

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

UNIDAD DE POST-GRADO

**La Liberación de la mujer en el Perú de los 70's : una
perspectiva de género y estado**

TESIS

para optar el Grado Académico de
Magister en Género, Sexualidad y Políticas Públicas

AUTOR

Marco León Felipe Barboza Tello

ASESOR

Leopoldo Gamarra Vílchez

Lima – Perú

2013

DEDICATORIAS

A Elena, Rosa Dominga y Ana María,
pioneras feministas, por sus compromisos
vitales y permitirme conocerlas

A Clarita y Fanny por el calor y el
cobijo cuando niño y por darme las
primeras luces para la gestión de la
incertidumbre

A Malka, MRN, que es producto de la liberación, llevando en sí el decoro de miles de mujeres y la infatigable búsqueda de trascender

AGRADECIMIENTOS

A mi maestra María Emma Mannarelli,
por su paciencia, guía incondicional,
y su apuesta por la presenta investigación

A Leopoldo Gamarra Vélchez,
amigo de mil batallas,
por sus consejos y recomendaciones

A Manuel Ismael Oliva Viguria,
por su valioso aporte en la
concreción final de la tesis

RESUMEN

La presente investigación analiza las características de las acciones y políticas dirigidas a las mujeres, durante la primera etapa del Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada, encabezado por Juan Velasco Alvarado. Se hace una periodización básica definida por elementos transversales, tanto en el discurso oficial, como en la naturaleza de las instituciones estatales promovidas. El estudio se centra principalmente, entre 1972 y 1976, etapa conocida como Período de Revalorización.

Además, revisa las características del discurso nacionalista, humanista y libertario del velasquismo; así como, la estrategia participatoria de movilización social implementada desde el Estado, incluyendo las políticas públicas de ese período, a favor de las mujeres, impulsadas en el marco de la Reforma Educativa (1972), cuestionando principalmente, la alienación y opresión de las mujeres y proponiendo un nuevo rol de mayor autonomía y de igualdad de condiciones.

Se analiza los diversos tipos de institucionalidad impulsados desde el Estado, así como, el surgimiento de las organizaciones de mujeres, las expresiones públicas de su activismo y el discurso feminista en ese período. Al estudiar esta relación, el autor debate sobre las diversas concepciones de la ciudadanía femenina que se ponen de manifiesto en este período, principalmente dominado por los deberes sociales de esposa – madre. Revisa, también, las visiones sobre sexualidad y el cuerpo femenino, elementos claves en la valoración de la autonomía de la mujer.

El autor busca establecer la importancia de este período en el surgimiento y consolidación de un movimiento de mujeres y en la conceptualización de la liberación de la mujer; lo cual muchas veces ha sido obviado de los estudios sobre la Segunda Ola del Feminismo en el Perú.

Otro aspecto clave de la ciudadanía vicaria es el de la conjunción de factores religiosos y de un *ethos* oligárquico, que instaura la figura de “las patronas” – conjunción de rito y ceremonia, de sufrimiento y obediencia, de jerarquía y autoridad, de familia celestial y terrenal, de señora del cielo y de la tierra.

Dicha conjunción es funcional a una serie de roles sociales de las mujeres como: madre, empleada y activista; o madre y trabajadora del hogar; o madre, ama de casa y voluntaria social; o madre y profesional independiente, y define, según el tipo de relaciones familiares de origen, una actitud y una expectativa muy específica respecto de la liberación de la mujer.

Palabras clave

Nacionalismo, feminismo, revalorización, Velasquismo, liberación.

ABSTRACT

This research analyzes the characteristics of policies and actions aimed at women, during the first stage of the Revolutionary Government of the Armed Forces, led by Juan Velasco Alvarado. It makes a basic periodization defined by cross members, both in official discourse, and in the nature of state institutions promoted. The study focuses mainly between 1972 and 1976, stage known as Revaluation Period.

Also it reviews the characteristics of nationalist discourse, humanist and libertarian of the “velasquismo” as well as the participatory social mobilization strategy implemented by the state, including public policy of that period, in favor of women, promoted under the Educational reform (1972), mainly questioning, alienation and oppression of women and proposing a new role for greater autonomy and equality of conditions.

It discusses the various types of institutionality promoted by the State, and the emergence of women's organizations, public expressions of his activism and feminist discourse in that period. To study this relationship, the author discuss different conceptions of female citizenship that get manifest in this period, mainly dominated by the social duties of wife - mother. It also check the visions on sexuality and the female body, key elements in the valuation of the autonomy of woman.

The author seeks to establish the importance of this period in the emergence and consolidation of the women's movement and in the conceptualization of the “liberacion” of women, which has often been overlooked in studies of the second wave of “feminism” in Peru.

Another key aspect of the vicarious citizenship is the conjunction of religious factors and an oligarchic ethos, which introduces the figure of “las patronas” - conjunction of ritual and ceremony, suffering and obedience, hierarchy and authority, celestial family and earthly lady of heaven and earth.

This conjunction is functional to a number of women's social roles as: mother, employed and activist; or mother and domestic worker; or mother, housewife and social volunteer; or mother and freelancer, and defined, by type source of family relationships, an attitude and a very specific expectations about the “liberacion” of womern.

LA LIBERACIÓN DE LA MUJER EN EL PERÚ DE LOS '70: UNA PERSPECTIVA DE GÉNERO Y ESTADO

ÍNDICE

Introducción		4
 CAPÍTULO I		
1.1	Situación problemática	4
1.2	Formulación del problema	8
1.3	Justificación de la investigación	9
1.4	Objetivos:	12
1.4.1	Objetivo general	12
1.4.2	Objetivos específicos	12
1.4.3	Hipótesis de trabajo	13
 CAPÍTULO II		
MARCO TEÓRICO		15
2.1	Antecedentes de investigación	15
2.2	Bases teóricas	19
 CAPITULO III		
METODOLOGÍA		29
 CAPÍTULO IV		
RESULTADOS Y DISCUSIÓN		33
4.1	Periodización de Gobierno Militar respecto a las políticas públicas dirigidas a las mujeres	33

4.2	Lo público en el Estado Velasquista	37
	4.2.1 Cuestionamiento explícito del patrón tradicional	46
	4.2.2 El cuestionamiento de la autoridad masculina clásica	52
	4.2.3 El humanismo revolucionario de Velasco	78
	4.2.4 La Iglesia y el discurso velasquista	81
4.3	La Cultura Femenina Emancipadora en el Perú de los 70's	91
	4.3.1 Autonomía discursiva	95
	4.3.2 Interacción con las Propuestas Públicas	105
4.4	El Movimiento de Mujeres	112
	4.4.1 Las actoras	112
	• Educación y Reforma	113
	• El Cuerpo Público	116
	• Participación y Proyecto personal	120
	• Medios de Comunicación	122
	• La Familia	123
	• Salud Sexual y Reproductiva	126
	• Participación Política y Movimientos	129
	• Identidad femenina	133
	• El trabajo	136
	• La Prostitución	140
	• Trabajo doméstico	141
	4.4.2 La calle	144
	4.4.3 Los pronunciamientos	151
	4.4.4 Las organizaciones	161

CAPÍTULO V

CONCLUSIONES	170
---------------------	-----

CAPÍTULO VI**RECOMENDACIONES**

178

CAPÍTULO VII**REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

180

LA LIBERACIÓN DE LA MUJER EN EL PERÚ DE LOS '70: UNA PERSPECTIVA DE GÉNERO Y ESTADO

CAPÍTULO I : INTRODUCCIÓN

1.1 Situación Problemática

El golpe militar de Velasco Alvarado en octubre de 1968, sigue movilizando aún hoy en lejanía a diversos actores sobre su real significado, sus propósitos o sus resultados concretos. La presente investigación no busca definir las bases o motivaciones de la insurgencia militar, ni referir en detalle el significado y alcances del corporativismo, sino más bien entender mejor las relaciones de Género y Estado que se produjeron en el curso del decenio militar en el Perú (1968- 1980).

El proceso velasquista en el plano de las políticas públicas, expresa una moralidad social disciplinaria del instinto como base de una sociedad industrial, cooperativa y solidaria. La vinculación de estas políticas con el movimiento de mujeres está mediada por la permanencia de un *ethos* oligárquico y la primacía de un paternalismo en el plano simbólico y el campo de acción social de las mujeres.

La periodificación de las relaciones de Género y Estado a lo largo del decenio militar tiene algunas particularidades. Existen dos períodos, uno primero al que se denomina en la presente investigación, Período de Políticas de Revaloración (1972 – 1976) y uno segundo, bajo el nombre de Período de Políticas de Población (1976- 1979).

Estos dos períodos no son compartimentos estancos, el cierre de uno no implica el inicio del otro y viceversa. Se produce en todo caso una correlación de hechos desde el Estado y el movimiento de mujeres, que tornan significativo un determinado lapso de tiempo.

Al buscar interpretar el desarrollo del movimiento de mujeres durante el docenio militar en el Perú (1968-1980), se asume la perspectiva teórica de Género y Estado (Bourque, 1996: 135- 136), la misma que combina cuatro niveles de análisis, que operan en conjunto:

Primero, hay que identificar los mecanismos de acceso al control de los recursos de la sociedad. Esto implica ponerle atención a los sistemas legal y de la propiedad, y las restricciones u oportunidades estructuradas por el género; implica también identificar los sistemas de asignación incluyendo la provisión de educación, salud y empleo, y la creación y uso de nuevos conocimientos y herramientas.

Segundo, debemos entender las actitudes prevalecientes hacia la sexualidad y su control a través de políticas sobre control de la natalidad, sobre aborto y familia, así como el tratamiento de asuntos como preferencia sexual, violencia sexual y violación.

Tercero, la investigación feminista ha sido especialmente perspicaz para dilucidar cómo estructuras o jerarquías que están en competencia o en intersección, se utilizan en colaboración o en oposición para lograr el control social. Asimismo, hay que entender

cómo el género se usa en conjunción o en oposición a divisiones de clase, raza o grupo étnico, para servir a los propósitos del Estado.

Cuarto, hay que entender lo simbólico: el uso y la manipulación de símbolos genéricos de la autoridad del Estado. ¿Cómo se usan las imágenes asociadas a lo masculino y femenino para transmitir ideas acerca de las relaciones políticas? Identificando cómo la autoridad y legitimidad se obtienen a través de imágenes de género, puede revelar supuestos importantes pero desarticulados acerca de la cultura política. Por otra parte, el descubrir los usos simbólicos del género puede revelar componentes implícitos pero fundamentales de la cultura política de una sociedad.

La presente investigación sitúa el desarrollo del movimiento de mujeres en el contexto de una sociedad humanista y rehabilitadora, caracterizada por el paternalismo simbólico y social, así como, por políticas públicas corporativistas, desde el accionar del llamado Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada (1968 – 1980) con mayor énfasis durante el Gobierno de Juan Velasco Alvarado (1968 – 1975).

Para ello, se consideró una periodización al interior del Docenio Militar, no necesariamente definida por la división establecida por los gobiernos sucesivos (primero, de Juan Velasco Alvarado y luego de Francisco Morales Bermúdez), ni asumida a partir de compartimentos estancos, sino más bien, haciendo hincapié en las relaciones entre Estado y Sociedad, desde la perspectiva de Género; esto es, en los cuatro niveles de análisis descritos líneas arriba.

Durante el período histórico bajo análisis en la presente investigación, se aprecian elementos de diferenciación y rasgos definitorios que demuestran, por un lado, el desarrollo de esfuerzos desde el propio Estado; tanto en el plano simbólico como en el escenario sociopolítico; para la reivindicación de la mujer en tanto divisa del proceso de cambios, con el acompañamiento activo de un naciente movimiento de mujeres de clase media, que se movilizan y activan, contando para ello con infraestructuras, metalenguajes, y colectivos sociales imbuidos de lo revolucionario¹. Todo ello conformaría un primer período que comprende parte del Gobierno de Velasco, pero lo trasciende, extendiéndose aproximadamente desde 1972 hasta entrado el año de 1976. A éste se le denomina Período de Políticas de Revaloración.

Hacia finales de 1976, y con mayor fuerza en los años subsiguientes, la configuración que se percibe es distinta. Se atenúa progresivamente la lógica revolucionaria, mientras que, tanto desde el discurso del movimiento de mujeres, como desde la lógica estatal se asumirían planteamientos más enfocados al control del cuerpo, de la reproducción y la sexualidad, los cuales se irían afianzando de manera decisiva. Su denominación es la de Período de Políticas de Población.

¹ Término con muchas acepciones, sin embargo, en la investigación se adopta la postura de Fromm (1966), para quien el carácter revolucionario postulaba la identificación del individuo con la humanidad, el trascender los límites de la propia sociedad, la capacidad de crítica asociada a la razón, el amor y respeto por la vida, y la forja de un carácter individual escéptico y de hombre de fe.

Cabe aclarar que, los períodos mencionados son sólo referenciales, pero útiles para dar cuenta de las tendencias y matices de las relaciones de Género y Estado en el Perú de los años '70. Sin embargo, la presente investigación, se enfocará principalmente, en el primero de ellos y en su caracterización, interrelaciones, espacios, actoras y actores, escenarios, planteamientos, entre otros aspectos.

La referencia a la liberación de la mujer en el Perú de los años '70 tiene una serie de eventos y referentes institucionales de este período: el Comité Técnico de Revaloración de la Mujer (COTREM), la Marcha del Movimiento de Mujeres contra los Concursos de Belleza de abril de 1973, la Huelga del Trocadero (1976), el Concurso La Reina del Trabajo, la Comisión Nacional de la Mujer Peruana (CONAMUP), el Pronunciamiento Ciudadano contra los Reglamentos de Licencias Especiales (Prostitución), entre otros.

1.2 Formulación del Problema

La presente investigación da cuenta de las interrelaciones, espacios, actoras y actores, escenarios, discursos entre 1972 y 1976 (primer período referencial o Período de Políticas de Revaloración) tanto desde la lógica estatal y de la implementación de políticas públicas; como desde el movimiento de mujeres.

Las articulaciones analíticas y de problematización giran en torno a los siguientes ejes:

- ✓ El cuestionamiento del patrón tradicional y de la autoridad masculina clásica;

- ✓ El humanismo en el discurso velasquista y la implementación de políticas públicas dirigidas a las mujeres;
- ✓ Los cambios en la Iglesia y su relación con el Estado y la sociedad;
- ✓ La autonomía discursiva y la interacción del movimiento de mujeres con las propuestas públicas.

1.3 Justificación de la investigación

El estudio realizado desde la academia, en el Perú, sobre el accionar del movimiento de mujeres durante la década de 1970, ha estado marcado por dos tendencias: la primera de ellas, ha sido la de una progresiva exclusión de la historia oficial del feminismo en el Perú - correspondiente a la Segunda Ola² - de la labor y producción del movimiento de mujeres correspondiente al período del Gobierno de Velasco. Esta exclusión se intensificaría a medida que se ha entrado plenamente en el presente siglo.

² Concepto dilemático, para establecer criterios de periodización más o menos exactos.

Para algunas autoras, la Segunda Ola del Feminismo en el Perú, se inicia el 10 de abril de 1973 con el primer mitin feminista contra los concursos de belleza (Ver: Portugal, Ana María. *Setenta años de movimiento feminista en el Perú*. Lima: s/e. 1985).

Para otras, la Segunda Ola del Feminismo peruano se nutre de tres vertientes: la vertiente feminista, la popular urbana (compuesta por mujeres de base que se unieron para luchar por los servicios básicos) y la tradicional (donde las mujeres llevaron los intereses de las mujeres al interior de los partidos políticos), todas estas vertientes habrían confluído a finales de los años setenta (Vargas cit. por Busse, Erika. *El símbolo Flora Tristán en el feminismo peruano*. (Cuadernos de Trabajo). Lima: Flora Tristán. 2003. p. 27).

La referencia más concreta de esta tendencia fue la organización de un Seminario Nacional celebrado el 16 y 17 de setiembre de 2004, al que se denominó 25 años de Feminismo en el Perú, y que fue convocado por la ONG Centro de la Mujer Peruana “Flora Tristán”.

Dicho evento, dio lugar a una publicación con el mismo nombre intitulada: *25 años de Feminismo en el Perú: Historia, confluencias y perspectivas*³. En dicha publicación se escribió el artículo “También antes hubo algo” de Helen Orvig, en donde se daba cuenta del trabajo del movimiento de mujeres previo a la creación de las dos más importantes ONG feministas del país: Manuela Ramos y Flora Tristán, ambas en 1979.

La segunda tendencia es que, respecto del feminismo en el Perú, se ha producido un recuento de tipo historiográfico (actoras, fechas, eventos, biografías), que comprende las sucesivas generaciones u olas feministas y que se ha planteado a través de una serie de recursos bibliográficos (revistas, libros, separatas, entre otros).

Ambas tendencias no llegan a abordar concretamente, la vinculación e interacción entre el movimiento de mujeres y los desarrollos estatales, las mismas que son más visibles y evidentes, cuando se asume la perspectiva de Género y Estado.

³ Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán. *25 años de Feminismo en el Perú: Historia, confluencias y perspectivas*. Lima: Flora Tristán. Diciembre, 2004. 148 pp.

En ese sentido, la presente investigación da cuenta de cuáles son las interrelaciones, espacios, actoras, escenarios, discursos entre 1972 y 1976 (primer período referencial denominado Período de Revaloración), que se verifican desde la lógica estatal y desde el movimiento de mujeres, en un plano dialógico.

Los discursos humanistas, las autonomías revolucionarias, las estructuras de revaloración y participatorias, el corporativismo y la moralidad, las lógicas castrenses y las sociedades industriales; son todas unidades de análisis que aportan información valiosa para entender mejor la relación del movimiento de mujeres y el Estado, en un período que tiene mucho contenido simbólico en términos de Novísimos Patriarcas y Patronas; ethos oligárquicos inmanentes; rehabilitación y reificación desde el trabajo; cooperativismo y políticas poblacionales; entre otros puntos.

La investigación busca aportar en el desarrollo de una historia crítica del movimiento de mujeres en el Perú entre 1972 y 1976, contextualizando el accionar del referido movimiento en el escenario social y político donde le tocó desenvolverse.

Aun cuando se trata de interpretar, desde una perspectiva de género, los discursos y políticas que se plantearon hace ya casi cuatro décadas; con ello se contribuirá, definitivamente, a entender mejor el desarrollo del feminismo en el Perú y, por tanto, ayudará a explicar diversos aspectos de la relación entre el Estado y el movimiento de mujeres en las últimas décadas.

1.4 Objetivos de la investigación

1.4.1 Objetivo general

Interpretar, desde una perspectiva de Género y Estado, la acción del movimiento de mujeres en el Perú y su relación con el Estado, durante el primer período referencial del Docenio Militar, llamado Periodo de Políticas de Revaloración (con una temporalidad aproximada entre 1972 y 1976), definiendo las interrelaciones, espacios, actoras y actores, escenarios, discursos y la aplicación de políticas públicas en ese período.

1.4.2 Objetivos específicos

- a) Caracterizar y determinar el sentido y naturaleza de la categoría de Lo Público en el Estado Velasquista.
- b) Explicar los avances desde la esfera gubernamental acerca de los derechos de la mujer.
- c) Propender a la comprensión de los contenidos humanistas y revolucionarios de la década del '70 con enfoque de género.
- d) Explicar la cultura femenina emancipatoria en la década de 1970.
- e) Explorar los discursos del movimiento de mujeres, desde sus actoras, escenarios, pronunciamientos, y, organizaciones surgidas en ese período.

1.4.3 Las hipótesis iniciales

La presente investigación se ha orientado por las siguientes hipótesis de trabajo:

Hipótesis general

La interrelación entre el movimiento de mujeres – que corresponde a la Segunda Ola del Feminismo en el Perú - y el Gobierno encabezado por Juan Velasco Alvarado durante la primera etapa del docenio militar, propendió a la instauración de la Revaloración de la Mujer, como parte de la expresión del carácter revolucionario y humanista, y del discurso libertario y cuestionador de la alienación y la opresión de los sectores excluidos, que fue enarbolada por actores estatales y de la sociedad civil. Dicha revaloración, más contundente en lo discursivo que en las acciones concretas, tuvo como características principales el cuestionamiento de la alienación y la opresión de la mujer respecto de su desempeño laboral, y su poca afinidad con cuestiones vinculadas a la sexualidad de las mujeres, y a la población.

Hipótesis específicas

- a. Las políticas públicas del Gobierno de Velasco al propugnar la lucha contra la alienación y la opresión; alentaron procesos de concientización, que en el caso de las mujeres implicaron el cuestionamiento de su rol subordinado en el espacio doméstico, y la necesidad de su autorrealización a partir del trabajo. Simbólicamente la figura de las Patronas cobra

relevancia por la necesidad de trascender la lógica de hacienda; pero también para ubicar los límites de la liberación de las mujeres.

- b. Existió una tensión entre las propuestas del movimiento de mujeres vinculadas a una participación igualitaria en la vida social, económica, política y cultural de la nación, y la necesidad en ascenso del régimen militar, que cada vez más – durante el primer quinquenio de los '70 - requirió la movilización de los colectivos sociales en defensa del autodenominado proceso revolucionario, siendo el colectivo de mujeres clave para esa necesidad.

- c. El movimiento de mujeres, en este período, logró un activismo público organizado a través de expresiones contra los símbolos de la opresión y la alienación, incluyendo, la utilización del cuerpo femenino; lo cual prefigura un tipo de autonomía particular, centrada principalmente en la superación de la tutela oligárquica.

CAPÍTULO II: MARCO TEÓRICO

1.1 Antecedentes de investigación

Dentro de las referencias cercanas a los objetivos de la presente investigación, se cuenta la de Bourque (1996: 150), cuando ésta señala que “A todo lo largo del Cono Sur y de los Andes, la participación política de las mujeres aumentó en los 1970’s a pesar de la presencia de gobiernos militares. En el caso de los militares peruanos, la ideología del régimen, de 1968 a 1975, promovió activamente dicha participación”. Sin embargo, no hay un desarrollo o ampliación mayor del aserto referido.

En la misma línea, Ponce del Castillo (1982: 38- 39) ha referido que, el Comité Técnico de Revaloración de la Mujer y la Comisión Nacional de la Mujer Peruana, plantearon la problemática femenina sin cuestionar directamente la ideología patriarcal. La autora agrega que, “Entre 1968- 1975 se vivió un clima político cultural que favoreció la creación de un espacio social para el reconocimiento de la problemática de la mujer”, para referir luego “A pesar de que en esta etapa se convocó a las mujeres a la participación política en el proceso revolucionario y se decretó una serie de medidas jurídicas en su beneficio. La práctica social señalaba a una sociedad incapaz de socializar las tareas domésticas, crear masivamente guarderías infantiles o incorporar a la población femenina a la producción”.

Ponce (1982: 246), también hace breves referencias de la organización Acción para la Liberación de la Mujer Peruana -

ALIMUPER, el Grupo de Trabajo Flora Tristán, y de las activistas Ana María Portugal y Cristina Portocarrero.

Busse (2003: 26) ha señalado que el Gobierno Militar (1968-1980), creó los programas nacionales para las mujeres e hizo un gran esfuerzo por enfatizar imágenes de héroes y heroínas nacionales como parte del proceso de construcción de la nación peruana. Particularmente, tras el golpe militar de Velasco hubo un compromiso con la incorporación y la formación de una nación, pero una de sus mayores debilidades fue organizar la participación social desde las cúpulas, y “a pesar de todas las iniciativas gubernamentales, las mujeres pobres fueron las que menos posibilidades tuvieron para acceder a los beneficios estatales”.

Vargas (1992: 40), expresa que a comienzos de los '70 aparecieron en el Perú un conjunto de grupos de mujeres que reflexionaban y difundían la problemática de la mujer. Refiere esta autora, en la misma línea que, la lucha pionera y solitaria de ALIMUPER contra la imagen de la mujer como objeto sexual, que lograra perfilar una propuesta feminista, generó resistencia e inquietud en las mujeres y la sociedad.

Adicionalmente, Vargas señala que, el gobierno militar reformista estableció formalmente en 1975, el primer esfuerzo del Estado por *revalorizar* el status de la mujer, dicho esfuerzo supuso “un canal importante para discutir y producir concepciones relativas a la marginación de las mujeres. A pesar de que estas iniciativas permanecieron aisladas, dieron un impulso importante a los grupos de mujeres que surgieron hacia el final de la década. Desde abajo, la

presión de las mujeres estaba representada por ALIMUPER y desde arriba, a nivel del Estado, por la Comisión Nacional de Mujeres” (1992: 40- 41).

Siempre con Vargas (1992: 31), relativo a las organizaciones de mujeres, durante el período del Gobierno de Velasco las organizaciones de mujeres:

comienzan a surgir un conjunto de instituciones y grupos interesados en abordar la problemática de la mujer, entre ellas la Unión Popular de Mujeres del Perú, ligada a la Federación Democrática Internacional de Mujeres (Berlín Oriental), Centro Femenino Popular, Movimiento Promoción de la Mujer, Grupo de Trabajo Flora Tristán (72). Otras dos organizaciones, creadas en décadas anteriores: la Comisión Interamericana de Mujeres (CIM) y el Movimiento Derechos de la Mujer, completaban el conjunto de organizaciones a inicios de la década del 70.

La inauguración de la década de la mujer, a nivel internacional, estimuló el surgimiento de nuevas organizaciones ligadas al gobierno o a organismos internacionales. Como era previsible, estas instituciones tuvieron una orientación burocrática, reproduciendo y reformando, no pocas veces, la ideología tradicional; organizaciones como ACOMUC – conformada por esposas de funcionarios públicos y políticos – o como la Unión Panamericana de Mujeres, orientaron acciones asistencialistas, profundamente desmovilizadoras, de las cuales las más beneficiadas a nivel de prestigio personal y de manejo de poder fueron sus propias integrantes.

Por su parte Salazar (2001: 153) entiende que, a partir de 1973, se manifiestan las primeras agrupaciones feministas, con mujeres provenientes de la izquierda, del movimiento cristiano católico, intelectuales y estudiosas sensibilizadas, las mismas que a fines de los setenta, dan cuerpo a las primeras organizaciones declaradamente feministas. Estas estuvieron integradas en su mayoría por mujeres de clase media (estudiantes y profesionales) que tomaron distancia de los principales partidos políticos en los que anteriormente habían militado al percatarse que sus demandas y expectativas no concordaban con la estructura, dinámica y prioridades del partido.

Relativo a los espacios desde el Estado respecto a la problemática de las mujeres, Salazar señala que “en el espacio gubernamental se amplían condiciones e incentivos para las mujeres profesionales, que son convocadas para participar en el diseño de políticas y/o la implementación de programas que tomen en cuenta la problemática de la mujer. Se da forma a las primeras instituciones, programas y medidas políticas favorables a los derechos de la mujer, estableciéndose las primeras bases para que el Estado suscriba acuerdos internacionales, respecto a los derechos de las mujeres reconocidos en instancias de orden internacional” (2001: 154).

En general lo que se verifica, y se ha reseñado hasta aquí, son una serie de aproximaciones puntuales, que se inscriben en las tendencias a que se hace referencia en el numeral 1.3 supra (de progresiva exclusión y de recuentos historiográficos). Los cortes históricos de fines de la década de 1980 sobre “Diez años del

Movimiento Feminista en el Perú y en Latinoamérica”, efectuados por la ONG Flora Tristán (1989: 35 ss.), dan cuenta de ello.

En una línea diferente Norma Fuller (2000: 12- 13) ha señalado que:

Al comienzo, en los años setenta, el movimiento sí fue una expresión de base, luego por un motivo que no he rastreado, pasa a las agencias de cooperación y a la agenda internacional, y por esa vía llega a las ONG. Éstas, generalmente, tenían una relación con los partidos de izquierda de ese entonces, empezaron así y luego muchas mujeres se salieron de esos partidos para convertirse en esta variedad de feminismo. A la vez que surgen las asociaciones de base. (...) Esto es totalmente diferente del feminismo de grupos que como honguitos van brotando solitariamente uno por uno. Los puntos específicos eran ser anti-establishment, anti-academia, anti-partido y teníamos que pararnos en la esquina para protestar, se trataba de una cosa muy de grupos, de conciencia, que inmediatamente se convirtió en algo mucho más grande.

1.2 Bases teóricas

Cuando se aborda la liberación de la mujer desde una perspectiva de Género y Estado en el Perú de los '70, cabe tener en cuenta que, histórica y contextualmente, la década de los '70, es una época, en Perú, de gobiernos de facto - conocida como el docenio militar (1968-1980) -, y tiene como principal referente al gobierno de Juan Velasco Alvarado, cuyo período se extendió de 1968 a 1975. Es una época, además, en la que las ciencias sociales estaban imbuidas centralmente de las teorías de la tecnocracia, la política no se

concebía sin el halo de la planificación, y, la ciencia tenía una presencia vigorosa en el plano de la relación hombre- naturaleza (Habermas, 2006: 156)

Teóricamente, hay dos discursos que confluyen en el Perú de los '70. Un primer discurso, es el de la rehabilitación, de ámbito pluridimensional, y con un sustrato muy variado, filosófico, político, moral, terapéutico. Es el discurso prevaleciente en la época, de carácter totalizador, que fue adoptado como ideario de las políticas de Velasco Alvarado.

Siguiendo con este orden de ideas, el discurso de la rehabilitación en los '70 constituye una categoría que vincula lo terapéutico y lo público de manera intensa, al ser el 'respaldo simbólico' de la activación de los procesos participatorios tendientes a la consolidación de una sociedad obrera e industrial, que para su pleno funcionamiento requería la vigilancia comunitaria y la defensa de la vida como partes constitutivas de la revaloración, desalienación y liberación del campesino, del obrero, de la mujer, de la trabajadora doméstica, de la prostituta, entre otros actores sociales, articulando así, una sociedad rehabilitadora, por su impronta regenerativa, resiliente, emancipatoria.

