, es por eso que se proclama el Decenio de la Mujer en el Desarrollo – MED (1975-1985).

Muchas organizaciones, ONG´s, universidades estuvieron orientadas a la visibilización de la mujer en cuanto a los “problemas, saberes y prácticas”⁵⁹⁰, las ONGs colocaron todo su esfuerzo por trabajar proyectos de Promoción de la Mujer, como acompañamiento y el trabajo organizativo, cuyo destinatario en su mayoría eran mujeres, para eso se contaban con el apoyo de financiamiento de las contrapartes europeas interesadas en apoyar las agendas hacia la promoción de la mujer. Algunas ONGs se constituyeron como feministas y compuestas sólo de mujeres⁵⁹¹. “Las memorias, testimonios, proyectos e informes de las mujeres -lideresas, profesionales, académicas, políticas, - de una década y más son pruebas de este proceso vivido”⁵⁹² sobre los estudios de la mujer en la década.

Son concomitantes a este proceso la irrupción de los movimientos sociales y su lucha por la liberación en la década de los 1970, la lucha contra las dictaduras en los países del sur; los movimientos de mujeres en el Perú que se visibilizan a favor de la alimentación, educación y vivienda; el trabajo de las organizaciones no gubernamentales de desarrollo (ONG´s) nacionales e internacionales, las organizaciones ecuménicas, algunas pastorales de las Iglesias católica y protestantes.

⁵⁸⁹ Fueron muchas las producciones bibliográficas tanto en libros, artículos, ensayos sobre el enfoque de la Mujer. Elsa Tamez en su memoria menciona: En 1985 nos reunimos en Argentina y la producción de ese encuentro permite ver dónde estábamos. El libro que edité se llamó *El rostro femenino de Dios*. En el se recogen ponencias como “Hacer teología desde la óptica de la mujer”, “Yo siento a Dios de otro modo”, “Cristología desde la mujer”, etc. Todas las ponencias apuntaban hacia la necesidad de contar con un discurso teológico diferente cuando se hace teología con ojos de mujer. Se rechazaba el discurso analítico y racional como el único discurso válido en el quehacer teológico. Se hablaba de la importancia de la ternura dentro de la lucha revolucionaria. No era suficiente la praxis de la justicia, se necesitaba también la praxis del cariño entre hombres y mujeres para “sanar juntos las venas abiertas de América Latina”. Cf. TAMEZ, 2001. p. 647-659.

⁵⁹⁰ HENRIQUEZ, Narda. *Abriendo brecha, itinerario y retos de los estudios de género en el Perú*. Disponible en <http://www.educoas.org/Portal/bd%20digital/contenido/interamer/BKIACD/Interamer/Interamerhtml/Bonderhtml/bon_henr.htm>. Acceso en: 29 de oct. 2009.

⁵⁹¹ *Ibíd.*

⁵⁹² *Ibíd.*

Todo este acompañamiento a los movimientos sociales estaba inspirado en la Teología de la Liberación cuyo énfasis se centraba en las luchas políticas de clase. Aquí no se hablaba de derechos de la mujer debido a “la reducción de la categoría de sexo socialmente construida a categorías biológicas y para nada se hablaba de relaciones del poder”⁵⁹³.

Recién a finales de los 1980, específicamente en los 1990 se dan los cambios de los estudios de la mujer a los estudios de género de manera más sistematizada. Los cambios originados años después, no significan que se puedan **desvalorizar a todo el proceso vivido** de los movimientos sociales de mujeres y también de las teólogas de la década del 1970, e incluso desde mucho antes de la década, de los intentos de promover la visibilización de la mujer y la toma de consciencia del movimiento de mujeres por la lucha de liberación como mujeres pobres. Todos estos discursos tienen que ser situados. A veces es fácil cuestionar desde la distancia histórica y geográfica, sin intentar comprender las luchas de poder que se tuvo que enfrentar. ¿No será que tenemos que pensar, más en la paradojas que vivimos que en las antinomias, negando?⁵⁹⁴ Es importante repensar que las epistemologías tienen una “ubicación geopolítica”⁵⁹⁵, es decir una “localización epistemológica” en el momento de reflexionar sobre los inicios de la teología feminista latinoamericana.

El movimiento popular de mujeres en nuestros países latinoamericanos en su conjunto estaba orientado en esta línea de pensamiento. Usualmente han sido las mudanzas a nivel, histórico, culturales y sociales que han dado la materialidad concreta para la reflexión teológica, siendo la reflexión teológica un segundo momento.

En síntesis, ésta reflexión y producción de conocimiento, como toda actividad intelectual, es también producto de nuestra, auto-reflexión en una época de grandes conflictos, tensiones y cambios en los movimientos de mujeres. De ahí que, no es posible separar la trayectoria del movimiento de mujeres y la trayectoria de la teología feminista latinoamericana en los estudios, investigaciones sobre las mujeres que sucedieron en la época.

Se podría decir, incluso que la producción de conocimiento teológico latinoamericano de la época no ha sido homogénea, ya había muchos esfuerzos de cuestionamiento al poder colonial que no se reduce a la construcción social de la identidad desde el punto de vista de las mujeres. Tal como veíamos en el primer capítulo acerca de las mujeres de la colonia, religiosas y escritoras, existía todo un esfuerzo de contestación al poder colonial, lo que

⁵⁹³ ROSADO NUNES, 1997. p. 17.

⁵⁹⁴ Cf. María Zambrano en una entrevista sobre la libertad y obediencia menciona: Es que la vida se nutre de paradojas. Y yo creo más en las paradojas de la vida que en las antinomias de pensamiento. Véase en RIVERA, 2005. p.45.

⁵⁹⁵ MIGNOLO, Walter. Las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder. In: BERENZON Gorgn, Boris. *Historiografía crítica del siglo XX*. México: UNAM. 2004. 355 – 386 a la p 355s.

significaba no caer en los esencialismos, comenzando con la pertenencia a un sexo y sus interrelaciones con clase, raza/etnia, y su posición frente al poder político y religioso.

En este proceso fue muy importante la auto-identificación de las mujeres de ser sujeto de derechos, de ser ciudadanas porque implicaba plantear transgresiones, cambios normativos que ayude a eliminar todos los mecanismos de poder de impedimento institucional que discriminan a la mujer para el acceso a la educación en todos los niveles de la sociedad civil, incluido las iglesias y el Estado. Es por eso, que cuando las mujeres incursionan en los espacios de formación bíblico-teológica y pastoral antes vetados para las mujeres, la producción de conocimiento teológico crea una diferencia en la reflexión de manera más amplia, pluralista, ecuménica y ecológica de convivencia humana y el cosmos.

En el proceso hay que considerar los procesos de concientización e intercambio de conocimiento debido a la doble y múltiple pertenencia de las sujetos en los distintas organizaciones y redes que sirvieron para retroalimentar los conocimientos y sentirse acompañadas en estas búsquedas, resultado de la experiencia de las mujeres que salen al espacio público, e interactúan en el espacio académico en las universidades, los movimientos sociales, movimientos feministas, movimientos civiles de reivindicación de derechos. Elisabeth Schüssler coincide al decir que “los estudios feministas en general y particularmente los estudios bíblicos feministas no deben su existencia a la academia, sino a los movimientos sociales que buscan un cambio”⁵⁹⁶. Es esta comprensión que nos ayuda a afirmar que las teologías feministas se nutre de la savia que deviene de muchas fuentes y que entran a conformar un grande movimiento de reivindicación, entre los que encontramos⁵⁹⁷:

- El movimiento de mujeres en América latina, organizaciones sociales de mujeres que ayudaran en su empoderamiento para defender los derechos, y luchar por la vida. Esas organizaciones sociales que luchaban por alimentación, salud, vivienda trabajo, techo, escuela y otros derechos que aun cuando no se identificaban como feministas, en el camino encontraron que las agendas de luchas eran comunes. En la lucha por los derechos civiles ante los regímenes militares, y de feminización de la pobreza.
- Los movimientos feministas latino-americano que lucha por la defensa de los derechos civiles y reproductivos de las mujeres, por la despenalización del aborto.

⁵⁹⁶ SCHUESSLER, Elisabeth, Fiorenza. Reclamando la autoridad de la interpretación bíblica. *Concilium*. Petrópolis, RJ: Vozes. N.º. 276, 1998. p.5-9.

⁵⁹⁷ QUEZADA, 2005, p. 125.

- Las comunidades de base, las iglesias que caminan junto con el pueblo, en épocas de persecución y exilio, represión y martirio.
- La teología feminista del Primer Mundo, que inspiró a algunas feministas latino-americanas.
- Las mujeres que comenzaron a estudiar Biblia y teología y comienza a reflexionar bíblica y teológicamente en el campo pastoral. Era una teología que nacía en lo cotidiano, desde los cuerpos y su defensa en el derecho de la vida y la necesidad de justicia. El compromiso y la lucha contra la exclusión, se convirtieron en los lugares teológicos por que se creyó, se oró se luchó, se esperó y se fortaleció⁵⁹⁸, en la confianza que se trabajaba por el Reino de Dios en donde todas y todos sean reconocidos en su dignidad.

Todas estas son luchas por autodeterminación de las mujeres, igualdad de derechos, toma de decisiones, dignidad humana y la lucha por el reconocimiento de sus derechos como ciudadana. Es ésta la base de la reflexión de las teologías feminista latinoamericana (TFL) al abrirse a una constante crítica y autocrítica emanada de la fe, sobre la experiencia de Dios vivida en la práctica liberadora de las mujeres⁵⁹⁹. Una experiencia de Dios vivida por las mujeres en la lucha cotidiana por la sobrevivencia propia y de su pueblo⁶⁰⁰.

La teóloga Rebeca Chopp sostiene la experiencia es particular y concreta en vez de absoluta y general; es estructural e individual. Además, se define por su pluralismo, es decir, la variedad de experiencias⁶⁰¹. Por su parte Elina Vuola señala: que están basadas en “condiciones concretas de vida en varios contextos”⁶⁰² y María Pilar Aquino menciona, estas experiencias son determinadas por los “factores históricos sociales y culturales”⁶⁰³.

Desde diferentes geografías territoriales y contextos sociales, las teólogas Rebecca Chopp de Estados Unidos, Elina Vuola de Finlandia y María Pilar Aquino de México coinciden en sus apreciaciones sobre la diversidad y los alcances de las teologías feministas más situadas de acuerdo a las variables de género, raza, etnia, edad, estado civil, religión, educación, colonialismo, opción sexual, clase y todos los factores históricos condiciones socio-culturales.

⁵⁹⁸ *Ibíd.* 125.

⁵⁹⁹ TAMEZ, Elsa y AQUINO María Pilar. *Teología feminista latinoamericana*. Ecuador: Abya Yala 1998. p. 9.

⁶⁰⁰ AQUINO, 1997. p.10

⁶⁰¹ CHOPP. 1987. p. 242-245.

⁶⁰² VUOLA, Elina. *Teología feminista y teología de la liberación: La praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista*. Madrid: IEPLA Editorial. D. L 2000. p. 142.

⁶⁰³ AQUINO, 1996. 188-189.

En todas las teologías feministas se observa que existe una intencionalidad, la de liberar de la opresión y afirmar la dignidad a través de múltiples formas. Así lo afirma Ivone Gebara: dependiendo del objetivo perseguido, esos objetivos son intencionalidades que parten de grupos específicos -mujeres indígenas, trabajadoras del campo, negras, lesbianas, empleadas domesticas- a partir de eso se puede decir de diferentes teologías feministas. No siempre está escrito, mas expresa la vida cotidiana y en los múltiples encuentros de mujeres. Somos nosotras las asesoras –académicas- que escribimos sobre ellas⁶⁰⁴.

Se suma en las mudanzas al nivel cognitivo, político del quehacer teológico feminista latinoamericano que ocurre en la década de los 1990 a todo el proceso vivido de prácticas y reinterpretaciones, al constante dialogo entre los movimientos sociales, movimientos de mujeres, movimientos de los derechos civiles, y el feminismo teórico de las teorías del feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia, las teorías de género, los estudios pos-coloniales y la post-modernidad. Todos estos acervos culturales de interdisciplinariedad enriquecen la construcción de conocimiento y la producción de discurso teológico.

El desafío del quehacer teológico es demostrar que las experiencias de sufrimiento y emancipación, revela, critica, y exige la “promoción de la *plena humanidad* de las mujeres”⁶⁰⁵. las excluidas-os que están en las márgenes del poder, con el fin de promover una vida digna para ellas y los suyos. Esta promoción de la **plena humanidad** esta intrínsecamente relacionada con la corporeidad y ética sexual, como un rescate de la identidad de las mujeres, algo que fue secuestrado y castrado por las teologías patriarcales.

En la década del 1990 se comienza a trabajar, sobre el cuerpo, sexualidad y ética sexual. El cuerpo no viven aislado de la sexualidad, como señala Merleau-Ponty: “El cuerpo vivido es siempre sexualidad al mismo tiempo libertad, enraizando en la naturaleza en el mismo momento en que el se transforma por la cultura.”⁶⁰⁶ Esta posición influyó en la teología feminista que incursiona en las reflexiones bíblicas y teológicas.

