

NEGOCIACIÓN DE PODER Y RESPETO: EL COMEDOR POPULAR COMO PUNTO DE ENCUENTRO ENTRE MUJERES POBRES Y EL ESTADO EN CUSCO, PERÚ

Astrid B. Stensrud¹

¡Entiende, señor administrador, nosotros trabajamos, no somos ociosas!

En varios países latinoamericanos, desde los años ochenta, han surgido nuevas prácticas a nivel local, a través de las cuales ideas de reciprocidad, cooperación y solidaridad han sido fortalecidas y extendidas (Calderon, Piscitelli og Reyna 1992). En áreas rurales y urbanas de Perú las mujeres se organizan en comedores populares, comités de vaso de leche y clubes de madres. Estas organizaciones han surgido como una respuesta a las políticas de liberalización económica, y han funcionado como organizaciones de sobrevivencia, para prevenir la desnutrición en una población en la que la mitad es considerada pobre y 25 % viven en la extrema pobreza.

Este artículo trata de un comedor popular en un pueblo joven (barrio pobre) en Cusco, una ciudad en el sur de los Andes, donde hice un trabajo de campo para mi tesis de maestría en 2001-2002. Quisiera mostrar como las relaciones de poder y de género se reproducen y se desafían en la vida diaria. El estado peruano, a través de la institución PRONAA, apoya a los comedores populares con alimentos, y por eso las mujeres que participan tienen siempre que relacionarse con el estado y sus representantes, además de los discursos sobre género que se fomentan a través de estos programas. En el análisis de los ejemplos empíricos que muestran la relación entre la base y el estado, puede ser útil usar el concepto de "interfaz" (*interface*), que se refiere a los encuentros entre actores que se diferencian en intereses, recursos y poder. Estudios de encuentros de este tipo tienen como objetivo mostrar la dinámica en conflictos e interacción (Arce y Long 1992). Los encuentros entre los representantes del estado y las mujeres pobres se caracterizan por una relación de poder asimétrica y de negociaciones diarias sobre control, autonomía y respeto. Quisiera analizar también qué consecuencias estos programas estatales de ayuda social tienen para las prácticas de las mujeres, y también discutir como la conciencia de las mujeres cambia *a pesar de* los discursos dominantes del estado en estos programas.

¹ Departamento de antropología social, Universidad de Oslo.

Migración, clase y etnicidad en un pueblo joven

Desde 1950, cuando Cusco sufrió un fuerte terremoto que destruyó gran parte del centro de la ciudad, empezó la construcción de las primeras barriadas alrededor de la ciudad. En la misma época, causado por una larga sequía y la pobreza en las comunidades campesinas, aumentó la migración hacia Cusco, y los límites de la ciudad expandieron (Rénique 1991). El gobierno reformista de Velasco (1968-1973) nombró “pueblos jóvenes” a las barriadas de los migrantes, y apoyó la construcción de la infraestructura y la organización en la base social.

El pueblo joven Nueva Llaqta² pertenecía antes a una hacienda, y ya cinco años antes de la reforma agraria de Velasco, el hacendado empezaba a vender lotes en forma privada. En 1969 fundaron el barrio Nueva Llaqta y los socios se organizaron en la “Asociación de Vivienda Nueva Llaqta”. Después de la reforma agraria, toda la tierra fue estatal y el barrio fue llamado “pueblo joven”. Los socios se unieron para construir toda la infraestructura en el barrio. Todo el trabajo han hecho ellos mismos, a través de trabajo en faenas y pagando cuotas a la caja común. Todos los fundadores enfatizaron el trabajo duro que hicieron para construir calles y escalinatas, agua, luz, desagüe y escuela. Para tener el apoyo del municipio han escrito solicitudes, han ido en comisiones a las oficinas y se han unido con otros barrios para manifestar y reclamar sus derechos. Además tuvieron que luchar para legalizar los lotes y tener documentos de propietario del Ministerio de Vivienda.

La migración desde el campo hacia las ciudades, y de la sierra a la costa, ha existido en Perú desde los años 1930, pero fue masiva desde los 1970s. Los campesinos indígenas se escapaban de la pobreza y explotación y se mudaron a las ciudades donde había más oportunidades y expectativas para una vida mejor. Según Degregori (1994) la mayoría de la población peruana son migrantes o hijos de migrantes. Para los migrantes es necesario luchar para obtener un espacio en la ciudad, una lucha que implica obtener un lote, defenderlo y legalizarlo. Esta lucha continua con reclamos de servicios públicos, y además la lucha diaria por tener trabajo y para sobrevivir. Esto también tiene una dimensión política, porque la migración ha sido una lucha por el derecho de viajar libremente dentro del territorio nacional y de vivir en las ciudades. Antes, cuando la oligarquía dominaba el país, existía una separación espacial basada en “raza” y “clase”; los indígenas pertenecían al campo y deberían quedarse allí, mientras la costa y las ciudades eran para los blancos y los mestizos (Degregori 1994).