En efecto, la rehabilitación de los '70, se sustenta en un humanismo de cuño psicoanalítico, que alienta la conjunción del progreso individual con la individualidad, de la planificación económica y social junto con la democracia, y que pone las alertas en la superación de la guerra fría, sobre la base del rescate del humanismo y de un individualismo no egoísta. Fromm (1971a: 297), lo entendía así: "Todos los hombres de buena voluntad, mejor dicho, todos los

hombres que amen la vida, deben formar un frente unido a favor de la supervivencia, en pro de la continuación de la vida y la civilización. Con todos los progresos técnicos y científicos que el hombre ha hecho, está obligado a resolver el problema del hambre y la pobreza, y para eso puede proporcionar soluciones a ensayarse en diferentes direcciones. Hay una única cosa que él *no* (sic) debe ofrecer: seguir con los preparativos para la guerra, que, esta vez, llevará a la catástrofe. Hay tiempo todavía para anticiparse al desarrollo histórico próximo y para cambiar su curso.”

Fromm (1971b: 297- 299), postulaba por entonces que, en el desarrollo del capitalismo y el comunismo continuará el proceso de automatización y enajenación, ya que ambos regímenes “se están convirtiendo en sociedades directoriales, con poblaciones bien alimentadas, bien vestidas, con sus deseos satisfactorios (sic) y sin más deseos que los que pueden satisfacerse; autómatas que obedecen sin necesidad de recurrir a la fuerza, que son guiados sin líderes, que hacen máquinas que funcionan como hombres y producen hombres que actúan como máquinas; hombres cuya razón decae mientras su inteligencia aumenta, creando así la peligrosa situación de equipar al hombre con una fuerza material inmensa, sin la cordura necesaria para usarla [...] Nuestra única alternativa para el peligro del “robotismo” es el comunitarismo humanista. El problema primordial no es el problema legal de la propiedad, ni el de participar de las *utilidades*, sino el compartir el *trabajo* y la *experiencia*. Deben operarse cambios en la propiedad, en la medida en que sean necesarios para crear una comunidad de trabajo y para impedir que el móvil de la ganancia oriente la producción en direcciones socialmente perjudiciales. Deben igualarse los ingresos en la medida necesaria para dar a todo el mundo la base material de una vida digna, evitando así que las diferencias económicas produzcan una experiencia fundamental distinta de la vida en las diferentes clases sociales. El

hombre tiene que ser restablecido en su lugar supremo en la sociedad, no siendo nunca un medio, no siendo nunca una cosa para ser usada por los otros o por él mismo. Debe terminar el uso del hombre por el hombre, y la economía tiene que convertirse en la servidora del desenvolvimiento del hombre. El capital debe servir al trabajo, las cosas deben servir a la vida. En vez de la orientación explotadora y acumulativa predominante en el siglo XIX y de la orientación receptiva y mercantil predominante en la actualidad, debe ser la orientación productiva el fin al cual sirvan todos los dispositivos sociales.”

Así como Fromm, Marcuse también abogaba por arrancar “al Psicoanálisis su espíritu revolucionario”, ya que la represión tenía un origen social, era necesario estructurar un hombre nuevo, que era cualitativamente un nuevo modo y manera, en la que el hombre se encontrara y reconociera en este mundo, más allá de lo social, económico y psicológico el principio de la revolución estaba afirmado, según Marcuse, en la antropología (Rohrmoser, 1973: 83- 84).

Como es de verse, lo que estaba en juego en los '70, desde la perspectiva del humanismo psicoanalítico era la idea de una nueva antropología, es decir, el origen y el desarrollo de necesidades vitales de libertad. Se trataba de necesidades humanas cualitativamente nuevas y por ello se planteaba que la dimensión biológica sustentaba dichas necesidades. Así también se planteaba que no existía o había dejado de existir en una gran parte de la población homogeneizada de los países desarrollados capitalistas, la necesidad de libertad como libertad vital. Otro aspecto enfatizado era que, las nuevas necesidades aludidas constituían, la negación concreta de las necesidades existentes y de los valores que sostenían el sistema de dominio. Marcuse, refería en suma “estas nuevas necesidades vitales

harán posible, como fuerza productiva social, una transformación técnica total del mundo de la vida, y creo que sólo en un mundo vital transformado de este modo empezarán por ser posibles nuevas condiciones humanas, nuevas relaciones entre los hombres” (1971a: 5 ss.).

El discurso de la rehabilitación propugnaba la autorrealización y la dignidad de la persona, a partir de la recuperación psicósomática y pneumática de la libertad para trascender la condición de “alienados”. Y esta era una preocupación central en los '70, la desalienación de los desposeídos, los explotados, los oprimidos. Fromm (sf: 4), afirmaba a ese respecto que, en la sociedad moderna “la alienación es casi total, impregna la relación del hombre con su trabajo, con las cosas que consume, con el Estado, con su prójimo y consigo mismo. El hombre ha creado un mundo de cosas artificiales como nunca había existido antes. Ha construido una complicada maquinaria social para administrar la maquinaria técnica que ha desarrollado. Sin embargo, toda esta creación suya está por encima de él, y sobre él. No se siente como su creador y su centro, sino como el servidor de un Golem que sus manos han construido. Cuanto más poderosas y gigantescas son las fuerzas que ha liberado, tanto menos poderoso se siente él mismo como ser humano. Se enfrenta a sus propias fuerzas encarnadas en cosas que ha creado, alienado de sí mismo. Es poseído por su propia creación y ha perdido la propiedad de sí mismo”.

Finalmente, desde el discurso de la rehabilitación, el proceso de consumo era considerado uno de los aspectos más envilecedores de la condición humana alienada y era fustigado de manera contundente. El eje del dinero como símbolo del libre intercambio y la abstracción del trabajo era criticado en los siguientes términos: “Siempre que yo

esté en posesión de dinero, ningún esfuerzo o interés mío es necesario para adquirir algo. Si tengo dinero, puedo adquirir un cuadro exquisito, aunque no aprecio el arte; puedo comprar el mejor gramófono, aunque ni tenga gusto musical; puedo comprar una biblioteca, aunque sólo la use con fines de ostentación. Puedo comprar una educación, aunque no le dé ningún uso excepto como un activo social adicional. Hasta puedo destruir el cuadro o los libros que compré sin sufrir ningún daño, aparte de una pérdida de dinero. La mera posesión de dinero me da derecho a adquirir y a hacer lo que me plazca con mi adquisición (Fromm: sf: 6- 7)".

El otro discurso que tiene mucha presencia en los '70, es el discurso del trabajo. Este discurso es subsidiario y se desprende del discurso de la rehabilitación, sin embargo, es muy útil analizarlo desde una perspectiva de género, ya que se ubica espacialmente, en el marco de un desplazamiento de la tradicional autoridad patriarcal, el *pater familias* oligárquico, quien es reemplazado, en contextos cada vez más urbanos y ciudadanos, por nuevas figuras de autoridad y poder (industriales, profesionales e intelectuales), y nuevas prioridades de política o proyectos de reforma – como la propia reforma agraria -. Este tránsito y atenuación del poder oligárquico, tiene mucho más matices que los convencionales enfoques de grupo (núcleo de clanes que antedata al proceso de industrialización) o de sistemas de poder (por los cuales los clanes patrimoniales y privatizados digitan sectores estratégicos) (Borricaud, 1967: 22- 23). Hay rasgos vinculados a los estilos, al *éthos*, al propio *homo oligarchicus*, que interactúan con las exigencias de la modernización, y que parten más bien del propio desenvolvimiento de la estructura familiar.

En efecto, cuando los peones de hacienda dejan de ser el rasgo emblemático del sistema de explotación y dominación de la hacienda, como producto de la reforma agraria, surgen novísimos y muy

visibles actores laborales, los servidores domésticos, siendo mayoritariamente más bien este colectivo conformado por mujeres. Desde una perspectiva teórica hay aquí una dicotomía fundante entre ocio (el de las “patronas del hogar”) y trabajo productivo intra familiar (el de las empleadas o servidoras domésticas), que será muy recurrente en el metalenguaje social de los '70 que aludió continuamente a la mujer y el trabajo, como presupuesto básico de su liberación.

Veblen (1963: 72- 73), sostiene sobre este punto, lo siguiente: “La razón próxima de tener servidores domésticos, por ejemplo, en la casa medianamente acomodada de hoy día, es (ostensiblemente) la de que los miembros de la familia no pueden realizar, sin incomodidad, el trabajo que es necesario en esa institución moderna. Y la razón de no poderlo realizar es: 1) que tienen demasiados “deberes sociales”, y 2) que el trabajo que es necesario realizar es demasiado duro y abundante. Estas dos razones pueden expresarse también en otra forma: 1) bajo un código imperativo de conveniencias el tiempo y el esfuerzo de los miembros de tal familia han de emplearse ostensiblemente en la práctica de la ociosidad notoria, en forma de visitas, paseos, clubes, círculos de costura, deportes, organizaciones de caridad y de más funciones sociales análogas. Aquellas personas cuyo tiempo y energía se emplean en estas tareas, confiesan en privado que todas estas prácticas, así como la atención incidental que hay que dedicar al vestido y otros gastos ostensibles, son muy pesados, pero totalmente inevitables; 2) bajo la necesidad del consumo ostensible de bienes, el aparato de la vida se ha hecho tan complicado y engorroso, por lo que se refiere a habitaciones, muebles, antigüedades, guardarropa y comida, que los consumidores de tales cosas no pueden utilizarlas del modo requerido sin ayuda de otras personas. El contacto personal con los individuos contratados para que ayuden a cumplir con la rutina impuesta por el decoro es

considerado, por lo general, como desagradable para los ocupantes de la casa, pero se tolera y se paga su presencia para delegarles una parte de este consumo oneroso de los bienes de la familia. La presencia de los servidores domésticos y, sobre todo, de la clase especial de servidores personales es una concesión que hace la comodidad física a la necesidad moral del decoro pecuniario”⁴.

La adscripción de derechos y las cartas de ciudadanía plena, serán objeto de problematización a partir de la condición de las mujeres, tendiendo a vindicar o revalorizar a las más postergadas, campesinas, obreras, servidoras domésticas – y ya bien entrada la década del '70, las prostitutas también - como los buques insignia de la liberación de la mujer. Sin embargo, como el activismo y propuesta del movimiento de mujeres, provenía más bien de esferas de clase media acomodada, se generaron tensiones en torno a la “identidad” de las mujeres, y la priorización de sus demandas respecto de su condición de marginación y explotación. El discurso del trabajo sirvió

⁴ Para comprender mejor lo señalado por Veblen, es necesario conocer su noción de ocio vicario (1963: 66): “muchos de los servicios clasificados como cuidados domésticos en la vida cotidiana moderna y muchos de los bienes requeridos por el hombre civilizado para llevar una existencia agradable tienen carácter ceremonial. Han de ser clasificados, por tanto, como ociosidad en el sentido en que aquí se usa esta palabra. Pueden, a pesar de ello, ser imperativamente necesarios desde el punto de vista de una existencia decorosa; pueden, incluso, ser necesarios para la comodidad personal aunque su carácter sea principal o totalmente ceremonial. Pero en cuanto comparten este carácter son imperativos y necesarios porque se nos ha enseñado a exigirlos, so pena de incurrir en indignidad o suciedad ceremoniales. Nos sentimos incómodos en el caso de que nos falten, pero no porque su ausencia produzca una incomodidad física de modo directo, ni porque un gusto no educado para discriminar entre lo que se considera desde el punto de vista convencional como bueno y como malo pudiera sentirse molesto por su omisión. En la medida en que esto ocurre, el trabajo empleado en estos servicios ha de clasificarse como ocio, y cuando lo realizan personas que no son económicamente libres ni dirigen el establecimiento, debe clasificarse como ocio vicario (vicarious leisure)”.

en este caso para racionalizar, sublimar y en algunos casos postergar o recusar las demandas de los movimientos de mujeres.

Asimismo, desde una perspectiva social de la sexualidad, el ocio tiene también una dimensión liberadora. Hay derivas urbanas por los espacios de ocio, las salidas a espacios de ocio no están determinadas sino que van a depender con quienes las emprendas, la participación de espacios de ocio está determinada por el deseo y porque “el cuerpo te pide”. Sin embargo, es claro que la contundencia del discurso del trabajo opacaba cualquiera de estas aseveraciones, en contextos como los del Perú de los '70, a despecho de su autodenominado rol emancipatorio. Las necesidades – siguiendo a Marcuse (1971a: 9) – de paz, de descanso, de soledad, de una esfera de intimidad, de calma y felicidad, debían exhibir claramente su condición de fuerza productiva social, y su utilidad en la organización y dirección de las fuerzas productivas, acreditada plenamente, si es que querían ser reconocidas como importantes socialmente. Para las mujeres la posibilidad de conciliar trabajo productivo y ocio, maternidad y empleo, bondad humana y racionalidad instrumental; aparecía como una ardua tarea, difícil de concretar.

Mouffe (1995. 423) señala a este respecto: “Sólo cuando descartemos la visión del sujeto como un agente al mismo tiempo racional y transparente para sí mismo, y descartemos también la supuesta unidad y homogeneidad de sus posiciones, tendremos posibilidades de teorizar la multiplicidad de relaciones de subordinación. Un individuo aislado puede ser el portador de esta multiplicidad; ser dominante en una relación y estar subordinado a otra. Podremos entonces concebir al agente social como una entidad constituida por un conjunto de “posiciones de sujeto” que no pueden estar nunca totalmente fijadas en un sistema cerrado de diferencias;

una entidad construida por una diversidad de discursos entre los cuales no tiene que haber necesariamente relación, sino un movimiento constante de sobredeterminación y desplazamiento. La “identidad” de tal sujeto múltiple y contradictorio es por lo tanto siempre contingente y precaria, fijada temporalmente en la intersección de las posiciones de sujeto y dependiente de formas específicas de identificación”.

La multiplicidad y diversidad de las identidades, tuvo un desarrollo primicial en el Perú de los '70; aun cuando se verificó de manera muy embrionaria. Para ello las políticas participatorias y de revaloración del régimen velasquista, cumplieron un rol promotor y decisivo. Esta dinámica de relacionamiento entre los discursos prevalecientes y las identidades emergentes, en el caso de las mujeres, propició una diversificación de los roles sociales de las mujeres, como: madre, empleada, activista, dirigente, trabajadora del hogar, universitaria, obrera, profesional, ama de casa, voluntaria social, burócrata sectorial, entre otros. Ello supuso además, una complejización y sofisticación de las relaciones de Género y Estado, inédita, así como, un traslado de las lógicas de grupo y de espacios de poder al propio desarrollo social de las mujeres, que antes sólo podían ser explicados desde una perspectiva crítica de la dominación oligárquica. Nuevamente aquí, se aprecia la importancia del discurso del trabajo para entender mejor esta novísima posición del colectivo de mujeres, las que además, según el tipo de relaciones familiares de origen, tenían una actitud y una expectativa muy específica respecto de la liberación de la mujer.

CAPÍTULO III: METODOLOGÍA

Para el presente trabajo se ha aplicado una propuesta metodológica de investigación cualitativa, basada en la *etnografía*, entendida como el estudio directo de determinado grupo, a partir de la revisión de su práctica social, en un determinado período de tiempo (eventos, situaciones e interacciones) y la contrastación de dicha práctica con el discurso, actitudes, creencias, pensamientos y valores, expresados en las fuentes documentales producidas por los actores analizados.

La investigación etnográfica se caracteriza por tomar especial interés en la contextualización del fenómeno social a investigar, buscar la observación del objeto de estudio en su dinámica natural; estudiar los valores culturales expresados en el proceso investigado tratando de comprender los puntos de vista que explican los comportamientos de los actores sociales; recoger la percepción de los propios sujetos respecto al proceso analizado a partir de sus propias expresiones y discursos; no desconoce ni oculta la subjetividad del investigador con respecto al proceso analizado. Será a partir de la observación y revisión realizadas, que se podrán inferir, describir y explicar el proceso social que es materia de la presente investigación.

Por ello, se han combinado diversas actividades a través de la observación, la formulación de descripciones y la construcción de un marco conceptual para el análisis.

En este caso, la observación se ha dado a través de la revisión sistemática de los principales eventos y situaciones que caracterizaron el Gobierno de Juan Velasco Alvarado y de las organizaciones de mujeres en ese período.

Este proceso de observación y registro; se ha visto acompañado del análisis e investigación documentaria, la cual ha buscado responder las siguientes cuestiones:

- Las condiciones, los autores y los propósitos que motivan que se escriba sobre el feminismo.
- Las características con los cuales se postulan los períodos feministas y las contradicciones y virajes que se presentan en su historización
- Las características que tuvo el desarrollo y la organización de los movimientos de mujeres entre 1972 y 1976
- Los aspectos prevalentes en las miradas de los actores sobre los procesos feministas de la Segunda Ola en el Perú
- Los propósitos de la revaloración y participación de la mujer en los '70 desde la visión del Estado
- La relación entre la doctrina del humanismo revolucionario con la actuación de los movimientos de mujeres entre 1972 y 1976
- Las características de la literatura producida por las feministas de los '70 durante el Período de Políticas de Revaloración
- Los elementos simbólicos que se desprenden del Período de Políticas de Revaloración

Las principales fuentes documentales utilizadas para la búsqueda de información para la presente investigación han sido:

- Los Centros de Documentación de las principales Organizaciones No Gubernamentales Feministas,
- El Centro de Documentación sobre la Mujer - CENDOC Mujer,
- Las Bibliotecas del Instituto de Estudios Peruanos, del Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, del Congreso de la República, del Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables.
- Documentos y materiales de los Programas de Estudios de Género de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- El Archivo General de la Nación,
- Las colecciones privadas de activistas feministas de la década del '70.

Un primer aspecto analizado en la presente investigación está relacionado al período de políticas de revaloración (1972- 1976) y su vinculación con el discurso velasquista, a fin de caracterizar “Lo Público” desde las diversas perspectivas que lo definen en su vocación de expresar una transformación constructiva en todos los campos sociales, con contundencia desde lo discursivo y con procesos inconclusos y hasta contradictorios en el plano de las políticas; en este caso, las relativas a la situación de la mujer que se instituyen como punto de convergencia de las acciones del Estado con las organizaciones de mujeres.

Un segundo aspecto desarrollado corresponde a un marco interpretativo de los vínculos entre un discurso prevalente de la Iglesia, que se conjunta con formulaciones teóricas de los más

diversos campos – filosófico, sanitario, sociológico, psicoanalítico, entre otros -, y las políticas principales del Velasquismo.

El elemento central de esta interacción Iglesia – Estado, es el humanismo revolucionario que supondría una conjunción de saberes y tradiciones que buscan poner énfasis en la revaloración de lo humano, a fin de superar los peligros inminentes del desarrollo científico técnico, y de una mayor tendencia a la tecnificación y a la plasticidad de la vida social que descartaba o tornaba fútiles los vínculos con lo natural.

Asimismo, la presente Investigación se ha abocado a realizar una mirada de la cultura femenina de los '70, la misma que da cuenta de un proceso de afirmación de autonomía e independencia en la formulación de las demandas y propuestas de las propias mujeres, respecto del Estado y de los otros movimientos sociales. Como ejes articuladores de este análisis se plantean la bonanza (con las notas características de revaloración de la mujer en un contexto de auge del proceso revolucionario), y la crisis (caracterizado por la necesidad de la participación de las organizaciones de mujeres para la defensa de la revolución).

Finalmente, se ha verificado una aproximación al movimiento de mujeres en el Perú de los 70, a través de sus discursos, pronunciamientos, estrategias de organización, y movilizaciones. Todo ello desde las voces de las actrices representativas de los grupos de la época Acción para la Liberación de la Mujer Peruana (ALIMUPER), Grupo de Trabajo 'Flora Tristán', y Movimiento Promoción de la Mujer.

CAPÍTULO IV: RESULTADOS Y DISCUSIÓN

4.1 Periodización del Gobierno Militar respecto a las políticas públicas dirigidas a las mujeres

El llamado “Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada” encabezado por el Gral. EP. Juan Velasco Alvarado fue instalado el 03 de octubre de 1968; a partir de un Golpe de Estado que interrumpió el Gobierno Constitucional de Fernando Belaúnde Terry.

Desde su instalación, el Gobierno de Velasco, se identificó como un régimen revolucionario* y que buscaba reivindicar a los sectores populares, hasta entonces, excluidos de la vida social, económica y política del país.

Velasco promovió activamente la reivindicación de la soberanía nacional, concebida como un proceso de rehabilitación del pueblo, de los desposeídos, hacía el objetivo nacional de una sociedad más justa: *“El patrón no comerá más de tu pobreza”*. Será en este marco general de impulso a la concientización de la población, a partir de los valores libertarios y de lucha contra la opresión, incluyendo la dominación y la discriminación contra las mujeres, el que proporcionaría el escenario adecuado para la reivindicación de nuevos actores sociales, principalmente, las mujeres, campesinos y trabajadores.

*En la acepción del término de Fromm

El Período de Políticas de Revaloración de la mujer, entre 1972 y 1976, se relaciona íntimamente con un discurso prevalente - tanto estatal como del movimiento de mujeres - de contenido participatorio⁵, antiimperialista, humanista y revolucionario. Se inicia con la instauración del Comité Técnico de Revaloración de la Mujer, previsto en la Ley General de Educación (1972) y culmina con la Huelga del Trocadero en marzo de 1976.

Este período se caracteriza por cuestionar principalmente la alienación y la opresión de la mujer respecto de su desempeño laboral y su participación en el proceso revolucionario peruano⁶. Así, las políticas públicas dirigidas a la revaloración de las mujeres, buscan afirmar la autonomía femenina contra la alienación; pero, principal y específicamente, su participación en la sociedad y de su rol en la defensa de la Revolución Peruana.

El Período de Políticas de Población (1976- 1979) se relaciona con un discurso acerca del desarrollo, de tránsito a la legalidad democrática y de desmontaje progresivo de las políticas participatorias de Velasco.

Se inicia con la aprobación de los Lineamientos de Política de Población por parte del Estado en setiembre de 1976 y culmina con el Pronunciamiento de ALIMUPER – Acción para la Liberación de la Mujer Peruana –, acerca de la suspensión de los servicios de planificación familiar por parte del Estado en octubre de 1979.

⁵ Término propio del discurso velasquista acerca de la participación.

⁶ Denominado así en el discurso oficial del autodenominado Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada.

Se caracteriza por cuestionar la falta de condiciones para un ejercicio pleno del derecho a decidir sobre el propio cuerpo, relacionando esta demanda con la mejora del ordenamiento legal sobre el acceso a oferta laboral y educativa.

La periodización propuesta en la presente investigación, es sólo referencial, pero es útil para dar cuenta de las tendencias y los matices de las relaciones de Género y Estado. Hay declives, reverberaciones, embalses y una serie de conexiones entre un período y otro.

Así por ejemplo, el cese de actividades médicas de la Asociación Peruana de Protección Familiar dispuesto por el Gobierno de Velasco en diciembre de 1973, no tuvo un correlato de política pública por parte del régimen velasquista.

El período de Políticas de Población (1976- 1979) tiene como eje el control del cuerpo, la sexualidad y la población, con las siguientes características:

- La aprobación de los Lineamientos de Política de Población por parte del Estado en setiembre de 1976, considerada como la Institucionalización de las Políticas de Población;
- Debate televisivo sobre el Aborto en 1977;
- ALIMUPER pide a la Asamblea Constituyente la Legalización del Aborto Voluntario en octubre de 1978;
- Suspensión de la prestación de métodos modernos en los servicios de Planificación Familiar en setiembre de 1979;

- Pronunciamento de ALIMUPER acerca de la suspensión de los servicios de Planificación Familiar por parte del Estado en octubre de 1979.

La importancia de las decisiones de Políticas Públicas de Población adoptadas a finales de la década de los años 70', es que se proyectarán en el tiempo, influenciando en medidas y procesos muy significativos que se dieron a lo largo de los '80, como la aprobación de la Ley de Política de Población en 1985 o la creación del Sub Programa de Promoción de la Mujer del Consejo Nacional de Población en el año de 1988. Sin embargo, no son materia del presente estudio, ya que cronológicamente no se encuentran comprendidos en la década del '70.

Las manifestaciones feministas contra el Miss Universo realizado en Lima en 1982, son también un fenómeno propio de las Políticas de Revaloración y constituyen manifestaciones que incorporan activamente la condena de la opresión y la alienación de la mujer. Sin embargo, además de no corresponder a la década del '70, en términos de Género y Estado su relevancia es muchísimo menor a la producida por el mitin feminista contra los concursos de belleza en abril de 1973. El carácter de las políticas y de los actores es distinto.

La presente investigación se aboca al estudio de las relaciones de Género y Estado en el curso del Período de Políticas de Revaloración (1972- 1976) tomando como hitos históricos significativos los concursos de belleza en el año de 1973, la creación y desarrollo de la Comisión Nacional de la Mujer Peruana

(CONAMUP) en el año de 1975 y la huelga del prostíbulo El Trocadero, realizada en 1976.

A través de estos hitos se exploran los discursos sobre la alienación, la participación y el trabajo de las mujeres y su relación con el paradigma de la liberación de la mujer y la consolidación del proceso revolucionario peruano.

El Período de Políticas de Revaloración (1972- 1976), en términos históricos forma parte del docenio militar, y se estructura principalmente en la Primera Fase con el Gral. Juan Velasco Alvarado a la cabeza en el período de 1968 a 1975.

La Segunda Fase bajo la conducción del Gral. Francisco Morales Bermúdez, va de 1975 a 1980, manteniendo algunos elementos del discurso velasquista en un primer momento. Luego, se caracterizó por desarrollar un accionar político conocido como el desmontaje de las políticas de su predecesor.

4.2 “Lo público” en el Estado Velasquista

Para Contreras y Cueto, el régimen militar que se instaura en el Perú desde 1968 devolvió la iniciativa política al Estado (2004: 324). Fue éste el que marcó el paso de los cambios, desconcertando continuamente a los actores sociales, que al comienzo sólo atinaban a preguntarse cuál sería la siguiente movida de los militares.

El programa de reforma del país de los militares no correspondía claramente a los intereses de un grupo social específico; ello llevó a que “el carácter” del gobierno militar fuera uno de los temas de constante y a veces estéril discusión en los años setenta entre los intelectuales de izquierda.

Las lecturas del proceso instaurado por los militares fueron diversas. Para Béjar esta revolución peruana era concebida como un proceso de transformación del poder económico, que había detentado antes la oligarquía, a los obreros y campesinos y a todo el pueblo del Perú (1976: 19). Sulmont de otro lado, sostiene que el de los militares fue un proyecto que no generó ninguna reforma urbana, no introdujo cambios sustantivos para la atención de la salud popular y mantuvo una masa de profesores sub remunerados con una infraestructura crecientemente deficitaria, señalando estos elementos como un foco neurálgico de contradicciones (1980: 103).

El discurso de Velasco incluía una serie de elementos simbólicos de recuperación del orgullo nacional, de promoción de una mística en torno al “proyecto nacional” – que conjugaba factores como la organización popular y la viabilidad de un proceso redistributivo (Henríquez, 1999: 23). Velasco postulaba que esta era una revolución que “se inició para sacar al Perú de su marasmo y de su atraso. Se hizo para modificar radicalmente el ordenamiento tradicional de nuestra sociedad” (Contreras y Cueto, 2004: 327).

Quijano propone un balance (1971: 183) de las reformas emprendidas en el curso de los primeros años del Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada y estima que se trata de un proceso de cambios en el carácter concreto de las relaciones

capitalistas de producción, que propone un modelo neo capitalista para el desarrollo de la economía peruana por medio de la integración, en determinados niveles, de las clases sociales básicas en el proceso productivo, y del desarrollo del área del capitalismo estatal.

El Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada buscaba la conversión del Estado en una maquinaria de promoción y gestión directa de ciertas áreas sustantivas de la producción, y de regulación de la marcha del conjunto de la actividad económica del país (Quijano, 1971: 183).

Pareciera entonces que lo que el régimen militar pretendió instalar en todo caso fue una burocracia ordenadora y que permitiera la transición de un modelo caracterizado por el dualismo estructural⁷ (Cotler, 1994: 17) hacia un modelo que permitiera la integración, modernización y el protagonismo de la gestión estatal en el proceso productivo (Quijano, 1971).

Sin embargo, este objetivo fue fallido. Las explicaciones son varias y de diversa índole: desavenencias entre los grupos de izquierda, en torno a su apoyo al régimen velasquista, que incluso precedieron al desarrollo tecno burocrático instalado por los militares,

⁷ Desde una perspectiva económica, Cotler en 1968 explicaba el "dualismo estructural" como el que concentraba las actividades económicas con más alta productividad, tales como la pesca y la agricultura destinadas a la exportación, las manufacturas y los servicios financieros en la Costa, siendo que esto repercutía en los ingresos y en la movilidad ocupacional de los pobladores de dicha región. Por otro lado, señalaba que en la Sierra predominaban las formas preindustriales, con excepción de los centros mineros, cuya organización y dirección se realizaba desde el exterior del país.

extracción diversa y con tendencia conservadora de la mayoría de militares que impidió la eficiencia y eficacia del sistema.

En relación con los valores esgrimidos por el Gobierno Militar de Velasco, se debe resaltar sus esfuerzos por concientizar a la población acerca de la encarnación de los “grandes intereses generales de la Patria” en el grupo de oficiales golpistas que él encabezaba, así como la diatriba permanente contra la inmoralidad e incapacidad de los “políticos”. Era una apuesta por el cambio, por otro manejo del Estado – ése del que carecía la clase política abucheada y desacreditada – y un compromiso con la integración nacional.

En este objetivo de incidir sustantivamente en la opinión pública, el control de los medios de prensa y el ejercicio del periodismo fueron focos de atención del proyecto velasquista. Primero fue la revista “Caretas”, seguida de Expreso y Extra en 1970, luego una Ley que establecía que el 25% del capital de las empresas de radio y televisión, debía considerarse a favor del Estado.

Finalmente, en julio de 1974, se decretó la confiscación de los medios de prensa, para ser entregados a diversos estamentos de la sociedad. Así, se produjo una correspondencia tabloide – estamento, en los siguientes términos: El Comercio para los campesinos; La Prensa para las comunidades laborales; Correo, al sector educativo, entre otros (Contreras y Cueto, 2004: 337).