La feminista Adrienne Rich, proponía la noción de “comenzar no por un continente, por un país, o por una casa; más por la geografía más cercana, el cuerpo. La política de localización. Tentar a ver, como mujer, a partir del centro”⁶⁰⁷.

Al colocar en el centro al **carpo** y la sexualidad como una nueva **desterritorialización** de la ley del canon cognitivo de la teología patriarcal que lo había visto

⁶⁰⁴ ROSADO-NUNES, Maria José. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. *Estúdios Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 1. jan. - abr. 2006. p.294-297, a la p.295.

⁶⁰⁵ RADFORD, 1983, p. 127.

⁶⁰⁶ CAPALDO, Creusa. Corpo e existência. In SILVA, Dagmar Pinto de Castro. *Corpo e existência*. São Bernardo do Campo. UESP/ FENPEC, 2003. p.11-24.

⁶⁰⁷ RICH Adrienne, 2005, p.103. (Traducción personal).

como pecaminoso e impuro y colocar una nueva **territorialización** y localización de posturas más heterodoxas valorativas sobre el cuerpo es un aspecto que la teología feminista comienza a trabajar de manera fértil en cuanto a la ética sexual, y los derechos reproductivos y la decisión de la mujer en cuanto a la maternidad.

Sin duda, la recuperación de los cuerpos, la corporeidad significó un salto cualitativo de “vuelco al pensamiento” porque las teólogas feministas latinoamericanas toman el cuerpo como locus de las experiencias vividas. La autoconciencia de que nuestra vida, los cuerpos son un texto, significa que somos palabra y con ellas nuestros cuerpos adquieren identidad; las palabras y los cuerpos están imbricados entre sí.

Para las mujeres, la lucha por la democracia no está separada de los cuerpos. El cuerpo, la sexualidad y la maternidad, los derechos reproductivos de la mujer se convirtieron en los temas del activismo feminista peruano en la década del 1970.

Rosa Dominga relataba que una de las primeras acciones que el Centro Creatividad y Cambio en el año 1973 junto con el grupo de trabajo Flora Tristan y el movimiento Manuela Ramos y otras de militancia política como el de Mujeres en Lucha, el Frente Socialista de Mujeres, se reunieron en ALIMUPER (Acción para la Liberación de la Mujer Peruana) para hacer su primera protesta contra el concurso de belleza. Esto fue criticado por un diario local con el titular “La Rebelión de las Brujas”⁶⁰⁸.

Este hecho de ALIMUPER marcó un hito porque fue la primera vez se impulsó una de las primeras manifestaciones de protesta contra los concursos de belleza y las mujeres, con vergüenza y temor, reivindicaron públicamente su derecho a controlar su cuerpo⁶⁰⁹.

Este cambio epistemológico a partir de la geografía de los cuerpos y sexualidad ha resquebrajado muchos esquemas dualistas de pensamiento binario de las ciencias y la teología. Las sujetos como agentes de cambio en las organizaciones sociales cuestionan, disuelven las múltiples relaciones de poder y articulan movimientos de políticas de cambio, a través de la creación de estrategias de trabajo a favor de la corporeidad, la sexualidad, los derechos reproductivos en defensa a una vida digna. Veamos el caso de Rosa Dominga fundadora del movimiento el Pozo (1983) y su trabajo con las mujeres involucradas en la prostitución, ella dice:

En el «Movimiento El Pozo» nunca hemos negado la realidad de la prostitución. Nunca hemos condenado a ninguna mujer que ejerce la prostitución, nunca hemos puesto en cuestión el valor de sus esfuerzos de sobrevivir. Es evidente que mientras persista el Patriarcado, mientras las mujeres sean condicionadas desde la niñez a definirse en función del hombre y ser víctimas del abuso sexual, la prostitución será

⁶⁰⁸ Testimonio 01/ 02 Fase.

⁶⁰⁹ Cf. Virginia, Vargas. Apud (1989: 33) BARRIG, 2002. p.102.

un recurso, y millones de mujeres en el mundo entero encontrarán que la prostitución es un recurso en medio de la severa crisis económica.

Apoyamos a mujeres, les brindamos solidaridad pero no podemos institucionalizar a las mujeres en la prostitución. No daremos un «certificado de aprobación» a una forma de ganarse la vida que denigra a la persona, no podemos reforzar las ataduras que mantienen a las mujeres atrapadas en la prostitución. El apoyo que se brinda a las mujeres no es para profesionalizarlas en el ejercicio de la prostitución mediante carnés o campañas para mejorar sus «condiciones de trabajo». Brindamos nuestro apoyo para que ellas puedan adquirir más control sobre sus vidas, que tengan experiencias que les permitan autoestimarse y valorizar su vida en función de ellas mismas, para abrir nuevos caminos.[...]

Luchamos por la reivindicación de nuestra sexualidad, con toda su potencialidad de enriquecimiento, liberación y humanización; cuando creemos en esta potencialidad de nuestra **sexualidad** no podemos defender la prostitución⁶¹⁰.

De esta manera, las organizaciones sociales defienden derechos que no es un problema biológico, esto es muchos más, es el “lugar social” que las mujeres como género ocupan en una sociedad. De ahí que la defensa de los derechos y la vibración de los cuerpos se defiendan de manera integral.

Aquí quiero traer a la memoria el proceso de deconstrucción y reconstrucción de la teología sobre corporeidad y ética sexual, para la autora Marcela Althaus-Reid, al hablar de las mujeres, tenemos que considerar el cuerpo de los creyentes como la geografía de Dios, donde se encarna en la vida cotidiana el mensaje del Espíritu con más credibilidad que en la academia; pues los cuerpos son: “cuerpos que hablan de hambre, de sed, de los dolores, del placer concreto”⁶¹¹. Porque si la teología no es para liberación, esto es para librarnos de coacciones ideológicas sexuales y políticos de sus construcciones, y si no está arraigada en nuestra experiencia y no se torna transformadora, no es teología⁶¹².

Esta alternativa de la noción de cuerpo y política del cuerpo provoca un debate importante sobre el local de la definición de la identidad y la diferencia, es decir de su materialización que son los cuerpos concretos. En esta comprensión y contexto se discute y planifican campañas a favor de los derechos y la salud reproductiva, la sexualidad femenina, el VIH, la lucha contra la violencia, la disminución de la mortalidad materna, el aborto que son causas evitables.

Todas las reflexiones de las teologías feministas son bastante heterogénea pluriculturales con sus diversas fuentes y agendas de reivindicación. Mas como Ivone Gebara señala: “aunque cada elaboración teológica tiene una problemática en relación a su contexto

⁶¹⁰ TRAPASSO. Rosa Dominga. Tráfico de mujeres.: *Dimensiones internacionales de la prostitución*. En Nueva sociedad. No. 109 Sep-Oct. 1990. p.182-184.

⁶¹¹ ALTHAUS-REID, Marcela. Teología Queer. São Paulo: UMESP. Conferência realizado o 27 de Agosto de 2004.

⁶¹² ALTHAUS-REID, Marcela. From the goddess to queer theology: the state we are now. *Feminist theology*, 13 Thousand Oaks: Sage Publicatio ns, 2005, 265 -272. Disponible en: <://http://fth.sagepub.com/CGI/reprint/13/2/265>, Acceso en: 20 de junio 2008.

patriarcal que nos es común, hay una nota particular”⁶¹³ que comparten las organizaciones de mujeres de acuerdo a su contexto, entre las que están:

- Teología de las mujeres de origen africana (womanist theology) que, más allá de subrayar la forma particular de racismo vivido por las mujeres negras en las instituciones religiosas cristianas, quiere marcar una diferencia en relación a las teologías feministas “blancas”;
- Teología de las mujeres de origen latinoamericano (teología mujerista) que repiensa los embates culturales y religiosos entre tradición del cristianismo de esas emigrantes y la cultura imperialista de dominación anglosajona;
- Teología de las mujeres lesbianas (lesbian feminist theology) que enfrenta el problema de la dominación heterosexual en el interior de las iglesias cristianas y, en consecuencia a la legitimación religiosa de un modelo dominante de orientación sexual y del papel social para las mujeres.
- Teología de las mujeres emigrantes de origen asiática (asian american women theology) que examina la acogida del cristianismo como nueva religión y los impactos que, con eso sufren las tradiciones culturales y religiosas asiáticas de origen.
- Teología queer (queer theology) que busca ultrapasar los patrones culturales y sexuales establecidos, introduciendo una crítica a los dogmatismos y a los modelos fijos en cuanto a las diferentes opciones sexuales y su uso en la teología.⁶¹⁴

En los finales de la década de los 1980, con los estudios gay y lésbico surge los estudios Queer para quitarle la dimensión discriminatoria. Una de las que ha sistematizado esta producción teológica fue Marcela Althaus-Reid, para ella, la “teología queer”, (desordenado, torcido, desviado) rompen con todos los límites y clasificaciones, capaces de percibir y reflexionar la riqueza del pensamiento, que sale de las fronteras de las reflexiones académicas. En la comprensión de la teoría queer está que:

Son el complejo resultado de una reflexión teológica que considera aquello que las diferentes construcciones de sexualidad e de género tienen que decir, sobre nuestra comprensión de Dios, del amor, y de la comunidad. La teoría queer fue influenciada por el movimiento pos-estructuralista que argumenta con la noción de un sujeto estable y se opone a la formación ideológica de las identidades sexuales. Dentro de sus reflexiones es preciso considerar dos elementos. [...] Primero, una sospecha en

⁶¹³ GEBARA, 2007: 54.

⁶¹⁴ GEBARA, 2007: 54-55

relación al presupuesto de que la heterosexualidad es una identidad sexual universal estable y como tal de una orden (sacralizada) natural. La segunda, la percepción de que construcciones hegemónicas de la identidad sexual contribuirán a lo largo de la historia, para consolidar estructuras opresoras de relaciones de poder en la iglesia y en la teología cristiana⁶¹⁵.

A partir de la postura de la teología Queer (sexualidades heterodoxas), observamos que es “otro horizonte discursivo u otra forma de pensar lo sexual”⁶¹⁶. Ahí no hay sujetos estables, sino sujetos en movimiento, en migración, o como expresa Rossi Braidotti: “sujetos nómades,” sujetos autónomos-as, libres de los estereotipos de varones y mujeres, por la construcción de subjetividades alternativas. Su propuesta entra a los nuevos marcos de referencias, nueva imágenes y nuevas formas de pensar” e incluso expresando de este modo de “una identidad hecha de desplazamientos sucesivos”⁶¹⁷. Es aquí en donde se ubica las identidades sexuales, que fueron constituidas por su opción sexual, y que están referidas a las identidades de los sujetos: gay, lesbianas, transexuales, o bisexuales; que comienzan a tratar sobre las mudanzas de las identidades de género que confrontan y resignifica sus propias masculinidades y feminidades.

Sin duda, en la enunciación de ésta trayectoria uno puede ver la existencia de distintas vertientes de teologías feministas que hacen parte de la construcción de pensamiento latinoamericano que se enriquecen con la interdisciplinariedad, dando importancia al proceso y la estrecha relación entre diferentes disciplinas del saber, del arte con la historia, del texto y el contexto, como aspectos básicos al análisis de la teología feminista. Incluso se puede defender que la voz de la teología feminista ha ganado ciudadanía en las últimas décadas.

No obstante, somos conscientes que la teología feminista latinoamericana cada vez encuentra dificultades que ésta sea un eje transversal en el interior de las instituciones educativas religiosas y las iglesias por ser instituciones patriarcales; lo que trae funestas consecuencias sociales y políticas para la emancipación de las mujeres, porque ni siquiera es considerada como disciplinas obligatoria de los programas de formación teológica, quedando sólo como cursos electivos.

Sorteando muchas dificultades, existen algunos logros conseguidos, en las negociaciones de los mecanismos de poder, cuestionando la pretendida neutralidad genérica

⁶¹⁵ ALTHAUS-REID, Marcela. Sobre teoría queer e teología de la liberación. A irrupción Del sujeto sexual em la teología. Petrópolis, RJ. Vozes. *Concilium*. 324 – 2008/1. p.114.

⁶¹⁶ DE LAURENTIS, Teresa. Queer. En Macedo, Ana Gabriel e AMARAL, Ana Luisa. *Diccionario da crítica feminista*. Lisboa: Edições Afrontamento. 2005. p.161.