² El nombre del barrio está cambiado para anonimizar y proteger a los habitantes allí. “Llaqta” es quechua y significa “pueblo”.

En los años 1920s la definición de los indígenas en los discursos dominantes de las elites intelectuales y políticos, era que eran analfabetas que trabajaban en la agricultura en la sierra y que vivían en *ayllus*³, con propiedad colectiva de la tierra. *Los indigenistas*⁴ opinaban que los indígenas pertenecían al campo y que la vida urbana los corrompía si migraran. La consecuencia de esta simplificación fue que los indígenas que aprendieron a leer y escribir, automáticamente fueron considerados mestizos. Aunque la discriminación basada en la “raza” y el color de piel ya no es legítima en Cusco, el racismo sigue en otras formas más sutiles, basado en cultura y educación. Según Marisol de la Cadena, es generalmente aceptado que las diferencias en el nivel educativo y cultura justifican jerarquías sociales, donde ser blanco es lo mejor y lo indio es lo peor (de la Cadena 2000).

“Cholo” es una categoría ambivalente que se aplica a una persona que no es lo que pretende ser, quiere decir una persona que trata parecer con un estatus social mejor de lo que “realmente” tiene, por ejemplo un indígena que quiere ser un mestizo urbano. El significado del término varía con la persona que habla, pero normalmente se usa para enfatizar la inferioridad social de la otra persona y por eso es tal estigmatizador como el término “indio”. Cuando los mestizos hablan sobre las cholos y los cholos quieren decir “indios urbanos” sin educación, que hablan mas quechua que castellano, algo que implica fracaso. La chola es la típica vendedora en los mercados, que viaja entre la ciudad y el campo y que se encuentra en una esfera entre lo rural y lo urbano (de la Cadena 2000). Para las vendedoras del mercado las palabras “chola” e “india” son insultos. Son etiquetas estigmatizadoras que expresan desprecio y paternalismo. Para estas mujeres, que trabajan tanto individualmente como vendedoras en los mercados y colectivamente en las organizaciones de los pueblos jóvenes, los valores más importantes son respeto, unión, reciprocidad y comunidad.

Como se puede ver, la etnicidad está relacionada con clase, profesión y modo de vivir. Sin embargo, los términos étnicos pueden cambiar según las relaciones sociales, los contextos y situaciones. La clasificación étnica en Perú, no solo es determinado culturalmente y socialmente, pero también es contextual y relacional. No hay ningún acuerdo general sobre las definiciones de las categorías étnicas y las clases sociales. Aunque idioma, vestimenta, costumbres de comida, vivienda, religión, educación y profesión puede indicar el grupo étnico al cual una persona pertenece, la etnicidad no es esencial, pero una adscripción que puede variar según relaciones sociales y

³ *Ayllu*: (quechua) grupo familiar o pueblo

⁴ *Indigenistas*: intelectuales en Cusco en los años 1920, que proclamaba la ideología del *indigenismo* y glorificaba a las culturas precolombinas, sobre todo los incas. Opinaban que los indios había sido una gran raza, que ahora había degenerado por la explotación y la única salvación era recuperar su origen y pureza cultural.

relaciones de poder. El desarrollo económico y político, la migración y movilidad social se considera importante en los cambios de relaciones étnicas y la desaparición de divisiones étnicas (van den Berghe 1977; Skar 1994; Paerregaard 1997).

La discriminación étnica y el racismo existen tanto a nivel nacional como a nivel local. El pueblo joven Nueva Llaqta está dividido en la parte baja y la parte alta; esta división no es solo geográfico o una forma de organización social. También refleja prácticas sociales, etnicidad, economía y clase, y tiene una fuerte presencia en la conciencia de los habitantes. En la parte baja hay más personas nacidas en la ciudad, que tienen castellano como lengua materna, educación superior, trabajo fijo y un estilo de vida urbano. Las personas que viven en la parte alta generalmente son más pobres, tienen educación de baja nivel o son analfabetas, trabajan más en el sector informal, su origen son las comunidades campesinas y por lo tanto tienen quechua como lengua materna y están más relacionados al campo. Los que viven abajo dicen que son "profesionales", quiere decir que tienen educación, y ellos llaman a los de arriba "indios" y "cholos". La gente de arriba entiende esto como insultos y que "lo dicen para degradarnos". Personas en la parte alta piensan que los habitantes de la parte baja creen que son mejor de lo que realmente son. Una mujer los llamó "acorbados", algo que indica que son urbanos y trabajan en oficinas, y otros decían que los de abajo también provenían del campo, pero "se creen decentes", i.e. de mejor estatus. Las personas arriba piensan que los insultos de abajo se deben a la envidia, porque la gente en la parte alta son buenos trabajadores. "Si fuéramos vagos, estarían contentos", dijo una mujer.