La participación social de los sectores populares, tuvo una expresión apolítica y corporativa desde el Estado, a través de la

acción del Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS) creado orgánicamente en 1972.

Este organismo era el encargado del apoyo de marchas, movilizaciones y actuaciones populares, entendidas como un aparato de generación de “formas participativas” de apoyo al gobierno, impulsadas desde el poder central en la óptica de Contreras y Cueto (2004: 337).

Desde otra perspectiva, Béjar (1976: 62) sostiene que el SINAMOS⁸ era una gran organización estatal de servicios a la población peruana que operaba en todas las áreas de la población.

Más allá que el lenguaje de la época estaba impregnado de la teoría marxista, asumida como la vía principal de la interpretación y del cambio social. Por ello, en varios de los científicos sociales que interactuaban con los procesos sociales, encontraremos términos como neo-colonialismo, dependencia, neo-imperialismo, capitalismo

⁸ Agrega Béjar que el SINAMOS actuó en varios frentes de trabajo: las *organizaciones rurales*, sobre todo aquellas alimentadas por la reforma agraria (comunidades campesinas quechuas y nativas de la selva, ligas agrarias y federaciones campesinas); las *organizaciones laborales*; no solamente los sindicatos sino aquellas que traducían el inicio de la profunda reforma empresarial, es decir las comunidades de la industria, la minería, la pesca, las comunicaciones y más tarde la prensa; las *organizaciones culturales y profesionales* (fundamentalmente artesanos, artistas populares y otros productores auténticos de cultura); las *organizaciones vecinales* (comités de moradores de los barrios pobres de las ciudades, tanto en la periferia, en zonas de invasión, como en los ámbitos tugarizados del centro); las *organizaciones económicas de interés social*, incluyendo un fuerte movimiento cooperativo sustentado básicamente en las cooperativas agrarias de producción y de servicios y las sociedades agrícolas de interés social (SAIS); y las *organizaciones juveniles*, actuando como apoyo a las reformas, a través de las brigadas de voluntarios (1976: 62)

estatal, superestructura, relaciones capitalistas de producción, orden imperialista mundial.

Este discurso implicaría, también, un zanjamiento de plano con otras formas de transformar las relaciones sociales, lo que se expresaba fundamentalmente en dos vertientes:

1. Los estilos de vida, las capacidades y los derechos de las personas debían ser reconocidos y exigidos, en plena concordancia con los Lineamientos Rectores de la Política Estatal del Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada.
2. La superación de la exclusión social del campesino y del indígena era el fenómeno más importante para el Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada, lo que confirmaba, además, la necesidad de superar los mecanismos de dominación interna.

Al respecto Béjar (1976: 19) señala, en su deslinde entre la izquierda civil y la izquierda militar, – entendiendo por esta última a la que apoyara el régimen de Velasco – que la primera se afilió dogmáticamente a las diversas corrientes del marxismo leninismo, mientras que la segunda tuvo una labor más silenciosa puesto que analizó científica y técnicamente los problemas nacionales⁹ sin perderse en la demagogia partidarista y sin autolimitarse en su búsqueda de soluciones por un absurdo compromiso con los dogmas políticos.

⁹ El subrayado es mío.

En esta lógica entre una técnica supuestamente “desideologizada” y una aproximación a la realidad concreta como únicas vías del cambio social, es claro que las “narrativas reflexivas del yo”¹⁰ y las subjetividades no tenían mucho espacio, a riesgo de ser declaradas como “aburguesadas” o “copia fiel” de modelos imperialistas.

Demandas como las de las mujeres, los jóvenes, los homosexuales no podían pretender articular sus demandas específicas, de manera independiente. Por lo que su irrupción en la vida pública obedece a la progresiva consolidación de redes y de vínculos entre “pequeñas comunidades” que socializaban sus demandas, conocimientos e intereses primero al interior de las mismas, para luego realizar su difusión y propender a su posicionamiento¹¹.

El Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada encontró un terreno propicio en la ya notoria “mancha india” en contextos urbanos y peri urbanos, la cual era la expresión de la movilización social y política de los marginados urbanos, pugnando por independizarse de lógicas patronales vinculadas a su origen social y por dar un contenido más urbano a su propia identidad.

¹⁰ Término de A. Giddens.

¹¹ Desde la Teoría de la Participación se denomina a este fenómeno: Comunidades Epistémicas, que pone el acento en el juego entre paradigmas de conocimiento existentes y emergentes (caracteriza) las relaciones de poder en el interior de las redes participativas (y) proporciona nuevas estructuras de oportunidad política a movimientos sociales y a posibles actores de apoyo (Gonzales et al, 2000). Es susceptible de desarrollarse en contextos tan variados como los de parentesco, en la relación Sociedad Civil y Estado, o en el seno mismo de los grupos o corporaciones.

Programas folclóricos, producción discográfica de música serrana, aparatos de radio a transistores en el campo, publicidad en quechua, pero sobre todo una tendencia favorable generada por estos actores para la forja de una posición de igualdad en el contexto nacional (Cotler, 1968: 45).

Paradójicamente, mientras el Golpe de Estado Militar implicó el cierre del Parlamento y la suspensión de los procesos electorales; se buscó establecer un escenario socio cultural participativo y se desarrollaron políticas públicas concebidas, a decir de Franco (1979: 32) como un proceso por el cual, los trabajadores y las organizaciones sociales de base, intervendrían directamente, o con el menor grado posible de intermediación, en las decisiones en todos y cada uno de los órdenes de la actividad social y en la orientación del desarrollo de la sociedad peruana.

Las políticas públicas participatorias surgieron y se desarrollaron en tres grandes campos de la actividad social:

- Campo de la organización empresarial. En éste surgieron o se desarrollaron múltiples modelos de organización participatoria. Los principales fueron la cooperativa de producción, las comunidades industriales y la empresa de propiedad social;
- Campo de la organización sociopolítica. En éste se situaron las organizaciones representativas de base económica como la Confederación Nacional Agraria y la Confederación Nacional de Comunidades Industriales, y las organizaciones representativas sin base económica como las organizaciones sindicales;

- Campo de las actividades sociales vinculadas al proceso educativo, las comunicaciones y la organización vecinal. Los modelos organizativos principales en este campo fueron los núcleos educativos comunales, la propiedad sectorial de los medios de comunicación escrita (diarios de circulación nacional) y los comités vecinales (Franco, 1979: 61).

Mientras que entre 1936 y 1968 se reconocieron 2,279 sindicatos; sólo entre 1968 y 1975 se reconocieron 2,015. Se creó la comunidad laboral como mecanismo de participación de los trabajadores en la propiedad, gestión y utilidades de las empresas. Se apoyó el reconocimiento y la organización de las comunidades campesinas y se promovieron nuevas formas de organización agraria. En general, se promovió a las organizaciones de trabajadores del campo y la ciudad (Guerra García, 1982)

El propio origen del Golpe de Estado Militar realizado el 03 de octubre de 1968, estuvo asociado – en el discurso y en las principales medidas impulsadas por la Junta Militar – al desplazamiento del gran capital y la eliminación de la coalición oligárquica.

El predominio de la coalición populista permitió al velasquismo organizar las instituciones estatales e incidir en la formación de las organizaciones de la sociedad civil de acuerdo a la lógica de participación y a criterios corporativos. Pese a la introducción de nuevas lógicas en la organización de las instituciones, éstas se hibridaron con los elementos tradicionales del patrimonialismo (López, 1995: 554).

El resultado fue que el Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada no pudiera librarse de los males del burocratismo. Duplicación de esfuerzos, ausencia de elemental coordinación entre los ministerios, las dependencias ministeriales y las empresas públicas, competencia y rivalidad entre uno y otro organismo, incapacidad de decidir y ejecutar con rapidez, despilfarro de recursos, fueron los males de esta burocracia. (Béjar, 1976: 42)

4.2.1 Cuestionamiento explícito del patrón tradicional

Los cimientos del Gobierno Velasquista se sustentaron sobre el fustigamiento constante de la oligarquía y el modelo económico - político que la sustentaba, a quienes se acusó de explotar al pueblo, de comprar al poder político, del subdesarrollo y la dependencia del país (COAP, 1972).

Para el discurso velasquista la causa del atraso y el oprobio nacional tiene en los patriarcas oligárquicos sus figuras visibles. Hacendados, mistis y capitalistas eran los representantes de la dominación patriarcal y opresora sobre japas¹² e indígenas¹³, que había que desbaratar.

¹² Indios.

¹³ Cotler (1994: 28) citando una investigación del Instituto de Estudios Peruanos del año 1966, refiere que de 499 entrevistados en seis comunidades indígenas y en una hacienda del departamento del Cuzco, el 52% se encontraba de acuerdo con la afirmación "los indios han nacido para servir y obedecer al 'misti'".

El patrón oligárquico es la fuente todopoderosa de reciprocidad asimétrica, de control e identificación social. Por ello el bienestar del indígena, peón, colono o trabajador depende de la privación de sus iguales. Esto genera una situación de desconfianza y envidia que Banfield citado por Cotler (1994: 27) denomina “amoralidad familística”¹⁴.

La relación del gamonalismo y la masa de trabajadores de las haciendas privilegió la intermediación de rituales y está cargada de simbología. La corporeidad fantasmal¹⁵ que buscaban evidenciar algunos hacendados, se inscribió en este tipo de relación. Despótico hacia fuera de sus contornos territoriales y protector con los suyos, el hacendado era una función netamente masculina, cual pater familias encarnaba un modelo de autoridad como ampliación de la esfera doméstica (Nugent, 2002: 18).

Como sistema político- económico, la oligarquía encarnaba una estrecha asociación entre el Estado, el capital extranjero, los terratenientes y los industriales nacionales, fuera de esta alianza quedaron los obreros organizados, los migrantes de los poblados de barriadas y los campesinos (Neira, 1998: 16).

Lo que Velasco opuso como contrapartida fue la necesidad de transformar la estructura del Estado, de forma tal que permitiera una

¹⁴ Causante de la fragmentación social de los dominados.

¹⁵ Existen testimonios orales acerca de hacendados azucareros en el Norte del Perú que cabalgaban dentro de los confines de sus propiedades a la medianoche vestidos totalmente de blanco, cual si fueran “apariciones”. Esto, con la finalidad de hacer creer a sus sirvientes que tenían poderes sobrenaturales.

eficiente acción de gobierno; transformara las estructuras sociales, económicas y culturales; y mantuviera una definida actitud nacionalista, una clara posición independiente y la defensa firme de la soberanía y dignidad nacionales (COAP, 1972: 14).

El 3 de octubre de 1968 a través del Decreto Ley No 17063 se aprobó el Estatuto del Gobierno Revolucionario, los objetivos “d” y “e” del referido Estatuto se enuncian a continuación:

“d. Moralizar al país en todos los campos de la actividad nacional y restablecer plenamente el principio de autoridad, el respeto a la Ley y el imperio de la justicia.

a. Promover la unión, concordia e integración de los peruanos, fortaleciendo la conciencia nacional.”

En un discurso pronunciado en la sede de la División Blindada del Ejército, el 7 de noviembre de 1968, el General Velasco se pronunciaba señalando que el Gobierno de Belaúnde Terry, nacido legítimamente por voluntad popular en 1963 “se prostituyó y se hizo ilegítimo en su ejercicio con el servicio incondicional a los intereses de grupo, al proporcionar apoyo a los apetitos económicos de quienes en casi toda nuestra vida republicana hicieron escarnio de nuestra soberanía y nos explotaron con alma de traficantes de esclavos” (COAP, 1972: 25).

Este Tutelaje Oligárquico debía ser desmantelado por una ideología castrense que ya no estaba dispuesta a ejercer un rol

complementario de instrucción¹⁶ de la masa tutelada (Nugent, 2002) sino más bien en activar procesos participatorios para la forja de una sociedad obrera e industrial.

El cuestionamiento de este orden oligárquico fue, también, un cuestionamiento moral que tuvo su base en una impronta regenerativa y pasional, proselitista y vulgarizadora, a la manera de una revolución religiosa.

El velasquismo reivindicó lo que había de menos particular y de más natural en cuestión de estado social y de gobierno (De Tocqueville, 1996: 97). Ese aspecto natural del proceso velasquista se sustenta instintiva y “biológicamente”¹⁷, sitúa a la moralidad como disposición básica del individuo, y se expresa en una disposición por la solidaridad - reprimida por la sociedad clasista - que constituye una de las condiciones previas de la liberación (Marcuse, 1969: 18).

El Velasquismo planteó el rescate del orgullo nacional y la superación de la alienación del peruano (hombre o mujer) – definida como el pensar, sentir, actuar de acuerdo a normas, patrones y valores que le son ajenos (Salazar Bondy, 1970a: 157).

¹⁶ Para Nugent, era funcional al Tutelaje Oligárquico el rol complementario de instrucción de la masa tutelada a cargo de los institutos castrenses y la iglesia católica.

¹⁷ Marcuse usa el término “biológico” para designar el proceso y la dimensión en que las inclinaciones, los patrones de comportamiento y las aspiraciones se transforman en necesidades vitales, que, de no ser satisfechas, darían origen a un mal funcionamiento del organismo. Lo cual constituye parte de una elaboración primigenia de lo que sería luego la definición de la categoría Género. Ver más en el capítulo I ¿Un fundamento biológico para el socialismo?, (Marcuse, 1971b: 15 - 29).

Se dio, entonces, un desplazamiento de la autoridad patriarcal oligárquica, como referente principal de la concentración de poder simbólico y real anterior a 1968; el cual fue sustituido por nuevos Patriarcas Revolucionarios en el escenario social reconstituido.

El representante de la izquierda militar¹⁸, el burócrata sectorial militar, el dirigente obrero sindical, el representante campesino organizado, el dirigente universitario, el cura progresista, el intelectual científico- técnico son todos figuras de un poder distinto, fortalecido a partir del debilitamiento del poder oligárquico, en lo que fue un progresivo (pero inconcluso) proceso de afianzamiento de una autonomía revolucionaria¹⁹.

La autonomía revolucionaria que proclamó Velasco, se declaraba independiente del Capitalismo y el Comunismo²⁰ y se situaba “en una posición en la que confluyen valores humanistas, libertarios, socialistas y cristianos” (COAP, 1972: 72).

¹⁸ Aquella que según Béjar técnica y desideologizadamente apoyó al régimen de Velasco. Véase la página 5.

¹⁹ Entendida como la emancipación de la tutela oligárquica, y que se sustentaba en las condiciones instauradas por el proceso revolucionario. La autonomía revolucionaria del régimen velasquista es tributaria de una nueva moral religiosa, ecléctica políticamente, aunque más fustigadora del comunismo que del capitalismo, y su eje articulador se inscribe en los postulados humanistas que provenían concurrentemente de sectores sociales progresistas y de la democracia cristiana.

²⁰ Los '70 es una década en la que la polarización de las grandes potencias y la Guerra Fría, aludía como parte importante del debate y la polémica a los derechos humanos y las libertades individuales de los ciudadanos. Las libertades nominales de los estados capitalistas y los condicionamientos sociales de las aspiraciones individuales como contrapartida de los estados socialistas eran objeto de denuncias mutuas.

Los estilos de vida, las capacidades y los derechos de las personas debían ser reconocidos y exigidos en plena concordancia con los Lineamientos Rectores de la Política Estatal del Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada. Respecto de la autonomía revolucionaria podemos decir en palabras de Velasco:

“La revolución reconoce la legitimidad de todos los derechos cuyo respeto no signifique perpetuar la injusticia, ni mantener intocada nuestra tradicional situación de país subdesarrollado y dependiente. Porque en una sociedad de grandes injusticias, respetar esos derechos significaría, necesariamente, condenar a la mayoría a una eterna pobreza y garantizar a la minoría el disfrute de una riqueza cuyo exceso es social y moralmente injustificable” (COAP, 1972: 117)

La autonomía revolucionaria para el velasquismo se corresponde con una remisión de todo el ordenamiento legal a los objetivos del Gobierno Revolucionario. Así, la Constitución y las leyes son eficaces en tanto no contravengan los objetivos del Gobierno Revolucionario²¹.

En la misma línea, los derechos individuales – base de la teoría de los derechos humanos – son claramente relativizados y no son valores absolutos, sino relacionados con imperativos categóricos²²,

²¹ El artículo 5º del Estatuto del Gobierno Revolucionario señalaba lo siguiente: “El Gobierno Revolucionario actuará conforme a las disposiciones del presente Estatuto y a las de la Constitución del Estado, Leyes y demás disposiciones, en cuanto sean compatibles con los objetivos del Gobierno Revolucionario”. El subrayado es mío.

²² Los imperativos son formas de conocimiento práctico, los ‘imperativos categóricos’ ordenan una acción de un modo absoluto y tienen dos características: Autonomía, que se origina en la

tales como: el restablecimiento de la autoridad, la postulación de reformas estructurales y el logro del bienestar del pueblo peruano.

Este planteamiento busca además consolidar la idea que las condiciones instauradas por el Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada implican mejores condiciones objetivas para la garantía real y efectiva de los derechos ciudadanos (Biscaretti, 1997: 368).

4.2.2. Cuestionamiento de la autoridad masculina clásica

Como correlato de un discurso estatal participatorio, antiimperialista, humanista y revolucionario, las políticas acerca de la mujer, en este período, son Políticas de Revaloración.

Parte de estas políticas de revaloración estaba constituida por la reforma educativa²³. En su fase de postulación y debate, entre

voluntad libre del sujeto, y Universalidad, que se genera 'a priori' y vale para todo ser racional. Es precisamente ésta última la que delinea los planteamientos velasquistas.

Villanueva, parafraseando a Dworkin, señala que los imperativos categóricos kantianos componen una teoría de la justicia basada en deberes. En cambio, las teorías basadas en derechos humanos son el ejemplo clásico de teoría de la justicia basada en los derechos individuales (1999: 14).

²³ Esta reforma en particular, buscaba tomar como temas centrales los problemas del hombre, y no del hombre abstracto, desubicado o puesto fuera de sus realidades vitales, sino reconocido como ser "situado" en coordenadas espacio-temporales; era una educación que aceptaba la característica de intencionalidad como presente en el hombre y actuante en él. Era una educación, entonces, para obrar, conceptuada para la libertad (Barnechea, 1970: 16).

1969 y 1972, la reforma educativa buscaba afirmar y consolidar tres principios pedagógicos fundamentales:

- El principio de la crítica, que postulaba la capacidad del ser humano para transformar la realidad, penetrar racionalmente en la sociedad, despejando los obstáculos que le impidieran abrirse al mundo y operar sobre él.
- El principio de la creación, definido como un centro de acción y como una fuente de enriquecimiento de la realidad.
- El principio de la cooperación, que entendía la ayuda y la solidaridad como fundamento de toda comunidad genuina²⁴. (Salazar Bondy, 1970b: 12).

La Ley General de Educación fue aprobada en el primer trimestre de 1972. Según Palacios, esta ley tenía una triple finalidad:

- a) Extender las oportunidades educacionales a todos los peruanos;
- b) Propender a la creación del “hombre nuevo” (crítico, participativo, solidario);
- c) Establecer un nuevo sistema educativo: educación inicial, educación básica y educación superior.

Además, la Reforma Educativa estableció varias modalidades educativas: la educación básica laboral, la calificación profesional

²⁴ Las propuestas de la Reforma Educativa eran también rebatidas por sectores que no estaban de acuerdo con sus postulados. En efecto, en diferentes medios de comunicación se afirmaba que la Reforma Educativa afectaría a la familia, que la libertad de educación se suprimiría, que los niños serían sectarizados, que la autonomía universitaria quedaría quebrada, y que esta Reforma implicaría un control totalitario de la educación (Salazar Bondy, 1972,: 23).

extraordinaria (capacitación permanente de los trabajadores), la educación especial (para educandos excepcionales y deficientes) y la extensión educativa (dirigida a toda la población y de manera permanente).

Se estableció también, el primer ciclo de educación superior, que buscaba emparentar la educación con el mundo laboral; ese segmento se impartiría en las Escuelas Superiores de Educación Profesional (2006: 186).

Salazar Bondy (1974: 11) plantea un resumen de los aspectos centrales acerca de la revaloración de la mujer contenidos en la Ley General de Educación, Ley 19326 del año 1972 y sus normas reglamentarias, en los siguientes términos:

- a. El establecimiento del régimen coeducativo en todo el país como una manera de asegurar el igual trato de todos los educandos hombres y mujeres en el nivel de Educación Básica. (...)*
- b. La apertura de la capacitación profesional de todo tipo a las mujeres y la limitación de las formas tradicionales de educación laboral exclusivas para las mujeres.*
- c. La reforma de la educación familiar, destinada a suprimir los programas que hasta hoy han estado orientados a relegar a la mujer a las tareas domésticas. Esta educación, además, se generalizará de modo que las obligaciones de la vida hogareña puedan ser compartidas por hombres y mujeres (...)*
- d. Diferentes proyectos de concientización de mujeres y hombres de diversos medios sociales a fin de que*

comprendan la situación existencial de la mujer, sus derechos y sus posibilidades de acción en la sociedad. Conviene decir que éste es uno de los más importantes empeños de la Reforma con respecto a la educación femenina y que encuentra también resistencias muchas veces no sólo de los hombres sino de las propias mujeres.

- e. Estudios de evaluación de los programas y producciones de los medios de comunicación que son contrarios a la dignidad de la mujer. En ese sentido, se han prohibido formas de propaganda comercial y otras maneras de utilización de la mujer como objeto sexual que, cosificándola, no solamente crean obstáculos a una nueva comprensión de la persona femenina sino que refuerzan los estereotipos y normas de una cultura de dominación.”*

En la línea de estos planteamientos, el primer referente público visible acerca de la problemática de la mujer, fue el Comité Técnico Multisectorial de Revaloración de la Mujer (COTREM), creado por Decreto Supremo No. 16 del Sector Educación en 1972²⁵.

El COTREM supuso el desarrollo del artículo 11º de la Ley General de Educación, Ley 19326 del año 1972, que regulaba la orientación de la educación hacia la revaloración de la mujer, ofreciéndole las máximas oportunidades para un desarrollo personal, libre y pleno, única base auténtica de su decisiva función familiar y de

²⁵ Quien presidió este Comité fue Ruby Cervantes, trabajadora que representaba a la Dirección General de Extensión Educativa del Ministerio de Educación. Para febrero de 1975 el COTREM, estaba integrado por representantes del SINAMOS, de los Ministerios de Educación, de Salud, Agricultura, Trabajo y Pesquería y representantes de la Comisión Nacional de Cooperación con la UNESCO, del Frente de Mujeres y del Movimiento Familiar Cristiano.

su participación creadora en el proceso de transformación y perfeccionamiento de la sociedad peruana.

Según Helen Orvig, el referido artículo 11^o fue el resultado de un debate en el seno del Ministerio de Educación que devino en la aceptación de una propuesta que ella elaborara a solicitud de Augusto Salazar Bondy, acerca de la situación de la mujer peruana y la necesidad de su integración en los cambios sociales²⁶ (2004: 34). Los criterios de COTREM fueron asumidos en todos los niveles, primaria y secundaria, y en todas las asignaturas. Así también la revaloración de la mujer, como parte de los contenidos de la reforma educativa se integró a los programas de cada sector. (Ibíd., 2004: 35).

Cabe resaltar que el COTREM, como órgano consultivo, no constituía un equipo de trabajo con dedicación exclusiva. Trabajaba dentro del ámbito del Ministerio de Educación y por tanto no era un órgano autónomo que directamente ejecutara acciones, sino que éstas debían ser realizadas por las entidades públicas y privadas que estaban representadas en el COTREM (La Crónica, 1975).

El Comité Técnico Multisectorial de Revaloración de la Mujer (COTREM) tuvo las siguientes funciones:

“a. Promover, asesorar, supervisar y coordinar las acciones educativas destinadas a la revaloración de la mujer;

²⁶ Agrega Orvig que la parte de su propuesta que no fue aceptada por el Ministerio de Educación, fue la relativa a la marginación de la mujer que fue juzgada como “humillante para la mujer”.

b. Diagnosticar la situación de la mujer en el Perú y evaluar periódicamente las acciones efectuadas para su revaloración;

c. Formular la política para una acción multisectorial tendiente a la revaloración de la mujer en las diferentes actividades de la vida nacional;

d. Estimular la concientización de la mujer y de la comunidad en el proceso de cambios de la sociedad peruana” (Salazar Bondy, 1974: 11).

Los Lineamientos Generales de la Política Educativa de Revaloración de la Mujer señalaban entre otros puntos que:

“La educación para la participación de la mujer debe tener en cuenta dos líneas de acción dirigidas a la mujer y a la comunidad. En lo que se refiere a la mujer es indispensable que ella misma esté preparada para un ejercicio de participación que debe ser a la vez acelerado y extensivo, también concientizador, personalizador y profundo. Se debe pensar en una educación que permita a la mujer prepararse para su participación en la vida económica, política, social y cultural de la nación. Igualmente se debe capacitar a la mujer para que se desempeñe en una dirigencia comprometida y militante” (CONAMUP, 1975a: 12).

Otro mecanismo estatal que se encontraba previsto en la Ley General de Educación, Ley 19326 del año 1972, fue la Junta Permanente de Coordinación Educativa (JUPCE) como órgano institucionalizado de la Coordinación Educativa Intersectorial de alcance nacional. Así, existían Juntas Permanentes de Coordinación

Educativa Regional (JUPCER) y Juntas Permanentes de Coordinación Educativa Zonal (JUPCEZ), a nivel de regiones y zonas educativas de todo el país (JUPCE, 1976: 88).

El espacio de coordinación educativa intersectorial propició debates acerca de la revaloración de la mujer considerado como un tema de interés nacional, además de: la Universidad Peruana y el Desarrollo Nacional, el Complejo de Bayóvar, la Capacitación Campesina, el Anteproyecto de Regionalización Administrativa, la Capacitación Ideo- Política de los Trabajadores de la Administración Pública, entre otros temas (JUPCE, 1976: 90).

La política de revaloración de la mujer planteada por el Gobierno Velasquista, inscribió la problemática de desigualdad de género, dentro de las relaciones de dominación de un sistema capitalista dependiente que se manifestaba a través de relaciones de explotación entre los grupos sociales, siendo las mujeres doblemente explotadas por su pertenencia a grupos sociales subordinados y por su condición de mujer.

Se entendía que la familia capitalista – propietaria en esencia – encerraba a la mujer y a los hijos en el cerco de “lo mío y lo tuyo” y se caracterizaba por relaciones internas de tipo patriarcal.

La economía capitalista invisibilizaba el trabajo de la mujer, e ideológicamente se sustentaba en valores como el individualismo, el egoísmo, el arribismo, lo que constituía el patrón familiar aplicable a los grupos dominantes (CONAMUP, 1975a: 2).

El discurso de revaloración de la mujer señalaba que los cambios estructurales demandaban mujeres capaces de aportar en todos los campos, mujeres que tengan vida no a través de lo que dijera o hiciera el marido, sino de manera independiente. Mujeres que en el matrimonio no vieran el punto máximo de sus aspiraciones, sino la concreción del amor a través del respeto a la igualdad de posibilidades para la pareja (Ministerio de Educación, 1973: 6).

En agosto de 1974 se aprobó el Plan del Gobierno Revolucionario denominado Plan Inca que definió como fundamental para la revaloración de la mujer, el objetivo específico No 23. Este objetivo consistía en lograr la efectiva igualdad con el hombre en derechos y obligaciones, a través de acciones tales como la eliminación de todo trato discriminatorio que limite sus oportunidades y afecte sus derechos y dignidad personal, la promoción de su efectiva participación en todas las actividades sociales y el ejercicio de responsabilidades en todos los niveles de decisión del país (JUPCE, 1976: 9).

En vísperas de iniciarse en 1975, el Año Internacional de la Mujer declarado por Naciones Unidas, el 30 de diciembre de 1974 mediante Decreto Ley No 21045 se creó la Comisión Nacional de la Mujer Peruana (CONAMUP) como persona jurídica de derecho público interno, de carácter autónomo, con dependencia directa de la Presidencia de la República. Además, el Gobierno de Velasco declaró a 1975, como Año de la Mujer Peruana. Quien presidió la CONAMUP

fue la Sra. Consuelo Gonzales de Velasco²⁷, Presidenta de la Junta de Asistencia Nacional (JAN) y esposa del General Velasco.

La tarea principal de la CONAMUP fue estimular la formación de organizaciones femeninas de base, ubicadas dentro de las organizaciones económico - productivas y político-representativas del pueblo y de los trabajadores del país. Esta forma específica de organizar la participación de la mujer buscó respetar la unidad de estas organizaciones y permitir, al mismo tiempo, garantizar su intervención en el ejercicio de las decisiones dentro de la empresa, la comunidad y progresivamente en la construcción de un nuevo Estado participatorio, expresión institucional verdadera en una sociedad de trabajadores (JUPCE, 1976: 14).

La CONAMUP buscó además integrar dentro de su propia institución a las organizaciones femeninas de base ubicadas dentro de las organizaciones de trabajadores, así como a las instituciones femeninas formadas al margen de las organizaciones populares. Esto, con la finalidad de estimular la procesal unificación de concepciones políticas y acciones a favor de la mujer y la revolución (JUPCE, 1976: 14)

En el seno de la CONAMUP se formaron Comisiones Especializadas para el estudio de los problemas más urgentes de la mujer en el Perú, contando con la colaboración de personas experimentadas en las temáticas a abordar.

²⁷ La primera Junta Directiva de la CONAMUP estuvo presidida por Consuelo Gonzales de Velasco, e integrada por María Cavassa de Valdés, Angélica Álvarez de la Cruz, Josefina de la Puente Villarán, Doris Solís de Romero, Ana María Napurí de Tello, Victoria Vargas, Teresa Carballo de Deustua, Adela Angosto de Muñoz y Marina Velasco de Valdez.