⁶¹⁷ BRAIDOTTI, Rossi. (2004) Apud. AMOROS, Cèlia. *La Gran diferencia y sus pequeñas consecuencias para la lucha de mujeres*. Madrid: Ediciones Cátedra/ Universidad de València. 2005. p. 31-33.

de las decisiones que se toma en las instituciones de pertenencia. Entre los avances que nos avizoran una nueva corriente de pensamiento son:

1. Mayor presencia pública de mujeres laicas en las instituciones educativas religiosas, específicamente en los espacios del saber, como facultades de teología, seminarios, y cátedras, en donde adquiere mayor visibilidad en la dimensión profética, laica a través de su participación en estos lugares que antes eran reservados solo para los hombres. Esto crea una diferencia epistemológica en las investigaciones, trabajos de conclusión, tesis colocando el instrumental teórico de las categorías de género.
2. Las cátedras, encuentros, seminarios, cursos sobre: teorías de género, estudios de género y religión en las universidades públicas y privadas, que aporta de manera significativa en las investigaciones de las-os pos-graduandas-os desde el instrumental de las categorías de género y la necesidad de hacer estudios interdisciplinarios y el llamado a la transversalidad, en donde las teologías feministas y las ciencias de la religión son imprescindibles.
3. Los grupos de pesquisa o núcleos de investigación sobre Género y Religión, Feminismo y dialogo interdisciplinario en articulación con otras disciplinas, de género y derechos, género y salud, biología, teología feminista y otras ciencias.
4. El liderazgo de mujeres como pastoras, obispas, presbíteras, en los departamentos de catequesis, en los equipos litúrgicos, en la asistencia social, en la diaconía asumiendo puestos de dirección.
5. Las mujeres en la gestión administrativa y en la dirección en el ámbito académico institucional.
6. Las nuevas formas organizativas de la institución, en convergencia con un llamado a una nueva la cultura institucional desde el enfoque de género en los estamentos estatales y privados.
7. El aporte de mujeres biblistas, liturgistas, diaconas, educadoras, teólogas, pastoras en la asesoría en los movimientos sociales que ayudan no sólo en su formación, asesoría sino el acompañamiento y sistematización de las experiencias de vida, permitiendo los cruces epistemológicos.

8. La creación de comunidades académicas entre teología feminista, y otras ciencias humanas que impulsan la interdisciplinariedad a nivel reflexivo, investigación y publicaciones. Los cursos optativos, que algunos seminarios, facultades están abriendo, aun cuando crea diferencia epistemológica.
9. Las becas, bolsas de ayuda que cada vez las instituciones de cooperación como Consejo Mundial de Iglesias, Federación Luterana Mundial, Misión 21, y otras más, están aportando para aumentar los niveles de formación de las mujeres. Aunado a esto las políticas de discriminación positiva, de los gobiernos para el acceso a la educación como igualdad de oportunidades para mujeres, negras, e indígenas.
10. Las redes nacionales e internacionales en espacios sociales y eclesiales y la academia para realizar proyectos de gran envergadura, tal es caso de la “Casa del Millón de Mujeres”, que fue promovido por Elsa Tamez en la Universidad Bíblica Latinoamericana en San José de Costa Rica (UBL).
11. La generación de un diálogo, compañerismo, “parcería”, complicidad en pro de una política de formación internacional, este es el caso de las negociaciones que están realizando la Escola Superior de Teología (Brasil), ISEDET (Argentina), Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica.

Recapitulando, la Teología Feminista Latinoamericana ha tenido que luchar no solo por legitimidad, integridad, independencia sino expresarse con voz propia. La voz de las mujeres y la crítica es un desafío a la Teología clásica tradicional. Pues es una teología que parte de la vida y va al discurso teológico que fue silenciado, y el desafío está de seguir el legado de nuestras antecesoras, de su osadía a vivir y pensar diferente a pesar de las censuras, y tener el privilegio de hacer uso de la libertad ganada.

En estas afluentes de pensamiento y acción de las teologías latinoamericanas, destacamos los nuevos descubrimientos de reflexión teológica realizada por nuestras sujetos de estudio. Su experiencia de vida de movilidad social, migración que provoca la situación de marginación, pobreza, hace que ellas perciban a Dios que camina con ellas, como sabiduría y fuerza para generar y promover acciones de Vida. Es esto lo que pueden encontrar en las redes, espacios en donde afirman sus identidades y lo relacionan con la fe y espiritualidad como fuerza para resistir. Esta resiliencia adquirida ayudaría para ser agentes sociales de resiliencia para sus comunidades de fe y los espacios de interacción.

Del mismo modo, podemos destacar que se enriquece el intelegir de la fe de las teólogas latinoamericanas a raíz de la movilidad social y aculturación en los países del primer mundo. Esto a través de las comparaciones y valoraciones de cada cultura, ampliando de este modo las relaciones de género. Si bien, no es lo mismo hablar relaciones de género en América Latina, que en los países del Primer Mundo; es importante destacar, que lo que enriquece son las nuevas corrientes de pensamiento encontrados en los países del primer mundo y provocar un diálogo abierto con el fin de enriquecerse mutuamente. Es esto lo que desafía a muchas de las teólogas a hacer trabajo inter-disciplinar.

Entre los desafíos está a que siga teniendo peso político al interior de las instituciones eclesiales y que atravesase las instituciones religiosas debido a la misoginia institucional. Aun así existe un avance que la teología feminista desde la academia ha dado sus enormes saltos de observar con seriedad que ésta ha de ser un estudio crítico de manifestaciones y construcciones culturales y de otro lado la crítica a los conceptos teológicos de la teología clásica.

En nosotras está el “juego de cintura” entre la institucionalidad y movimiento, pues hay que reforzar la ciudadanía de la reflexión bíblica, teológica y pastoral feminista y la reflexión indígena y negra que deviene de nuestro continente latinoamericano en las instituciones académicas. Esa dinámica nos debe llevar a tender los puentes entre la invisibilidad a la visibilidad, de la periferia al centro, del margen a la centralidad.

Por tanto, el discurso ha de ampliarse no solo a la reivindicación de ministerio ordenado, hay mucho en juego que es sobre la política, el derecho de nuestras sexualidades, corporeidades y subjetividades reconstruidas que por la violencia fue resquebrajada. Esto nos desafía a seguir profundizando lo que estamos intuyendo en nuestra reflexión, de construir puentes, fusionando horizontes, con los temas de sexualidad, violencia, corporeidad y ciudadanía. La fusión de horizontes, nos conduce no sólo al encuentro, sino al dialogo con el otro y otra. La teología feminista fue un discurso de fronteras, del margen y periferia, desde las brechas del poder.

Para nosotras políticamente era mejor estar al margen para que la institución no coaccione y privatice nuestros discursos, luego posicionar al interior de la institución, teniendo como foco que las teorías feministas deben ser ejes transversales en las políticas institucionales. Ahora la teología feminista tiene ciudadanía porque tiene reconocimiento, a pesar de las muchas resistencias y contra-restando la ideología patriarcal.

CONCLUSIONES

“La emancipación de la mujer es revolución porque conlleva a una subversión contra las estructuras”.

Rosa Dominga Trapasso 1999.

Ante el sistema globalizado que excluye, somete y margina, las mujeres como sujetos de derechos crean desde las “grietas del poder” espacios alternativos diversificados de lucha, resistencia, resiliencia, y transformación, para la formulación de derechos y que sean reconocidas como sujetos con acceso a recursos materiales y simbólicos.

A estas mujeres reconocidas como sujetos, les podríamos denominar como mujeres empoderadas porque sacaron fuerzas de la debilidad y fragilidad, vencieron sus propios límites y crearon nuevas posibilidades para trabajar por la justicia y el derecho de las mujeres, por la salud integral, la alimentación, educación, por la defensa de la vida, la pacificación, el cuidado del medio ambiente, valores éticos que animan y sostienen la vida y reorganizan las esperanzas históricas y políticas, sociales y expresan la revelación de Dios porque viven la salvación y resurrección cotidiana existencial.

El accionar de lideresas como fuerza creativa y poderío de-construye la imagen de mujeres víctimas. La capacidad de resistencia y transformación nos habla de una espiritualidad basada en las potencialidades cognitivas y psicológicas de subvertir la violencia y la dominación. Es este recurso que tiene que ser valorado y realzado para no victimizar y estigmatizar a las mujeres con estereotipos de minusvalía emocional y física.

El que las lideresas por su accionar sean reconocidas en su trabajo desafía a valorar como las sociedades en su conjunto resuelven los problemas de sobrevivencia, sustentabilidad y sostenibilidad de la vida humana. Un liderazgo que las convierte en una actora de la red por los vínculos de significación social para la comunidad, esto lo vemos en el caso de las lideresas sobre el bien social que representan para su comunidad y organizaciones.

De esta manera, se puede visibilizar el trabajo cotidiano, toda aquella parte del proceso que tiende a estar implícito y que habitualmente es desestimado porque se le ve como un **servicio para dar y ofrecer** que se realiza en la vida cotidiana, por eso no se valoriza como trabajo relacionado a la reproducción humana. El trabajo de **gratuidad** y de voluntariado social, no significa que no tenga un precio, hay desgaste de energías, tiempo, recursos

materiales y simbólicos. Esto exige a la sociedad civil que éste debe ser valorado con un **“precio justo”** de reconocimiento social, legal y económico.

El aporte de las lideresas se trataría de un voluntariado con implicaciones políticas de un contrapoder, colocando como premisa los valores éticos de justicia, equidad y solidaridad y cuestionando la ideología patriarcal porque promueve los valores de sumisión, sacrificio, obediencia y sufrimiento en silencio, porque mina los intentos de las mujeres de tener participación y control de algunos recursos.

Otro de los aspectos a destacar es que entre los cambios ofrecidos por las lideresas, podemos encontrar que la acción/gestión a partir de los derechos que promueven es que ellas lograron discernir entre lo que son, necesidades materiales de la mujer (alimentación, casa, salud y otros) y las necesidades estratégicas (cambio de las relaciones de poder), debido a que se ha posicionado mejor en sus comunidades y organizaciones. De ahí que encontremos a lideresas que tienen reconocimiento en los organismos del estado, instancias privadas y publicas; tales son los casos encontrados en la pesquisa de campo que son convocadas para dar asesorías y formación en las organizaciones y las instancias de gobierno local y Ong`s.

Si bien, la década del 1990 para el Perú significó una época de muchos cambios de orden económico, social, cultural y religioso por la crisis de paradigmas, por la violencia interna que vivió el Perú y por el paso de un gobierno democrático a una dictadura civil. Sin embargo, como toda crisis fue posible generar alternativas. Es eso lo que hicieron los movimientos sociales, en nuestro caso, la gestión /acción de las lideresas de las organizaciones sociales que desde lo axiológico, epistemológico y praxiológico gestaron poderes alternativos para la migración y tránsito a otros espacios que aunque sean periféricos siempre son muestras de los poderes alternativos que resignificaron sus identidades, creencia, religiosidad y fe.

La transgresión, subversión y ruptura, de espacios y la movilidad de las actoras nos dice que hay muchas formas de construir espacios. Pues muchos son los “lugares de enunciación” de saberes feministas [que nacen de las confrontaciones], conflictos y reflexiones innumerables”⁶¹⁸ y también grandes soluciones creativas, como espacios de salvación cotidiana. Uno de estos espacios es el cuerpo. El cuerpo es nuestra primera cartografía, es el lugar político, de lucha y defensa porque es ahí donde surgen nuestras experiencias sociales y culturales. Para las mujeres ha sido una lucha política por la

⁶¹⁸ VARGAS, 2008: p. 301.

autonomía, la capacidad de decisión, emancipación, liberación; en el horizonte que se está construyendo una sociedad democrática de convivencia, y de respeto a las diferencias.

El que las lideresas no puedan realizar sus proyectos individuales y colectivos dentro la iglesia institución, y prefieran actuar fuera de la instituciones religiosas es señal que relativizan su poder sobre ellas. Este proceso de **emancipación y movilidad** de las mujeres de las instituciones religiosas representaría que éstas ya no son referencias normativas y reguladoras de valores, símbolos que les de sentido y llene las necesidades existenciales. Esto les permitiría de migrar de una iglesia a otra, al hacer una libre elección de las comunidades de fe y crear otras redes de espiritualidad.

Las historias de vida de las lideresas militantes –católicas y evangélicas- obtenidas en la pesquisa de campo demuestran que la trasgresión, ruptura, ha dado forma a una vocación heterogénea de ejercicio de ciudadanía, por los procesos de resistencia, confrontación, negociación, alianzas y vínculos en redes con mujeres, hombres, con las comunidades, instituciones y organismos del estado a nivel local, regional, nacional e internacional como espacios dinámicos de voces, sensibilidades, saberes, poderes y valores de sostenibilidad y sustentabilidad humana.

Esta sabiduría de las sujetos que deviene de lidiar con la vida misma, con el hambre, la guerra, la salud, vivienda, educación, violencia, migración, discriminación, significa que las fuentes conocimiento son diversos. Muchas veces estos lugares, los conocimientos, sabidurías y las actividades que las mujeres desarrollan han sido descalificados por el discurso occidental hegemónico y androcéntrico, que genera desigualdades de género, raza, etnia y clase. Lo que han dificultado a la ciudadanía de las mujeres y el reconocimiento de la diversidad de identidades. Pues al momento de reconocerse como sujeto de derechos puso fin a la categoría de hombre universal y desde ahí hablar de la diversidad y de la diferencia.

Desde un enfoque feminista, el empoderamiento significó una alteración radical de los procesos, y estructuras que reproducen la posición subordinada de las mujeres como género. Para las lideresas el poderío de las mujeres fueron las practicas positivas, no de revancha sino de afirmación, tanto a la propiedad, como al poder, lo que transforma las relaciones de género, hacia el logro de la equidad de género entre hombres y mujeres.

Otra de las caracterizaciones de las lideresas que es destacado en sus relatos es que su conocimiento y ejercicio ciudadano de derechos no fue ganado en la academia, sino en la “universidad de la vida” que son los movimientos y organizaciones sociales. Es impensable que haya sujeto en la acción individual sino hay una acción colectiva. En los movimientos sociales se canalizaron las rabias, descontentos, la soledad, las denuncias por la violencia

intrafamiliar y violencia estructural, en sueños y proyectos de esperanza. Ahí tomaron forma los problemas personales en una manera colectiva de hacer política. Esto en razón que expandió la política tanto en espacio privado como lo público al promover ciudadanía. Las narrativas de las lideresas expresan como en las organizaciones sociales encontraron espacios de libertad y de proposición para nuevas formas de ejercicio de ciudadanía y exigiendo una reorganización en el espacio privado y público.