Las mujeres en la parte alta han migrado de comunidades rurales, y su idioma materno es el quechua. Son víctimas de discriminación por género, clase y etnicidad; quiere decir que les discriminan tanto por ser mujer, como por ser pobre y de origen indígena. Se les puede denominar, como hace Marisol de la Cadena, "mestizas campesinas", que es una categoría sociocultural entre campesinos y clase obrera, entre indio y mestizo, entre lo rural y lo urbano (de la Cadena 2000). Las mujeres en la parte alta refieren a sí mismas como "campesinas", un concepto de clase con fuertes connotaciones étnicas porque reemplaza a "indígena" e "india". Estas mujeres mantienen el contacto con sus comunidades campesinas, como también mantienen muchas costumbres campesinas, como el de tener animales, en el barrio donde viven. A pesar de esto se llaman *señoras* entre ellas, porque esta titulación implica respeto y una posición social más elevada que los indígenas, y se ponen "ropa de mestiza" (pollera y sombrero). También refieren a sí mismas como "pobres", y sobre todo en relación a lo colectivo; "nosotros los pobres". Se distancian de la gente en las clases altas, al que llaman "los ricos", o "los profesionales", "los ingenieros" y "los doctores", que significa gente con educación de nivel superior y que implica blancura social. En el contexto de la participación colectiva en el comedor popular y en el comité de vaso de leche tienden a llamarse "madres" o "mamás", algo que muestra su rol en relación a género y sus tareas en la casa. En los

encuentros entre las organizaciones de base y el estado, los representantes del estado las llaman a veces “señoras”, en una forma respetuosa, y otras veces “mamitas” y “mamacitas”, una titulación que implica “lo indio” y una actitud paternalista. Como se ve, clase, etnicidad y género parcialmente concuerda en la base de la identidad y clasificación, algo que se refleja en el mundo vivido de las mujeres y sus límites sociales.

Trabajo y género

Lo que todos los habitantes en el barrio Nueva Llaqta destaca como el mayor problema social es que “no hay trabajo”. En el Perú un pequeño porcentaje de los habitantes tienen trabajo fijo y estable, y el resto tiene que manejarse en el sector informal con venta en las calles y trabajos eventuales. Sin embargo, esto es difícil de ver en la estadística oficial, y hay que definir qué se cuenta como trabajo fijo. Según el Instituto Nacional de Estadísticas e Información (INEI), 92,3 % de la población económicamente activa tenía trabajo en 1999. Sin embargo, aquí se incluye todos que han trabajado por lo menos una hora en la semana anterior de la encuesta. Las personas con trabajo se divide en “adecuadamente empleados” (50,5 %) y “subempleados” (41,8 %). Lo último significa personas que no trabajan horario completo o que ganan menos de lo que deberían. Además existe el “desempleo oculto”, que no es visible en las estadísticas. Hay grandes números atrás del término “población económicamente pasiva”, que no se toma en cuenta en la calculación del desempleo. Aquí está incluido personas que quieren trabajar, pero que no busca trabajo activamente. Esto puede deberse de diferentes razones, por ejemplo que no tienen educación o que no creen que sea posible encontrar trabajo (INEI 2000).

Como Bunster & Chaney (1989) han observado en Lima, el campo laboral tiene divisiones fuertes basadas en género, y las mujeres se encuentran en las profesiones con menos estatus, menos pago, gran inseguridad y falta de servicios de salud o derechos de jubilaciones. Las mujeres que migran de las comunidades a la ciudad para buscar trabajo, terminan con gran probabilidad como empleadas de casa o vendedoras en la calle. Las pocas mujeres que logran acumular suficiente capital, pueden empezar a vender en el mercado. A parte de la falta de educación, el requisito de tener “buena presencia”, es algo que impide que mujeres con rasgos indígenas puedan obtener empleo en tiendas u oficinas (Bunster & Chaney 1989). Muchas jóvenes en Nueva Llaqta se quejaba sobre las dificultades en obtener trabajo en las tiendas en el centro, porque los jefes querían chicas “altas y bonitas”, en este contexto quiere decir chicas sin rasgos indígenas.

El sector informal incluye todas las actividades que están fuera del campo laboral formal y regularizado por leyes. En el barrio Nueva Llaqta es normal que uno trabaja por sí mismo (autoempleo). Los varones toman los trabajos eventuales que hay en carpintería y construcción. Las mujeres trabajan lavando ropa o cocinando para otros, y producen chompas para tiendas para turistas o aretes para talleres exportadores de artesanía. También venden comidas caseras, bebidas, verduras u otros productos en la calle (vendedoras ambulantes) o para las casas en el mismo barrio. De esta manera, las mujeres hacen una gran contribución para la economía de la casa. Además de tener la responsabilidad por los hijos, la comida y los animales, contribuyen con dinero de producción casera y venta.