Las referidas comisiones fueron cinco (JUPCE, 1976: 19):

- Comisión sobre la Condición Jurídica y Social de la Mujer
- Comisión sobre el Problema de la Prostitución
- Comisión sobre los Medios de Comunicación y la Mujer
- Comisión sobre la Mujer, Empleo y Población
- Comisión de Asuntos Internacionales

La Comisión sobre la Condición Jurídica y Social de la Mujer, tenía como objetivo estudiar el Código Civil y la legislación en general vigente, relacionada con la situación de la mujer, para detectar aquellas disposiciones que causaban o profundizaban la discriminación y marginación de la mujer. Esto, con la finalidad de solicitar su derogatoria y proponer la dación de nuevos dispositivos.

Otra Comisión, la del Problema de la Prostitución, tenía el encargo de formular una estrategia de acción a corto, mediano y largo plazo para la erradicación de esta forma de explotación que denigraba a la mujer.

En el caso de la Comisión sobre los Medios de Comunicación y la Mujer, esta se orientaba a analizar el cumplimiento de los dispositivos dados sobre el buen uso de los medios de comunicación, y buscaba proponer una estrategia adecuada para realizar, en coordinación con el Sistema Nacional de Información (SINADI), acciones para que los medios de comunicación difundieran y presentaran una imagen revalorada de la mujer.

La Comisión sobre la Mujer, Empleo y Población, se planteó analizar la política de empleo, en lo referente a fuentes, oportunidades, enrolamiento y posibilidades que se ofrecen, para la incorporación de la mujer al mercado de trabajo, en igualdad de condiciones con el varón.

Finalmente, la Comisión de Asuntos Internacionales, tenía como objetivo colaborar con la CONAMUP en tareas de aplicación del Plan de Acción Mundial aprobado en la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer, celebrado en México en junio de 1975, así como las acciones previstas para el Decenio de la Mujer, proclamado por las Naciones Unidas de 1976 a 1985.

El 27 de mayo de 1975 apareció en el Diario Expreso un Mensaje enviado por Consuelo Gonzales de Velasco, esposa del Presidente de la República y Presidenta de la CONAMUP, a la Conferencia Mundial de la Mujer de México. Este mensaje alude a la proclamación de 1975 como Año Internacional de la Mujer y constituye un auténtico manifiesto acerca del ideario y la conceptualización de la liberación de la mujer llevada a cabo por el Gobierno de Velasco.

El mensaje señalaba que la Fuerza Armada y el pueblo peruano se encontraban desarrollando la más profunda transformación que registrara la historia republicana del Perú con el declarado propósito de superar la cuádruple condición de país capitalista, subdesarrollado, oligárquico y sometido al control imperialista que habían caracterizado el orden tradicional peruano.

El proceso peruano se orientaba por una concepción ideopolítica nacional, independiente y autónoma, dicha concepción basada en el humanismo revolucionario participaba por igual de las mejores tradiciones del pensamiento socialista libertario y cristiano y se expresaba en el carácter participatorio de “nuestra revolución”, acotaba Gonzales (1975: 10)

Agregaba Gonzales que, la Revolución Peruana se orientaba a cancelar el status tradicional de la mujer en el país a través de un conjunto de acciones destinadas a la creación de condiciones económicas, sociales, políticas y culturales que permitieran su libre y pleno desarrollo personal y social, condición inexcusable para su creadora participación, en condiciones de igualdad con el hombre, en el proceso de transformación de la sociedad peruana (1975: 10).

Otro de los aspectos señalados era que, los problemas que experimentaba la mujer en su doble condición de trabajadora e integrante fundamental de la familia, empezaban a ser resueltos a través de su dinámica incorporación al proceso de cambios sociales. La inserción organizada, popular y masiva en la Revolución Peruana constituía la mejor garantía para la solución progresiva de los problemas que afectaban a la mujer (Gonzales, *Ibíd.*: 10).

Finalmente consideraba que las mujeres peruanas comprendían, en este sentido, que la concertación de sus esfuerzos tanto en organizaciones femeninas de base integradas dentro de las organizaciones nacionales de trabajadores como en instituciones femeninas, les permitían convertirse en activas protagonistas de un proceso que conjuntamente resolvía los problemas estructurales del país y sus problemas específicos (Gonzales, *Ibíd.*: 10)

La participación de la delegación peruana, encabezada por Carmela Oviedo Sarmiento, en la Conferencia Internacional de la Mujer de México, en junio de 1975, tuvo como principales logros la adopción, en la Conferencia, de tres Resoluciones, las que estuvieron referidas a: Seguridad Social y Seguro Familiar para Mujeres, incluyendo a las de edad avanzada e incapacitadas, Participación Política y Social de la Mujer, y sobre la Mujer y los Medios de Difusión.

En octubre de 1975 la CONAMUP efectuó una evaluación del Plan Inca sobre el objetivo específico No 23: lograr la efectiva igualdad con el hombre en derechos y obligaciones. Al respecto, se identificaron algunos aspectos de cumplimiento del referido objetivo, siendo éstos los siguientes: (1975b: 2-9)

- La promulgación de Decreto Ley 21208 que derogaba el inciso d) del artículo 15 del Decreto Ley 14222, sentenciaba la eliminación del trato discriminatorio de las mujeres en las remuneraciones.
- La promulgación del Decreto Ley 19842 que establecía el derecho de licencia de las mujeres del Servicio Diplomático, cuando sus cónyuges, también miembros del mismo servicio eran nombrados en un lugar distinto adonde ella desempeñaba sus funciones. Este Decreto Ley permitía el trabajo de ambos cónyuges en el país, pero no en el extranjero, era pues un avance en el campo laboral pero con limitaciones para la carrera diplomática de la mujer casada (JUPCE, 1976: 47).
- La aprobación del Decreto Supremo No 002-TR que establecía los beneficios de Seguridad Social para las

trabajadoras domésticas, en su mayoría mujeres. Sin embargo, el porcentaje de trabajadores domésticos inscritos para gozar de los beneficios de la seguridad social era poco representativo en relación al número total de los mismos. Otro de los aspectos que contribuían a la discriminación de las trabajadoras domésticas en el acceso a la atención hospitalaria, era el tener un tipo particular de carnet diverso al de los demás asegurados(as) (Ibíd, 1976: 47).

- La creación del Instituto de Neonatología y Protección Materno Infantil de Salud (IMPROMI)²⁸ mediante Decreto Ley No 18949, la creación del Hospital Materno Infantil “María Auxiliadora” mediante el Decreto Ley No 20708, y el establecimiento de la gratuidad de la atención de la mujer durante el embarazo, parto y puerperio en los Hospitales del Ministerio de Salud y Sociedades de Beneficencia Pública mediante el Decreto Supremo No 0451-74-SA.

²⁸ El Programa de Salud Materna del IMPROMI, consistía en el ordenamiento racional de actividades integrales de salud, dirigidas a la mujer durante las etapas pre concepcional y post concepcional, y buscaba cumplir con elevar el nivel de salud de la comunidad promoviendo: la maternidad deseada y la paternidad responsable, el embarazo, parto y puerperio sin temores o complicaciones y el nacimiento de un niño a término sano. Se buscaba además disminuir a un mínimo la mortalidad de la madre efectiva, de la madre en potencia, del feto y del neonato.

Las actividades de salud abarcaban consultas médicas, hospitalización, consulta odontoestomatológica, visita domiciliaria, alimentación complementaria, atención de servicio social, atención del servicio de nutrición, educación sanitaria y exámenes de ayuda diagnóstica. Los servicios que intervenían en el Programa se distinguían en básicos - servicio de gineco obstetricia, servicio de cirugía (odontoestomatología), servicio de pediatría y otros servicios médicos -, e intermedios - enfermería, nutrición y dietética, servicio social, educación sanitaria, laboratorio clínico, patología y banco de sangre, radiología, registros médicos, estadística y farmacia -. Las normas del IMPROMI, señalaban también la responsabilidad de los otros servicios en el programa de salud materna y en las actividades educativas que debían desarrollarse en el país en favor de la madre (La Prensa, 1974).

El IMPROMI era la entidad del sector salud, creada específicamente, con el fin de velar por la salud de la madre y de los niños y, la encargada de dar normas en favor de la salubridad de las madres.

Las normas y procedimientos para la atención de la madre fueron formulados en un Seminario realizado en Chiclayo en 1972 por el IMPROMI, y posteriormente fueron aprobados por Resolución Ministerial del 3 de noviembre de ese mismo año. Estas disposiciones comprendían diversos aspectos que iban desde la organización de los servicios de ginecología y obstetricia (planta física, instalaciones y equipo, ropa e instrumental, organización) hasta la habilitación de consultorios externos de gineco obstetricia, equipamiento de los mismos, atención de la futura madre, emergencias, ropa e instrumental quirúrgico, entre otros (La Prensa, 1974).

Los objetivos del Programa de Salud Materna del IMPROMI, de acuerdo a sus estatutos, eran: la atención, precoz, periódica, suficiente, eficiente y humana con actividades de promoción y protección de la salud, al mayor número de madres efectivas y en potencia, la asistencia profesional oportuna, eficiente y humana al mayor número posible de madres durante el período intra-natal. Atención oportuna, suficiente, eficiente y humana de la demanda de actividades de recuperación y rehabilitación de la mujer en sus diferentes etapas de la vida reproductiva y hacer conocer a la humanidad los medios para asegurar la conservación de la salud²⁹ (Ibíd., 1974).

²⁹ La negrita es mía.

Otra de las acciones de cumplimiento del objetivo No 23 del Plan Inca lo constituía la aprobación de la Ley del Servicio Militar, Decreto Ley 20788³⁰, en la que se hallaban comprendidos todos los peruanos, varones y mujeres. Se estimaba que esta Ley al incorporar a la mujer, permitiría el acceso a especializaciones antes reservadas sólo para los hombres y contribuiría eficientemente a la revaloración de la Mujer Peruana (JUPCE, 1976: 47).

Acción de cumplimiento fue considerada también, la aprobación del Decreto Supremo No 003-74-OCI que normaba los contenidos de la publicidad comercial en el país. Esta norma emitida en noviembre de 1974 contemplaba que la publicidad debía estar en armonía con los objetivos del desarrollo nacional, la educación y la cultura peruana; así también que el contenido de un mensaje publicitario comprendía tanto lo que se decía, como la forma en que se presentaba. Otro aspecto que contemplaba la norma era que la publicidad debía ilustrar modelos constructivos de conducta humana, asimismo, no podía propalarse publicidad que en su totalidad o en parte fuera obscena, repulsiva y grosera, que ofendiera la dignidad humana o que discriminara por razones de raza, condición social, religión, nivel cultural, situación económica o defecto físico. No podían utilizarse tampoco representaciones o palabras que de alguna manera ridiculizaran o denigraran³¹ (El Comercio, 1977).

³⁰ Esta disposición legal establecía el servicio militar femenino en el Perú, dispuso además la vigencia de las inscripciones de las mujeres peruanas de dieciocho años a partir del 2 de marzo de 1975. Siempre con la norma, la inscripción era obligatoria, y el ingreso en el Servicio Activo era voluntario. Así también, el servicio militar efectivo sería para las mujeres declaradas aptas y que hubieran solicitado explícitamente su admisión, las demás mujeres pasarían a constituir la Reserva.

³¹ El Decreto Supremo No 003-74-OCI, contenía en general dispositivos que hacían énfasis en la dignidad y revaloración tanto de lo nacional como de lo humano. Las Normas de Contenidos del referido Decreto Supremo, señalaban entre otros puntos, lo siguiente:

El campo de las regulaciones legales acerca de la relación conyugal acordes con el objetivo No 23 del Plan Inca comprendía a la promulgación del Decreto Ley No 17248 - que establecía que en los juicios de aumento de pensión alimenticia esta regiría desde la fecha de la primera notificación al demandado -, el establecimiento del Seguro de Desgravamen para las esposas de los compradores de viviendas, y la modificación del artículo 188 del Código Civil sobre bienes comunes, mediante el Decreto Ley No 17838, estableciendo que estos bienes no pueden ser dispuestos por el marido sin el consentimiento de la esposa.

La coeducación a través del artículo 15^o de la Ley General de Educación, Ley 19326³², comprendía una importante acción de

15. El lenguaje que utilice la Publicidad deberá ser correcto y en ningún caso podrá contener expresiones que disminuyan su nivel vulgarizándolo y atentando contra la cultura del pueblo peruano. Se evitará el uso de extranjerismos.

16. Los mensajes publicitarios se deberán propalar en idioma castellano o en lenguas vernáculas. Queda prohibida la publicidad en idioma extranjero (...)

20. La Publicidad debe regularse por el bienestar del consumidor y el interés público, así como evitar usar motivaciones y patrones de conducta que tiendan a distorsionar el desarrollo integral del hombre peruano (...)

23. Los mensajes publicitarios en que aparezcan personas, sea en voz o imagen, los presentarán como personajes propios de la realidad nacional.

24. Todos los comerciales determinarán, en su caso, si los bienes o servicios que publicitan son de manufactura nacional y/o elaborada con insumos nacionales; a fin de formar conciencia de nuestra producción y realzar el esfuerzo de los trabajadores peruanos (...)

26. La Publicidad que promueva la venta de artículos de uso íntimo propios del hombre o de la mujer, no usará a éstos como modelos.

27. La Publicidad respetará la moral y las buenas costumbres.

28. La Publicidad tenderá a proporcionar en su presentación, según corresponda, vistas o películas en las que se pueda apreciar las diferentes regiones geográficas del país (El Comercio, 1977).

³² El tenor del referido artículo 15^o era el siguiente:

“Art. 15.- Se fomentará la educación mixta o coeducación que permite a los niños y jóvenes de ambos sexos recibir enseñanza en los mismos centros educativos y según régimen análogo, en armonía con las condiciones reales de vida social. Su aplicación se realizará en

cumplimiento del objetivo No 23 del Plan Inca. No obstante ello, para 1975 la CONAMUP consideraba que los currícula y materiales educativos no habían sido replanteados; los patrones de conducta, actitudes y valores que se ofrecían a los educandos hombres y mujeres no se habían modificado en la línea de revaloración de la mujer. Otro aspecto que no había sido desarrollado suficientemente en el marco de la reforma educativa era el relativo a la educación familiar y sexual (JUPCE, 1976: 49).

La promulgación de la Ley Orgánica de la Junta de Asistencia Nacional (JAN), a través de los Decretos Leyes No 20499 y 21081, era considerada como otra de las acciones de cumplimiento del objetivo No 23 del Plan Inca. Para Consuelo Gonzales de Velasco la política de la JAN se basaba en dos de los grandes principios del Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada: el respeto a la dignidad humana y la promoción social humana³³ (La Crónica, 1972).

forma gradual, de acuerdo con las normas de la psicología y la pedagogía, considerando las condiciones ambientales y la participación de docentes de ambos sexos en los mismos centros educativos”.

³³ En cuanto al respeto de la dignidad humana el objetivo era el de prestar asistencia social a los individuos y familias de la comunidad promoviendo las acciones tendentes a su mejoramiento y progreso. Para Gonzales en el campo médico social la labor de la JAN era muy amplia y llegaba a tratamientos de casos muy delicados, que requerían intervenciones especializadas, tales como transplantes renales, del corazón, aplicación de válvulas cardíacas, cambio de arterias y de venas, por tubos especiales; marcapasos, válvulas de Pudenz para hidrocefálicos, intervenciones a los ojos, poliomielitis, atención traumatológica, acciones de ayuda integral y parcial tanto en el Perú como en el extranjero.

En el aspecto de la promoción social humana entendía Gonzales que el objetivo de las actividades de la JAN era el de promover integralmente en la población de menores recursos, acciones destinadas a proteger a la familia, procurando su estabilidad dentro de su propia comunidad. Este objetivo principal tenía otros específicos, tales como: promover entre los pobladores actividades educativas de diferente índole; reconceptualizar los valores éticos de la familia, afianzando la posición de cada uno de sus componentes; promover la participación de la juventud en tareas de servicio comunal, en base a la recreación dirigida; y organizar y

Finalmente se consideraban como acciones de cumplimiento del objetivo No 23 del Plan Inca a la aprobación y ratificación de la Convención sobre Derechos Políticos de la Mujer de Naciones Unidas, la emisión del Decreto Ley 21156 que reconocía el quechua al igual que el castellano como lengua oficial de la República, y la creación del Colegio de Obstetrices del Perú mediante Decreto Ley No 21270.

La misma evaluación de octubre de 1975 acerca del objetivo específico No 23 del Plan Inca, efectuada por la CONAMUP (1975b: 3- 9), identificaba como acciones pendientes para efectivizar la participación de la mujer: normar que en todas las Comisiones de Alto Nivel - tales como las que formulaban la Ley General de Salud y la Nueva Ley de Cooperativas - se integrara por lo menos una mujer que posea la formación requerida; normar que las dirigentes de las Organizaciones Sociales de Base, integren los Gobiernos Locales; y elevar el porcentaje de nombramiento de mujeres en cargos de Dirección y como Funcionarios Superiores.

Según esta misma evaluación de octubre de 1975, las acciones pendientes para la eliminación de todo trato discriminatorio contra la mujer, eran las siguientes: la evaluación por parte del Ministerio de Trabajo de los salarios que percibían hombres y mujeres que desempeñaran el mismo trabajo; la reglamentación del Decreto Ley 19842, precisando sus alcances respecto al trabajo de la cónyuge Diplomática en el exterior; el establecimiento de la jornada de trabajo de 8 horas para los trabajadores domésticos; la promoción de una imagen revalorada de la mujer a través de roles creativos, sociales y

políticos en los medios de comunicación; el estudio de posibles canales de participación de la mujer en las cooperativas de producción; y, el aumento del número de guarderías, a fin de posibilitar la participación de la mujer en la producción sin descuidar a los niños (JUPCE, 1976: 48).

De otro lado, la referida evaluación de octubre de 1975, señalaba como acciones pendientes para la promoción de la educación mixta del hombre y la mujer: solicitar que el Ministerio de Educación elaborara estadísticas continuas sobre el cambio del sistema en lo referente a la coeducación; evaluar los programas de educación escolarizada y los que se desarrollaran a través de los medios de comunicación social, desde la perspectiva de las imágenes, patrones de conducta, actitudes y valores que se impartían con relación al hombre y la mujer; orientar los contenidos educativos que se impartían sobre educación familiar, atendiendo a la diversidad de tipos de familia existentes en el país (servinacuy y familia extensa en la población campesina, familia nuclear en áreas urbanas), y la necesidad de crear una paternidad y maternidad responsables; formular los contenidos sobre educación sexual que deberían impartirse a los educandos de los diferentes niveles y modalidades del sistema, atendiendo a una formación integral en este aspecto; redefinir la orientación vocacional y profesional de la mujer, descartando la concepción tradicional de capacitación para empleos “masculinos” y “femeninos”; y, revisar para su modificación el Título “De la Sociedad de Gananciales” del Código Civil, dado que sólo había sido cambiado el artículo 188, existiendo otros artículos de ese título que eran discriminatorios para la mujer.

En noviembre de 1975 se publicó el Documento de Trabajo “La problemática de la Mujer en el Perú”³⁴ elaborado por la CONAMUP (1975c). Los datos y el diagnóstico consignados en este documento son valiosos³⁵, se presentan a continuación las conclusiones del Diagnóstico, agrupadas en cinco rubros: Situación Económica, Situación Educacional, Situación de Salud, Situación Jurídica, y Participación de la Mujer en Organizaciones.

³⁴ Este documento fue preparado por Hilda Araujo, Dora Beuzeville y Mario Zolezzi, en su calidad de integrantes de la Secretaría Técnica para la Delegación Peruana a la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer.

³⁵ Algunos de los datos más relevantes de este Diagnóstico son: la población peruana según el censo de 1972 era de 13'538,208 habitantes, de los cuales 6'753,678 eran mujeres, o sea 49.89%.

La Población Económicamente Activa (PEA) era de 3'871,613, lo que correspondía a una tasa de actividad de 28.66%. La PEA masculina alcanzaba el 45.3% de la población masculina, y la PEA femenina era el 11.87% de la población femenina. 2'636,970 mujeres estaban al cuidado del hogar exclusivamente (no consideradas en la PEA femenina).

En el grupo de profesionales con mejores ingresos (médicos, arquitectos, ingenieros, etc.) de un total de 67,780 personas, 62,069 eran varones y 5,711 eran mujeres. La proporción era de 11 varones por una mujer.

En el sector campesino y obrero se ubicaba un tercio de la PEA femenina.

En la categoría de empleados domésticos, de un total de 143,159 trabajadores, 128,065 eran mujeres, siendo la relación 8 mujeres por un varón.

La población de 15 años a más alcanza la cifra de 7'600,944, de éstos son analfabetos 2'070,294 personas (27.23%). Del total de analfabetos 1'444,225 son mujeres, lo que significa 69.76%.

Para 1973, el 53.5% de la población masculina de 5 años y más ha alcanzado el nivel primario, el 19% el nivel secundario y el 4.7% el nivel superior. Para la población femenina, en tanto, el 44.6% ha alcanzado el nivel primario, el 15.1% el secundario, y el 2.7% el nivel superior.

El 7% de médicos, 10% de arquitectos, 16% de abogados y 2.35% de ingenieros son mujeres.

Existían 591 gineco obstetras y 340 pediatras como personal especializado asignado al programa de Salud Materno Infantil.

La tasa de mortalidad materna era de 40 por 100 mil nacidos vivos.

Para 1973 de un total de 347,406 empleados públicos asegurados, el 61.68% eran hombres y el 38.14% eran mujeres. Así también, de un total de 205,899 obreros asegurados el 91.1% eran hombres y el 8.9%, mujeres.

En el rubro de Situación Económica se consideraba entre otros puntos que la participación económica de la mujer en la vida económica del país era inferior a la del hombre alcanzando una tasa de actividad de 11.87%, en tanto que la del hombre era de 45.38%. Así también, 2'636,970 mujeres en el país estaban dedicadas exclusivamente al hogar. Otro aspecto reseñado señalaba que las ramas de la actividad económica que concentraban mayor fuerza de trabajo en las mujeres eran las de Servicios (37.51%), Agricultura (17.38%), Industria Manufacturera (16.64%) y Comercio (16.46%). Dentro de la rama de servicios existían 143,159 trabajadores domésticos, de los cuales 128,065 eran mujeres. Sustancialmente el "empleo adecuado" era superior en los hombres (83.5%) que en las mujeres (53.4%), y, el desempleo y el subempleo femenino era superior al del hombre.

El rubro de Situación Educacional enfatizaba que del total de 2'070,294 de analfabetos en el país, eran mujeres 1'444,225 (69.76%). Entre tanto, la población analfabeta se ubicaba fundamentalmente en el área rural (71.81%), esto determinaba que la mujer campesina resultara más afectada por el analfabetismo, manteniendo esta situación tanto en el área rural como cuando ésta se trasladaba a la ciudad. Otro aspecto importante era que el analfabetismo femenino manifestaba un creciente aumento relativo, no obstante la disminución del analfabetismo a nivel global.

Siempre en el rubro educacional se consideraba que, las tasas de inscripción en el sistema educativo (primaria, secundaria y educación técnica) eran menores para las mujeres. Se consideraba además, que en la educación superior existía una postergación de la

mujer tanto cuantitativa como cualitativamente, que la marginación de la mujer del servicio educativo era un fenómeno que se arrastraba históricamente, y, que la marginación de ciertos grupos sociales del servicio educativo tenía que ser vista a partir de la relación campo-ciudad, ya que al interior de ella la situación de la mujer era más crítica. Se apreciaba también, que en Lima Metropolitana la incorporación de la mujer al servicio educativo alcanzaba porcentajes muy similares a los de la población masculina, manifestándose de esta manera una tendencia a alcanzar la igualdad de oportunidades educativas entre la mujer y el hombre en términos cuantitativos.

El rubro de la Situación Educacional sentenciaba finalmente que, a pesar de una tendencia favorable a la mayor incorporación de la mujer a la educación hasta los más altos niveles educativos registrada, seguía más o menos vigente la concentración de las mujeres en determinadas profesiones, que tanto en términos de status y de salario eran las menos favorecidas. Se señalaba, además, en este rubro que los contenidos sociales vigentes en la sociedad adolecían de profundas deformaciones, consolidando a través de la educación formal e informal diversas formas de alienación que resultaban lesivas a los intereses de la mujer. Se consideraba, también, que el sistema había usado a la mujer como objeto y sujeto de consumo, fenómeno que no afectaba solamente a las mujeres de los sectores altos y medios de las ciudades sino a las mujeres del campo incorporadas a la ciudad.

En lo relativo a la Situación de Salud, se consideraba que había una insuficiencia y mala distribución de la infraestructura sanitaria y del personal especializado, médicos y enfermeras, lo cual impedía que los beneficios de salud y seguridad social alcanzaran a la mayoría de la población, concentrándose éstos especialmente en

Lima Metropolitana. De otro lado, la tasa de mortalidad materna era de 40 por 10,000 nacidos vivos, la que resultaba ser quince veces más alta que la correspondiente a los países desarrollados. Para 1975, el 60% de madres en el país eran solteras, sin mayor acceso a la seguridad social, y los beneficios de ésta alcanzaban a un número reducido de mujeres dada la escasa inserción de las mismas en el aparato productivo. Otro aspecto que se reseñaba era que la cobertura de acciones de salud materna alcanzaba sólo al 20% de las madres gestantes. Finalmente, se hacía referencia, como un aspecto sumamente importante en el rubro de salud, a la dación del Decreto Supremo No 0451-74-SA, por el que se había dispuesto que 105 establecimientos hospitalarios y postas médicas prestaran atención gratuita a toda mujer en estado grávido. Esta acción se consideraba como un primer paso a la democratización de la seguridad social en el caso de la maternidad, pero se señalaba que aún era insuficiente el número de centros de atención hospitalaria para una adecuada atención de las madres peruanas.

La Situación Jurídica de la Mujer según el Documento de Trabajo “La problemática de la Mujer en el Perú”, señalaba respecto del Código Civil que éste restringía los derechos de la mujer casada creándole una situación de dependencia frente al marido, restringía igualmente los derechos de la madre, privándola de la patria potestad de sus hijos, y concentraba la capacidad de decisión sobre los bienes gananciales en el marido, despojando a la mujer de su capacidad de decisión sobre los mismos, reconociéndole en compensación derechos sobre “bienes reservados” que le creaban privilegios innecesarios.

El rubro de Situación Jurídica de la Mujer también comprendía aspectos de la legislación laboral, tales como: la apreciación

equivalente de la mujer y los menores de edad frente al trabajo presente en varios dispositivos, sobreprotegiéndola innecesariamente en algunos casos; la existencia de diferencias en cuanto a los beneficios sociales que la legislación laboral establecía para las trabajadoras (obreras, empleadas, domésticas, etc.) en casos de maternidad, vacaciones e indemnizaciones; la ausencia de normatividad específica que estableciera la jornada de trabajo para los trabajadores en servicio doméstico en el Decreto Supremo No 002-70-TR; la limitación de la Ley de Reforma Agraria para el ejercicio de la condición de adjudicatarias por parte de las trabajadoras agrícolas; y finalmente la existencia de la reglamentación de la prostitución de la mujer, que significaba la legitimación de una de las formas más denigrantes de explotación de la mujer.

Finalmente, en el rubro de Participación de la Mujer en Organizaciones del Documento de Trabajo “La problemática de la Mujer en el Perú”, se estimaba que la mujer en consecuencia con los roles que le fueron asignados había orientado su participación organizada en la sociedad a través de instituciones principalmente de carácter benéfico, integradas exclusivamente por mujeres. Otro aspecto observado era que la participación de la mujer a través de este tipo de organizaciones (benéficas), no había permitido su incorporación en la toma de decisiones que afectaban la vida nacional, a nivel económico, social y político. Se consideraba, además, que la mujer, así como otros grupos sociales, había sido manipulada por el sistema democrático liberal, impidiéndole desarrollar una conciencia social crítica y una real participación en la esfera cívico política del país.

En el mismo Documento de Trabajo “La problemática de la Mujer en el Perú” elaborado por la CONAMUP (1975c), se señalaba

también, como aspectos de la integración de la mujer a las Organizaciones Sociales, la existencia de la Sub Secretaría de la Mujer dentro de la Secretaría de Organización de la Confederación Nacional Agraria, la existencia de secretarías de la Mujer en las Federaciones Agrarias y de Comités Femeninos en las Ligas Agrarias, la participación de 3,500 mujeres con cargos de responsabilidad en las Federaciones por Rama Industrial pertenecientes a la Confederación Nacional de Comunidades Industriales (CONACI), en promedio el 10.9% de cargos directivos en las organizaciones sindicales estaban ocupados por mujeres, 18 alcaldesas y 306 concejales a nivel nacional.

En el rubro de investigaciones realizadas acerca de la mujer, el Documento de Trabajo “La problemática de la Mujer en el Perú” (Ibíd., 1975c: 46), aportaba los siguientes referentes: Estudio psico social de las trabajadoras del hogar en Lima Metropolitana; Evaluación de la concientización y capacitación para el trabajo que la nueva educación ofrece a estas trabajadoras, a cargo del Instituto Nacional de Investigación y Desarrollo de la Educación “Augusto Salazar Bondy”; Investigación sobre la mujer en los medios de comunicación, realizada por la Dirección General de Extensión Educativa del Ministerio de Educación. Así también, se reseñaban 3 investigaciones que estuvieron a cargo del Centro de Estudios de Participación Popular de SINAMOS, publicadas en 1974, intituladas: *Situación de la Mujer Trabajadora: Apuntes para un Diagnóstico*; *Cómo vive la Mujer Trabajadora en el Perú: Testimonio de 15 mujeres*; *Situación y Aspiraciones de la Mujer Trabajadora en el Perú*.

4.2.3 El Humanismo Revolucionario de Velasco

A mediados de los '60, se vislumbraban dos salidas posibles a la necesidad de grandes transformaciones políticas y sociales de los países de América Latina. La primera, era denominada revolución "distributiva", que consistía en la frustración acumulada de las masas que iban en pos de satisfacciones instintivas e inmediatas, pero privadas de toda intención generosa, sin más propósito que el puramente negativo de la redistribución vengadora, siendo que este movimiento tendería a convertirse en una fuerza destructora.