Entre los casos analizados de reivindicación de derechos y acción colectiva que une lo económico, social y lo cultural y las reivindicaciones de género encontramos que el trabajo de las lideresas no sólo lograron un impacto en los espacios públicos, sino que lograron también ser promotoras de resiliencia y acompañamiento con los enfermos de VIH, las promotoras de salud alternativa, las promotoras y defensoras de mujeres involucradas en la prostitución para abolir este problema social, a las lideresas del taller de economía solidaria del círculo de Sara. A las lideresas de iglesias que formaron sus propias iglesias, -comunidades cristianas- con estructuras más flexibles,

Una mirada al itinerario del aporte de las mujeres en la vida social y cultural se observa que en todas las épocas la presencia de la mujer ha generado cambios no sólo en los roles, y modelos tradicionales de la identidad, sino en la actividad que desarrollan, ya sea literatura, la sobrevivencia, la pastoral, la salud, la economía y el cuidado del medio ambiente; lo que las ha convertido en ciudadanas, por su participación activa en los espacios locales y globales, sociales y culturales. Esto debido al hecho que ellas como agentes sociales están inmersas en múltiples redes y espacios locales de relaciones. Lo que muestra que no hay una sola de vivir las relaciones de género sino muchas formas de vivir esas relaciones de género y las relaciones de poder.

Cuando analizamos históricamente las prácticas discursivas escritas y habladas de las mujeres en la colonia éstas fueron heterogéneas y anticanónicas, resistieron al poder colonial y encontraron un espacio de libertad para ejercer presencia en el espacio público. Ellas no siempre acataron todo lo que les ofrecía la modernidad, confrontaron la ortodoxia del pensamiento occidental, ya que se sentían excluidas del poder que era clasista, racista y sexista. Su denuncia no sólo era una posición contra el sistema colonial, frente al poder sino que también había una posición de subjetividad femenina que pasa por la corporeidad de los sujetos ya que éste fue el locus del control social en la época colonial debido a la influencia de la religión, y que no se reduce sólo a la construcción social de la identidad, sino una posición frente al poder político y religioso.

En las últimas décadas encontramos que las mujeres tuvieron que luchar por la democracia, el hambre, la violencia y contra el autoritarismo. Porque si bien orientó la confrontación contra la dictadura, buscaron modificar la cultura autoritaria patriarcal, racista y excluyente de la sociedad y de las instituciones eclesiales. Esto se pudo hacer por el poder del lenguaje, la palabra hablada y las escritas confrontadas con los saberes y el conocimiento desde su ubicación geopolítica por la violencia simbólica y los mecanismos que se enlazan para mantenerlas en la marginalidad y exclusión. Una palabra de poder que emerge en los cuerpos significa una emancipación de las normas y condicionamientos culturales para poder decir su voz y posicionamiento en el espacio social.

De la misma modo, observamos que las lideresas -sujetos de la pesquisa- militantes de las iglesias católicas y evangélicas que conocen de sus derechos no sólo subvierten, conjugan contextos, sino negocian, transforman creativamente las prácticas discursivas teológicas normativas de las instituciones educativas religiosas con lógicas más heterodoxas que se acerquen a una ética de valores significantes para seguir resistiendo.

Lo innovador que nos trae el estudio es que la religión articulada desde las experiencias de las mujeres, las instituciones son transformadas en códigos accesibles y concordantes con el mundo cotidiano. Es ahí cuando la realidad puede modelarse, delineararse porque la realidad no es lo que nos es dado, sino como a través del lenguaje y los símbolos, la realidad es resignificada y es transformada.

En síntesis, las mujeres desenvuelven performances religiosas de acuerdo a las posiciones sociales que ocupan. Los lugares sociales nos hablan de la **teología de lo cotidiano, teología de los espacios y de la movilidad**, porque las lideresas construyen espacios amplios y adaptables; lo que les ayuda para ampliar sus referentes, ya que al estar en las márgenes del poder y las estructuras religiosas ellas pueden transgredir a través de rituales, y actividades que tienen que ver con los ciclos de vida, con la ciudadanía, justicia y equidad.

Esta teología feminista desarrollada por las lideresas no está privatizada en lo institucional, sino que es transversal para dinamizar lo institucional. Esto tiene que ver con la democracia genérica de la revelación divina para promover las relaciones igualitarias de equidad, libertad, emancipación, y autonomía de las-os sujetos.

Esta teología feminista de democracia genérica no busca fosilizar la institución sino que el desafío es que ésta transversalidad de género promueva acciones políticas de cambio local y global. Cuando ésta está privatizada pierde su capacidad política. Mas cuando a través de un proceso en construcción plural se transversaliza la democracia genérica en acciones

políticas afirmativas fertiliza y anima a los sujetos para crear nuevos ordenes sociales de convivencia.

Los datos de la pesquisa de campo muestra que las motivaciones son bastantes heterogéneas para trabajar en las organizaciones sociales. Ante la pregunta si es trabajo voluntario o ciudadanía, habría que destacar que los pensamientos dualistas de voluntariado, acción filantrópica vs. derechos sociales, “rompen fronteras, teniendo en vista la conjugación de prácticas sociales que aún cuando sean divergentes en cuanto a los principios, operan como un sistema de red de acciones.

Estas lideresas se formaron y afirmaron en la vida social y cultural por su pertenencia a organizaciones sociales que fortalecen el tejido social, eclesial y la vida democrática por medio de la enunciación de valores éticos como el respeto a los derechos humanos, a la solidaridad, la equidad, la justicia social, la tolerancia, como un capital social para la convivencia humana, la sostenibilidad de una sociedad y la vida democrática.

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA, Silva. Adrián. Cambio Institucional. En BACA, Olamendi, Laura. *Léxico de la política*. México: Flacso. 2000
- AJO, Clara Luz. A espiritualidade de nossos ancestrais. In *Na força da sabedoria: Espiritualidades feministas de luta*. In: *Concilium*. Petrópolis: RJ. Vozes. No. 288.
- AKASHE-BOHME, Farideh. Experiências interculturais – A compreensão ocidental do corpo como perspectiva global. In: *Concilium*. Petrópolis, RJ: Vozes. No. 295. 2002.
- ALBERTI, Verena. *História oral: a experiência do Cpdoc*. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil. 1989.
- ALBERDI, Inés y Pilar Escario *Estudio sociológico sobre las viudas en España*. Madrid: Siglo XXI y Federación de Viudas “Hispania”, 1988
- ALCALA, Adolfo. *La praxis androgógica en los adultos de edad avanzada*. Caracas, Venezuela: Universidad Nacional Abierta. 2000. Disponible en: <http://www.monografias.com/trabajos6/prax/prax.shtml>. Acceso el 4 de agosto 2009.
- ALDANA, Celia. *Revueltas íntimas: Aventuras y aprendizajes en los liderazgos de las mujeres*. Lima: Calandria. 1996
- ALTHAUS-REID, Marcela. *Teología Queer*. São Paulo: UMESP. Conferência realizado o 27 de Agosto de 2004
- ALTHAUS-REID, Marcela. From the goddess to queer theology: the state we are now. *Feminist theology*, 13 Thousand Oaks: Sage Publications, 2005. p. 265-272. Disponible en: <http://fth.sagepub.com/CGI/reprint/13/2/265>, Acceso 20 de jun. 2008
- ALTHAUS-REID, Marcella. *La Teología Indecente*, Perversiones teológicas en sexo, género y política, España: Ediciones Bellaterra, 2005.
- ALTHAUS-REID, Marcela. *Sobre teoría queer e teología de la liberación*. A irrupción Del sujeto sexual em la teología. Petrópolis, RJ. Vozes. *Concilium*. No. 324. 2008.
- AMIN, Samir. *Hacia una Teología Islámica de Liberación*. En *Iglesia Viva*, No. 209. enero - marzo 2002. p.120-123. <http://www.iglesiaviva.org/209/n209-32.htm> Acceso el 10 de marzo de 2009.
- AMÍCOLA, José. *Autobiografía como autofiguración: estrategias discursivas del Yo y cuestiones de género*. Rosario, Argentina: Beatriz Viterbo Editora. Universidad Nacional de la Plata. 2007.
- AMORÓS, CÈLIA. *Tiempo de feminismo. Sobre Feninismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Universidad de València. 1997.
- AMOROS, Cèlia. *La Gran diferencia y sus pequeñas consecuencias para la lucha de mujeres*. Madrid: Ediciones Cátedra/ Universidad de València. 2005.
- ARENDT, Hanna. *Sobre la violencia*. México: Cuadernos Joaquín. 1970
- _____. *A condição humana* 5 ed. Rev. Rio de Janeiro: forense Universitaria, 1991.
- _____. *Sobre a violència*. Rio de Janeiro: Refume Dumará 1994.

- ARGUEDAS, José María. *El indigenismo en el Perú, en Indios, mestizos y señores*. Lima: Horizonte. 1985.
- AQUINO, María Pilar. *Nuestro Clamor por la vida*. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer. San José: DEI.1992.
- AQUINO, María Pilar. *A teología, a Igreja e a Mulher na América na América Latina*. Sao Paulo: Paulinas. 1997.
- ASSMAN Hugo, *Crítica a lógica da exclusão, ensaios sobre economia e teologia*. Sao Paulo: Paulus 1994.
- ASSMAN, Hugo. *Apuntes sobre el tema del sujeto*. In: Perfiles teológicos para un nuevo milenio. San José. C.R. DEI, 1997.
- ASSMANN, Hugo y MO SUNG Jung *Competencia e Sensibilidade Solidaria*. Educar para la Esperanza, Rio de Janeiro, Vozes, 2001.
- BANCO MUNDIAL, *Gobernabilidad para el empoderamiento de los pobres: Memoria Preliminar* 2002. Disponible en: <<http://www.bancomundial.org/foros/sdadcivil/web/resumen.htm>>. Acceso en: 26 de may. 2009
- BARREIRA. Irllys Alencar Firmo. *Revista Pós Ciências Sociais*. São Luis: EDUFMA, Universidade Federal do Maranhão, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. V. 3, no. 5, 2006. (59-78).
- BARRIG, Maruja. Women, Collective Kitchens, and the Crisis of the State in Peru. In *Emergences: Women's Struggles for Livelihood in Latin America*, edited by John Friedman, Rebecca Abers, and Lilian Autler. Los Angeles, CA: UCLA Latin American Center Publications. 1996.
- BARRIG, Maruja. La persistencia de la memoria. Feminismo y Estado en el Perú de los 1990. En PANFICHI Aldo (cord.) *Sociedad Civil, Esfera Pública y Democratización en América Latina: Andes y Cono Sur*. México: PUCP – Fondo de Cultura Económica. 2002
- BAUER, Martin W. et al. Qualidade, quantidade e interesses do conhecimento: Evitando confusões. In: BAUER, Martin W, GASKELL, Georg. *Pesquisa qualitativa com texto imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes.2001.
- BAUER, Martin W GASKELL, Georg. *Pesquisa qualitativa com texto imagem e som: Um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2002. (.17-36).
- BEBBINGTON Anthony, SCURRAH, Martín, BIELICH, Claudia. *Mapeo de los Movimientos Sociales en el Perú Actual: Proyecto Movimiento Sociales y Pobreza*. Lima: CEPES (Centro peruano de Estudios Sociales)/ MANCHESTER1884. 2008
- BEDFORD, Nancy. *El diccionario* Disponible en: <<http://www.lupaprotestante.es/elmundopalpita/wp-content/EI%20diccionario.pdf>> Acceso 10 de mayo, 2009.
- BEDIAKO Kwame, *Las Escrituras en lengua materna y las teologías en lengua materna: algunos efectos derivados de la traducción de las Escrituras*, en Traducción de la Biblia, revista digital de las SBU. Disponible en <http://www.traducciondelabiblia.org/articulos_recientes/articulo_2/> Acceso 20 de nov. 2009.
- BENAVIDEZ, Campos, Julio. *Los movimientos sociales de mujeres en el Perú. Madres en la gesta por la ciudadanía*. Anotaciones para pensar la comunicación política. Disponible en