El rol de la mujer en los Andes, se relaciona tradicionalmente con el cuidado y la nutrición. Una mujer se compara con la madre tierra que da nutrición, comida y cuidado, y que hace que las cosas crecen; sean niños, animales o plantas. "As her family's *uywaq* (nurturer), the woman in each household is expected to conform to the qualities inherent in Mother Earth, the immobile source of inner warmth and sustenance" (Allen 1988:82). Los discursos de género construyen hombres y mujeres como diferentes tipos de individuos, que incorpora diferentes principios para actuar, por ejemplo que el hombre es activo y agresivo y la mujer es pasiva y recipiente (Moore 1994). Viendo la relación entre como el género se construye y como el género se vive, se puede ver como los roles se redefinen. Las mujeres en los Andes definen y redefinen sus actividades según el valor de la nutrición. Nutrición en relación al cuidado de niños, la preparación de comida, la agricultura y el cuidado de animales, se ejecuta dentro de la casa. A través de sus viajes entre el campo y la ciudad, donde compran algo barato y luego lo venden más caro, hacen que el dinero crece. En los mercados del campo venden productos de la ciudad y viceversa. El dinero que ganan sirve para comprar lo necesario para la familia. A través de estas actividades de viajar y vender, también contribuyen en la nutrición de la gente tanto en la ciudad como en el campo. A través de la organización en el comedor popular redefinen el valor de la nutrición para incluir un colectivo más grande, es decir la colectividad del barrio, incluyendo personas necesitadas como ancianos, enfermos, niños, y madre solteras. De esta manera, las mujeres en Nueva Llaqta mantienen valores culturales tradicionales relacionados a género, pero a la vez redefinen su rol en relación a nuevas formas de acción (*agency*).

El comedor popular: un espacio femenino

Los comedores populares en Perú surgieron a fines de los años 70 y principios de los 80, como una respuesta a la crisis económica que sufrió el país en esa época. Este proceso fue una mezcla entre caridad social de la iglesia y la clase alta, y una lucha

social de la base trabajadora. Migrantes pobres de la sierra, que ocupaban áreas en Lima y otras ciudades, construyeron nuevos barrios, los llamados pueblos jóvenes. Reclamaron sus derechos del estado; que les diera agua, luz, transporte, escuelas y postas de salud. Las mujeres participaban en manifestaciones y contribuían a cocinar para la colectividad en ollas comunes en las faenas.

PRONAA significa *Programa Nacional de Asistencia Alimentaria*, y se fundó en 1992. En 2001 PRONAA pertenecía al Ministerio de Promoción de la Mujer y del Desarrollo Humano (Promudeh)⁵. El objetivo de PRONAA es mejorar el nivel nutricional y prevenir la desnutrición en la población de extrema pobreza. Apoyan con donaciones de alimentos básicas como arroz, frijoles, arvejas y sal, y también utensilios de cocina. Los comedores se organizan como asociaciones sociales de base en los barrios, y están manejados mayormente por mujeres.

Un grupo de mujeres en la parte alta de Nueva Llaqta habían tomado la iniciativa 5 años atrás para abrir un comedor y habían logrado ser reconocidas por PRONAA. Contaban que esto habían logrado ellas solas y estaban muy orgullosas de su comedor. Alrededor de 50 mujeres son miembros de este comedor popular y más o menos 10 de ellas son activas y participan regularmente; esto quiere decir que van todos los días para participar en las compras, la preparación de comida, la venta de platos y la limpieza. Las mujeres con más experiencia turnan para ser responsables, y otras más jóvenes, son ayudantes y se les preparan para que algún día puedan seguir. No tienen un local propio, pero una familia les presta el patio y el fogón de su casa, más un cuarto para guardar cosas. Siempre hay mucho trabajo en el comedor, y comienzan antes de las siete cada mañana. Una señora baja al mercado para comprar verduras frescas, mientras otra prende el fogón. A las ocho empieza el trabajo más grande; pelar las papas y las habas, y normalmente vienen más mujeres para ayudar con esto.

Además del trabajo en el comedor realizan el trabajo en sus casas, como el cuidado de niños y lavado de ropa. Todas las mujeres también realizan sus propias actividades que generan ingresos, como tejido u otra producción casera, o la venta de verduras, frutas og comidas preparadas. Todas las que participan en el trabajo del comedor reciben almuerzo gratis para su familia. Algunos ancianos y enfermos, y madres solteras o abandonadas con problemas especiales, también reciben raciones gratis. El resto se vende barato a todo el que quiera comprar en el barrio. Esto es una gran ayuda para las madres que tienen que conseguir ingresos, por ejemplo para las vendedoras ambulantes que no tienen tiempo para cocinar para sus hijos. Son las mujeres que toman la responsabilidad para poner la comida en la mesa, y el comedor libera tiempo para que puedan buscar ingresos. Los hombres sufren bajo el desempleo, aunque

⁵ Hoy PRONAA pertenece al *Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social (MIMDES)*.

toman los trabajos que puedan conseguir como eventuales en construcción u otra cosa en el sector informal. Pero es difícil ganar lo suficiente; para que los niños crezcan, dependen del trabajo femenino, tanto en la casa como en el sector informal y en las organizaciones de base.