En el caso de la segunda salida, se le nominaba como revolución "constructiva" y planteaba una sociedad que procuraba satisfacer a tiempo las necesidades elementales, y que buscaba establecer un grado razonable de justicia social, esta revolución conseguiría posiblemente modificar en lo necesario ideas e instituciones sin recurrir a la violencia y evitando que las pasiones se desencadenen, aspiraciones y fines constructivos podrían orientar en sentido creativo las actividades populares (Mende, 1965: 10).

Más o menos por la misma época, sostenía Fromm que el carácter revolucionario postulaba la identificación del individuo con la humanidad, el trascender los límites de la propia sociedad, la capacidad de crítica asociada a la razón, el amor y respeto por la vida, y la forja de un carácter individual escéptico y de hombre de fe (Fromm, 1966)³⁶.

³⁶ Martín Jay señala que Erich Fromm, nacido en Francfort en 1900, se crió en un ambiente inmensamente religioso. Durante su adolescencia se sintió fuertemente atraído por los aspectos mesiánicos en el pensamiento judío. Aunque Fromm perdió los atributos exteriores

En el caso del Perú, resulta por demás emblemático que la doctrina del Humanismo Revolucionario, invocada una y otra vez durante el período de las Políticas de Revaloración (1972 – 1976), y que llevó adelante el Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada del Perú, haya sido planteada de manera concurrente al desarrollo del docenio militar, por filósofos de canteras tan diversas como Francisco Miró Quesada C. y Augusto Salazar Bondy.

En efecto, Miró Quesada C. en 1969 señalaba que la ideología humanista se apoyaba en el principio de la autotelia – la afirmación kantiana de que todo hombre es un fin en sí mismo -, del que derivan otros más (Sobrevilla, 1981: 283) El humanismo para Miró Quesada consistía en reconocer al hombre como hombre. Frente al privilegiado que separaba a los hombres en dos grupos, los superiores y los inferiores, el humanista se erguía para afirmar la unidad de todos los hombres, para reconocer la dignidad y la nobleza de su condición humana, para luchar por su liberación total y definitiva (Miró Quesada, 1969: 93).

La revolución desde la perspectiva de Miró Quesada consistía en el cambio de estructuras, cuya meta era la sociedad justa y su sentido estaba determinado por la desaparición de la violencia. En su opinión, el humanismo permitía fundamentar la revolución mejor que la filosofía dialéctica, ya que ésta no admitía una confrontación con los hechos ni era coherente con los resultados de las ciencias naturales y sociales (Sobrevilla, 1981: 284).

de su ortodoxia en 1926, lo que podría llamarse una actitud de religiosidad persistió a través de toda su obra posterior. (Jay, 1974: 155).

Para Salazar Bondy, el humanismo era la fuente de inspiración de una conducta capaz de hacer prevalecer en la vida individual y en la sociedad, con su auténtico y pleno significado, los principios de la libertad, la igualdad, la solidaridad y la justicia, sin los cuales la dignidad humana era menoscabada y la historia perdía su sentido ascendente y creador. De donde se sigue que sólo una praxis que salvaguardara y expandiera la vigencia de estos principios podía reclamar para sí el nombre de humanismo. Como doctrina y como actitud, el humanismo se caracterizaba por la afirmación y defensa del hombre, de su dignidad y de sus valores³⁷ (1973: 170).

Señalaba también Salazar Bondy que la cancelación de la vida degenerada y sin metas humanas y la fundación de una genuina comunidad en el Perú, era una obra que estaba en las manos de los trabajadores. Para ello era indispensable que éstos tomaran conciencia radical de sus metas imperativas y de sus responsabilidades sociales, y se liberaran de toda contaminación con los valores y los fines prácticos de las clases dominantes. Asimismo, su acción revolucionaria debía estar signada por la democracia y el socialismo humanista, y debía ser emprendida, no para una reivindicación particular o inspirada en un interés egoísta, sino más bien en razón del hombre y para lograr la recuperación de los hombres de todas las clases³⁸ (1973: 207).

³⁷ Cabe recordar que Salazar Bondy se graduó de bachiller en filosofía con su tesis *El saber, la naturaleza y Dios en el pensamiento de Hipólito Unanue*. Asimismo sus ideas acerca del socialismo humanista fueron centrales para el Movimiento Social Progresista, partido político al que perteneció y que fue fundado en 1955. Las ideas básicas de este partido fueron la consideración del Perú como un país subdesarrollado y perteneciente al Tercer Mundo; su postulación de una nueva organización social del Estado sobre el fundamento de las comunidades, los municipios, las cooperativas y las empresas productivas socializadas; la necesidad de la planificación; y la afirmación de la propiedad comunitaria y la crítica del sistema capitalista en el Perú y en los países subdesarrollados (Sobrevilla, 1981: 292).

³⁸ Para Salazar Bondy las premisas básicas de una nueva política peruana eran:

Esa extraña conjunción de adscripciones políticas para una doctrina como el Humanismo se explicaba en parte por la necesidad – que atravesaba los diferentes campos académico políticos, y que comprendía a la antropología filosófica, la educación, la política cultural, la economía, entre otros - de hallar una respuesta al progreso científico técnico que racionalizaba la vida, siendo que esta respuesta se situaba en la fe especialmente necesaria para el hombre en tanto contenido moral. Es así que esa fe se depositaba en la religión instituida como refugio de humanismo y espiritualidad superior (Volkov, 1975: 133), y en la capacidad del hombre para rehacer las relaciones humanas y para realizar cooperativamente la bondad humana³⁹ (Lewis, 1971: 157).

4.2.4 La Iglesia y el discurso Velasquista

Desde la Iglesia, documentos clave para la doctrina del humanismo revolucionario lo constituyen las Encíclicas Papales *Mater et Magistra* (1961), de Juan XXIII, así como *Populorum Progressio* (1967) y *Humanae Vitae* (1968) de Paulo VI.

1. Una política liquidadora de las estructuras sociales y económicas que han hecho posible la crisis de la comunidad peruana actual, es decir una política revolucionaria. 2. Una política capaz de organizar una nueva comunidad, desterrando todo principio de explotación del trabajo, es decir, una política socialista. 3. Una política capaz de formar y expandir los valores humanos universales entre todos los miembros de la comunidad, es decir una política humanista y democrática. 4. Una política apta para cancelar la condición de país subdesarrollado que es la del Perú actual y de realizar el bienestar de todos los sectores de la población, es decir una política del desarrollo y la prosperidad. 5. Una política capaz, por tanto, de emancipar al país, defenderlo contra sus enemigos exteriores e integrar una nacionalidad auténtica, es decir, una política de afirmación nacional (1973: 209).

³⁹ Esta conjunción de las doctrinas religiosa y socialista, para la época, puede entenderse también por la complementariedad de los discursos sobre la autorrealización del hombre por medio del trabajo (humanismo marxista) y la exigencia de justicia social (humanismo cristiano). Ver más en Ferrero (1973).

El significado simbólico de las Encíclicas Papales es el constituir una nueva alianza Hombre –Naturaleza, un nuevo equilibrio económico social de los hombres con la despensa natural, la madre tierra, pero también un nuevo sentido de apropiación de lo social que cuente con la participación protagónica del Estado para la realización del bien común, todo ello a partir del reconocimiento de la doble misión de la Iglesia Madre y Maestra de engendrar hijos, y de educarlos y regirlos.

Este reconocimiento es la base del respeto de un orden moral que se fundamenta en un Dios distribuidor del bienestar, de la riqueza y de la misericordia; y reivindicador terrible, a quien nadie se sustrae, de la justicia y de la equidad.

No hay en esta alianza posibilidad alguna de usar el conocimiento científico técnico si no es en beneficio del nuevo equilibrio moral de lo humano y lo natural. Así entonces, la agricultura cooperativizada se asume como garantía de la redistribución poblacional que no requiere de la artificialidad antinatural del control poblacional. Por su parte, la educación social legitima una conciencia del deber que se proyecta a todos los campos de lo público, que deben ser insuflados con una veta moralizadora y humanista.

Para el proceso velasquista, la influencia del humanismo revolucionario fue un factor clave. Tres de los coroneles que redactaron el Plan Inca – Gallegos, Fernández Maldonado y Rodríguez Figueroa – recibieron aportes de autores eclesiásticos progresistas y de teólogos de la liberación. Asimismo, mantenían excelentes contactos con los obispos progresistas de la jerarquía

eclesiástica⁴⁰, y en más de una ocasión fueron invitados al ONIS, la organización peruana de sacerdotes progresistas entre los que se encontraba el padre Gustavo Gutiérrez⁴¹ (Kruijt, 1989: 85).

En términos programáticos, la Democracia Cristiana y el Movimiento Social Progresista, a través de sus respectivos líderes, Héctor Cornejo Chávez y Alberto Ruiz Eldredge, fueron los partidos políticos que más influencia ideológica político religiosa ejercieron en el velasquismo⁴² (Ibíd.: 85).

Estas Encíclicas plantean alternativas a problemas contemporáneos de manera complementaria y desde una perspectiva de acumulación progresiva.

Sobre la redefinición de la propiedad privada y el papel del Estado las encíclicas vaticanas advierten que la propiedad privada es un derecho natural, y que le es intrínseca una función social; por ello su ejercicio no sólo es en provecho propio, sino también en el de los demás (Vaticano, 2006a: 8). Si se llegase al conflicto entre derechos

⁴⁰ Como monseñor Dammert, obispo de Cajamarca, y monseñor Bambarén, quien se desempeñaba por aquel entonces como obispo auxiliar de Lima, y que luego asumiría el obispado de Chimbote.

⁴¹ El padre Gustavo Gutiérrez, creador de la Teología de la Liberación por aquel entonces daba cursos sobre Mariátegui y filosofía política en la facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica.

⁴² Agrega Kruijt que la propuesta de ley para la empresa comunitaria presentada por la Democracia Cristiana dos meses antes del golpe de 1968, muestra notables coincidencias con la futura ley de propiedad social anunciada al final de los años de Velasco. Asimismo, Ruiz Eldredge, entrevistado por Kruijt en junio de 1986, señalaba que la Encíclica *Mater et Magistra* de Juan XXIII influye también en los militares (1989: 85- 86).

privados adquiridos y exigencias comunitarias primordiales, corresponde a los poderes públicos aplicarse a resolverlos con la activa participación de las personas y de los grupos sociales (Vaticano, 2006b: 14).

Plantean además que el Estado, cuya razón de ser es la realización del bien común en el orden temporal, no puede permanecer ausente del mundo económico; debe estar presente en él para promover con oportunidad la producción de una suficiente abundancia de bienes materiales, *cuyo uso es necesario para practicar las virtudes*⁴³ y para tutelar los derechos de todos los ciudadanos, sobre todo de los más débiles: tales son los obreros, las mujeres, los niños (Vaticano, 2006a: 8).

Sobre este punto, el discurso velasquista postulaba a la Reforma Agraria, como la que limitaba el derecho de propiedad de la tierra para garantizar que ésta cumpliera con su función social dentro de un ordenamiento de justicia⁴⁴ (Sinamos, 1973a: 49). En la misma línea señalaba Velasco, refiriéndose a la comunidad laboral, que cuando cesaban las condiciones de propiedad privada absoluta de los medios de producción, en virtud del acceso de los trabajadores a la dirección y a la propiedad de las empresas, éstos modificaban

⁴³ Las cursivas son del texto original.

⁴⁴ La Reforma Agraria perseguía los siguientes objetivos: cancelar definitivamente el sistema de latifundio, favorecer decididamente el desarrollo industrial; difundir la pequeña y mediana propiedad, impulsar las formas cooperativas de producción, dar la tierra a quien la trabaja; convertir a los asalariados en beneficiarios únicos de la gran propiedad agroindustrial; contribuir a la efectiva redistribución del ingreso en el campo; garantizar el mantenimiento de altos niveles de producción; y al transformar radicalmente la estructura tradicional del agro peruano, sentar las bases para la total reestructuración económica de nuestra sociedad (Sinamos, 1973a: 67).

cualitativa y profundamente su inserción en el aparato productivo, alteraban su rol tradicional en la economía y, en consecuencia, asumían un nuevo papel y una nueva función en la sociedad (Sinamos, 1973b: 119).

Respecto a la agricultura y la asociación cooperativista, señalan las Encíclicas que, los trabajadores de la tierra deben sentirse solidarios los unos de los otros, y colaborar para dar vida a cooperativas y para lograr que la producción se beneficie de los progresos científico-técnicos, para contribuir eficazmente a la defensa de los precios de los productos, para ponerse en un plano de igualdad frente a las categorías económico-profesionales de los otros sectores productivos (Vaticano, 2006a:25). Señalan también, que el desarrollo debe entenderse como progreso social y aumento de la economía y agregan que la economía y la técnica carecen de todo valor si no se aplican plenamente al bien del hombre a quien deben servir, el hombre mismo deja de ser verdaderamente hombre si no es dueño de sus propias acciones y juez del valor de éstas (Vaticano, 2006b: 19-20).

Respecto del problema poblacional, las Encíclicas postulan que la solución fundamental del problema no se ha de buscar en procedimientos que ofenden al orden moral establecido por Dios y ciegan los manantiales mismos de la vida humana, sino en un renovado empeño científico-técnico por parte del hombre, para profundizar y extender su dominio sobre la naturaleza⁴⁵ (Vaticano, 2006a: 30).

⁴⁵ Agregan las Encíclicas que el camino por el cual los poderes públicos pueden y deben contribuir a la solución del problema demográfico es el de una cuidadosa política familiar y de una sabia educación de los pueblos, que respete la ley moral y la libertad de los ciudadanos. Asimismo, una práctica honesta de la regulación de la natalidad exige a los esposos adquirir

Agro cooperativizado, desarrollo solidario y redistribución poblacional se corresponden con la idea que el bienestar social es imprescindible para la autorrealización del hombre. Esta idea, a su vez, se funda en la existencia de un conflicto entre la vida instintiva y la explotación, por lo que al ser suprimidas la represión y la explotación, el instinto se sometería libremente a la disciplina de la sociabilidad (Lewis, 1969: 143).

Para Velasco, lo antedicho, debía traducirse en una nueva conceptualización político social, que tenía por finalidad “edificar en nuestro país una democracia social de participación plena, es decir, un sistema basado en un orden moral de solidaridad, no de individualismo; en una economía fundamentalmente autogestora, en la cual los medios de producción sean predominantemente de propiedad social, bajo el control directo de quienes con su trabajo generan la riqueza; y en un ordenamiento político donde el poder de decisión, lejos de ser monopolio de oligarquías políticas o económicas, se difunda y radique esencialmente en instituciones sociales, económicas y políticas conducidas, sin intermediación o con el mínimo de ella, por los hombres y mujeres que las formen” (Sinamos, 1973b: 285).

En la misma línea, en el Mensaje a la Nación del 28 de julio de 1970, Velasco efectuaba una propuesta de hombre nuevo, manifestando que no era suficiente “que el campesino peruano mejore sus ingresos y se convierta en dueño de la tierra. Queremos también que sea un hombre verdaderamente libre, cuya dignidad como ser

una tendencia a procurarse un perfecto dominio de sí mismos. El dominio del instinto, mediante la razón y la voluntad libre, impone una ascética para observar la continencia periódica (Vaticano, 2006c: 12- 13).

humano se base no sólo en su acceso a la propiedad que económicamente lo libera, sino en su convencimiento de que posee un efectivo e inalienable derecho a decidir en los asuntos que le atañen a él, a su familia y a su colectividad⁴⁶ (Sinamos, 1973a: 239).

En el campo educativo, las Encíclicas asumen que la educación cristiana debe ser integral, debe extenderse a toda clase de deberes, debe mirar que en los fieles brote y se robustezca la conciencia del deber que tienen de ejercer cristianamente las actividades de contenido económico y social (Vaticano, 2006a:34). Agregando que a los seculares corresponde penetrar con espíritu cristiano la mentalidad y las costumbres, las leyes y las estructuras de sus comunidades de vida, y a los hombres de Estado movilizar a las comunidades “en una solidaridad mundial más eficaz, y, ante todo, hacerles aceptar las necesarias disminuciones de sus lujos y de sus dispendios para promover el desarrollo y salvar la paz (...) para lograr un progreso solidario de la humanidad: una humanidad, en la que todos los hombres puedan desarrollarse” (Vaticano, 2006b: 39- 40).

Velasco, en tanto, señalaba que la reforma educacional de la revolución aspiraba a construir un sistema educativo capaz de satisfacer las necesidades de toda la nación, que llegara hasta las masas campesinas siempre explotadas y siempre mantenidas deliberadamente en la ignorancia, que creara una nueva conciencia de los problemas básicos de nuestro país en todos los peruanos, y que contribuyera a forjar un nuevo tipo de hombre dentro de una nueva moral social que enfatizara los valores de la solidaridad, del trabajo, de la creación, de la libertad auténtica y de la justicia social

⁴⁶ La negrita es mía.

como quehacer, responsabilidad y derecho de todos y cada uno de los hombres y mujeres del Perú (Sinamos, 1973b: 68).

La redefinición del contenido social de la propiedad, el manejo racional de los recursos productivos y su vinculación con la cuestión demográfica, una propuesta de educación social cristiana, el desarrollo y la paz entre los pueblos, la defensa de la familia y el matrimonio, son algunos de los elementos principales de la doctrina del Humanismo Revolucionario, doctrina que pondera en mucho la necesidad de una revolución moral⁴⁷. Esta revolución debía enfrentar y contener los peligros de una sociedad que se denunciaba cada vez más erótica y consumista, sustentada en valores individualistas y bélicos. A esto, el Humanismo Revolucionario opuso un discurso que exaltaba valores fundados en la persona, el cristianismo, la solidaridad y el pacifismo, buscando conformar un nuevo contenido ético para el cada vez más trepidante desarrollo científico técnico y también para superar la profunda crisis transicional de la familia ampliada a la familia nuclear.

El Gobierno Velasquista concibió la actitud virtuosa de las mujeres como la base del bienestar nacional, y esto se expresaba funcionalmente como la revaloración para la participación de las mujeres en la defensa y consolidación del proceso revolucionario⁴⁸.

⁴⁷ Halfdan Mahler, Director de la Organización Mundial de la Salud señalaba a mediados del '75 la necesidad de desarrollar una Revolución Moral, a propósito de la crisis de la familia tradicional, de las alteraciones del medio humano como consecuencia del progreso científico técnico, y las modificaciones del comportamiento acaecidas por la irrupción de nuevas formas de vivenciar la sexualidad (1975: 1).

⁴⁸ La moralización pública era uno de los objetivos del Estatuto Revolucionario del Gobierno de Velasco, basado en presupuestos religiosos, dicotómicos - de oposición entre riqueza

Sobre la base de esta percepción, aspectos importantes de la condición social de la mujer⁴⁹ como el acceso a la educación, nuevas expectativas y proyectos familiares, los roles domésticos y públicos, las pautas de la atención de la salud y de la salud reproductiva, la ampliación y diversificación de los roles en el campo laboral, el desarrollo de diversas formas de representación y acción organizada, por primera vez fueron objeto del debate público, de diagnóstico y monitoreo, de propuestas, de declaración de principios, de planes de acción desde el Estado en un proceso de interacción con los actores y las novísimas actrices sociales.

Caso distinto el de la sexualidad⁵⁰ y de la población⁵¹ que no tuvieron un lugar en el escenario público. Ambas categorías condicionadas por las agendas educativas y laborales respectivamente, no se constituyeron en entidades independientes en el discurso socio sanitario relativo a las prácticas saludables, las políticas públicas y los derechos individuales, so pretexto de encarnar

oprobiosa y pobreza dignificante, que opone el lujo, el pecado y el libertinaje a la carencia, la virtud y la represión.

⁴⁹ Para Blondet, C. y Montero, C. (1994: 14), entre 1960 y 1980 con matices y diferencias entre las propias mujeres en razón de su composición social y cultural y con las peculiaridades propias de cada etapa de gobierno, la tendencia general fue el avance significativo de la condición social de la mujer.

⁵⁰ Se hablaba de Educación Sexual y de Paternidad Responsable, pero los métodos anticonceptivos no fueron parte de política pública alguna. Su expendio privado también fue combatido, lo que originó el cierre de la Asociación Peruana de Protección Familiar en diciembre de 1973.

⁵¹ Es emblemática la creación de la Comisión sobre La Mujer, Empleo y Población en el seno de la CONAMUP en 1975. El objetivo *de* esta Comisión era analizar la política de empleo, en lo referente a fuentes, oportunidades, enrolamiento y posibilidades que se ofrecen, para la incorporación de la mujer al mercado de trabajo, en igualdad de condiciones con el varón.

Un claro ejemplo de la forma como se evitaba la Población como tema de institucionalización política, que sólo se produjo hasta 1976. Ver Introducción, sobre las periodificaciones.

valores capitalistas e imperialistas contrarios al proceso revolucionario.

Para Velasco “la revolución tiene que acabar para siempre con ese engaño cuyo único propósito fue mantener la injusticia social más inhumana y más ajena al mensaje moral del cristianismo, ese mensaje moral ignorado por los que siempre dominaron el Perú” (COAP, 1972: 114).

La libertad de los oprimidos estaba asociada a la forja de la identidad nacional, al igual que la entidad social de los hebreos a propósito de la liberación del pueblo de Moisés del yugo egipcio (Bogardus, 1963). El parentesco por reciprocidad simétrica, el significado de la vida nacional, la lealtad de grupo, el patriotismo, la justicia social y económica tenían todos su base en un proceso revolucionario que reclamaba justicia social, profería diatribas contra el lujo y la opulencia, propugnaba una democracia que incluya a los desposeídos y proclamaba la paz universal.

La doctrina del humanismo revolucionario⁵², progresista en el campo de las transformaciones sociales y conservadora respecto del

⁵² Para el Humanismo Revolucionario la idea misma de humanidad -, y por tanto la idea misma del hombre como hacedor social de la historia -, es por entero inseparable de la justicia como valor concreto de la vida social. Distinto por esencia de todos los planteamientos puramente abstractos, el humanismo revolucionario de Velasco construye su problemática central en torno a las cuestiones fundamentales y específicas de la justicia y de la libertad de los seres humanos concretos que luchan, que sufren, que trabajan, que defienden sus ideales, que rechazan la explotación y que viven los conflictos sociales como miembros de grupos, sectores y clases con intereses distintos dentro de la sociedad.

El discurso velasquista conceptúa que los valores de la justicia y de la libertad son inseparables y se suponen recíprocamente en un humanismo revolucionario. Más aún, tal

control de un cuerpo sexuado, explica en parte la consolidación de la propuesta de revaloración de la mujer, asociada a un discurso del trabajo funcional a la sociedad obrera e industrial que debía reemplazar al tutelaje oligárquico. Ya sin Velasco en el poder la revaloración decae progresivamente, quedando sólo su fuerza discursiva, contando cada vez menos con el respaldo de la burocracia estatal.

4.3 La Cultura Femenina Emancipatoria en el Perú de los '70

El movimiento parisino de mayo de 1968 implica la crítica más radical a la sociedad contemporánea. Este movimiento no se planteó como una revolución de estructuras, sino como la expresión de la búsqueda de una vitalidad inusitada, por lo plena, simbólica y libertaria de la utopía encarnada en ella.

Entre los distintos grupos que participaron en el Movimiento de Mayo de 1968 hubo uno, denominado el comité de acción "Estamos en Marcha", que abordó el problema sexual. A pesar de lo tolerante que fue este comité respecto de los movimientos políticos en general,

humanismo lleva en su esencia misma una irrenunciable vocación de lucha por la realización del hombre dentro de un orden de verdadera justicia social, que no puede existir mientras subsistan formas de dominación imperialista y formas de explotación que alienen y subyuguen a las sociedades y a los hombres. Para Velasco, la esencia política del humanismo revolucionario radica en su indeclinable posición de lucha contra el subdesarrollo y contra el imperialismo en cualquiera de sus formas, en que recoge el legado mejor de las tradiciones libertaria, socialista y cristiana, - en lo que esta última tiene de renovador planteamiento social -, y porque representa la confluencia de las vertientes más ilustres del pensamiento revolucionario (Sinamos, 1973b: 284- 285).

hizo una excepción con el feminismo al que atacó en un texto denominado “Sexualidad, procreación, pareja y familia”⁵³, con las siguientes tres tesis:

1. El movimiento feminista, surgido de una auténtica protesta contra la sociedad patriarcal, ha contribuido finalmente a lograr la alienación femenina.
2. Calcando una absurda e imposible guerra de los sexos sobre el modelo de auténtica e histórica lucha de clases, el feminismo ha errado con respecto a la revolución, ha engañado a sus adeptos y crea una confusión de lenguaje.
3. El feminismo ha hecho las cómplices voluntarias o no, de los crímenes de la sociedad de consumo- opresión contra el Tercer Mundo, la infancia, los inadaptados y los viejos (Anne y Jacqueline, 1988: 15).

Se instauró así la dicotomía sexo versus clase, con una lógica de prestigio, que confrontó al emergente movimiento feminista con la intelectualidad progresista que entendía que la gran transformación social efectuada por la revolución llevaría consigo el fin del patriarcado. Esta aseveración fue tornándose cada vez más ineficaz a la medida que los planteamientos utópicos se fueron desvaneciendo a lo largo de los '70.

⁵³ Este texto se inscribe en la postura socialista, según la cual no existe el problema de las mujeres sino únicamente el de las mujeres de clase obrera, y su opresión constituye la forma específica de explotación capitalista de las mujeres. Para la postura socialista su antítesis es el feminismo [liberal] que sostiene que las mujeres en general sufren una opresión por el hecho de ser mujeres, que nada tiene que ver con la economía y la forma de producción sino con un sistema transversal que es el patriarcado, el cual es universal y se perpetúa a lo largo de la historia independientemente de la sociedad particular de que se trate (De Frutos, 2006).

Ya para fines de los '60, el problema de la mujer se había colectivizado y masificado en muchos países en torno a diferentes Grupos y Frentes de Liberación de la Mujer, que tenían planes de acción y objetivos definidos. En estos nuevos espacios rápidamente se destacaron tres tendencias para el abordaje del problema de la mujer⁵⁴: una primera - liberal -, que denunciaba al patriarcado como contexto limitador de la mujer, una segunda -socialista -, que acusaba al sistema social de no crear las condiciones necesarias para que la mujer se realizara independientemente; y finalmente, una tercera - cultural -, que se enfocaba en la situación psicológica de la mujer y culpaba al sistema vigente de relaciones de la situación en que ésta se encontraba (Salvat, 1975: 84).

La tendencia liberal tenía como objetivos: la búsqueda de la igualdad para las mujeres en la sociedad sin cambiar las estructuras, la autorrealización y la identidad individual en la mujer. La tendencia cultural, por su parte, postulaba la destrucción de los roles sexuales y las ideas autoritarias por medio de la reeducación para transformar la psicología del comportamiento individual.

De otro lado, la tendencia socialista relacionaba el capitalismo con la opresión económica, psicológica y cultural de la mujer, y creía que el socialismo era la condición necesaria, aunque no suficiente, para la liberación de la mujer (Salvat, 1975: 89).

⁵⁴ A las que se denomina como tendencias, liberal, socialista, y cultural del feminismo respectivamente. Las tres tendencias coincidían en denunciar la opresión y la necesidad de cambios sociales, estando de acuerdo en considerar que la liberación de la mujer comporta la liberación de la sociedad entera. Las tres exigían también ciertos derechos comunes relacionados con el problema de la natalidad, y con los cuidados ginecológicos gratuitos, guarderías infantiles permanentes y gratuitas e igual salario por igual trabajo.

Estas tres tendencias concurrían e informaban las propuestas y alternativas de los diferentes Grupos y Frentes de Liberación de la Mujer. Sin embargo, la concepción del feminismo socialista por la cual el patriarcado era un sistema de explotación de las mujeres por los hombres, y un elemento del modo de producción que hacía que las mujeres de cualquier clase social sufrieran alguna forma de opresión y explotación; fue la que prevaleció en el feminismo de la década del '70 y el primer lustro de los años '80.

A mediados de la década del '70 Simone de Beauvoir expresaba que cuando escribió "El Segundo Sexo" creía que el progreso del socialismo estaba íntimamente ligado con el progreso del movimiento de liberación femenina. Pero, señalaba que se encontraba equivocada pues en los países socialistas los hombres y las mujeres tampoco estaban en igualdad de condiciones (1986: 12).

Agregaba de Beauvoir su plena identificación con los postulados de la liberación de la mujer. Asimismo señalaba:

"Yo estoy plenamente identificada con los postulados de la liberación de la mujer. Hay dos cosas contra las que lucho; una es el capitalismo y la otra es la actitud patriarcal existente en nuestras sociedades. Y lamentablemente, estoy segura de que aun destruyendo al capitalismo, no podremos desplazar esas actitudes patriarcales" (1986: 12).

La cultura femenina de los '70 da cuenta de un proceso de afirmación de autonomía e independencia en la formulación de las demandas y propuestas de las propias mujeres. Este proceso busca superar permanentemente, las marcas simbólicas de los

señalamientos de complicidad y confirmación del orden capitalista – patriarcal, expresadas en el movimiento de Mayo de 1968, y que las acompañaron durante toda la década. En ese sentido postula un discurso emancipatorio⁵⁵ que se interesa por las relaciones sociales predominantemente explotadoras, desiguales u opresivas, y cuya principal orientación tenderá a “alejarse de algo” más que a “dirigirse hacia algo” (Giddens, 2000: 269).

4.3.1 Autonomía discursiva

Señala Dominijanni que “antes del feminismo todas estábamos pendientes de los labios de nuestros amados y odiados compañeros y líderes, y nos mortificábamos en aquella horrible sensación de no correspondencia entre nosotros y ellos, entre nuestras razones y las de ellos, nuestro lenguaje y el de ellos, y a lo cual no le habíamos dado todavía el nombre de ‘diferencia sexual’” (1999: 13).