- <[http://www.telesat.com.co/afacom/ponencia%20julio%20\(corregida\).doc](http://www.telesat.com.co/afacom/ponencia%20julio%20(corregida).doc)> Acceso 20 de mayo 2008.
- BENAVIDES, Leopoldo. *La historia Oral en Chile*. Santiago de Chile, 2 de octubre al 15 de noviembre 1987. Ponencia presentada en el Seminario interdisciplinario: Autobiografía, testimonio, literatura documental organizado por el Instituto Chileno Francés de Cultura de Santiago. Disponible en <<http://cronopio.flacso.cl/fondo/pub/publicos/1987/DT/000312.pdf> > Acceso 5 de julio de 2009.
- BERNSTEIN Richard y BERTRAND. *Perfiles filosóficos: ensayos a la manera pragmática*. México: Siglo XXI. 1991
- BERTRAND, Michel. De la familia a la red de sociabilidad. In *Revista Mexicana de Sociología*. México, DF, Instituto de Investigaciones Sociales. Vol 61, No. 2, abril-junio, 1999.
- BEVERLEY, John y ACHÚGAR, Hugo (Eds.) *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*, Lima, Perú: Latino americana Editores, 1992.
- BICUDO, Viggiani. Maria Aparecida. Sobre a fenomenologia. In: BICUDO, Viggiani, Maria, Aparecida e ESPOSITO, Cunha, Vitória Helena (Orgs.). *Pesquisa qualitativa em educação: um enfoque fenomenológico*. Piracicaba: Editora Unimep. 1994, (15-22).
- BINGEMER Maria Clara Lucchetti. Gênero e exclusão uma questão ética. In *Rhema*, Revista de Filosofia e Teologia do Instituto Teológico Arquidiocesano, Santo Antonio/ v. 8. nu, 29, 2002, p.41.
- BIDEGAIN, Ana María. Recuperemos la historia de las mujeres con nuevas categorías analíticas. Santiago: *Revista. Testimonio*. No 143, 1994.
- BLONDET, Cecilia. *Las mujeres y el poder*. Una historia de Villa Salvador. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos (IEP) 1991
- BLONDET, Cecilia. *El movimiento de Mujeres en el Perú*. En COTLER, Julio. Perú 1964 – 1994. Economía Sociedad y Política. Lima, Perú: Ediciones Instituto de Estudios Peruanos. 1995.
- BOEHLER. Genilma. A palavra habita o corpo. In. *As surpresas do cotidiano: convite à participação*, São Bernardo do Campo: UESP. 2003
- BRAIDOTTI, Rosi. Between the No Longer and the Not Yet: Nomadic variations on the body. In *Bologna Conference in women Studies*, September 2000, web page: <http://4thbo.women.it/plenary/braidoti.htm>.
- BOURDIEU. Pierre *Razoes práticas sobre a teoria da ação*. SP: Papius. 1996
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*, São Paulo: Perspectivas, 2004
- BRAKEMEIER. Gottfried. *A autoridade da Bíblia. Controvérsias – significado – fundamento*. São Leopoldo, RS: Sinodal, Centro de Estudos Bíblicos. 2003
- BRAVO, Rosa. *Feminización de la Pobreza: Cuando la pobreza tiene rostro de mujer*. Disponible en <<http://www.jubileoperu.org.pe/sincadenas/sincadenas%208%20-%20marzo2007.pdf>>. Acceso en 2 de junio de 2008
- BRUNER, E.M. Introduction. In: TURNER V. AND BRUNER, E.M. (eds.) *the Anthropology of Experience*. Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1986.

- BURACK H. Elmer. *Planificación y aplicaciones creativas de recursos humanos*, una orientación estratégica. Madrid: Ediciones Díaz Santos. S. A. 1997.
- CAMPOS, Bernardo. Manifestaciones recientes de un movimiento del espíritu. El movimiento apostólico y profético en el Perú. Santiago de Chile: *Encuentro de Estudios de Teología Pentecostal*. Santiago del 20 – 23 de mayo 2008.
- CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, DF: Grijalbo. 1990.
- CAPALDO, Creusa. *Corpo e existência*. In SILVA, Dagmar Pinto de Castro. *Corpo e existência*. São Bernardo do Campo. UESP/ FENPEC, 2003
- CAROSIO, Alba. La ética feminista: Más allá de la justicia. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*. [online]. jun. 2007, vol.12, no.28 [citado 18 Febrero 2010]
- CASALDALIGA, Pedro. Y VIGIL José María. *Espiritualidad de liberación* México: Centro de Reflexión Teológica. 1993
- CASANOVA, José “Dios estará siempre de moda” Entrevista concedida a Gaspar Hernández. Disponible en: <http://www.elperiodico.com/default.asp?idpublicacio_PK=46&idioma=CAS&idnoticia_PK=61611980&idseccio_PK=1006>. Acceso 27 de mayo 2009.
- CASTEL, R. Les Marginaux das L'Histoire. In PAUGAM. S. (Org.) *L'Exclusion – l'État des Savoirs*. Paris, Édition la Découverte. 1996. p.38.
- CARDOSO, Pereira. Nancy. La deuda externa y los niños. Nuestros hijos e hijas son tan buenos como los de ellos (Una experiencia). In: *RIBLA* 5-6. 1990
- CARDOSO Pereira, Nancy. Pluralismo y Teología. In *Alternativas*. Managua: Editorial Lascasiana. Año 8 No. 18-19. Enero – Junio. 2001.
- CEIO, Carlos. *E-Dicionário de Termos Literários*. Disponible en <<http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/L/logocentrismo.htm>> Acceso 30 de nov. 2009.
- CEIO, Carlos. *E-Dicionário de termos literários* Disponible en <<http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/D/desterritorializacao.htm>> Acceso 12 de nov. 2009.
- CELIBERTI, Lilian y VARGAS, Virginia. Feministas en el foro. In *Revista de Estudos Feministas*. (Online) Florianopolis - SC, Brasil. Vol. 11 No. 2. Julho - Dezembro. 2003
- CERTEAU, Michel. *L'écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard. 1975.
- CERTEAU, Michel y GIARD, Lucy. *La invención de lo cotidiano*. 1 Artes de Hacer. México. Universidad Iberoamericana. 1996.
- CHANDELER, J. Women without Husbands. Basingstoke: Macmillan. 1991. FOLBRE, Op.cit. 1991a; FOLBRE, N. Mothers on their Own: Policy Issue In: *Developing countries./CRW/ The Population Council, Family Structures, Female Headship and Poverty Projects*, 1991.b. mimeo. Cf. *Revista de Estudos Feministas*. Vol.6. No. 1/98
- CHARTIER, Roger. *Diferenças entre os sexos e dominação simbólica*. In *Cadernos Pagu* (4) Campinas: Pagu. 1995.
- CHIRINOS, María Luz. *Poema Mujeres en Acción*. Márquez, Callao, 2002.
- CHIRINOS, María Luz. *Vuestra iglesia vulnerable o vulnerada*. Callao: Congregación Emaus, Iglesia Luterana. 29 de octubre de 2009.

- CHOQUE, Oviedo, Juan Daniel en: <http://www.monografias.com/trabajos55/migraciones-en-peru/migraciones-en-peru2.shtml> pagina de acceso 14 de mayo de 2009.
- CHOPP, Rebecca. *Saving Work. Feminist Practices of Theology Education*. Louisville Kentucky: Westminster Kohn Knox Press. 1995.
- CHOPP Rebecca en su libro: "The Power to Speak. Feminism, Language, God. Re-edición de 2002 por Wipf and Stock Publishers; la versión original apareció en Crossroad en 1991.
- CHOPP, Rebecca. O conhecimento de Eva – Resistência da teologia feminista às estruturas epistemológicas masculinas-dominantes, In *Concilium*, Fascículos 263-268. Petrópolis: Vozes.1996
- CHOPP, Rebecca. S. Theology and the poetics of testimony. In Brown, Delwin; Greeve Davaney, Sheila; Tanner, Kathryn. *Converging on culture: theologians in dialogue with cultural analysis and criticism*. American Academy of Religion Books. AAR: Oxford University Press. 2001. (p. 56-70)
- CICALESE Gabriela, Hitos condensadores de la identidad: indicios discursivos para definir la identidad a partir de las entrevistas en profundidad y las historias de vida. En *HOLOGRAMATICA* – facultad de Ciencias Sociales – UNLZ – Año VI, Número 10, V4, 2009),
- CITELI, Maria Teresa. Mulheres nas ciências: mapeando campos de estudo. *Cadernos Pagu*. Campinas - São Paulo: Universidade Estadual de Campinas. 2000, Nº 15.
- CIXOUS, Hélène. *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*. Barcelona: Anthropos, 1995.
- COMISION DE LA VERDAD Y RECONCILIACION. *Informe Final: Conclusiones Generales*. Lima: CVR. 2003
- CORONIL Fernando. *Más allá del Occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperiales*. Casa de las Américas Nro. 214, La Habana, 1999.
- CORNEJO, Marcela, MENDOZA. Francisca y ROJAS, Rodrigo. La investigación con relatos de vida. Pistas y opciones de diseño metodológico. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile. In *PSYKHE*, Vol.17, Nº 1, 2008. (29-39).
- CUSSIÁNOVICH, Alejandro. *Aprender la condición humana: ensayo sobre pedagogía de la ternura*. Lima: Ifejant. 2008.
- DEFENSORÍA DEL PUEBLO. Disponible en < <http://www.defensoria.gob.pe/>>
- DEIFELT, Wanda. A Teologia entre a Ciência e a Poesia. In: *Estudos Teológicos*. Sao Leopoldo: Sinodal. No.36. 1996. (238-240).
- DEIFELT, Wanda. Palavras e outras palavras: a teologia, as mulheres e o poder. In: *Estudos Teológicos*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia. Ano 36, No. 1. 1996
- DEIFELT Wanda. O Corpo em dor. Uma análise feminista da arte pictórica de Frida Kahlo. Em. *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade* (Orgs.) STROHER Marga J; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André. São Leopoldo, RS: Sinodal/ CEBI, 2004, (p.15-36).
- DEIFELT, Wanda. Interculturalidade, Negociação de saberes e Educação teológica – Desafios para a América Latina e Caribe no século 21: Contribuições da Teologia Feminista. In: *VIII Jornada Teológica* – 4 a 7 de Julho de 2006.

- DE LAURENTIS, Teresa. Queer. En Macedo, Ana Gabriel e AMARAL, Ana Luisa. *Diccionario da crítica feminista*. Lisboa: Edições Afrontamento. 2005.
- DE MELO MAGALHÃES, Antonio Carlos. Invenções religiosas no cotidiano e teologia narrativa. In *Estudos Teológicos*. São Leopoldo: Sinodal. V. 45, No. 2. 2005
- DEMUS, *Nota de Prensa*. Disponible en <<http://www.demus.org.pe/Menus/MIO.htm>> Acceso el 31 de mayo 2008.
- DENEGRI, Francesca. *El Abanico y la Cigarrera: La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú*. Lima: IEP. 2004.
- DOMINGOS de Almeida, Cristovao e STREECK Danilo R. Em Cf. STRECK, Danilo R. REDIN, Euclides, ZITKOSKI, Jaime. (Orgs.) *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autentica Editora. 2008
- DUBY, Georges e PERROT, Michelle. (orgs.) Escrever a História das Mulheres. In: THÉBAUD, Françoise. *História das Mulheres no Ocidente. O século XX*. Porto Edições Afrontamento, 1995, p. 7.
- DUMBAR, Temple, Ella. *Curso de la literatura femenina a través del período colonial en el Perú*. Lima: UNMSM. Tres 1, Lima, 1939
- DURKHEIM, Emile. *La División del Trabajo*. 4a. ed. Madrid, España: Ediciones AKAL 2001.
- DUSSEL, Enrique. *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la exclusión*, Madrid: Trota. 1998
- DUSSEL, Enrique. Transformaciones de los supuestos epistemológicos de la “Teología de la Liberación” (Las treces tesis de Matanzas para ser debatidas) In, DUQUE, Zúñiga, José. *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*. San José, C: DEI, 1997.
- EGGERT, Edla. *Educação Popular e Teologia das margens*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2003.
- EAGLETON, Terry. *Depois da teoria. Um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo*. RJ. Civilização Brasileira. 2005.
- ELIAS, Norbert. SCOTSON, L, John. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed. 2000.p.7,8
- ELLIS, Marc H. Judaísmo, judíos e Israel/Palestina: *Hacia una Teología de la Liberación para el siglo XXI*. Madrid, Bósforo Libros. 2008.
- ESPOSITO, Cunha, Vitória Helena. Pesquisa qualitativa: Modalidade Fenomenológico-Hermenêutica. Relato de uma Pesquisa. In: *Pesquisa qualitativa em educação: um enfoque fenomenológico*. (Orgs.) BICUDO, Viggiani, Maria, Aparecida e ESPOSITO, Cunha, Vitória Helena. Piracicaba: Editora Unimep. 1994, (81-94).
- FARRÉ i Cobos, Albert. *Jóvenes en cibercafé: la dimensión física del futuro virtual* Editorial UOC 2005.
- FRANKL Viktor. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder, 1981.
- FASSIN, D. Marginalidad et Marginados – la Construction de la Pauvreé Urbaine en Amérique Larite. In : PAUGAM, S. (Org.) *L' Exclusion ‘ L’ état des Savoirs*. Paris, Édition la Découverte, 1996.