El trabajo en el comedor se puede hacer sin despreocuparse de las tareas en sus casas. Aunque hay que decir que las mujeres que son activas en el comedor, pasan mucho tiempo allí y menos tiempo en sus casas. Esto causa un poco de preocupación por parte de sus esposos, que lo comentan a menudo. Las actividades del comedor causa una extensión del trabajo de las mujeres, que ya tienen mucho. El hecho de que las tareas reproductivas son la responsabilidad de las mujeres, no se cuestiona, ni en la casa, ni en las organizaciones, ni en PRONAA. Al contrario, los discursos de género que se difunde a través de las prácticas de PRONAA, toma por algo natural que son las mujeres las que tienen que preocuparse por la comida y por los hijos. El comedor popular está diseñado para mujeres, y los discursos sobre las estrategias para “salir adelante” enfatizan que ellas son más responsables y confiables que los hombres; esto se acepta generalmente como un “doxa” (Bourdieu 1977).

Pero el comedor también tiene otras consecuencias indirectas. Porque les da a las mujeres la oportunidad de salir de sus casas al espacio público donde puedan socializarse, establecer relaciones, y pueden compartir con otras mujeres que se encuentran en la misma situación social. Es un espacio de confianza donde pueden libremente compartir experiencias, hablar de sus esposos, criticar y burlarse de los hombres en general. Forman parte de una colectividad femenina, y se preocupan menos sabiendo que la alimentación para la familia esta asegurada para todos los días.

Otra cosa que se puede destacar, es que las mujeres aprenden liderazgo, organización, economía, democracia y cooperación, y también sobre cómo funcionan los procesos estatales y el sistema burocrático. Cada año eligen una nueva junta directiva, y durante mi trabajo de campo, eligieron también una nueva presidenta por primera vez en cinco años. La nueva presidenta se llamaba Lucrecia; había nacido en el campo, no había ido a la escuela, y no sabía leer y escribir. Su analfabetismo fue una gran desventaja cuando tenía que asistir a las asambleas regionales y después dar informes a los miembros del comedor. Siempre tenía que ir acompañada de la secretaria u otros de la directiva que podían tomar notas. Fue elegida presidenta porque era conocida como trabajadora y honesta. Cuando entró en el cargo, tenía que aprender nuevas capacidades, y manejar nuevas situaciones, como liderar y hablar en las asambleas, enfrentar conflictos, y relacionarse con una institución estatal como PRONAA y con los empleados en el espacio público.

El control del estado versus la autonomía y el respeto

Tuve la oportunidad de observar un encuentro entre un representante del estado y las mujeres, cuando llegó una inspectora de PRONAA para hacer un control del comedor en la parte alta de Nueva Llaqta. El control se trataba de la economía, el almacén, reglamento interno, organización del trabajo, libros de actas, higiene en los locales etc. Esto fue realmente una experiencia muy desagradable. La inspectora tenía una actitud muy crítica e insolente, algo que hacía que las mujeres presentes se sintieran incómodas. Después hablaban mucho de este encuentro y todos estaban de acuerdo que se había comportado muy mal. Su primer error fue que no quería aceptar la sopa que la ofrecieron; este acto de no querer recibir, significó que no quería compartir con ellas y hacerse igual que ellas, que se ponía a sí misma en una posición más elevada que las mujeres del comedor. La reciprocidad es un principio muy importante en los Andes, y toda comida y bebida que se consume, se debe compartir tanto con otros humanos como con la naturaleza. Compartir la comida es una acción colectiva donde se exprese relaciones sociales y reciprocidad, y además simboliza igualdad y respeto (Allen 1988; Weismantel 1988).

Después creó problemas y alboroto porque no se encontraba la presidenta, y ella tenía la llave del almacén. Cuando por fin pudo entrar para chequear los productos almacenados, había cuestionado el uso de sal, y al final se había enojado porque no se encontraban todos los libros de actas. La tesorera se puso muy nerviosa cuando la inspectora revisaba sus cuentas, porque el comedor tenía la práctica de hacer dos balances económicos aparte; una para mostrar a PRONAA, y otro para uso interno. No querían mostrar sus pequeñas ganancias al estado, por miedo de que fuera a dar menos apoyo. Las ganancias usaban en la navidad para comprar panetones y regalos para todas las participantes.

Entre la base y el estado había un organismo intermediario; una directiva que fue elegida en las asambleas regionales para representar a todos los comedores en el departamento de Cusco ante PRONAA⁶. La coordinadora de esta directiva era una señora llamada Margarita; ella visitaba a todos los comedores para apoyar con la organización, las elecciones y para llevar noticias. También era ella que lideraba las asambleas regionales que tenían mensualmente en los locales de PRONAA. Allí se reunían las presidentas de todos los comedores rurales y urbanos en el departamento de Cusco para discutir temas y problemas actuales. Por ejemplo podían reclamar cuando habían recibido pocas raciones o alimentos de mala calidad de PRONAA.