El movimiento de liberación de las mujeres que se desarrolló en los años '70 se caracterizó por no basarse únicamente en reivindicaciones sino que planteó el problema de las relaciones entre los sexos en su estructura de conjunto y lo elaboró como una cuestión filosófica a partir de la definición misma de hombre y de mundo (Collin, 1999: 4).

⁵⁵ Giddens señala que la naturaleza real de la emancipación tiene poca consistencia, excepto en lo referente a la capacidad de los individuos o grupos para desarrollar sus potencialidades en los marcos restrictivos de las constricciones impuestas por la comunidad. Los rasgos característicos de las políticas emancipatorias son tres: 1. Liberación de la vida social de las trabas de la tradición y la costumbre. 2. Reducción o eliminación de la explotación, la desigualdad o la opresión. Se interesa por la distribución discriminadora de poder/ recursos. 3. Obedece a imperativos propuestos por la ética de la justicia, la igualdad y la participación (2000, 272).

Éste es un movimiento que se contextúa en el ámbito latinoamericano, por lo general, en sociedades con tramas violentas, donde las dictaduras enarbolaron, simbólica y literalmente, las imágenes del dominio armado, o simplemente donde la violencia del Estado usó el lenguaje de lo masculino para ejercer su gobierno (Montecino, 1999: 16)

El reconocerse feminista en ese entonces, a decir de Barreiro, consistía en cumplir tres condiciones mínimas, siendo que se:

“a) reconocía la existencia de discriminación a las mujeres, b) consideraba que ello era una expresión cultural, social y no provenía de un orden divino o de la naturaleza, c) trabajaba para transformar el orden patriarcal en uno con igualdad entre mujeres y hombres (1999: 53).

Para los setenta, el desafío del feminismo consistía en construir una identidad colectiva entre las mujeres y legitimar esa identidad en cuanto actor político en el escenario público. Las feministas querían llevar al centro del debate sobre democracia e igualdad las relaciones sociales entre hombres y mujeres, introduciendo el sexo en cuanto una dimensión de poder. Organizacionalmente, no había filiaciones formales como en los partidos. Desde una perspectiva personal, existía una profunda revolución interna, que se tornaba difícil de nombrar (Pitanguy, 1999: 48).

En el caso peruano hay dos momentos claves para el discurso feminista durante el período de Revaloración (1972- 1976)⁵⁶. Uno

⁵⁶ Definido en la Introducción, como el Período de Políticas Públicas que van de 1972 a 1976, y que se relaciona íntimamente con un discurso prevalente - tanto estatal como del

primero en el que aún no se produce activismo público organizado y hay un proceso de concientización y educación desde la tribuna periodística de EXPRESO por parte de Helen Orvig en 1970 en un primer momento y posteriormente, de forma más consistente, Ana María Portugal en 1972.

Este momento se caracteriza por girar en torno a la Reforma Educativa, proponer la revolución cultural, internalizar la autonomía revolucionaria⁵⁷, dialogar con los primeros espacios públicos destinados a superar la alienación de las mujeres, propiciar la creación de los primeros grupos de activistas feministas, instar al Estado a consolidar la promoción de la mujer. Este momento se extiende hasta abril de 1973, en que se produce el primer mitin feminista contra el Concurso “Señorita Verano”.

El segundo momento clave para el discurso feminista durante el período de Revaloración es el que se extiende de abril de 1973 hasta setiembre de 1976. Este momento se caracteriza por buscar la consolidación de un movimiento de mujeres que ya es notoriamente público y que realiza un profuso activismo, la conceptualización de la liberación de la mujer, el acompañamiento de las políticas públicas participatorias dirigidas a la mujer, el abordaje de la situación de la mujer peruana, y generar el tránsito de una autonomía revolucionaria a una autonomía movimientista⁵⁸. Este momento culmina en

movimiento de mujeres - de contenido participatorio, antiimperialista, humanista y revolucionario

⁵⁷ Ver nota al pie 19, página 50.

⁵⁸ Coincido con Olea y Vargas cuando sostienen que la autonomía del movimiento de mujeres aparece como un proceso que va tomando contenidos específicos de acuerdo a la fuerza de articulación, la capacidad de negociación, las aspiraciones y oportunidades de transformación que se dan en un momento histórico determinado (1998: 142). Pero creo que

setiembre de 1976, cuando Rosa Dominga Trapasso crea el Movimiento “El Pozo”, con la finalidad de abordar la problemática de la prostitución.

Otro aspecto importante es que a inicios de los '70 activistas importantes del movimiento feminista de la década como Rosa Dominga Trapasso, Timotea Galvín, Elena Sara Lafosse, se están desligando del trabajo social dentro de la iglesia, en CARITAS – en el caso de las dos primeras – y del Movimiento Familiar Cristiano – en el caso de la última – para desarrollar una agenda específicamente femenina. Así, la autonomía del discurso feminista – siguiendo a Nugent⁵⁹ – significó en un primer momento el apartamiento de la acción organizada de la iglesia.

en el caso peruano la autonomía del movimiento de mujeres en la década del '70 no estuvo ligada inicialmente a la búsqueda del perfil propio e independiente frente a los partidos y/o dentro de los partidos políticos, principalmente de la izquierda (Olea y Vargas, 1998: 141). La dicotomía que proponen estas autoras de autonomía defensiva vs. autonomía propositiva y que tiene como referente principal a los partidos políticos, no explica las relaciones entre el movimiento de mujeres y el desarrollo de políticas públicas durante el Gobierno Velasquista. En primer lugar, porque durante el primer lustro de la década del '70 la presencia pública de los partidos no fue eficaz, en ausencia del orden constitucional. En segundo lugar, el discurso feminista se fue emancipando progresivamente de la tutela de una serie de actores clave como la Iglesia, el discurso sanitarista, y cuando se produjo el desmontaje de las políticas de Velasco por parte de Morales Bermúdez, del propio discurso humanista revolucionario. El tránsito de una autonomía revolucionaria - donde las propuestas del movimiento estaban muy relacionadas a las condiciones instauradas por el proceso revolucionario - a una autonomía movimientista - que sitúa al movimiento de mujeres como ente propositivo al margen de las propuestas públicas -, creo que explica mejor este proceso de sucesivas emancipaciones.

⁵⁹ El trípode que conforma el Orden Tutelar, según Nugent, tiene al Hacendado como figura principal, y a la iglesia y los militares como actores complementarios en el plano de la instrucción. Con el proceso velasquista se debilitó la figura oligárquica y cobraron protagonismo los militares, pero el poder del ámbito religioso quedó intacto. Es por ello que la autonomización del discurso feminista en un primer momento lo fue respecto de la Tutela Religiosa. Sobre Tutelaje Oligárquico, ver Nugent (2002).

La otra vertiente de activistas feministas durante el período de Revaloración proviene del ámbito del arte y la cultura. Tanto Cristina Portocarrero, artista plástica, como Ana María Portugal, crítica de arte y cultura, llegarían a ser activas participantes del discurso feminista durante el Período de Revaloración.

Como emblemático del primer momento del discurso del movimiento feminista, tenemos las entregas de Orvig - que giran en torno al Trabajo de la Mujer, las Relaciones Familiares, la Revolución Humanista⁶⁰, la Igualdad y la Alienación de la Mujer - en Expreso, a fines del año 1970.

Según Helen Orvig la dependencia económica del hombre no está a la base de la dominación de la mujer, no se trata de liberarse del hombre, se “trata de liberar en ella [la mujer] todo lo que hay de vida auténticamente suya”, siendo este un proceso de ascenso en la vida humana en el que el hombre debe tomar parte conscientemente (1970a: sp).

Otro aspecto señalado por Orvig es que la entrada femenina al mundo alienado del hombre no significa una liberación sino una doble alienación. Así entonces una mujer casada trabaja porque desea ver algo más en su vida que pañales sucios, platos sucios, camas por tender, desea un tipo de contacto humano que el hogar no puede darle, o simplemente desea ganar dinero. Los años de crianza conspiran contra la especialización y así se forma el gran mercado de

⁶⁰ Una de las formas como se denominaba al Proceso Velasquista durante el primer lustro de la década del '70.

mano de obra barata, por el cual el capitalista explota el trabajo y la humanidad de la mujer (1970a: sp).

Sentencia Orvig que dentro del ambiente alienado de éxitos individuales y afán general de mejorar el status el capitalismo, envuelve a la mujer en el típico mundo de propaganda comercial de la sociedad de consumo, explota sus nostalgias indefinidas y desvía sus anhelos hacia una vida más digna.

El paradigma de la mujer moderna, la mujer liberada de los países capitalistas no alcanza en realidad al hombre, la mujer siempre carga con ella su alienación, no tiene salida si no logra ver más allá de sus problemas personales, si no se sitúa dentro del sistema de su sociedad y ve su negatividad, su poco alcance, la inutilidad de sus esfuerzos individuales como resultado de una sociedad directamente comprometida e interesada en la dominación general de ella y de toda mujer, acota finalmente (1970a: sp).

Orvig planteaba que los tres reclamos fundamentales del movimiento feminista a la sociedad eran: 1. Aborto legal generalizado; 2. Establecimiento de centros de cuidado de niños, abiertos las 24 horas del día; 3. Reconocimiento de la igualdad de la mujer y el hombre (1970b: sp).

En el tema de la igualdad Orvig sostiene que la mujer que pide igualdad ya no sueña con imitar al hombre. Pide su derecho a vivir plenamente como ser humano con su dignidad propia. Refiere Orvig que la educación ha llevado a la mujer los valores de la cultura humana, con los que se identifica tan profundamente como el hombre,

y reclama posibilidades para vivirlos, posibilidades que la sociedad actual le niega disfrazando los antiguos conceptos del sistema e imágenes modernizadas y fingiendo una liberación que es puramente aparente (1970b: sp).

Orvig refiere además que la mujer de hoy no niega su biología ni su parte en la reproducción de la especie, pero pide que la sociedad mire este hecho con sensatez libre de prejuicios y que trate de transformar en una función más sencilla esta condición. Plantea para afrontar este punto que la mujer “pudiese decidir cuántos hijos quiera tener, si tuviese quien los cuide mientras trabaja y si se le concediese acceso, sin discriminación por sexo a cualquier tipo de trabajo – no sólo a los de los sueldos más bajos -, y con el mismo pago para el mismo trabajo para hombre y mujer” (1970b: sp).

Señalaba Orvig, la aparición en el Perú de una nueva sociedad, que negaba los valores de la sociedad tradicional, en cuanto oponía al hombre como simple medio de ésta, al hombre como fin, y buscaba superar el trabajo como represión, por el trabajo como creación y medio de autorrealización. La profundidad del cambio residía, a decir de Orvig, en que se trataba de redefiniciones de conceptos sociales básicos, de los que surgirían nuevas estructuras psico sociales, nuevas condiciones para el hombre alienado en la vieja sociedad, en cuanto habría un acercamiento, al sentido esencialmente humano de su vida (1970c: sp).

Ya para el segundo momento del discurso del movimiento feminista, tenemos las opiniones de Orvig, Salazar y Portocarrero acerca del movimiento de mujeres y la liberación de la mujer, entre 1974 y 1975.

En una entrevista en octubre de 1974, Cristina Portocarrero sostenía acerca de los movimientos de liberación femenina:

“Los movimientos son agrupaciones de mujeres, que dándose cuenta de sus limitaciones reclaman, denuncian y contribuyen a la concientización colectiva. Y en este camino, las mujeres mismas van descubriendo la globalidad del problema. Creemos que tomando conciencia de su opresión, la mujer se sentirá deseosa de participar. Automáticamente, revolucionariamente!!” (Intimidad, 1974: sp).

Agregaba Portocarrero que los movimientos de liberación femenina buscaban descartar los mitos, las ideas falsas, muchas de las facetas de la alienación. Se constituían entonces como detonantes de la Revolución Cultural. Revolución indispensable para iniciar, garantizar y remover un verdadero cambio de estructuras, una verdadera revolución (Intimidad, 1974: sp).

Finalizaba Portocarrero que el propósito fundamental de los Movimientos de Liberación, era la movilización y, en primer término la unión solidaria de las mujeres (Intimidad, 1974: sp).

Ana María Portugal refería que precisamente a las organizaciones femeninas les correspondía hacer una larga tarea de concientización en base a campañas, escritos, volantes y manifestaciones, que llevaran a cuestionar aspectos tan fundamentales como las relaciones de la pareja, el trato del marido a la esposa, el cuidado de los niños (tarea no únicamente de la pareja, sino de toda la sociedad), los sistemas discriminatorios usados por la

sociedad patriarcal con referencia al trabajo de la mujer, y su derecho a ejercer una profesión aun cuando esté casada. Sólo una acción común dirigida por las propias mujeres, haría posible un cambio de mentalidad, puntualizaba Portugal (1974d: sp).

Adicionalmente señalaba Portugal que el sentido fundamental de los movimientos de liberación, estribaba en que la lucha en común fomentaba lazos solidarios entre las mujeres. Acotaba además que:

“Debemos aprender a ser solidarias, a no mirarnos como enemigas o rivales. La ideología capitalista sólo ha fomentado entre nosotras un sentimiento de desunión tan arraigado, que somos las propias mujeres las principales enemigas de nuestra liberación. Creo, pues, que ha llegado la hora de superar esta deficiencia” (1974d: sp).

Señalaba Portugal que específicamente ciertos sectores de la izquierda marxista dogmática, eran contrarios a toda movilización de las mujeres en organizaciones propias. En efecto, dichos sectores sostenían que la liberación de la mujer estaba sujeta a la liberación de todo el conjunto de la sociedad, y que sólo esta liberación se haría efectiva cuando se haya hecho la revolución. En todo caso, sostenían que, las mujeres debían trabajar dentro de las organizaciones laborales o partidarias (La Crónica, 1974d: sp).

Para Helen Orvig una parte fundamental de la formación tradicional de la mujer igual como en las clases sociales oprimidas consistía en hacerla dócil, sumisa, en hacerla aceptar cosas sin crítica, ni cuestionamiento. Era demasiado sensible, por esta misma formación, frente a las imposiciones. En una verdadera política de

liberación, no se podía arriesgar que se acepte tomar actitudes como si se tratara de aceptar una moda. Se producirían actitudes inauténticas y, sin autenticidad no habría liberación (La Prensa, 1974: sp).

Añadía Orvig que la mujer estaba, básicamente, presa dentro de un complejo sistema de valores. Pero si llegaba a tener conciencia de que su conducta y sus actitudes no eran simples resultantes de su sexo biológico, sino una respuesta a la vigencia de ciertos valores, viendo que hay dificultades sin solución en su vida debidas al hecho de ser mujer según las definiciones de la sociedad, comenzaría a cuestionar los valores. Entonces, surgirían nuevas actitudes de verdadera autenticidad (La Prensa, 1974: sp).

Según Orvig el ideal de la femineidad “no ha surgido de una ‘cultura femenina’, no refleja la esencia de la mujer libre. Se trataba de un ideal impuesto, un complejo de mitos que había sido creado por un sistema en función de roles. La mujer había sido marginada de decisiones dentro de ese sistema y, en tanto que sexo, había sido definida en función del hombre, el hombre oprimido era la negación del hombre ideal, y la mujer dominada era la mujer ideal. El ideal del hombre libre era la fuerza motriz de la cultura humana. El ideal de la mujer libre no existía. Lo que, en términos de nuestra sociedad, se reconocía como ‘específicamente femenino’ era un ideal cultural impuesto en función de una dominación social” (“La situación de la mujer en el Perú”. *Suceso*, sf: sp).

Para Portugal lo femenino se identificaba con todo aquello ubicado en un ámbito subjetivo, y por lo tanto alejado de la vida concreta, perteneciente al hombre: ser racional, pensante, creativo,

realizador. La mujer era, entonces ese ser intuitivo, emocional, pasivo, sentimental, incapaz de ver su existencia sino a través del hombre. Estas categorías femeninas - además de otras como la belleza, timidez, delicadeza, romanticismo – se asumían como inherentes a la naturaleza de la mujer, sentenciaba Portugal (Ibíd. *Suceso*, sf: sp).

Afirmaba Portugal que toda corriente revolucionaria en el campo de la emancipación femenina, se orientaba a la búsqueda de la verdadera identidad femenina, en cuanto reconocía que la verdadera liberación estaba en que la mujer recobrar su condición de ser humano. Es decir “su condición de Mujer con mayúscula, muy diferente de este remedo de mujer que las sociedades patriarcales persisten en mantener”, acotaba finalmente (Ibíd. *Suceso*, sf: sp).

4.3.2. Interacción con las propuestas públicas⁶¹

Las principales políticas públicas del Período de Revaloración (1972- 1976) acerca de la mujer son educativo – culturales (Comité Técnico de Revaloración de la Mujer - COTREM), y participativo – integracionistas (Comisión Nacional de la Mujer Peruana – CONAMUP).

Estas políticas se desarrollan en circunstancias marcadamente diferenciadas para el régimen velasquista. El COTREM se formó en el

⁶¹ Barrig parafraseada por Vargas, sostiene que el gobierno militar promovió formas no experimentadas de representación y canales de organización. A pesar del control del gobierno, las personas podían ejercer nuevas formas de participación, prosperando también nuevas nociones de ciudadanía (1989: 39).

año 1972, cuando el proceso revolucionario se encontraba en su apogeo, las principales reformas del régimen se encontraban en curso o se habían iniciado. La estabilidad del régimen era sólida – principalmente en el aspecto económico -, y gozaba de un mayoritario apoyo popular.

A fines de 1974, en cambio, cuando se creó la CONAMUP, el régimen velasquista se encontraba muy debilitado, se había producido una militarización del discurso al interior del régimen y las políticas participatorias implantadas se encontraban en proceso de progresivo declive.

Así, mientras la propuesta del COTREM se caracterizaba por exaltar el humanismo revolucionario, la superación de la opresión y la alienación de la mujer, y apelaba al cambio de mentalidad (época de bonanza); la CONAMUP, priorizó ante todo un objetivo más pragmático, el de la participación masiva de las organizaciones femeninas de toda índole a nivel nacional. Con la certeza por parte del régimen de un debilitamiento del proceso revolucionario, la participación de las mujeres significaba ante todo la defensa de la Revolución (época de crisis).

El énfasis en abordar la problemática de la mujer peruana, consolidaba asimismo, una propuesta de visión original, humanista, revolucionaria⁶², de los problemas de las mujeres que si bien suponía un abordaje “institucionalizado”, permitía la adscripción al proceso de revisión de la problemática a mujeres progresistas y democráticas que

⁶² Términos propios del discurso velasquista.

se interesaron genuinamente por la situación de la mujer (Vargas, 1989: 32).

Una dimensión importante de la interacción del movimiento de mujeres con las propuestas públicas del proceso velasquista está constituida por la mediación de un tipo de ciudadanía *vicaria*⁶³, que favorece en primer término el compromiso del cuidado de la reputación y el decoro pecuniario del status doméstico por parte de las mujeres – que tienen cada vez más deberes sociales, lo que coexiste con la visibilización cada vez mayor del trabajo doméstico como demasiado duro y abundante - a la par de la incursión mayoritaria de éstas en las tareas industriales corrientes.

Otro aspecto clave de la ciudadanía *vicaria*, es el de la conjunción de factores religiosos y de un *ethos* oligárquico⁶⁴ (Bourricaud, 1967: 23), que instaura la figura de “las patronas” – conjunción de rito y ceremonia, de sufrimiento y obediencia, de jerarquía y autoridad, de familia celestial y terrenal, de señora del cielo y de la tierra (Anrup, 1990, 169-171) -. Dicha conjunción es funcional a una serie de roles sociales de las mujeres como: madre, empleada y activista; o madre y trabajadora del hogar; o madre, ama de casa y voluntaria social; o madre y profesional independiente; y define, según

⁶³ El término de *vicaria*, lo extraigo de la definición de Veblen acerca del ocio vicario en la vida moderna, entiende este autor que este ocio está formado por los denominados deberes domésticos y que estos deberes se están convirtiendo rápidamente en una clase de servicios realizados, no tanto en beneficio personal del cabeza de familia (hecho que tiene su base en la definición de matrimonio-propiedad), cuanto en pro de la reputación de la familia como unidad corporativa (1963: 74)

⁶⁴ A manera de trascendencia atenuada del antiguo predominio de la oligarquía como sistema de poder.

el tipo de relaciones familiares de origen, una actitud y una expectativa muy específica respecto de la liberación de la mujer.

La propuesta de sociedad del Gobierno Velasquista es de una sociedad *rehabilitadora*, que rescata los valores de solidaridad, cooperación y creación⁶⁵, frente a la mercantilización de la belleza y el cuerpo⁶⁶, al egoísmo e individualismo de una sociedad que se había tornado deshumanizada, siendo precisamente en este punto, donde se aprecia un nivel más asertivo de políticas que promovieron la cooperación y la asociación de mujeres en torno a la propiedad social de empresas autogestionarias, o la propagación de asociaciones comunales en el ámbito de la propiedad agraria reformada.

Esta sociedad *rehabilitadora* estructura nuevas relaciones patrimoniales y el debate en torno a la figura patronal se expande a las distintas esferas de la actividad económica, incluida la doméstica. En el plano laboral este nuevo relacionamiento, tiene como punta de lanza a la trabajadora doméstica, para la que se reclaman derechos, estableciendo una novísima desproporción al interior de las relaciones familiares, la de la patrona respecto de la trabajadora del hogar; hecho que se correlaciona con políticas pronatalistas, como la

⁶⁵ Lo que establece un vínculo con la tierra – nación, en un sentido también religioso. Así, el discurso promotor de las cooperativas agrarias de las Encíclicas, afianza la templanza, la ascesis o el dominio de sí mismo, como nexo simbólico de la labor agrícola con el plano social. Dicho nexo propicia la formación de individuos viriles, piadosos, cooperativos, además de buenos defensores, en suma a decir de Jenofonte: “el propietario de tierras, habituado a los trabajos rudos, es un soldado vigoroso y los bienes que posee lo llevan a defender valerosamente el suelo de la patria” (Foucault, 1999: 141).

⁶⁶ Expresada en políticas que combaten desde concursos de belleza hasta el negocio de la prostitución, pasando por pautas publicitarias que se estimaban denigrantes y oprobiosas para las mujeres, aunque con distintos niveles de eficacia y con un mayor valor discursivo que de aplicación concreta.

atención gratuita del parto en los servicios de salud del Estado, la creación del IMPROMI, o la reforma de los sistemas de seguridad social⁶⁷.

En la escala de prioridades, para el proceso revolucionario las campesinas o las trabajadoras del hogar tenían un primerísimo orden de revaloración porque se estimaba que constituían el grupo más desfavorecido de mujeres, y esto se debía principalmente a que se encontraban sojuzgadas por el sistema patriarcal – desde el Estado hasta sus parejas masculinas -, pero además directamente podían ser explotadas por otras mujeres en el plano doméstico o en el contexto de los rezagos del trabajo de hacienda.

Así también, se produjo un copamiento de espacios de propuesta relativos a la situación de la mujer, por parte de mujeres que provenían de espacios de poder político o económico, cuyo aporte se centraba en dignificar la maternidad – ascética y cooperativa, en términos casi siempre de voluntariado social - como expresión fundamental de los valores humanistas revolucionarios; este proceso tuvo un amplio respaldo estatal. Esta óptica descolocaba a las mujeres madres de clase media, que pugnaban también por sostener en el plano social lógicas emancipatorias y requerían liberarse en primer término del trabajo doméstico.

⁶⁷ Filomeno et al señalan que en 1961 Mater et Magistra del Papa Juan XXIII, precisó que no habría justicia social ni equidad si los trabajadores agrícolas y sus familias – por tener menores ingresos – se les diera un seguro social inferior al de los trabajadores de la industria y los servicios, y propuso un mismo trato a los ciudadanos, cualquiera sea el sector económico en el que trabajen, como instrumento eficaz de redistribución de la riqueza (2002: 112).

Desde el movimiento de mujeres se produjo un permanente proceso de interacción con las propuestas públicas del régimen velasquista. El espacio generado por el COTREM devino prontamente en una movilización y debate sobre los Concursos de Belleza.

La celebración del Día de la Madre también fue motivo de movilizaciones, denunciándose en ambos casos la mercantilización y objetualización de las mujeres. La aprobación del Plan Inca, que consignaba aspectos relativos a la situación de la mujer, mereció el respaldo del movimiento de mujeres.

La creación de la CONAMUP propició desde el movimiento de mujeres, el plantear recomendaciones para lograr una representación más ampliada y democrática de las mujeres en el seno de la Comisión. El movimiento de mujeres consideró prioritaria la participación de la mujer trabajadora, así como de las representantes de las organizaciones sociales.

El Servicio Militar Femenino motivó el rechazo del movimiento a lo que consideraron un machismo reactivo a partir de la medida gubernamental. Esto por cuanto se generaron comentarios que ironizaron e hicieron objeto de sátira a la referida disposición.

En el marco de la interacción del movimiento de mujeres y el Estado, la prostitución sí constituye un caso especial, por cuanto el Gobierno no tuvo una política clara y definida sobre el tema. Aún así,

el movimiento de mujeres se pronunció⁶⁸ - ya no como correlato de una política previa, respecto de la cual los actores sociales debían ser sensibilizados, o a la que había que complementar con algunas propuestas -, iniciando con ello la autonomía movimientista que se distanció rápidamente de la autonomía revolucionaria⁶⁹.

La manera como el movimiento entendía el proceso revolucionario, lo encontramos en los planteamientos de Helen Orvig, quien señalaba que la Revolución Peruana partía de una definición de las estructuras económicas, políticas, sociales y culturales como estructuras de dominación y dependencia y que, en su rechazo a éstas, proyectaba una nueva sociedad con la ruptura de los lazos de dominación y con la participación de las grandes mayorías. La identificación de la causa de la mujer peruana con la causa social global del Perú era por eso, ideológicamente, un camino abierto y lleno de promesas para ella (Suceso, sf: sp).

Agregaba Orvig que la desalienación de la mujer peruana se había iniciado y no se trataba de ningún movimiento de élite, sino de una profunda inquietud en el seno mismo del pueblo peruano: la campesina, la obrera (Suceso, sf: sp).

Por su parte Ana María Portugal refería que el aspecto fundamental para las mujeres peruanas que tenía el Punto 23 del “Plan Inca” era el reconocimiento de que existía una problemática

⁶⁸ Este pronunciamiento se haría en enero de 1976, cinco meses después del ascenso al poder del general Morales Bermúdez.

⁶⁹ Ver notas al pie 19 y 58, sobre autonomía revolucionaria y autonomía movimientista, respectivamente.

femenina específica, así como existía un problema obrero, un problema campesino (Suceso, sf: sp).

Respecto a la participación de las mujeres en el proceso revolucionario, Portugal sostenía:

“Para que la mujer mayoritaria participe efectivamente, será preciso liberarla de la esclavitud doméstica hasta donde eso sea posible [...] observamos que la incorporación de la mujer a la producción es un asunto que debe verse desde ángulos más reales, en parte porque una Revolución no puede darse el lujo de despreciar el aporte femenino en las tareas del desarrollo. En este sentido nos ha llamado mucho la atención que en el Plan Nacional de Desarrollo no se haga hincapié en el aspecto del empleo femenino” (Suceso, sf: sp).

4.4 El Movimiento de Mujeres

4.4.1 Las actoras

“Porque pensándolo bien, la moda nunca ha tomado en cuenta para nada la opinión, el gusto y las preferencias de los varones. Quién ha dicho que las mujeres nos vestimos para agradar a los hombres? Pura fábula: nos vestimos para agradar a los modistos. Menudo favor que nos hacemos!” (Portugal, 1972a).

Así con esta reflexión sobre la moda, inicia Ana María Portugal un profuso período de entregas periodísticas con las que nos invita a

conocer un poco más sobre el feminismo y el movimiento de mujeres en la década de 1970. Si hay una interlocutora y una voz perenne para las mujeres a lo largo de toda la década, esa es Portugal. Presentar sus propuestas, reflexiones y demandas, y las tendencias que va desarrollando, conjuntamente con las voces de Cristina Portocarrero y Helen Orvig - durante el período de Políticas de Revaloración (1972- 1976), que es el objeto de interés en la presente investigación – es desarrollar las propuestas, reflexiones y demandas del Feminismo Peruano a inicios de la segunda ola.

Un aspecto clave que estará presente en las sucesivas entregas de Portugal a lo largo del período de las Políticas de Revaloración, es el del humanismo revolucionario⁷⁰. Por ello la autora afirma que la deshumanización del siglo XX avanza a pasos agigantados al mismo tiempo que los justificativos oficiales para la guerra, la discriminación racial, las persecuciones religiosas y políticas, el terrorismo institucionalizado del poder capitalista, son las palancas para enfrentar encarnizadamente al hombre contra el hombre (Portugal, 1972b).

Educación y reforma

En 1971, Orvig sostenía sobre la situación de la mujer peruana que no se podía desconocer que la sociedad peruana oprimía y mantenía en ignorancia y en dependencia a la mujer. La educación peruana deformaba a los seres humanos, en cuanto dirigía la formación de la personalidad de la mujer hacia la sumisión, la obediencia y la resignación. El Código Civil peruano era

⁷⁰ Definido en los numerales 4.2.3. y 4.2.4.

profundamente discriminatorio cuando instalaba al hombre como autoridad definitiva en el matrimonio. El sistema era opresivo ya que, disponiendo de la posibilidad de humanizar la maternidad dados los avances de la ciencia, mantenía a la mujer en una condición biológica al negarle la información sobre los medios anticonceptivos. Finalmente, era asesina la Ley de Abortos al ser causante de la muerte de tantas mujeres (1971a).

Era necesario que la mujer peruana tomara conciencia de su situación que no era debida a condiciones personales, sino impuesta sobre ella por un sistema al cual tenía que enfrentarse en nombre de la dignidad propia. Su rebeldía justificada sería su despertar social y su único camino auténtico hacia la realización personal y su participación creativa y constructiva en la sociedad (íbid, 1971a).