- FERRO Calabrese, Cora y QUIRÓS Rojas, Ana María. *Mujer y religión*. Universidad Nacional, CEN MUJER. Costa Rica. 1994
- FISCHER Rufino e MARQUES F. *Gênero e exclusão social*, in trabalhos para discussão in 113/2001, Disponible em <www.fundaj.gov.br/tpd/113.html ALHOS*2001>. Acceso en Agosto 2007.
- FOUCAULT, Michael. *Arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 1979
- _____, Michel. *Microfísica do Poder*, Barcelona: Planeta/Agostini, 1994.
- _____, Michel. *Diálogo sobre o poder*, Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1988.
- FRANCKE Marfil, MORGAN, María de la Luz. *La sistematización: Apuesta por la generación de conocimientos a partir de experiencias de promoción*. En *Materiales Didácticos No. 1*. Lima: Escuela para el Desarrollo. 1995.
- FREIRE; Paulo. *La alfabetización como elemento de formación de la ciudadanía*. En *Alternativas de alfabetización en América Latina y el Caribe*. Seminario regional, Brasilia, Brasil. UNESCO/OREALC. Santiago. 1987
- FRIEDAN, Betty: *La Mística de la feminidad*. Madrid: Ediciones Jucar, 1974.
- FULLER, Norma. *Masculinidade. Cambios y permanencias*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. 2001
- GADOTTI. Moacir. *Pedagogía de la praxis*. Prologo a la edición española. Consideraciones sobre las perspectivas actuales de la educación. España: Xàtiva, Diálogos, L' Ullal Ediciones/ IPF, 2003
- GATTAZ, André Castanheira. *Lapidando a fala bruta: a textualização em História Oral*. In: MEIHY, José Carlos S. Bom (org.). (*Re*) *introduzindo a História Oral no Brasil*. São Paulo: Xamã, 1996.
- GEBARA, Ivone. *Corpo; no ponto de partida da teologia*. In *Tempo e presença*. São Paulo: CEDI. No. 248. ano 11. Dezembro 1989.
- _____. *Mulheres e Espiritualidade: uma perspectiva latinoamericana*. *Cristianismo y Sociedad*. No 135-136. Quito, Ecuador: Tierra Nueva. 1998, p.70 (69-78)
- _____. *Rompendo o silencio. Uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis, RJ: Vozes. 2000.
- _____. *Espiritualidade feminista: Riesgo y resistencia*: In: *Concilium*. Petrópolis, RJ, Editora Vozes. No. 288. 2000 (p.33-44)
- _____. *A movilidades da senzala feminista: Mulheres nordestinas, vida melhor e feminismo*. Sao Paulo: Paulinas 2000.
- _____. *Epistemologia Ecofeminista*. In: *Mandragora*. Sao Bernardo do Campo, SP. O. 6. 2000
- _____. *Antropología Religiosa Lenguaje y Mitos*. Buenos Aires: CDD. Cuadernos No. 3. s/f.
- _____. *Entre los límites de la filosofía y la teología feminista*. In *Alternativas. Teología y Género*. Managua: Editorial Lascasiana. Año 10 n. 26 Jul-Dic.2004. (41-60).
- _____. *Política femenina, política feminista o simplemente política* In *Conspirando*. Santiago, Chile. No. 52. Abril. 2006.
- _____. *O que é Teologia Feminista*. Sao Paulo: Brasiliense, 2007

- _____. Problemas en torno a la teología feminista. Hacia una teología con rostro de mujer. In: *Alternativa*. Nicaragua: Editorial Lascasiana. Año 15 –No. 36. Julio a diciembre 2008. (p.119 - 127)
- _____. As epistemologias teológicas e suas conseqüências. In: NEUENFELDT, Elaine, BERGERSCH, Karen, PARLOW, Mara. Epistemologia, Violência, Sexualidade: Olhares do *II Congresso Latino-americano de Gênero e Religião* São Leopoldo, Sinodal/EST, 2008.
- _____. *Compartir los panes y los pecæs: Cristianismo, teología y teología feminista*. Montevideo, Doble Clic – Editoras. 2008.
- _____. *Teologias com sabor de Mangostão: Ensaio em homenagem a Lieve Troch*. São Bernardo do Campo, SP: Nhanduti Editora, 2009
- GIERUS, Renate. CorpOralidad. Historia Oral e corpo.. Em STROHER, Marga J; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPT, André. (Orgs.) *Á Flor da pele; ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal: CEBI, 2004 (p.37-51)
- GIORDANO, Rosely. Políticas da Educação e sistemas filosóficos: A vontade da Exclusão. In Caderno *CEDES*. Campinas; vol 24.n.64 p.329-344. set./dez. 2004.
- GIRARDI, Giulio, ¿Los excluidos *construirán la nueva historia?* DUSSEL, Enrique. *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la exclusión*, Madrid: Trota. 1998
Nicaragua: Ediciones Nicarao. 1994.
- GONZALES, de Fanning, Teresa. Trabajo para la mujer. In: *La Alborada*, semanario de la familia. Lima, 30 de octubre de 1875.
- GONZALES de Fanning, Teresa. (seudónimo María de la Luz), Periódico *Correo del Perú*. 1 de octubre de 1876. No. XI.
- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- GIBLIN, Marie. Empowerment. RUSSELL Letty. And CLARKSON. J. Shanon Dictionary of Feminist Theologies. Louisville Kentucky: Westmistes Jhon Knox Press, 1996.
- GUARDIA, Sara Beatriz. *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*. Lima: Editorial Minerva. 1995.
- _____. Las mujeres y la recuperación de la historia. En la mujer en el discurso histórico. *I Simposio Internacional: La mujer en la Historia de América latina*. Lima, Perú: CEMHAL. 1997.
- _____. Amauta y la escritura femenina de los años veinte. Ponencia presentada en el *Segundo Simposio Internacional Amauta y su Época*. En conmemoración del 1980 Aniversario de la fundación de la histórica Revista. Instituto Porras Barrenechea, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 2006.
- _____. Escritura Femenina e Historia en América Latina. Publicación de actas selectas del *Tercer Simposio Internacional*. Lima: CEMHAL (Centro de Estudios La Mujer en la Historia de América Latina. 2007
- GUZMAN, Virginia y PINZÁS Alicia. *Biografías compartidas: Redes Sociales en Lima*. Lima: Flora Tristan Ediciones.1995
- HALL. Stuart. Old and new identities, Old and new ethnicities. In: Antony King (ed.) *Culture, globalization and the world system*. Houndsmill, Basingstoke, Hampshire and London: MacMillan Press. 1991.

- Hannerz, Ulf. *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- HARDING, Sandra. As instabilidades das categorias analíticas na teoria feminista. In *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro: CIEC/ ECO/UFRJ. Vol.1. No. 1. 1993
- HARRES, Marques. Merluza. Aproximações entre historia de vida e autobiografia: os desafios da memória. In. *Historia Unisinos*, Programa de Pós-graduação em Historia da Universidade do Vale dos Rios dos Sinos. São Leopoldo: Unisinos. v 8, n.10. 2004
- HELLER, Agnes. *O cotidiano e a historia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1972
- _____. *La revolución de la vida cotidiana*. Barcelona, Península. 1982.
- _____. *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones península. 1997.
- HENRIQUEZ, Narda. *Abriendo brecha, itinerario y retos de los estudios de género en el Perú*. Disponible en: http://www.educoas.org/Portal/bdigital/contenido/interamer/BkIACD/Interamer/Interamer.html/Bonderhtml/bon_henr.htm. Acceso 29 de oct. 2009.
- HENRY, Michel. *Palavras de Cristo*. Lisboa: Edições Colibri, 2003
- HERVIEU-Léger, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis, RJ. Vozes, 2008.
- HESSELING Herti, LOCOB, thérèse, Mujer, poder y sociedades en Africa. LÓPEZ Irene, ALCALDE, Ana Rosa. (coordinadoras) *Relaciones de género y desarrollo. Hacia la equidad de la cooperación*. Madrid: Los libros de la catarata. 1999
- HINKELAMMERT, Franz. *Cultura de la desesperanza y sociedad sin exclusión* San José; Costa Rica: DEI. 1995.
- ISASI-DIAZ, Ada María. Lo cotidiano elemento intrínseco de la realidad. In FORNET-BETANCUR Raúl (Ed.). *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*. Madrid; Trotta. 2003. p
- JARA Oscar. Tres posibilidades de sistematización: comprensión, aprendizaje y teorización. En *Aportes* 44. Sistematización de experiencias Búsquedas recientes. Cdmobia: Dimensión Educativa 1996
- JELIN, Elizabeth. *Pan y Afectos. La transformación de las familias*. Buenos Aires. Editorial Fondo de Cultura Económica. 1998.
- _____. *Exclusión, memorias y luchas políticas*. En *Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLACSO. 2001 (p.91-110).
- JOSSO, Marie-Christine. Historia de Vida e Projeto; A História de Vida como projeto e as “Historias de vida” a Serviço de projetos. In: *Educação e Pesquisa*. São Paulo: Universidade de São Paulo. Año vol. 25 número 002. 1999. p.11-23.
- KNITTER, Paúl. Hacia una Teología de la Liberación de las Religiones. En: Hick, John y Knitter, Paul (eds.). *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Nueva York: Orbis Books. 1987.
- KOFES, María Suely. Mulheres e cotidiano. Em *Revista de Ciências Sociais*. Porto Alegre: Instituto de Filosofias y Ciências Humanas da UFRGS. 1986.
- LAGARDE, Marcela. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Universidad Autónoma de Mexico, 1993.

- LAGARDE, Marcela. *Género y Feminismo: Desarrollo humano y democracia*. España: Grafistaff, 1996
- LAGARDE, Marcela. *Claves Feministas para la autoestima de las Mujeres*. Madrid: Horas y Horas, 2000.
- LAGARDE, Marcela. Política feminista de la sororidad. En *Mujeres en Red*. Periódico feminista. 21 de Junio de 2000 Disponible en <<http://www.nodo1950.org/mujeresred/spip.php?rubrique120>>
- LANDAVERY, Rosa. Entrevista concedida a QUEZADA, Barreto Luzmila. Tesis de Licenciatura. *Una Teología Popular hecha por Mujeres Peruanas*. Costa Rica, 29 Agosto de 1992.
- LA REBELIÓN DE LAS BRUJAS, *Ultima Hora* Lima, 08 de abril 1973.
- LENOIR, H. *Les Exclus*, Paris, Le Soeul, 1974.
- Mayobre, Purificación. *Repensando la Feminidad. En Igualmente diferentes*. Santiago de Compostela, España: Ed. Xunta de Galicia-Servicio Galego de igualdade. 2002
- LEON, Magdalena. *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Tercer Mundo. Bogota. 1998
- LEON, Magdalena. Empoderamiento: relaciones de las mujeres con el poder. En *Estudios Feministas*. Santa Florianópolis- SC: CFH/UFSC. Vol.8. No. 2. 2000.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Trad. Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Nacional, 1976.
- LIBÓRIO Coimbra Renata Maria e CASTRO Monteiro Bernardo. A opção pela prostituição: uma escolha voluntaria? In *Ciências Sociais Unisinos*. São Leopoldo: UNISINOS. Vol. 40 No. 165 Julio/Dez p 1994. (189-218
- LOMMITZ Adler, Larissa. *Redes sociales, cultura y poder: ensayos de antropología latinoamericana*. México: Flacso. 1994
- LORDE, Audre. La erótica como poder. En Revista *Con-spirando*. Santiago de Chile: Conspirando. No. 5. 1993. (p.5-12).
- LERNER, Febres. Salomón. El poder revelador de la palabra. Lima: APL- *Academia Peruana de la Lengua*. Boletín 42. 2006. <<http://academiaperuanadelalengua.org/boletin/42/lerner-poder-revelador-palabra>>. Acceso el 15 de junio de 2009. (186-200).
- LOPÉZ, Jesús. Microhistoria, una forma de hacer historia. En María de los Ángeles MORENO Macías, et al. *Aprender a enseñar Historia*. Monterrey, México: Centro de Altos Estudios e Investigación Pedagógica, proyecto administrado por el Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos del Estado de Nuevo León (CECyTE, NL): 2005.
- LÓPEZ, Leire. Aprendiendo de las organizaciones de mujeres y feministas latinoamericana. En *Espacios crítica feminista. Alianzas entre ONG y organizaciones de mujeres latinoamericana*. Bilbao: HegoaAcsur. 2008. p.67. Disponible en <http://www.acsur.org/IMG/pdf/Espacio_Critico_Feminista-2.pdf> Acceso 2 oct. 2009.
- LUNA, Lola. *La historia Feminista del género y la cuestión del sujeto*. 2007. Disponible en <http://attac-universidad.info/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=21>.p.2. Acceso 28 de abril de 2008
- MACEDO, Ana Gabriela y AMARAL, Ana luisa. *Diccionario da Critica Feminista*. Portugal: Edico es Afrontamento. 2005.