⁶ En el departamento de Cusco, según los números de PRONAA, existieron 517 comedores populares y 188 comedores infantiles en 2002.

Una vez, cuando acompañé a Lucrecia a una de estas asambleas, asistieron más o menos 80 mujeres. Estaban muy molestas por causa de los controles que habían hecho de PRONAA, que había mandado inspectores como nunca antes. Algunos comedores ya habían sido inspeccionados dos veces. Los reclamos de los comedores se trataban del comportamiento de los inspectores; porque no habían tratado las mujeres presentes con respeto. Habían amenazado con cerrar los comedores si no todo estaba en orden. En un comedor habían entrado al almacén a la fuerza, rompiendo una ventana, porque no se encontraba la señora que tenía la llave. Varias representantes se levantaron en la reunión para decir que aunque recibían ayuda, no debían aceptar todo. “Aunque seamos pobres, aunque recibamos, no tenemos por que agacharnos”, dijo una mujer. Margarita estaba de acuerdo, y dijo: “No tenemos por qué aceptar todo, merecemos respeto!”

Respeto es un valor moral muy importante para las mujeres pobres en la ciudad, y para los comedores populares, la lucha por respeto era significativa en su relación con PRONAA. La demanda por respeto incluía también las demandas por autonomía y control propio sobre cómo organizar el trabajo en los comedores. Margarita hablaba de respeto, y por eso tuvo el apoyo y la confianza de todas las mujeres, como su primera representante ante PRONAA.

Sin embargo, en esta asamblea Margarita estaba preocupada porque, según ella, la gerencia en PRONAA querían sacarla de su cargo de coordinadora. Había rumores diciendo que ella usaba su posición para fines políticos, algo que ella negaba totalmente. Margarita opinaba que querían sacarla porque siempre decía la verdad. PRONAA tenía planes de sacar comedores de los sectores urbanos en Cusco y darlos a las comunidades rurales. Margarita había exigido que si PRONAA les quitaba la comida, que en cambio les dieran máquinas de coser y tejer para que las mujeres pudieran trabajar. Por eso quería PRONAA sacarla, para que nadie defendiera los intereses de las mujeres. Entonces podrían manipular y hacer cualquier cosa sin que nadie reclamara o dijera nada. Esto parecía una táctica de dividir y gobernar por parte de PRONAA, donde ponen a las mujeres pobres en la ciudad en contra de las mujeres que son todavía más pobres en el campo.

Al final de la reunión, entró el administrador de PRONAA para escuchar los reclamos de las mujeres sobre la falta de respeto por parte de los inspectores. Hasta cierto punto admitió que habían cometido errores, pero utilizó más tiempo para explicar y justificar los hechos. Por ejemplo había sido un problema que no estaba presente ninguna persona responsable en los comedores cuando llegaban los inspectores.

El administrador aprovechó también para criticar una consecuencia de los comedores populares; que la gente se acostumbra a recibir. La consecuencia es que se vuelven

vagos y muchos hombres no hacen otra cosa que tomar, porque saben que siempre van a recibir comida del comedor. Una campesina joven respondió a esta crítica. Contó que cuando el inspector de PRONAA llegó a su pueblo, ya habían terminado el trabajo en el comedor y todas las mujeres estaban trabajando en las chacras. "Entiende, señor administrador, nosotros trabajamos, no somos ociosas!" exclamó.

El mes siguiente había otra asamblea, y Margarita informó que había hablado con la primera dama del país, Eliane Karp (esposa del presidente Alejandro Toledo), que había visitado Cusco. Margarita había dicho a Eliane Karp que las mujeres en los comedores populares eran madres necesitadas, y que realmente necesitaban todo el apoyo que se les pudieran dar, y creía que la primera dama había comprendido esto. Sin embargo, después entró Rodrigo, uno de los empleados en la oficina de PRONAA. Llevaba un montón de papeles, y dijo que eran solicitudes que los comedores en Cusco habían enviado a Eliane Karp para pedir todo tipo de cosas; ollas, platos, hornos y alimentos. Las cartas habían sido reenviadas a PRONAA con un mensaje de que estas cosas no se les iban a dar. Rodrigo estaba molesto y habló duramente a las mujeres, diciendo: "Hasta cuando van a seguir pidiendo, por favor *señoras*, ya no manden este tipo de documentos. Ustedes son líderes; trabajen, pongan vuestras cuotitas, hagan algo para comprar platos para vuestros hijos, pero no pidan más ayuda!"