A inicios del '72, Portugal hacía alusión a un pronunciamiento de la Federación Nacional de Asociaciones de Padres de Familia de Colegios Particulares Católicos sobre el Artículo 11 de la Ley General de Educación, artículo que señalaba que "la educación será orientada hacia la revaloración de la mujer".

En efecto, el pronunciamiento de la referida Federación de Padres de Familia Católicos enfatizaba que se debería usar la fórmula reconocimiento del valor de la mujer y que la educación nacional estuviera orientada, no hacia la revaloración de la mujer, sino hacia el reconocimiento del valor de ella. Para Portugal este énfasis no buscaba otra cosa que ensalzar el "valor femenino", ése en el que la mujer era una hembra decorativa dominada, y en el que se limitaba a cumplir con su sacralizado papel de esposa sumisa, prolífera y sacrificada madre, y ama de casa (Portugal, 1972c).

A este concepto del valor femenino, Portugal oponía diametralmente el de revaloración de la mujer, desde el cual se asumía a la mujer como ser pensante, racional, por encima de su entidad biológica, y que además era propio de una sociedad libertaria y humanista. La única herramienta para lograr esta revaloración, era la educación total definida por Portugal como un proceso de liberación mental en todos sus niveles, que equivalía a cambiar de esquemas y de perspectivas que hasta ese momento se consideraban inmutables⁷¹ (Portugal, 1972c).

Más adelante – a propósito de la emisión de un dispositivo legal que prohibía a los centros educativos, exigir partida de matrimonio a los padres como requisito de matrícula -, Portugal afirmará que la escuela del pasado fue clasista por excelencia, esto por cuanto preconizaba valores fundados en una jerarquía de razas y

⁷¹ El concepto de revaloración de la mujer no es un concepto aislado, es más bien un concepto funcional e integrado al proceso de cambios velasquista que se asumía como una auténtica revolución cultural, aunque más en el discurso que en los hechos concretos. Portugal hacía suya esa impronta de revolución cultural cuando sostenía que al no existir un proyecto de vida nacional en común, tampoco podía darse en autenticidad una "conciencia nacional", capaz de rescatar de las viejas canteras del pasado, los orígenes étnicos y sociales que posibilitaran el retorno hacia una verdadera identidad que nos hiciera dignos de cuanto poseemos. La revaloración era un concepto totalizador de todo el proceso según el cual los lastres del pasado hispánico y la distorsión valorativa del capitalismo debía ser mutada, cambiada, a partir de la cultura y de las ideas. En ese sentido la revaloración de la mujer era una pieza importante de un engranaje socio cultural mucho más amplio que debía ser afinado y puesto a punto. Ver más en Portugal (1974a).

Sobre el carácter procesual de las reformas velasquistas en el plano cultural y su relación con el concepto de revaloración, Portugal afirmaba que "estamos en el comienzo ciertamente, y si el punto más sensible de nuestros problemas que es la virtud de decretos históricos, aún queda por conquistar la parte más difícil. Esta no es otra que la conciencia de nación que permita que todos los peruanos internalicen su condición de tales desde sus más diversas funciones y actitudes, a partir de muy claras metas culturales, que hagan posible un mejor sentido comunitario a nivel de relaciones humanas. También, la búsqueda de nuevos valores morales en un modelo de educación diferente, la revaloración de todo cuanto constituye el patrimonio histórico, geográfico, científico o artístico, son algunas de las muchas tareas que nos quedan por realizar. Todo está por hacerse. Hasta hoy seguimos disfrutando de una cultura de imitación, falsificada en sus logros, despersonalizada en sus mensajes. Tenemos que construir una cultura originalmente nuestra a través de la creación y luego de un examen riguroso de nuestra realidad" (Ibíd, 1974a).

sobre todo preparaba las mentalidades que debían asegurar la continuidad del sistema. En oposición a la escuela del pasado refería Portugal:

“Hoy tenemos el instrumento que formulará el cambio. Los principios de la Reforma son tajantes: todo el mundo tiene derecho a educarse, sin distinciones morales, sociales, económicas o raciales (...) el mandato de que los colegios se obliguen a recibir a educandos sin trabas de ninguna especie, significa sobre todo mandar de paseo a esa moral hipócrita, principal causante de traumas, desdichas e infelicidades humanas. La nueva educación abre así las puertas a una nueva moral, donde el destino de las gentes, su felicidad o su infelicidad, no tenga que ser fruto de la opresión, los prejuicios, ni de ningún tipo de censura inquisitorial”⁷² (1975d).

El Cuerpo Público

Siempre en 1972, existía una fiebre por los concursos de belleza por los títulos, bajo las denominaciones más diversas: "La Ñusta de la Juventud", "Miss Gorro Blanco", "Reina de Verano", "Miss Simpatía", la "Morena más bella", "La Tapada", entre otras (Portugal, 1972f).

⁷² Más adelante, Portugal afirmará su preocupación por “la constatación permanente de la existencia en la dirección de las escuelas y colegios de mentalidades retrógradas contrarrevolucionarias, demuestran a las claras, que o nada valen las leyes si quienes las deben manejar y hacer cumplir no han superado prejuicios y actitudes mentales del pasado” (1975n).

Refería Portugal, a mediados de 1972, que por ese entonces la única vía, sino la principal, de promoción de la mujer, se traducían en los llamados "concursos de belleza", quizá porque reflejaban exactamente el sistema de valores que regía la vida de la mujer. Agregaba Portugal que ésta era una imagen de presa erótica o de "mujer-objeto", "mujer-cosa", según la cual, el ascenso social de la mujer, no podía ser otra que manifestar y poner en juego, tanto sus atributos físicos, como su posición de ser débil e indefensa (Portugal, 1972d).

Para Portugal la apariencia de armonía social y de convivencia igualitaria, está instalada a la base de los "concursos de belleza". Refería además Portugal, que el reconocimiento de las mujeres a través de su valor estético (ornamental) buscaba reforzar en ellas sentimientos de seguridad, fama, dinero y éxito social⁷³ (Portugal, 1972e).

⁷³ Más adelante, a mediados de 1975, Portugal referirá su inquietud por lo que ella denominó el retorno de los Concursos de Belleza. Señalaba Portugal, para ese entonces, que el Perú "ya no interviene hace tres años como organizador de la edición nacional de "Miss Perú", preliminar al concurso que tradicionalmente se realizaba anualmente en Miami. El retiro del Perú de esta clase de certámenes obedece precisamente a la política de revaloración, que la Revolución Peruana viene implementando con respecto a la situación de la mujer (1975e).

Sin embargo, Guido Monteverde en una rápida respuesta aclararía que el Perú no dejó de participar en certámenes de belleza de 1973 en adelante y vindicó la revaloración de la mujer como el respeto a la voluntad de las mujeres peruanas. En una parte de la acerva crítica, señala Monteverde que Portugal "no ve que es en "Mundial" editado en los talleres de "La Crónica" en donde salen esas "jovencitas en malla" para adornar las portadas. ¿Está ciega Ana María, cuando le conviene? ¿Sólo ve por un ojo? Es que si sale una jovencita en tanga, en la portada de "7 Días" o de "Ojo" o de "Mundial", no es lo mismo que si sale en la Revista Gente? Quiere Ana María en su "revolucionarismo" de Última Hora la ley del embudo: "Lo ancho para ella y lo angosto para los demás?" (Monteverde, 1975). Lo importante de la crítica de Monteverde, es en todo caso mostrar la inconsistencia de la asunción de la revaloración de la mujer por parte de la prensa socializada y del proceso revolucionario en su conjunto. La mujer objeto estaba más vívida que nunca en el plano real y simbólico de la sociedad peruana, a despecho de las declaraciones, reflexiones y propuesta del movimiento de mujeres, así como de la aparición de nuevos escenarios y espacios estatales – verbigracia, la CONAMUP –.

Años más tarde, Portugal expresaría, respecto al señalamiento como objeto de la mujer:

“No es extraño entonces que dentro del sistema de valores de la sociedad masculina, el concepto de belleza esté vinculado al papel de objeto que cumple la mujer. A ella se le admira, se le homenaja, se le regala flores, se la venera, se le rinde pleitesía, como un objeto inanimado (...) Pertenece a una sociedad antisexual, y los frutos de la represión los experimentamos a través de expresiones muy concretas, como la obsesión casi patológica por fotografiar chicas en tanga o en poses que puedan excitar a los varones reprimidos (...) Mientras no se establezca una relación sexual sana, una relación sexual igualitaria que mande al diablo a las inhibiciones y a los complejos de culpa, las mujeres seguiremos siendo mostradas como ganado en una feria. Aunque esa exhibición se la disfrace hipócritamente con frases pseudo poéticas o ingeniosas” (1975ñ).

Sobre los concursos de belleza, Portugal volverá recurrentemente durante todas las entregas que realizara durante todo el Período de Revaloración (1972 – 1976) – con énfasis en 1972 y en el tránsito de 1975 a 1976 -. Ya para fines de este período, señalaba que “al apelarse al mito de la belleza, como algo exclusivo del ser femenino, se está logrando sensibilizar las opiniones a favor de estos eventos a fin de legitimarlos con el visto bueno social. Qué hay de malo en rendir culto a la belleza femenina? Se preguntan sus auspiciadores. Así la sanidad de tales concursos aparece libre de toda sospecha” (1976a).

Si bien es conocido por todas y todos que los concursos de belleza no desaparecieron, a pesar del cuestionamiento de Ana María Portugal, el objetivo de promover la concientización de las mujeres de su condición objetual y deshumanizada, constituyó una auténtica veta de liberación y toma de conciencia que en adelante asumieron los diferentes grupos feministas y de mujeres. La prédica y la denuncia feminista con énfasis en la conjunción de Patriarcado y Capitalismo, ha permanecido constante y casi invariable hasta nuestros días.

Cristina Portocarrero refería que "los concursos de belleza significan: dominación, explotación, racismo, prostitución, alienación e indignidad de la persona humana (...) La persona humana vale estrictamente en su integridad espiritual y física y lo que caracteriza a lo humano es la capacidad de hacer depender lo físico de lo moral y la única y absoluta condición existencial: la dignidad humana" (Concursos de Belleza, 1973).

Para Portocarrero, la mayor parte de las mujeres nos caracterizamos por la pasividad, la no participación, el no compromiso, la falta de sentimientos de solidaridad hacia nosotras mismas. Cuando más nos acercamos a ese rol miserable de objetos de belleza o sexual nos sentimos más seguras, confiadas en las ventajas del trueque y superiores a las demás mujeres que no reúnen esas condiciones (García, 1973).

Participación y proyecto personal

Para Orvig existía, no solamente la inferioridad sino un ideal de inferioridad. Nuestra cultura preparaba a la mujer para la lucha por un

marido, para su entrada en el matrimonio como su máxima realización. Esta preparación afectaba gravemente la psicología de la mujer, dominaba sus motivaciones y establecía en ella una escala de valores y prioridades que determinaba su conducta (1971b Sistema y Mujer).

A través de la determinación de los roles sexuales, teníamos en nuestra sociedad un orden establecido, una armonía en la complementación de los dos sexos que consistía en la convivencia de la superioridad con la inferioridad, de la dominación con la sumisión y la dependencia, así postulaba su comprensión del sistema social, Orvig (1971b) .

Para 1972, la participación de la mujer en el proceso revolucionario velasquista, entrañaba el rebasar la esfera tradicional de las ocupaciones llamadas: domésticas o familiares, y se basaba en la idea de su revaloración - a despecho de su condición de hembra reproductora – como una reivindicación de su condición de ser humano por encima del determinismo biológico (Portugal, 1972g).

Interrogada sobre su participación en el mitin de mujeres contra los concursos de belleza en abril de 1973, Orvig respondía que:

"En el mitin hemos manifestado a la opinión pública nuestro rechazo a los concursos de belleza (...) La mujer es un mero objeto en estos concursos exhibidas así, dándole valor sólo a la belleza física, olvidando su condición de personas (...) Además la mujer está utilizada para la venta de determinados productos, ni siquiera la

belleza es lo que está en primer lugar, sino el interés de los comerciantes de vender sus productos" (Concursos de Belleza, 1973).

Orvig enunciaba los objetivos de los movimientos de liberación de la mujer en los siguientes términos:

1. Enfocar la marginación de la mujer en la sociedad,
2. Conseguir la plena participación social de la mujer,
3. Despertar conciencia en la sociedad, sobre la complejidad de la situación de la mujer (García, 1973).

Portugal estimaba que es el propio sistema capitalista quien corrompe todos los valores y todos los contenidos proclamados a través de ese "humanismo", que se dice heredero de los principios occidentales y cristianos, tornándoles vulnerables a cualquier examen crítico serio, y sin el fundamento necesario para ser válidos dentro de la jerarquía de creencias institucionalizadas. La medicina como otras profesiones dentro del sistema, estaba sujeta a la presión ideológica de los llamados incentivos materiales, en el marco de una escala de valores que proponían un determinado modelo cultural: la especialización, la fama, sentenciaba Portugal (1973a).

Haciendo extensiva la opinión sobre el quehacer médico a otras profesiones liberales, Portugal referirá que en una nueva sociedad todo ciudadano que ejerciera una profesión, un oficio o desempeñara una labor determinada dentro de la industria y la economía, sería un trabajador más, pues estaría conformando la República de Trabajadores que el proceso revolucionario anhelaba plasmar y se ganaría el respeto de la comunidad. De esta manera,

también se borrarían las diferencias sociales y económicas que distinguían a una profesión de otra, a un profesional de cuello blanco de un obrero metalúrgico. Ser profesional o tener un título académico no sería más una forma de ascenso social, pero sí moral, y los profesionales en cuanto a trabajadores adquirirían esa necesaria conciencia política que les faltaba por causa del carácter alienado de una cultura carente de todo principio solidario (1975o).

Medios de Comunicación

La crítica a los medios de comunicación y la necesidad de su transformación - en términos de funcionamiento, de propiedad, acordes con el proceso revolucionario -, Portugal la entendía así:

“En el frente de los medios de comunicación y aquí nos vamos a referir específicamente a los periódicos, la corrupción generalizada del capitalismo desarrollista, del capitalismo de la libre empresa no ha dejado intocado al periodismo al imponerle como ideario el dogma de la objetividad a secas sometándolo a los vaivenes de la competencia del lucro y del negocio en las formas más desaforadas e indecentes como son la comercialización descarnada de los sentimientos de la vida privada y la publicidad orientada a rebajar a la mujer al status de objeto” (1973b).

La Familia

A propósito de un documento elaborado a partir del "II Encuentro sobre la Problemática de la Mujer" organizado por el

Centro de Promoción Social, Portugal realizaba los siguientes comentarios:

“Es la familia tradicional la que inculca y educa a la mujer bajo conceptos limitantes instruyéndola en la creencia de que ella ha nacido únicamente para ser: esposa madre y compañera sacrificada. Este destino de compañera del hombre, representa en el plano real del matrimonio: sometimiento, pasividad y aceptación dócil. La mujer es dominada frente al sexo: obligación a la pasividad, es escogida. Frente al hombre: aceptación de la dominación. Frente a la vida: dependencia o sea la vida en función de otros. Frente a la sociedad: marginación” (1973c).

Siempre sobre el mismo documento del "II Encuentro sobre la Problemática de la Mujer" Portugal sostenía:

“¿Cómo utiliza la sociedad al elemento femenino?, idealiza a La Madre para librarse de su responsabilidad que como sociedad debería tener sobre el más valioso elemento humano: la Infancia. Idealiza a la Reina del Hogar y mantiene a un sector como Trabajadora del hogar y otro como Trabajadora fuera del hogar negando así toda posibilidad de concientizarse, integrarse y exigir sus derechos como Trabajadora” (1973c).

Para superar la situación de opresión de la mujer, Portugal planteaba que ésta debía tomar conciencia de su explotación. Siendo los siguientes pasos tendientes a ello: rompiendo el concepto privado e individualista de la familia, promoviendo la organización e integración

comunitaria de hombres y mujeres y de familias, luchando contra la hipocresía de una sociedad que idealiza a la mujer como Madre mientras que la utiliza como sirvienta, luchando contra el sistema que la cosifica, alertando contra los medios de comunicación masiva que la explotan como objeto reduciéndola a su apariencia física, finalmente, y esto es lo más importante para Portugal, la mujer debe empezar a sentir y a actuar solidariamente con otras mujeres⁷⁴ (1973c).

Sobre la participación de la mujer como grupo de opinión, Portugal refería que seguía constreñida al estrecho círculo de sus intereses familiares y domésticos, y agregaba:

“hemos dejado en manos masculinas la decisión de aquellos problemas que nos atañen muy cercanamente, como el hecho de poder disponer libremente de nuestros cuerpos, el casarnos cuando verdaderamente lo deseemos, la oportunidad de estudiar y ejercer una profesión "no femenina", o determinar el número de nuestra prole. Estos son algunos entre los numerosos ejemplos que podría citar, y que son una prueba de nuestra inexistencia como seres humanos, como individuos capaces de determinar por sí mismos sus derechos más vitales” (1973d).

⁷⁴ Ese mismo año de 1973, Portugal sostenía que “el diálogo entre las mujeres peruanas ha estado ausente en la vida nacional. Vivimos ajenas las unas de las otras, aunque pese a la complejidad diversa de intereses, de problemas, de situaciones, que nos distinguen las unas de las otras, estamos unidas por el mismo cordón umbilical: ser mujeres, lo que equivale a estar regidas por leyes y preceptos fijos que nos condicionan a la categoría de seres secundarios, no personas, cosas, a merced del fatalismo biológico que gobierna nuestro cuerpo y que viene a ser el único vínculo con el resto del mundo” (1973d).

Sobre la ideología en torno a la maternidad, Portocarrero opinaba que los hijos reconocían como madres perfectas a aquellas entregadas absolutamente a la cocina y a la satisfacción de las necesidades domésticas de todos los de la casa. Así también, los hijos veían al padre como el héroe de la batalla librada por el ascenso familiar. Los éxitos de la familia se debían a él. Incuestionablemente, el padre era el paradigma de los hijos y de la madre, quien se subestimaba, considerándose a sí misma una hacedora doméstica sin importancia (1974a).

Sobre el Día de la Madre, en mayo de 1975 refería Orvig su posición acorde con la liberación de la mujer:

"Rechazo el Día de la Madre por la fuerza alienante que sigue teniendo en nuestro medio (...) La morbosa exaltación de la madre sacrificada, en una sociedad hecha por y para hombres, que llega a su máxima expresión el segundo domingo del mes de mayo cada año, tiene que ser erradicada de una sociedad que se quiere humanista: No queremos madres sacrificadas! (...) Seguir acariciando la sagrada imagen de la madre sufrida es una negación de valores humanistas. Ya es hora de cuestionar una maternidad cuya carga cultural se define estructuralmente como opresión" (7 Días en la Noticia, 1975).

Salud sexual y reproductiva

Acerca del acceso a metodología anticonceptiva, estimaba Portocarrero que cualquier medida de control de la natalidad o campaña de esterilización como las que habían sido hechas en

algunos lugares de América, por el imperialismo interesado en disimular la miseria e impedir el brote revolucionario, sería una política criminal para nuestra realidad. El problema demográfico y la miseria no se solucionarán con la reducción de nacimientos de niños pobres, ni con la manipulación descarada sobre las más modestas mujeres de nuestra Latinoamérica, conceptúa Portocarrero (1974a).

La ideología de Portocarrero y su apuesta por una transformación cultural totalizadora, que englobaría una solución al problema del control del cuerpo por las propias mujeres, se aprecia en el siguiente texto:

“No nos olvidamos de la calidad social del problema, de la urgencia del cambio de estructuras para la liberación del hombre y de la mujer. SIN EMBARGO, JUZGAMOS FUNDAMENTAL, CONTAR CON UN ANHELO DE LIBERACIÓN, GENERALIZADO (sic) (...) No hablemos mas de Planificación Familiar como política para el desarrollo u otras mentiras. Veámosla con el sentido humanista inseparable” (Ibíd., 1974a).

Para lograr estos ambiciosos objetivos, las movilizaciones colectivas asumían un rol preponderante en el proceso de concientización comunitaria y el prejuicio sobre la Liberación de la Mujer entendida como una lucha sexista, se debilitaba si se admitía la honda separación existente entre hombres y mujeres. “Nadie aceptará por más tiempo entonces, una relación humana basada en la desigualdad. Un hombre y una mujer que se sepan iguales, serán dos motores para la Revolución”, sentenciaba Portocarrero (1974a).

La lectura de Portugal acerca de la medida gubernamental que otorgaba atención hospitalaria gratuita a todas las madres y niños del país, expresa su interpretación del proceso de cambios efectuada por el velasquismo. Ya sea como un derecho reivindicado para una inmensa mayoría explotada y marginada, o como la transformación de un bien privado en un bien colectivo, la maternidad y la niñez son asumidas como dos motivos fundamentales para hacer la revolución. Según Portugal, una revolución que olvida al hombre para sumergirse únicamente en el aspecto económico⁷⁵, o en el aspecto frío de un desarrollo tecnológico, dándoles una primicia exagerada, no es una revolución verdadera. Una revolución verdadera es aquella que se hace para cambiar la vida y para humanizar al hombre⁷⁶ (1974c).

En una crítica a una tesis sobre liberación de la mujer y el uso de métodos anticonceptivos⁷⁷ - según la cual sólo las mujeres que vivían en países donde se había hecho una revolución contra el capitalismo, tenían el privilegio de decidir sobre su cuerpo -, Portugal refería que la temeridad y el carácter reaccionario y aristocratizante de esta tesis se demostraba en el hecho de que, en la praxis, ratificaba una realidad en la cual las mujeres de las clases altas gozaban de ese

⁷⁵ La auténtica liberación que propugna la revolución, es asumida por Portugal, como una liberación que busca no sólo cambiar la estructura económica, sino cambiar al mismo tiempo la estructura mental. Vale decir, los hábitos, el comportamiento social, y en general todo el basamento ideológico en el que se fundamentan las instituciones del sistema imperante (1974b).

⁷⁶ La Maternidad y el Humanismo aparecen aquí plenamente identificados. No es aquí la maternidad asumida como vínculo común a todas las mujeres o como estrategia para reclamar derechos. Es más bien el influjo de un mundo de vida, de intercomunicación que da calidez a un frío y desasido orden tecnológico, burocrático, sistematizador que ha abrumado y subyugado la condición humana, libre y creadora.

⁷⁷ Según Portugal la tesis correspondía a una socióloga argelina, y apareció con el título "Liberación de la Mujer" en el segundo número de la publicación "Alternativas", editada por Promoción Cultural: Creatividad y Cambio, bajo la dirección de Rosa Dominga Trapasso y Timotea Galvín. (Portugal, 1975b)

derecho, que les era negado a las pobres. A estas últimas, con una inhumanidad muy típica de ciertos "revolucionarios" dogmáticos, se las condenaba a seguir pariendo indiscriminadamente "hasta que llegue la Revolución"⁷⁸ (1975b).

La incursión progresiva de una preocupación por la salud sexual y reproductiva de la mujer en Portugal, se inicia con una mirada diagnóstica sobre la salud de la mujer:

“lo que condiciona el grado de salud de la mujer es su escasa participación en el trabajo fuera del hogar, pues la orientación de las políticas de seguridad social, entre la que se encuentra el derecho a servicios médicos, son discriminatorias al cubrir únicamente al trabajador quedando la población que no trabaja (en su mayoría mujeres) para ser atendidas por el sistema de salud estatal, el cual es deficitario, sobre todo en las áreas rurales (...) si se excluyen las otras complicaciones del embarazo, del parto y del puerperio, las hemorragias del embarazo y del parto son las primeras causas de muerte materna y representan por sí solas el 25 por ciento del total de defunciones maternas (...) el aborto registrado como causa de muerte contribuye a más del 7 por ciento del total de muertes maternas (...) para el año de 1971, el porcentaje de consultas por aborto y hemorragias del embarazo, parto y puerperio fue mayor para el grupo de mujeres menores de 15 años que para ningún otro grupo de mujeres mayores de 15 años” (1975m)

⁷⁸ La mención que hace Portugal de temas como la planificación familiar, la anticoncepción o el aborto son mínimas y casi inexistentes entre 1972 y setiembre de 1975.

En octubre de 1975, afirmaba Portugal que “posibilidades existen para impedir la concepción a decidir bajo propia responsabilidad sobre interrupción del embarazo. Pero no es solo eso. También los medios para evitar el embarazo presentados por el médico son entregados gratuitamente a las mujeres” (1975II).

Para febrero de 1976 Portugal refería – por vez primera - frontalmente sobre el aborto que éste era un tema tabú que tenía la virtud de poner en aprietos a todo el mundo cuando se trataba de dar una opinión en público. Agregaba que, el aborto era un tema del que no se hablaba, así como tampoco se hablaba de la prostitución. Sin embargo su presencia era tan evidente, que no había día en que no hiciera noticia, aunque lógicamente, proveniente del exterior. Finalmente, en clara alusión a las noticias foráneas, acotaba: “aquí, escondemos la cabeza como el avestruz”⁷⁹ (1976c).

Participación política y movimientos

Sobre los movimientos de liberación precisaba Portocarrero que son agrupaciones de mujeres, que dándose cuenta de sus limitaciones reclaman, denuncian y contribuyen a la concientización colectiva. Y en este camino, las mujeres mismas van descubriendo la globalidad del problema (1974b).

⁷⁹ Por aquella época también Portugal refería que los experimentos para hacer viable la píldora anticonceptiva para hombres estaban en pleno avance. El año 1975, en el hospital Rotschil de París, diez hombres habían empezado a tomar la píldora y los resultados se sabrían pronto. Con estas píldoras el porcentaje de hormonas se mantenía normal, la producción de espermatozoides continuaba, sólo la fecundación se frenaba (1976d).

Agregaba Portocarrero que en el seno de los movimientos de liberación de la mujer se cuestionaba el concepto que sobre la mujer se tiene la propia mujer y se favorecía la toma de conciencia de su opresión para lograr su participación revolucionaria. Sólo así, comprendería las causas sociales y culturales de esta situación y se descartarían los mitos, las ideas falsas en fin, muchas de las facetas de la alienación. En suma los movimientos eran asumidos como detonantes de la Revolución Cultural. Revolución que, para Portocarrero, era indispensable para iniciar, garantizar y remover un verdadero cambio de estructuras, una verdadera revolución⁸⁰ (1974b).

Sobre los movimientos de mujeres, Portugal expresaba en 1974, que la nuclearización de un sector todavía pequeño de mujeres provenientes en su mayoría de la clase media ilustrada, intelectuales, profesionales, estudiantes universitarias, estaba determinando la puesta en marcha de una serie de actividades que tenían objetivos muy claros: hacer que más mujeres reflexionaran sobre su situación, que fueran conscientes de sus opresiones, para que de esta manera pudieran adquirir una conciencia crítica, capaz de hacerlas despertar de un letargo que no les permitía asumir por sí mismas la tarea de su liberación (1974d: Mujeres y Participación).

Estimaba Portugal que a las organizaciones femeninas les correspondía hacer una larga tarea de concientización en base a campañas, escritos, volantes y manifestaciones, que llevaran a cuestionar aspectos tan fundamentales como lo eran las relaciones de la pareja, el trato del marido a la esposa, el cuidado de los niños

⁸⁰ Según Portocarrero, el rol que la sociedad esperaba de la mujer era el de la subordinación. Existían iguales oportunidades legales muchas veces para la participación de la mujer en diversos campos pero todo el peso de una ideología colonial y machista, impedía a las mujeres ser activas participantes, autónomas ejecutantes de su futuro. Pero lo más duro con que tenían que enfrentarse en su tarea de concientización era la oposición que mostraban las mujeres a su propia liberación (sf VARIOS PERIÓDICOS Mujeres y Hombres).

(tarea no únicamente de la pareja, sino de toda la sociedad) los sistemas discriminatorios usados por la sociedad patriarcal con referencia al trabajo de la mujer y su derecho a ejercer una profesión aun cuando esté casada⁸¹ (1974d).

Para fines de 1974, Portugal intensificaba su defensa del proceso revolucionario y se encontraba totalmente identificada con este proceso, manifestaba que “mantenerse ausente de la Revolución es aliarse con el enemigo, es contribuir a que germine la semilla de la desconfianza entre los peruanos para así entorpecer la marcha de los cambios que habrán de acabar con tanta injusticia, con tanto odio y tanta desigualdad” (La Crónica, 1974).

A fines de enero de 1975 Ana María Portugal le da sentido a la tarea de concientización de la mujer respecto del proceso revolucionario y de cambios desde la palestra periodística. Con un espacio bautizado con el nombre de “Participación” en el tabloide “Ultima Hora”, buscó enlazar la prédica revolucionaria – eminentemente participacionista, a medida que se evidenciaba un

⁸¹ Para Portugal estos planteamientos acerca de la concientización de la mujer encontraban un adversario de polendas en la ideología que expresaban revistas como “Vanidades” o “Buen Hogar” – que tenían ávidas lectoras en el público femenino -, las cuales glorificaban a la mujer madre, a la mujer esposa de las clases medias norteamericanas que disponían, hasta donde les era posible, de los servicios facilitados por una sociedad de consumo y de esta manera se sentían menos infelices que el resto de sus congéneres. Véase Portugal (1974).

Otro ejemplo, de mayor complejidad era el de las telenovelas. En algunos casos, se producían incluso anuencias de parte de los representantes del proceso revolucionario, y se auspiciaban algunas de ellas. Tal es el caso de la telenovela “Mujeres que Trabajan” que tuvo el auspicio del Gobierno Revolucionario durante el “Año de la Mujer”. Estos fueron los extremos del aura revolucionaria que buscaba un contenido de automática y mágica revaloración a todo producto o propuesta que consignara la palabra trabajo, lo que fue hábilmente aprovechado por la industria mediática cada vez más importante para el colectivo social (Véase Portugal, 1976e).

declive en la salud del presidente Velasco y un arreciamiento de las críticas de sectores conservadores y de izquierda radical – con los problemas específicos de la mujer y la necesidad de su revaloración.