- MANNARELI, Maria Emma. *Limpias y modernas: Género, higiene y cultura en la Lima del Novecientos*. Lima, Perú: Ediciones Flora Tristán. 1999.
- MALLINACI, Fortunato. Catolicismo y liberalismo: La etapas del enfrentamiento por la definición de la Modernidad religiosa en América Latina. En *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, Argentina: UBA, CEIL, CONICET. No. 20/ 21, 2000
- MALLINACI, Fortunato y GIMÉNES, Verónica. Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. En *Revista Argentina de Sociología*, Buenos Aires, Argentina: Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Nov.- dic. año/vol. 5, número 009 (44-63).
- MANRIQUE, Nelson. *Yaguar Mayu*. Lima, 1988.
- MANSILLA, Sandra. Orfa y Ruth: Alas y raíces. Un acercamiento exegético y hermenéutico feminista a la narrativa de Ruth en contextos de migración. En *Primer congreso de Teólogas*. Buenos Aires, Argentina: Teologanda. 25 al 27 de marzo 2008
- MATOS, María Isilda. Outras histórias: As mulheres e estudos dos gêneros -percurso e possibilidades-. In SAMARA, Eni de Mesquita. *Gênero em Debate: trajetória e perspectivas na historiografia contemporânea*. São Paulo: EDUC, 1997,
- MATTO de Turner, Clorinda. *El Quechua* en el Perú Ilustrado No. 1970-71, noviembre – diciembre de 1888.
- MAYOBRE, Purificación. *Repensando la Feminidad. En Igualmente diferentes*. Santiago de Compostela, España: Ed. Xunta de Galicia-Servicio Galego de igualdade. 2002.
- MENDONÇA, Gouvêa Antonio. A científicidade das ciências da Religião, in: Teixeira, Faustino (org.) *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil*. Afirmção de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas. 2001. (141-146).
- MENA LÓPEZ, Maricel. Espiritualidad afro-feminista. Desafíos al feminismo latinoamericano En Oficinas e comunicaciones. *Memorias del II Foro Mundial de Teología y Liberación*, Nairobi: ASETT
- MIGNOLO, WALTER. A largo y ancho: hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En Edgardo Lander (Compilador) *La colonialidad del saber : eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO- UNESCO, 2000.
- MIGNOLO, Walter. Las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder. En BERENZON Gorgn, Boris. *Historiografía crítica del siglo XX*. México: UNAM. 2004
- MONDIM, B. *O homem quem é ele?* Elementos de antropología filosófica. Sao Paulo: Paului. 191980.
- MORA, Edwin. La vivencia del duelo. Pautas para el acompañamiento pastoral a las personas con enfermedad terminal y a sus familiares. En *Vida y pensamiento*. San José, Costa Rica: Editorial SEBILA. No. 26,2. Segundo semestre. 2006.
- MORGAN, Robert. La Biblia y la teología. En John Barton, ed., *La interpretación bíblica hoy*. Santander: Sal Terrae, 2001
- MOSER Caroline. *La planificación de género en el Tercer Mundo: enfrentando las necesidades prácticas y estratégicas de Género*. En, GUZMAN, Virginia et. al (ed.) 1991
- MO SUNG, Jung. Exclusão social: um tema teológico? In *Estudos de Religião*. São Bernardo do campo: UMESP. Ano XI, n.13, dezembro.

- MO SUNG, Jung. Exclusión social: ¿Un tema teológico? In , DUQUE, Zúñiga, José. *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*. San José, C: DEI, 1997. , DUQUE, Zúñiga, José. *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*. San José, C: DEI, 1997
- MOSTAJO, Manuel Santiago. *El feminismo*, Arequipa. 1900, citado por FRIEDA Both. A nuestra compañera... Mujeres y el movimiento obrero de Lima (1900-1930). Lima, Perú: Biblioteca del Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán. Manuscrito sin fecha.
- NARANJO, Aída. Hogares con jefatura femenina crecen casi dos veces más que los dirigidos por varones en el Perú. En Centro de Asesoría Laboral del Perú. Lima: CEDAL. Publicado 24 de mayo 2009. Disponible en <http://www.cedal.org.pe/modules/AMS/article.php?storyid=32> Acceso el 2 de set. 2009.
- NAVIA, Velasco, Carmiña. *Ensayos Bíblicos/Teológicos*. Bogotá: Dimensión Educativa 2005.
- NICHOLSON, Linda. *Feminismo/posmodernismo*. Buenos Aires: Feminaria Editora. 1992. p.9.
- NEUENFELDT, Elaine. Gênero e hermenêutica feminista: Dialogando com definições e buscando as implicações. *A palavra na vida*. São Leopoldo: CEBI. N. 155/156, 2000. (45-96).
- NEUENFELDT, Elaine. *Praticas e experiências religiosas de mulheres no antigo Israel. Um estudo a partir de Ez. 8, 14-15 E 13, 17-26*. Teses de doutorado. São Leopoldo: IEPG. 2005.
- NUENFELDT, Elaine Gleci. Mirian e os desafios da liderança: uma reflexão resiliente segundo a categoria de gênero. In HOCH, Lothar Carlos, ROCCA, Susana (Orgs.) *Sofrimento, resiliencia e fé. Implicaciones para as relações de cuidado*. São Leopoldo: Sinodal/EST. 2007.
- OLEA, Cecilia Mauleón. La trayectoria del movimiento feminista en el Perú. In *Labrys, études féministes/ estudos feministas* Janvier/juin2007-janeiro/junho 2007.
- OLIART. Patricia. ¿Para qué estudiar? La problemática educativa de niñas y mujeres en áreas rurales del Perú. En SICHRA, Inge.(Org.) *Género etnicidad y educación en América Latina*. Madrid: Ediciones Morata, 2004. (p.49-59).
- OLIVEIRA, Marta Khol, REGO, Teresa Cristiana, AQUINO Julio Groppa, In: *Pro-posições* V. 17, no. 2 (1950) 2006
- PALMA, Ricardo. *Anales de la Inquisición de Lima* (1897). Lima: Ediciones del Congreso de la República del Perú, 1997.
- PANFICHI Aldo (cord.) Sociedad Civil, *Esfera Pública y Democratización en América Latina: Andes y Cono Sur*. México: PUCP – Fondo de Cultura Económica. 2002. (578-609)
- PARLOW, Mara Sandra. *De corpos de conhecimento ao re(conhecimento do corpo)*. Tese de Doutorado. Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Teologia. São Leopoldo: IEPG. 2004.
- PARENTELLI Gladis. Teología ecofeminista: Ecofeminismo holístico en el caso latinoamericano. En JORDAN, Pilar. *Las raíces de la memoria: América Llatina, ahir i avui*, Cinquena Trobada, Debat. Volumen 5 de América Latina, Ayer y Hoy: Encuentro debate. Barcelona: Edicions Universitat Barcelona. 1996

- PARTRIDGE E. *Origins, a Short Etymological Dictionary of Modern English*. Routledge and Kegan Paul, London. 1966.
- PAUGUM. S *L'Exclusion – l'Etat des Savoirs*: Paris, Édition la Découverte, 1996.
- PELUFFO, Ana. Desencuentros de la sororidad Republicana en el fin del siglo. In: *Entre mujeres: colaboraciones, influencias e intertextualidades en la literatura y arte latinoamericanos*. Santiago de Chile: RIL Editores, 2005.
- PEÑA, Aguado, Maria Isabel. *La passio per la llibert*. Barcelona: Edicions Universitat. 2004.
- PERROT, Michell. ¿Dónde está el feminismo en Francia? En *Revista de historia de las mujeres*. Granada: Instituto de Estudios de la Mujer de la Universidad de Granada. Vol. 8 No. 2 de Arenal (julio-diciembre 2001).
- PIERUCCI, Antonio Flavio. O sexo como salvação neste mundo: a erótica weberiana. Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre alternativa religiosa na América Latina. *Mesa Redonda Reassessando Max Weber: Desencantamento ou reencantamento?* Centro Universitário Maria Antonia, São Paulo, 22 – 25 de setembro de 1998.
- PIKAZA; Experiencia Religiosa y cristianismo. Sao Paulo, Paulinas, 1989. p 389. En *Diccionario de Espiritualidad*. Salamanca, Sígueme, 1981.
- PISANO. Margarita. *El triunfo de la masculinidad*. Santiago de Chile: Freme-libros/creatividad feminista. 2004.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992. (p.200-212)
- PREDES. *El Programa de Vaso de Leche, Lecturas de Apoyo*. Lima: Predes. Disponible en < www.predes.org.pe/ayudatematica.../programa_vaso_%20leche.pdf > Acceso en: 20 de agosto de 2009.
- QUEZADA Barreto, Luzmila, *Una Teología Popular hecha por Mujeres Peruanas*. San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana. 1992,
- _____, Luzmila. Hacia una teología desde la perspectiva de Género. En DUQUE, José (Org.) *Por una sociedad donde quepan todos*. San José: DEI, 1996.
- _____, Barreto, Luzmila Casilda. Gênero e Poder: *O corpo no culto. Estudo de caso da Igreja Pentecostal Deus é Amor em Lima Peru*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2005.
- _____, Barreto, Luzmila. Corporeidad, encarnación y teología. Buenos Aires, Argentina: Universidad del Salvador - San Miguel. Comunicación en el *Primer Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas*. Realizado del 25 al 27 de marzo de 2008.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad/ Racionalidad. *En Perú Indígena*, Vol. 13, No. 29, pp. 11-20. Lima, Perú. Reproducido en Heraclio Bonilla (Comp.) *Los Conquistados*. Flacso-Tercer Mundo, Bogotá, 1992.
- QUISPE-AGNOLI, Rocío. Perspectivas discursivas y textuales en el Perú colonial. In *Confluencia: Revista Hispánica de Cultura y Literatura*. Colorado: University of Northern Colorado, Department of Hispanic Studies. 2003.
- _____. Perspectivas Discursivas y Textuales de voces femeninas en el Perú colonial. In *Confluencia: Revista Hispánica de Cultura y Literatura*. University of Northern Colorado: Department of Hispanic Studies. Septiembre 22, 2003.

- _____. Identidad y Género en el Perú colonial: la propuesta de lectura desde el poscolonialismo feminista. *Revista Labrys. Études féministas/estudos feministas*: Brasília, Janvier/juin 2007 – janeiro/junho 2007.
- RAMOS, López. Pilar. *Feminismo y Música. Una introducción crítica* Madrid, España: Narcea, S. A. De Ediciones. 2003
- RICOEUR, Paul. Ricoeur, Paul. *Do Texto a Ação: Ensaio de Hermenêutica II* Portugal: RÉS – Editora Ltda. 1986.
- RICOEUR, Paul. *L'écriture de l'histoire et la représentation du passé*. Annales. Paris, août 2000.
- RICH, Adrienne, *Sobre mentiras, secretos y silencios*, Barcelona, Icaria, 1983
- RICH, Adrienne. Notas para uma política de localização. Em MACEDO, Ana Gabriela. (Org.) *Gênero e identidade e desejo: Antologia crítica do feminismo contemporâneo* Lisboa: Cotovia. 2000.
- RIVERA Garretas, María-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. España: Universitat de València. 2005.
- ROCCA. M. Susana. Resiliência: uma perspectiva de esperança na superação das adversidades. In *Sufrimento, resiliência e fé: implicações para as relações de cuidado*. (Orgs.) HOCH, Lothar Carlos e ROCCA, Susana. São Leopoldo: Sinodal/ EST, 2007.
- RODRIGUEZ, Rosa María. *Foucault y la genealogía de los sexos*. Barcelona: Antrophos Editorial. 2004.
- RODRIGUES Felipe, In TROCH, Lieve. *Passos com paixão: Uma teologia do dia a dia*. São Bernardo, Nhanduti. 2007
- ROJO, Grinor. El ensayo y Latinoamérica, *Revista de crítica cultural*, Santiago de Chile: Edit. Revista de Crítica Cultural. No. 16. Junio 1998. Separata. La vuelta de tuerca: *Primer congreso de ensayistas chilenos* 13/14 1998.
- ROSADO NUNES, María José Fontelas. A voz das mulheres na Teologia Latino-americana. In *Concilium*. Petropolis, RJ: Vozes. No. 263-268. 1996.
- ROSADO-NUNES, Maria José. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. *Rev. Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 14, n. 1, Apr. 2006. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2006000100016&lng=en&nrm=iso>. Access on 12 Nov. 2009.
- ROWLANDS: ROWLANDS, Jo. "Questioning Empowerment: Working with comen in Honduras. 1997a In: TOWNSEND, Gabriel et alii (org.). *Las mujeres e el poder*. Cidade do México: P. e V. Editores/Plaza Valdes, 2002
- ROACH Ruth Piersen. (1989) Apud. SCOTT Joan. Experiencia. *La Ventana*. México. No. 13
- RUBIN, Gayle. *The Traffic in women: Notes on the Political Economy of Sex*. En: Reiter, Rayna, *Toward an anthropology of women*. Nueva York: Monthly Review Press. 1975.
- RUETHER, Rosemary Radford. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*. [Trad. Walter Altmann; Luis Marcos Sander]. Sao Leopoldo, RS: Sinodal, 1993
- RUIZ, Bravo, Patricia. RUIZ Bravo, Patricia (2005) El desarrollo visto desde las mujeres campesinas: discursos y resistencias. En Daniel Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, 2005. p. 71-88.