Aunque PRONAA a través de su actividad inevitablemente produce clientes, culpan a las mujeres por seguir el mismo curso, pidiendo ayuda y apoyo para actividades colectivas. Eso muestra una contradicción en el trabajo de PRONAA; quieren que las mujeres sean independientes y que se valgan por sí mismas, pero al mismo tiempo se vuelven dependientes de recibir raciones de alimentos a través de este programa social. PRONAA dicen que las mujeres deben trabajar, pero cuando piden apoyo para comprar máquinas de producción, no las escuchan. Al contrario les dicen que exigen demasiado.

La forma en que uno ve al "otro" está influenciada por diferencias en poder y motivos. Los empleados en PRONAA tienen una visión definida sobre las vidas y las necesidades de las mujeres pobres. Las ven como personas sumisas, ignorantes, pasivas y ociosas, que necesitan toda forma de ayuda. Las mujeres mismas se ven como trabajadoras, que llevan consigo valores morales importantes. Sin embargo, si ellas toman iniciativas por sí mismas, entonces PRONAA lo puede interpretar como rebeldía u oportunismo, o sea que solo quieren algo gratis.

Margarita fue al final obligada a renunciar de su posición, y PRONAA organizó una nueva elección donde ella no podía participar. La nueva coordinadora no tenía experiencia y no creaba problemas para PRONAA. Las mujeres en el comedor de

Nueva Llaqta estaban decepcionadas, y decía que ya no era lo mismo como en los tiempos de Margarita.

Se puede decir que esto es un ejemplo de un encuentro de “interfaz” (*interface*) entre el estado y mujeres sin poder. Las relaciones y encuentros entre PRONAA y las mujeres en el comedor, están caracterizadas por poder y desigualdad. Los representantes de PRONAA muestran actitudes paternalistas y quieren controlar las organizaciones de base y las actividades de las mujeres, a través de reglamentos, inspecciones y sanciones. Es un proyecto de disciplina y hegemonía. Las mujeres por su lado quieren organizarse a su manera y quieren ser tratadas con respeto. Diariamente hay una negociación de poder; el estado quiere control mientras las mujeres reclaman respeto y autonomía.

Hegemonía y resistencia

Algunas de las preguntas que se puede hacer, es qué las mujeres ganan con la organización en el comedor popular, y si ellas a través de los nuevos practicas sociales realmente logran a desafiar los discursos dominantes sobre género? El comedor popular ha sido criticado por ser solamente una ayuda social para aliviar la pobreza extrema y por crear clientelismo. Además se reproducen las relaciones de género y de poder, sobre todo la idea de que la división de trabajo se basa en género. Los comedores populares, tanto en el campo como en los barrios urbanos, están manejados solamente por mujeres, y el programa de PRONAA se dirige exclusivamente para la participación de las mujeres. A la mujer se atribuye todo la capacidad de actuar y la responsabilidad para la sobrevivencia de las familias, mientras al hombre se le quita todo tipo de participación, *agency* y responsabilidad.

Además de los discursos hegemónicos sobre género, las mujeres son objetos de actitudes discriminatorias, estereotipos estigmatizadores y prejuicios. Las mujeres enfrentan esto con diferentes tipos de resistencia, y con fuerza, acción, terquedad y trabajo duro. A través de acción colectiva, reclaman respeto y autonomía. Las mujeres son victimas en el sentido de que las estructuras del poder limitan sus posibilidades de elegir y el espacio de actuar. Esta falta de poder se incorpora en el habitus (Bourdieu 1977) y da a las mujeres un aspecto humilde, en especial en relación a los organismos públicos. A la misma vez son fuertes y se defienden si son atacadas, y defienden el control sobre sus propios límites. No son victimas pasivas; son actores que actúan y participan activamente. Aunque el objetivo expresado solo es conseguir bienes como comida y trabajo, interpreto las acciones de las mujeres como una forma de “resistencia de la vida diaria”. En esto estoy de acuerdo con la forma en que Scott (1985) define la resistencia; como cualquier acción con el objetivo de ir en contra del estado o una clase

superior. Si estas acciones además logran a desafiar roles de género y relaciones de poder establecidas, también se deben considerarlos como acciones políticas.

Se puede ver que la hegemonía estatal no es total. Por eso quisiera argumentar como Roseberry (1994) que hay que ver la hegemonía como un proceso complejo y dinámico, que se puede utilizar para entender las relaciones entre la formación del estado y las formas diarias de acción. Cultura popular no es un reservorio fuera del tiempo lleno de valores equitativos, y el estado no es una fábrica que produce consenso. La hegemonía crea un marco discursivo común con formas legítimas para expresar tanto el acuerdo de y el desacuerdo con el orden dominante. Una persona puede por ejemplo aceptar y dirigirse al estado al mismo tiempo que protesta contra él.