- RUIZ, Bravo, Patricia. *De las propuestas de Mujer y Desarrollo a los estudios poscoloniales. Un balance para pensar los estudios sobre las mujeres rurales*. Lima, Perú: PUC. 2003. p. 3. Disponible <http://www.pucp.edu.pe/eventos/conferencias/sociales/genero/docs/patricia_ruiz_bravo.pdf>. Acceso en: 30 de octubre 2009.
- RUIZ, Carmen Beatriz. *Crecer con el Siglo: Historia de Vida de Rómulo Ruiz Faría*. Bolivia: Plural Editores. 2006.
- SAID, Edward. *Orientalismo*. Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1990.
- SANTORO, de Constantino, Núncia. Narrativa e história Oral. In *Humanas: Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/ Universidades Federal do rio Grande do sul, Instituto de filosofia y ciências Humanas*. Porto alegre: IFCH, Vol. 16, no, 1 (jan./jun.) 1993
- SCOTT, Joan. *Género: una categoría útil para el análisis histórico*. Lima, Perú: PUCP. Cs.Ss. 1996.
- SCOTT, Joan W. *La Citoyenne Paradoxale. Les feministes françaises et les droits de l'homme*, Paris : Albin Michel, Bibliothèque Histoire, 1998.
- SCOTT, Joan. Prefácio a gender and politics of history. In *Desacordos, desamores e diferenças. Cadernos PAGU*. No. 3 Campinas, SP: UNICAMP. 1994
- SCOTT Joan. Experiencia. En revista *La Ventana*. México. 1996. No. 13
- SCOTT, Joan. *La experiencia como prueba*. In CARBONELL, Neus y TORRAS, Mei. (comps.) *Feminismos literarios*. Madrid: Arco /libros. 1999.
- SELIGMANN, Linda. La jerarquía política-religiosa actual en la sierra sur andina”, in Enrique URBANO (org.), *Tradición y Modernidad en los Andes*. 1990
- SEN, Gita. *El empoderamiento como un enfoque contra la pobreza*. Disponible en http://www.portalcuencas.net/Virtual_Library/Files/362.pdf. Accesado el 15 de noviembre de 2008.
- SCHAUMBERGER, Christine. Experiência In GÖSSMANN. Elisabeth. (Org.) *Diccionario de Teología Feminista*. Petropolis: Vozes. 1997.
- SCHIENBINGER, Londa. *O feminismo mudou a ciência?* Bauru, São Paulo, EDUC. 2001
- SCHLEIERMACHER, Friedrich (1821). Apud. MENDONÇA, Antônio Gâvea. *Fenomenologia da Experiência Religiosa. Numen*. Juiz de Fora: Editora UFIF v2. n.2. 1999.
- SCHÜSSLER Elisabeth, Fiorenza. *Discipulado de iguales, Uma ekklesia-logia feminista critica de libertação*. Petrópolis, RJ: 1995, p.66, 74
- SCHUSSLER, Elisabeth Fiorenza. *Los caminos de la sabiduría: Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Bilbao: Sal Térrea, 2004.
- SILVA, Lima, Silvia Regina. Desconocer el Lugar, asumir la palabra: género y la reflexión bíblica-teológica en America Latina. *Alternativa*. Managua, Nicaragua, Editorial Lascasiana. Año 10 – No 26. julio-Dic. 2004.
- SILVA, Eliane Moura. Fundamentalismo evangélico e questões de gênero: In: busca de perguntas. Em SOUSA Sandra Duarte. *Gênero e Religião no Brasil: ensaios feministas*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

In:

- SILVA, Oliveira, Jacqueline. Voluntariado: uma ação política de novo tipo? In: *Ciências Sociais*. São Leopoldo: UNISINOS. Vol. 38. No.160 2002, p. (117-142).
- SIMPSON J. & BRADLEY W. Oxford English Dictionary 2nd. edn, Volume V. Clarendon Press, Oxford. 1989
- SOIHET, Rachel. Enfoques feministas e a História: Desafios e Perspectivas. In: MATOS, Maria Izilda e Soler Maria Angélica, comp. *Gênero em Debate, Trajetória e Perspectivas na Historiografia Contemporânea*, São Paulo: Educ. 1997.
- SUSIN, Luiz Carlos. Teología y nuevos paradigmas. In *Alternativas*. Año 8- no. 18/9 enero – junio. Managua: Editorial Lascasiana.2001
- STRECK, Danilo R. REDIN, Euclides, ZITKOSKI, Jaime. (Orgs.) *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autentica Editora. 2008
- SYAMALEVWE Brigitte. pronunciou estas palavras em Adis Adeba (Etiópia) a 5 de agosto de 2002. In KANYORO Musimbi. *Concilium* 308 – RJ: Vozes. 2004/5
- TAMEZ, Elsa *La Justificación por la fe desde los excluidos* San José, Costa Rica, DEI. 1991.
- TAMEZ, Elsa. A vida das mulheres como texto sagrado. In: *Concilium*. Petrópolis, RJ: Vozes. No. 276, 1998. (72-81)
- TAMEZ, Elsa y AQUINO María Pilar. *Teología feminista latinoamericana*. Ecuador: Abya Yala 1998.
- _____. Del pluriculturalismo a la traducción bíblica. In *Revista electrónica El Hablador*. Disponible en http://www.elhablador.com/dossier16_tamez2.html.
- _____. Descubriendo rostros distintos de Dios. En, Juan José Tamayo y Juan Bosh, editores. *Panorama de la teología latinoamericana. Cuando vida y pensamiento son inseparables*. Estella (Navarra): Verbo divino, 2001
- _____. Biblia y Espiritualidad. En *Vida y pensamiento*. San José, Costa Rica: Editorial SEBILA. No. 26,2. Segundo semestre. 2006.
- THOMPSON, Paul. *La voz del pasado. La historia Oral*, ediciones Alfons El Magnánim, Instituto Valenciana D'Estudis I Investigació, Valencia, 1992.
- TRAPASSO. Rosa Dominga. Tráfico de mujeres.: Dimensiones internacionales de la prostitución. En *Nueva sociedad*. No. 109 Sep-Oct. 191990
- TRAPASSO. Rosa Dominga. Romper la invisibilidad. En *25 años de feminismo en el Perú: Historia, confluencias y perspectivas*. Lima, Perú: Centro Flora Tristán. 2004
- TROCH, Lieve (Org.). *Passos como paixão*. Uma teologia do dia a dia São Bernardo: Nhanduti. 2007.
- TROCH, Lieve. Conversas com Lieve Troch. Apresentação. Em FELIX, Isabel Aparecida. (Org.) *Teologias com sabor de mangostão*. Ensaios em homenagem a Lieve Troch. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora. 2009.
- TOURAINÉ, Alan. *Podemos vivir juntos?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 1998.
- TOMITA Tomita, *Corpo e cotidiano: A experiência de mulheres de movimentos populares desafia a Teologia feminista da Libertação na América Latina*, Teses de doutorado. São Paulo: UMEESP, 2004, p. 224.
- VARGAS, Virginia. *Como cambiar el mundo sin perdernos*. Lima, Perú: Flora Tristan. 1992

- VARGAS, Virginia y MEYNEN, Wicky. La autonomía como estrategia para el desarrollo desde los múltiples intereses de las mujeres. En BARRIG Maruja y ANDY Wehkmp (eds.) *Sin morir en el intento. Experiencias de planificación de género en el desarrollo*. Lima, Novibb, Red entre mujeres. 1994
- VARGAS Virginia. Itinerarios de otros saberes. En, MATO, Daniel. (comp.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas, Venezuela: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. 2002 p. 6. Disponible en http://www.mujeresdelsur-afm.org.uy/debatefem08_vv.pdf Acceso 21 de oct. 2009.
- VARGAS, Virginia, Del Silencio a la palabra. In Reconciliación en un mundo de conflictos. In: *Concilium*. Navarra - España: Estella. No.303, Nov. 2003.
- VARGAS, Valente, Virginia. *Feminismos en América Latina. Su aporte a la política y a la democracia*. Lima, Perú. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM, 2008: p.39.
- VASQUEZ, Jorge. *ComasWeb. Comas Virtual – Historia del Distrito de Comas*. Disponible en <http://www.comasweb.com/comasvirtual.php> Acceso en: 28 de julio de 2009.
- VEGA-CENTENO, Imelda. *Los comedores populares: Nominación autoritaria, violencia simbólica y voluntariado político, Aportes para el debate* Lima, Perú: Fundación Friedrich, Ebert. 2002
- Vera, Beatriz. Resistir y rehacerse: Una reconceptualización de la experiencia traumática desde la psicología positiva. *Revista de Psicología Positiva*, 2004
- WEBER, Max. *Rejeições do Mundo e suas direções*, In Max Weber. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 191980.
- WAINWRIGHT. Elaine. Nova ousadia da imaginação feminista: “Deus” na teologia feminista. In: *Concilium*. Nova Petrópolis, Brasil. Editora Vozes. 2001 (289-293.)
- WESTHELLE, Vitor. Pressupostos e implicações do conceito de práxis em Hugo Asmann. In *Estudos teológicos*. Ano 21, no. 1. São Leopoldo: Faculdade de teologia da igreja evangélica de confissão Luterana no Brasil. 1981
- WOOLF, Virginia. *Un cuarto propio*. Traducción de Maria-Milagros Garreta. Madrid: HORAS y HORAS. 2003.
- VUOLA, Elina. *Teología feminista y teología de la liberación: La praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista*. Madrid: IEPLA Editorial. D. L 2000
- UGARTECHE, Oscar. *Exclusión: la otra cara de la globalización*. Disponible en: <http://alainet.org/docs/19503.html>. Acceso el 28 de abril 2007.
- UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS. Historia de Comas, Disponible en: http://sisbib.unmsm.edu.pe/bvmedioambiente/Temario/Previo_riggo/bases/modulo_I/historia_de_comas.htm Acceso en: 4 de agosto 2009.
- ZECHLINSKI, Beatriz. Historia e Literatura. Questões interdisciplinares. In. *Historia em Revista*. Pelotas, RS: Núcleo de Documentação Histórica. Instituto de Ciências Humanas, Universidad Federal de Pelotas. V. 9 2003.
- ZIBECHI, Raúl, *Comedores populares de Perú: contra el hambre y soledad. Programa de las Américas* Reporte. Washington, DC: Center for International Policy. 12 de diciembre de 2007. Disponible en <http://ircamericas.org/esp/4810> Accesado 15 de setiembre de 2009

ANEXOS

ANEXO I: Termino de consentimiento libre y esclarecido

ANEXO II: Cuestionario

ANEXO I:

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Nome Sr, Sra. _____

Idade _____ Sexo _____ Naturalidade _____

DNI _____

Foi informada detalhadamente sobre a pesquisa intitulada **“Teologia Feminista crítica de libertação: Teologias das identidades multiculturais. Um análise do empoderamento dos excluídos como política de luta, resistência e transformação”**.

O Sr,Sra, foi plenamente esclarecido de que ao responder as questões que compõem esta pesquisa estará participando de um estudo de cunho acadêmico, que tem como objetivo conhecer as práticas sociais e religiosas de empoderamento, em Lima Peru.

Embora a senhora aceite participar nesta pesquisa, esta garantida que a senhora poderá desistir a qualquer momento, inclusive sem nenhum motivo, bastando para isso, informar sua decisão de desistência, da maneira mais conveniente. Foi esclarecido ainda que, por ser uma participação voluntária e sem interesse financeiro, o sr, a sra, não terá direito a nenhuma remuneração . A participação na pesquisa não incorrerá em riscos ou prejuízos de qualquer natureza.

Os dados referentes à Sra. serão sigilosos e privados, sendo que o Sra. poderá solicitar informações durante todas as fases da pesquisa, inclusive será desenvolvida após a publicação da mesma.

A coleta de dados para a pesquisa será desenvolvida através de entrevistas individuais, garantindo-se a privacidade e a confidencia das informações e será realizada pela doutoranda Luzmila Casilda Quezada Barreto, sob a supervisão da Professora Elaine Neuenfeldt.

São Leopoldo _____ de _____ de 2007

Assinatura do Participante da pesquisa (de acordo)

Assinatura do Pesquisador responsável

Assinatura da Orientadora

ANEXO II

Preguntas para el trabajo de campo - cuestionario

1. Datos Biográficos: Nombre, edad, lugar de nacimiento, estado civil, ocupación, educación, migración a partir de que fecha.
2. Datos de afiliación religiosa: católica, protestante, evangélica, pentecostal, afro, indígena, nueva era.
3. ¿Desde cuándo participa en su comunidad eclesial, cómo es su participación en la vida eclesial?.
4. ¿Cuál es su función en la comunidad eclesial?
5. ¿Participa en alguna organización social?:
6. Tipo de organización:

Alimentación	()	Desaparecidos	()
Salud,	()	Identidad	()
Cultura	()	Taller productivo	()
Derechos Humanos	()	Ecológico	()
Gobernabilidad	()	Economía solidaria	()
Educación	()	Violencia	()
7. ¿Cuántos años tiene su organización?
8. ¿Cuál es su función en la organización social?
9. ¿Cómo se dan las relaciones de poder en su organización?
10. ¿Por que participa en la organización, qué les une?
11. ¿Cuáles son las reivindicaciones y derechos que promueve?
12. ¿Cuál es su proyecto y utopía como organización social en la sociedad?.
13. ¿Qué conflictos aparecen para lidiar con el poder en los espacios religiosos, en los espacios de la organización, cuál es su discurso y los argumentos que se usa para afirmarse en el poder?
14. ¿Qué logros y conquistas en el ámbito personal ganó en este tiempo, familiar, ética de valores y otros?
15. ¿Cómo se dan las relaciones de fraternidad, sororidad entre mujeres y los hombres en el espacio donde participa?
16. ¿Cuál es su espiritualidad, inspiración que renueva la teología feminista crítica de Liberación de hoy?
17. ¿Qué competencias, habilidades, capacidades críticas y analíticas desarrollaron para lidiar con los mecanismos de poder (familiar, local, regional y global) que procesos pasaron que herramientas y métodos usaron para empoderarse?.