En las rutinas diarias de las mujeres en el comedor, confirman la autoridad del estado, algo que lleva a la legitimidad y reproducción de las relaciones de poder. Sin embargo, esto no implica que el orden social se entienda como algo justo, y existe una fuerte desconfianza hacia el estado. Las mujeres miran al control estatal como algo injusto, pero inevitable. La resignación frente a lo inevitable no implica acepto y legitimidad del orden social. El pensamiento de las mujeres es en muchas formas crítico en relación tanto al estado como a las relaciones de género. En esta área de tensión entre el pensamiento y la acción hay una interacción compleja de diferentes impulsos que forma la visión de las mujeres sobre el mundo. Discursos hegemónicos del estado se juntan con sus propias experiencias en la formación de una conciencia contradictoria sobre su lugar en el mundo.

Las mujeres reproduce valores tradicionales relacionados a construcciones de género, a la vez como las redefine en relación a nuevas formas de acción, como viajar, vender y organización colectiva. Las acciones de las mujeres están influenciadas por diferentes construcciones de género, pero a la vez negocian sobre qué los discursos implican. A través de la participación en la acción colectiva, aprenden muchas cosas sobre cooperación, liderazgo y democracia, algo que contribuye a aumentar su capital social y cultural (Bourdieu 1977). El comedor popular funciona además como un punto de encuentro para una red de relaciones de reciprocidad que se extienden sobre todo la parte alta en el barrio. A través del trabajo para la colectividad, mas el intercambio de regalos, trueques, ventas y compras de comida, ropa y otros productos, crean y mantienen las relaciones sociales. Construyen redes informales y en esta manera también aumentan su capital social. A la vez encuentran una forma de pertenecer a una colectividad femenina.

Conclusión

Lo que he querido destacar en este artículo es la forma en que las mujeres pobres y quechua-hablantes son actores que muestran *agency* (capacidad para actuar) y resistencia en la vida diaria, encontrándose en una realidad de discriminación y estigmatización. Esta resistencia se puede llamar, como dice James Scott (1985), “las armas de los pobres”. Además se puede decir que la resistencia es una experiencia que contribuye a la construcción de identidad de las mujeres. A través de sus experiencias individuales y colectivas forman una conciencia crítica hacia los de poder y el orden social. En esta manera sostienen procesos de cambio; las mujeres crea cambio a través de sus acciones, en los roles de género, categorías étnicas y relaciones de poder. La participación en el comedor no se trata solo de recibir comida. Las mujeres consideran su trabajo como algo valuable, y la organización les da confianza en si mismas, autoestima y el sentido de tener control sobre la vida diaria. Las mujeres reclaman respeto, tanto de sus esposos como de las autoridades. Tienen que relacionarse a diferentes límites sociales, hacia los hombres en sus casas y en el barrio, y hacia los representantes del estado en la organización del comedor. Necesitan negociar sobre respeto, poder y control. Se trata del poder simbólico para definir los problemas y los proyectos, y control sobre lo que van a hacer y como disponer de su tiempo. Estos procesos pueden tener implicaciones políticas hasta el punto de que pueda llevar a cambios en la conciencia, el pensamiento crítico y acción.

Referencias

- Allen, C. 1988: *The hold life has. Coca and cultural identity in an Andean community*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Arce, A. og Long, N. 1992: “The dynamics of knowledge. Interfaces between bureaucrats and peasants”, i N. Long og A. Long (red.): *Battlefield of Knowledge. The Interlocking of Theory and Practice in Social Research and Development*. London: Routledge.
- Bourdieu, P. 1977: *Outline of at Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bunster, X. og Chaney, E. M. 1989: *Sellers and Servants. Working Women in Lima, Peru*. Massachusetts: Bergin & Garvey Publishers.
- Calderón, F., Piscitelli, A. og Reyna, J. L. 1992: “Social Movements: Actors, Theories, Expectations” i A. Escobar og S. E. Alvarez (red.): *The Making of Social Movements in Latin America*. Colorado: Westview Press.
- de la Cadena, M. 2000: *Indigenous Mestizos – The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991* Durham NC: Duke University Press

- Degregori, C. I. 1994: "Dimensión cultural de la experiencia migratoria" i *Páginas*, Vol. 19, No. 130. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- INEI 2000: *Metodologías Estadísticas*, año 1-Nr. 4, februar 2000, Centro de Documentacion del INEI
- Moore, H. L. 1994: *A passion for difference: essays in anthropology and gender*. Cambridge: Polity Press.
- Paerregaard, K. 1997: *Linking separate worlds: Urban migrants and rural lives in Peru*. Oxford: Berg.
- Rénique, J. L. 1991: *Los sueños de la sierra*. Lima: CEPES.
- Scott, J. C. 1985: *Weapons of the weak. Everyday forms of peasant resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Skar, S. L. 1994: *Lives Together – Worlds Apart. Quechua Colonization in Jungle and City*. Oslo: Scandinavian University Press.
- van den Berghe, P. L. og Primov, G. P. 1977: *Inequality in the Peruvian Andes: Class and Ethnicity in Cuzco*. Columbia: University of Missouri Press.
- Weismantel, M. J. 1988: *Food, Gender, and Poverty in the Ecuadorian Andes*. Illinois: Waveland Press.