Desde su posición de periodista, Portugal sentenciaba - ya para el segundo trimestre de 1975 - que en una sociedad no capitalista, que había escogido el socialismo y el humanismo, como metas para cambiar la realidad y las vidas de los hombres y las mujeres, el papel que le tocaba asumir a un periodismo, que se suponía ya no estaba regido por las pautas del lucro y la comercialización, era el de concientizador. Esto implicaba el ayudar a esclarecer una realidad alienada y señalar las causas y los efectos que motivaban determinadas conductas y actitudes cotidianas (1975a).

Sobre revolución y cultura, en diciembre de 1975, Portocarrero expresaba que a través de la historia, nuestro pueblo había sufrido la influencia de dos colonialismos culturales: el español y el imperialista actual (El Comercio, 1975).

España – decía Portocarrero - mutiló los elementos culturales del oprimido y le injertó sus costumbres, se las impuso junto con su dominio. Entre ellas la afición a la crueldad que se hacía manifiesta en las corridas de toros. El imperialismo – agregaba - basaba su apreciación de la vida en un fondo económico. Todos los objetos tenían así un valor mercantilista. Aun los valores eran cosificados. Esto explicaba la explotación del hombre por el hombre, concepto que más ampliado abarcaba la explotación inmisericorde del hombre hacia los animales, llegando a comercializar aún su dolor, su sangre y su agonía (El Comercio, 1975).

Una revolución humanista no podía seguir permitiendo la alienación de la juventud con espectáculos violentos y crueles. Por ello, Portocarrero reclamaba una política cultural consecuente a las aspiraciones del proceso revolucionario, que marcara y preparara la mística necesaria para la transformación integral de nuestro país (El Comercio, 1975).

La identidad femenina

Una plena asunción del ideal humanista del proceso revolucionario velasquista para Portugal, se asociaba con la instauración progresiva de un ordenamiento nuevo y diferente, con pautas muy claras, tanto en el ámbito de la vida humana, como en el desenvolvimiento de las tareas principales que imponía un cambio de estructuras económicas y sociales. Este humanismo, así expresado, convertiría al hombre y la mujer en entes libres y autónomos, sujetos activos y participantes con los mismos derechos, las mismas expectativas y posibilidades, frente a los requerimientos de su sociedad en la esfera de la productividad, la creación, los goces y bienes materiales. Esto a partir de la revaloración de la dimensión humana del hombre y la mujer, de conciliarlos con la solidaridad, la generosidad y el amor cuyos principios fueron corrompidos por el capitalismo (1975c).

El ideal humanista del párrafo anterior se contraponía, a decir de Portugal, con la idea judeo-cristiana en torno a la imagen de la mujer que determinaba una antítesis: bestia de carga o bestia de lujo, ángel o demonio. Así, la mujer llegaba a la civilización occidental absolutamente deshumanizada. Corpórea y carnal, o revestida con

ropajes extraterrestres de divinidad de diosa y virgen maría, siempre era un símbolo. Su existencia estaba basada en los mitos que el hombre había creado para ella (Portugal, 1975f).

Siguiendo con la devaluación del ser femenino, consideraba Portugal que un ser humano femenino era aquel que reunía características sexuales específicas que lo diferenciaban del ser humano masculino. Pero al inventarse el término "feminidad", estas características pasaban a ser las preponderantes en la vida de las mujeres.

A las mujeres las definía la biología, pese a que los hombres a través de la ciencia y la tecnología habían vencido a la naturaleza y transformado el mundo a su antojo. La condición animalizada de la mujer se había institucionalizado. Definida como hembra: madre-esposa, sus objetivos culturales debían ceñirse a estos requerimientos biológicos que con el tiempo habrían de convertirse en sagrados. Aquellas que habían intentado, como los hombres, superar su biología, o que habían asumido una posición crítica, habían sido tachadas de traidoras a su sexo. No eran "femeninas" porque se habían vuelto "machonas" (Portugal, 1975g).

En nuestras sociedades, ser mujer es una categoría. La mujer no se definía como un ser humano, sino como una entidad especial. A los hombres, en cambio, su condición biológica no los constreñía, ni les significaba un impedimento para trascender como ser humano (Portugal, 1975i). La mujer es la biología, el hombre es lo cultural. ¿Qué significaba esto? Que en el ordenamiento social las mujeres representábamos lo pasivo, lo animal, la parte irracional (se dice "intuición") La vinculación de lo femenino con la magia, encantamiento

y la brujería, tenían su origen en nuestra sujeción a la biología. Impuesta desde luego (Ibíd., 1975i).

Con motivo de la visita de una delegación de Vietnam del Sur en agosto de 1975, Portugal elogiaba la presencia de Nguyen Thi Binh - la primera mujer Vicecomandante en Jefe de las Fuerzas Armadas de la República de Vietnam – parte integrante de dicha delegación. Recordaba además Portugal que, durante la guerra de Vietnam cerca de dos mil mujeres participaron en la ofensiva del Tet. Sentenciaba finalmente que, la capacidad, el valor, el esfuerzo, la agresividad y la constancia ya no eran más atributos de exclusividad masculina, pues así como el hombre podía y debía expresar sus sentimientos (ternura, llanto o bondad), sin dejar de ser masculino, la mujer expresando agresividad, iniciativa, independencia o manejando un fusil no dejaba de ser femenina (1975h).

De esta manera, Portugal planteaba uno de los objetivos del proceso velasquista más caros al régimen, ligar la revaloración de la mujer a la defensa nacional. Una participación decidida y consciente de las mujeres sólo podía tener como resultado en el proceso revolucionario, la defensa de la propia revolución. Esto, en un contexto de desgaste del régimen – segundo semestre de 1975 -, cuya militarización en ascenso era inversamente proporcional al desmontaje progresivo de las políticas participatorias, le dio un sentido funcional a las propuestas desde el movimiento de mujeres para el régimen militar.

En setiembre de 1975, Portugal sostenía enfáticamente que en un proceso como en el peruano debía darse un feminismo peruano, que planteara la simultaneidad de la liberación nacional con la

liberación social, parte de la cual, era la liberación integral de la mujer. Esto último implicaba, para Portugal, el cuestionamiento y el cambio de la relación tradicional entre hombres y mujeres (1975k).

El trabajo

El trabajo digno es la primera emancipación de la mujer, así lo expresa Portocarrero. La propiedad social, agregaba, instauraría una nueva estructura para la creación de fuentes de trabajo femenino. Según Portocarrero, para aliviar a las mujeres trabajadoras, de la doble carga de la jornada laboral y el trabajo doméstico, se hacían necesarias guarderías cerca de los centros de labor, al lado de los mercados para las vendedoras estables o ambulantes, comedores populares para los niños y padres que trabajaban y/o estudiaban, lavanderías y otros talleres o servicios como áreas de ocupación con justa remuneración y beneficios. En suma, Portocarrero exigía:

- A igual trabajo igual salario,
- Igual y más tiempo (hasta que hayan guarderías) de licencia por maternidad a todas las trabajadoras,
- Necesidad que el Seguro Social afronte el problema de guarderías y comedores populares (1975a).

Portocarrero definía la participación, como la capacidad de diseñar o modificar decisiones políticas que determinaban la vida ciudadana. Las mujeres desde esa perspectiva, debían participar al lado de los hombres, pero en cuanto sector doblemente oprimido, debían organizarse en sus propias instituciones como amas de casa,

vecinas, empleadas, estudiantes, etc. Con metas precisas como la autogestión a fin de crear fuentes de trabajo, para solucionar problemas cercanos: lavanderías, comedores populares, guarderías, talleres industriales. Y también, planteando salidas revolucionarias contra la explotación, la marginalidad, el subempleo o el abandono infantil⁸² (1975b).

La alternativa, a decir de Portocarrero, para la construcción de un modelo de sociedad socialista productiva y autogestionaria, pasaba por la recusación del modelo capitalista social y culturalmente dominante, el apoyo de la propiedad social y la gestión directa del trabajador sobre los medios de producción (1975c).

Sobre los desempeños de la mujer en los diferentes planos sociales, expresaba Portocarrero:

“Las ideas “liberales” que afirman que estamos emancipadas por haber algunas mujeres en puestos importantes o algunos hogares con artefactos eléctricos que facilitan el trabajo doméstico de la mujer, son enunciados superficiales que confunden. Mientras exista el parasitismo de la mujer de clase media, la prostitución institucionalizada como medio de vida para algunas, y miles de trabajadoras con la doble carga del hogar y sus niños abandonados, no habremos emprendido ninguna revolución con la mujer; la revolución no puede ser, por lo demás, un hecho parcelario” (1975c).

⁸² La liberación de la mujer, era concebida por Portocarrero como una lucha estratégica, de apertura de frentes. Era parte de la liberación social, e implicaba un doble proceso de logro de demandas concretas y de inicio autónomo de la politización de las mujeres.

Para Portugal “no hay liberación verdadera de la sociedad, si una parte de ésta - trátase de un sexo, de una raza, o de una clase- está sometida o dominada. Todos los movimientos de liberación de la historia, han debido enfrentar un terrorismo psicológico y cultural, cuando no, la represión física. ¿Por qué los movimientos feministas habrían de ser la excepción?” (Ibíd, 1975k).

Sobre el trabajo de las mujeres, en octubre de 1975, las contradicciones del sistema de la oferta y estabilidad laboral daban cuenta de lo siguiente:

“En cuanto al sistema part-time de "Scala", y seguramente de otros establecimientos comerciales, se trata de un trabajo de tres horas y media que es remunerado por hora de trabajo. El empleado puede ser cambiado de tienda y horario de acuerdo a las necesidades de la empresa. Bajo este sistema, trabajan muchísimas mujeres. Existe un promedio oscilante de 500 a 800 trabajadores sometidos a estas condiciones de trabajo (...) Hace poco han despedido a 170 empleados, la mayoría mujeres. Este despido se debió, a que estaba surgiendo un frente de lucha contra el part-time”⁸³ (Portugal, 1975l).

⁸³ Desde una perspectiva comparativa la situación de la mujer en sociedades más desarrolladas, no entrañaba necesariamente avances sustantivos. En palabras de Mitchell: "la huelga postal ocurrida en Inglaterra de enero a marzo de 1971 sorprendió a hombres y mujeres que en su mayoría, desempeñan trabajos distintos. La prensa, como de costumbre, hizo alarde de la gran cantidad de telefonistas que, pese a la huelga, se presentaban a trabajar. Un público agradecido envió flores a las muchachas. Es deprimente leerlo (...) Estas muchachas consideraron su trabajo como un servicio público (secundario al de sus maridos. Educadas como auxiliares precisamente para servir, de qué otra manera podían verlo?) o, si se trataba de mujeres solas, solteras, Cómo iban a pagar la renta? (...) El papel conservador de la mujer (que siempre se enfatiza por la actitud del militante masculino que dice: "espera hasta después de la revolución") no es un papel propio, sino que constituye una parte intrínseca del ejército del trabajo sexualmente dividido y de un sistema económico que

A fines de 1975, la crisis y el desgaste del proceso revolucionario eran evidentes, con Velasco fuera del poder la necesidad de darle continuidad y de garantizar la defensa de la Revolución eran ya una de una necesidad y urgencia incuestionables. Así se originó el Frente de Defensa de la Revolución conformado por iniciativa de un sector del campesinado. Y en ese contexto, Portugal instaba a los dirigentes del proceso de ese entonces – encabezados por Morales Bermúdez – a pronunciarse, pues su palabra "al final de cuentas, constituye la garantía de continuidad ante un compromiso que no es de ahora, sino de hace siete años" (1975r).

A inicios de 1976, Portugal refería que la vía socialista peruana pasaba por una encrucijada harto difícil. Sostenía que se hacía necesario coraje y decisión. Coraje para definir posiciones y para no dejarse chantajear por quienes juegan al anticomunismo o al parlamentarismo desde posiciones liberales y oportunistas. Y decisión para emprender aquellas reformas que todavía son enunciados incumplidos, por encima de intereses creados que buscan conciliaciones equívocas (1976b).

La Prostitución

Para agosto de 1975, Portugal abordaba por primera vez el tema de la prostitución y lo hacía comentando cuatro puntos centrales:

refuerza la unidad de la pareja, en vez de la solidaridad entre trabajadores" (cf. Portugal, 1975m).

1. El pedido reciente de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas para realizar una investigación a raíz de numerosas denuncias recibidas en torno a la existencia de un tráfico internacional de mujeres expuestas a la prostitución, con el pretexto de conseguirles buenos empleos.
2. En los últimos diez años la prostitución había adquirido dimensiones enormes, tanto en los países industrializados como en los del Tercer Mundo.
3. La inexistencia a esa fecha de una investigación seria o de un análisis que parta de bases ideológicas en su enfoque (sic). Tampoco se conocían estadísticas.
4. La prostitución tocaba el ámbito de las costumbres, los hábitos y las normas de vida de una cultura judeo-cristiana, basada en la represión sexual, en el machismo y en el desprecio por la mujer⁸⁴ (1975j).

En febrero de 1976, Portugal daba cuenta de una noticia sobre la protesta de un millar de familias del Callao por la reapertura de prostíbulos. El argumento central de la protesta vecinal era el siguiente: "atentan contra la moral y las buenas costumbres de los moradores" – esta protesta se producía en el marco de la Huelga del Trocadero, la primera medida de ese tipo que adoptaban las meretrices en el Perú, así como de un enconado debate sobre la reglamentación legal de la prostitución -. La contradicción fundamental residía para Portugal, en el hecho que la sociedad admitía oficialmente la prostitución a través de un reglamento y sus

⁸⁴ La Beauvoir dice que la suerte de las prostitutas se la identifica a menudo con la de los judíos. Ambos desempeñan funciones prohibidas por la sociedad. "La usura y el amor extraconyugal son condenados oficialmente, pero como la sociedad no puede prescindir de los especuladores financieros ni del amor libre, estas funciones son devueltas a las castas malditas, a las que se encierran en ghettos o en barrios reservados" (Portugal, 1975ll).

disposiciones. Pero también los individuos como grupo o como personas, rechazaban indignados la reapertura de prostíbulos porque iba contra la moral cristiana (1976f).

Lo tremendo, acotaba Portugal, era que tanto el país oficial como los diferentes grupos de este país, tenían la razón. Al no existir una política global y coherente para afrontar la problemática de la mujer y por ende una razón estructural para atacar los orígenes y las consecuencias de la prostitución, no queda otro camino a nivel gubernamental, que el reglamentar un oficio vergonzante a los ojos de todos "pero necesario" sin embargo para la opinión generalizada (1976f).

Trabajo doméstico

Para mediados de 1975, Portugal entendía que el servicio doméstico era antes que nada una forma de trabajo feudal, por las condiciones en que se realiza y sus repercusiones en el ámbito de una sociedad capitalista subdesarrollada. Por eso, al plantearse su desaparición se está rechazando también, la índole inhumana, el sentido alienado que adquiere el trabajo asalariado en un sistema capitalista. No existía, para Portugal, ninguna posibilidad de nominar el servicio doméstico como "trabajo digno", pues éste era un trabajo basado en la explotación y en la injusticia salariales⁸⁵ (1975s).

⁸⁵ Los vacíos legales en la regulación del horario de trabajo, descansos, vacaciones, estabilidad laboral, sueldo mínimo, confirmaban a decir de Portugal la connotación oprobiosa y el carácter feudal del servicio doméstico (Portugal. 1976g. 23.7.1976. Mujeres que trabajan. La Prensa).

Agregaba Portugal que la nueva educación que la Revolución Peruana propugnaba, no admitía este tipo de trabajo. Su filosofía se orientaba a la revaloración del individuo como persona humana. El servicio doméstico, tal como se daba representaba una forma inhumana de vida, por encima de los dispositivos, las leyes y las normas que se dieran. Su erradicación debía ser abordada, a través de soluciones que abarcaran la totalidad de la problemática femenina⁸⁶ (1975s).

Para Portugal el "nuevo papel de la mujer", aunado a la frase "sin descuidar las tareas propias de su sexo", se expresaba en el hecho que la mujer trabajaba en una fábrica, o en una oficina, dirigía una empresa o desempeñaba un puesto administrativo, y además procreaba los hijos "que Dios nos mande", los educaba, cocinaba, lavaba y se echaba sola toda la carga doméstica.

⁸⁶ El Seminario sobre la *Participación de la Mujer en el Proceso Revolucionario*, que organizó en agosto de 1975 la Academia Diplomática del Perú, relativo al servicio doméstico arribaba a las siguientes conclusiones:

"A) La Sociología nacional no ha concedido importancia al estudio del papel de la mujer en la sociedad. B) La relación de empleada doméstica con el patrón, tiene origen histórico en la de conquistador-conquistado. C) La empleada doméstica, en algunos lugares está todavía en situación de sierva. Es sólo un avance lingüístico, decir 'empleada del hogar' en lugar de sirvienta. D) La empleada doméstica pertenece a la población joven. Según el censo de 1972, trabajan en el Perú quince mil mujeres cuyas edades son entre los 15 y 16 años. Y cerca de 99 mil entre los 15 y 29 años como mínimo para laborar, el sistema de enganche (tía-madrina), y el éxodo serrano a la costa aseguran un predominio de menores de edad. F) La incomunicación cultural de la población quechua hablante en las ciudades, es una realidad. Aplaudimos la oficialización de ese idioma. G) La conciencia de la empleada doméstica, es de transitoriedad e inseguridad en su situación. H) Existe el subempleo en la mujer. El nivel salarial es menor que el mínimo vital, con excepción del 2 por ciento. I) Está arraigada la creencia que dispensar buen trato, es una concesión del patrón y no un deber. J) Son traumáticas las condiciones de trabajo que incluyen vigilancia, actitudes despreciativas y problemas de orden sexual. K) Hay necesidad de plantear estas situaciones, para lograr una reivindicación de los derechos de la mujer" (Portugal, 1975t. ULTIMA HORA. 15.8.1975. PARTICIPACIÓN)

Esta era la paradoja de la "mujer emancipada. La desvinculación total de la mujer con el trabajo doméstico seguía siendo una utopía. Y dada la vinculación de lo doméstico y lo sexual, el cuestionamiento de los roles masculino femenino no podía darse en tanto subsistiera la creencia que la mujer ha nacido para ser el complemento del hombre y no su igual" (1975u).

Portugal afirmaba que las tareas domésticas no debían seguir siendo responsabilidad únicamente de las mujeres, sino de todos los miembros de una familia y en última instancia de toda la sociedad, con lo que se llegaba a la conclusión que la última manera de liberar a la mujer es industrializando el servicio doméstico, para que se convirtiera en un servicio comunal (1975v)

Para inicios de 1976, Portugal acusaba recibo de una noticia por la cual se refería que se había iniciado en las CAPS y las SAIS la implementación de comedores comunales para la atención de niños menores de cinco años. Agregaba, que la socialización del trabajo doméstico era una de las premisas fundamentales de la teoría revolucionaria de la liberación de la mujer. Y es que la Reforma Agraria, con todos sus alcances liberadores y de reivindicación social, no bastaba en sí misma para comprender el fenómeno específico de la opresión femenina (1976h.)

Las soluciones al problema de la campesina mediante enseñanza de técnicas modernas sobre atención de la casa, preparación de comidas, aprendizaje de oficios menores⁸⁷, evitaban una alternativa revolucionaria que, en palabras de Portugal, se basaba en la socialización del trabajo doméstico. Por ello ésta

⁸⁷ Calificados todos ellos por Portugal como "paliativos más o menos reformistas" (1976h)

conceptuaba que los comedores constituían el comienzo de la asunción de la referida alternativa revolucionaria, ya que aparte de brindar un mejor servicio de alimentación a las comunidades campesinas permitían aliviar a la mujer de la tarea doméstica (1976h).

Acotaba Portugal que el sentido individual de la labor casera tenía que ser superado poco a poco, sobre todo, si se quería una sociedad nueva con un sistema de vida comunitario y fraterno. En esa línea, los comedores comunales o populares contribuirían en gran medida a ir desterrando ciertos hábitos de vida, entre ellos, la idea de que ciertas labores hogareñas, entre ellas la de cocinar, formaban parte de un ritual al que no debía sustraerse ninguna mujer, por ser ésta una ocupación "propia de su sexo" (1976h).

4.4.2. La calle

El 7 de abril de 1973, durante el mitin feminista contra el concurso "Señorita Verano 1973", Cristina Portocarrero declaraba a los medios de comunicación que a las mujeres se les trataba como a niños pequeños cuando ellas "tienen la suficiente capacidad para enfrentar a la realidad sin necesidad de intervenir en concursos de belleza que solamente sirven para medir, pesar y desnudar a la mujer como si fuera cualquier cosa" ("Mitin de mujeres contra el concurso "Reina de Verano", 1973).

Este mitin en particular constituye el referente ineludible de la aparición pública del feminismo de la segunda ola en el Perú y fue el resultado de arduas reuniones y jornadas de concienciación en el seno de espacios más bien familiares. Los grupos que organizaron el

mitin fueron el Grupo de Trabajo *Flora Tristán*, Movimiento *Promoción de la Mujer*, y *Acción para la Liberación de la Mujer Peruana* (ALIMUPER). Entre las manifestantes, se encontraban Carmela Mayorga, Helen Orvig, Elena Sara Lafosse, Cristina Portocarrero, entre otras representantes de estos novísimos movimientos de mujeres⁸⁸.

El Hotel Sheraton – lugar en el cual se llevaba a cabo el Concurso “Señorita Verano 1973”, que coronó a Edda Sobero Ramírez – fue el punto de concentración del mitin feminista y se podía leer en las pancartas de las manifestantes expresiones como: “Déjenos ser flacas, gordas, feas”, “Mujer no te dejes humillar, niégate a los concursos”, “No más concursos de belleza”, “¡Convécete!, tu personalidad es más que tu belleza”⁸⁹.

Éste fue un inicio dramático con rechiflas, insultos, sonrisitas sarcásticas y comentarios malévolos, que las mujeres tomaran las

⁸⁸ Susana Giesecke Sara Lafosse, participante del mitin feminista, refiere que éste era una propuesta contra la implantación de moldes estereotipados en contra del libre desarrollo de las mujeres, de grupos más bien familiares. En el caso de las hermanas Elena y Judy Dam Sara Lafosse - las dos últimas participantes del mitin -, éstas provenían de movimientos de Iglesia y se encontraban influenciadas por las experiencias de Cuba y México, que habían podido observar *in situ*, en un período de tiempo cercano al de la realización del mitin. (Entrevista de diciembre de 2004).

⁸⁹ Sobre el mitin feminista, 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 atrófico, 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)

calles por primera vez, no para movilizarse como fuerza de apoyo dentro de los parámetros de la lucha sindical, clasista o partidaria, sólo podía suscitar la ira, el insulto y la condena de los patriarcas en la medida que la calle era y sigue siendo territorio exclusivo del macho, evocaba, años después, Portugal (1985: 10).

Les dijeron brujas, copia de movimientos extranjeros, amargadas, anoréxicas, locas, feas, horribles, viejas, pero los emergentes movimientos de mujeres continuaron una y otra vez inundando las calles de lemas, de ideas, de actitudes que se inscribían en el humanismo prevaleciente de la época. Postulaban las feministas de los '70 una revolución de las costumbres, de las mentalidades, que sólo podía ser hija de una cultura auténtica, libre, y solidaria.

Ya sea por los concursos de belleza, o por el día de la madre, la presencia del movimiento de mujeres se hizo sentir durante todo el período de las Políticas de Revaloración (1972- 1976). Y si la pluma de Portugal fue el referente de la elaboración teórico política del movimiento de mujeres en los '70, el activismo liberador de Cristina Portocarrero fue sinónimo de una presencia corporal que no cesó de transformar lo público.

El 11 de mayo de 1974, en el Paseo de la República, treinta mujeres de Acción para la Liberación de la Mujer (ALIMUPER), se movilizaban para protestar por el Día de la Madre y exhibían cartelones con las frases: "Menos homenajes y más derechos!", "Mujeres sí, objetos no!", "Mayo de la madre agosto de los comerciantes?", "Reinas por un día esclavas toda la vida" ("Madres en cuestión", 1974).

"¡Qué huachafas! ¿Se creen que van a cambiar el mundo? ya no están contentas ni siquiera con el día de la madre!" fueron los comentarios de algunos varones que presenciaron la manifestación⁹⁰ (Ibíd, 1974).

"No queremos flores queremos derechos, las mujeres piden guarderías infantiles con atención médica y pequeñas maternidades en distritos populares, instalación de centros gratuitos no confesionales de información sobre anticonceptivos; seguro social familiar intensivo a los llamados "hijos ilegítimos", decía, en el marco de la movilización por el Día de la Madre, Cristina Portocarrero⁹¹ (Ibíd., 1974).

Más adelante, en abril de 1975, Portocarrero delineaba el accionar del movimiento de mujeres en el espacio público. En efecto, ella señalaba que el movimiento feminista debía asumir de manera urgente tareas concretas con el sector femenino representativo, especialmente con la mujer del pueblo y con la población en general, debían realizarse campañas de concientización sobre situaciones concretas referidas a la discriminación, injusticias. Así también, consideraba que las organizaciones de mujeres no debían descuidar la denuncia constante para la toma de conciencia de la comunidad, a

⁹⁰ En la Revista *Caretas* se señalaba que la manifestación del 11 de mayo de 1974, organizada por Cristina Portocarrero tenía la finalidad de llamar la atención sobre un hecho indiscutible: la explotación demagógica y consumista del día de la madre que ha transformado lo que fuera, quizás, un justo reconocimiento a los "valores procreativos" en una feria de engaños e hipocresías ("Madres en cuestión", 1974).

⁹¹ La movilización fue seguida de un evento de concientización en el Teatro La Cabaña. Sobre este evento señalaba Portocarrero: "Fue un evento de cuestionamiento y reflexión sobre la realidad. Nada de poesía barata ni cuentos sobre los sufrimientos de la Madre" ("Liberación en marcha", 1974).

través de mítines con cartelones, marchas, comunicados públicos en apoyo o rechazo de acontecimientos de interés general, además de transmitir una mística y el convencimiento del anhelo de una nueva sociedad en festivales artísticos, teatro, música, poesía, pintura, y otros eventos con plena participación popular (1975d).

Convocado por Acción para la Liberación de la Mujer Peruana (Alimuper) en mayo de 1975, "Por un Día de la Madre Diferente", fue un mitin feminista frente al Monumento de Micaela Bastidas, en él participaron mujeres de los clubes de madres de Mirones Alto, El Ermitaño y 15 de Enero (Viva, 1985: 14).

La realización de las movilizaciones del movimiento de mujeres por el Día de la Madre, se extendieron de 1974 a 1979. El discurso oficial no fue ajeno a su repercusión e influencia, es así como se produjo la dación de una Directiva de la Dirección de Educación Superior del Ministerio de Educación sobre la Maternidad⁹², y la realización del Encuentro Nacional de la Mujer Madre⁹³, ambos, en mayo de 1975.

⁹² Esta Directiva normaba y orientaba las acciones de revaloración de la mujer, en concordancia a lo estipulado en el Art. 11, Título XVIII de la Ley General de Educación y su Reglamento de Revalorización de la Mujer, y buscaba propiciar la reflexión sobre el valor de la maternidad y la celebración del Día de la Madre orientándolo hacia un nuevo esquema acorde con los cambios de estructuras que vivía el país ("Debe acabar explotación comercial de la mujer-madre", 1975).

⁹³ Organizado por la Junta de Asistencia Nacional (JAN), bajo la presidencia de Consuelo Gonzales de Velasco, y realizado en el Centro Familiar de Collique en mayo de 1975. Este evento contó con la participación de 44 delegadas provenientes de todo el país, y 22 delegadas que representaban a los pueblos jóvenes de la capital. Los objetivos de este Encuentro eran interpretar y divulgar la ideología del Proceso Revolucionario, motivar la solidaridad de las mujeres madres, conocer objetivamente las condiciones en que se desarrollaban las mujeres madres y su aptitud mental, además de tender a buscar el compromiso de la población de base en las acciones promocionales ("Encuentro Nacional de la Mujer Madre comenzó en Collique", 1975).

Las movilizaciones no sólo significaron la presencia efectiva de los movimientos de mujeres en el plano público, también fueron el resultado de la incidencia y posicionamiento de los movimientos de mujeres en relación a diversos temas. Uno de ellos, fue el controvertido tema de la prostitución, que para inicios de 1976 mereció como medida de protesta la adopción de la primera paralización de prostitutas, denominada la Huelga del Trocadero. Este hecho tiene una relación directa con un pronunciamiento realizado por el movimiento de mujeres contra la prostitución a fines de 1975 y que fue publicado en los diferentes tabloides los primeros días de 1976⁹⁴.

⁹⁴ Ya, en setiembre de 1972, se había producido un intenso debate en torno al anuncio de un proyecto de la Prefectura de Lima, que contemplaba la erradicación de la prostitución de las zonas urbanas, mediante la construcción de seis centros de profilaxis, que estarían ubicados fuera de la ciudad y que contarían con un estricto control sanitario. El proyecto contemplaba además la creación de un Organismo de Bienestar Social Moralizador, que estaría destinado a la rehabilitación de las meretrices, proporcionándoles empleos en fábricas e integrándolas en la sociedad como elementos útiles. El anuncio de la Prefectura señalaba también que ya se habían otorgado licencias especiales a 06 hoteles, como una medida para evitar el meretricio clandestino (“Prefecto de Lima: Existe proyecto para rehabilitar mujeres de mal vivir”, 1972).

Para la Iglesia Católica, la medida de la Prefectura no era otra cosa que la reapertura de hoteles clausurados por funcionar como “casas de cita” y la creación de nuevos “barrios rojos”. Sobre el particular, la Iglesia, a través de un comunicado manifestaba, entre otros puntos, lo siguiente:

2. Si bien estamos de acuerdo que el problema de la prostitución hay que encararlo “con valentía y dejando de lado los prejuicios, pues mientras tanto no puede haber solución”, ante este proyecto de rehabilitar a dichas mujeres nos preguntamos ¿rehabilita realmente este proyecto a la mujer o la hunde aún más en su situación? (...) 5. Creemos que esta medida anunciada por la Prefectura de Lima, atentaría contra la misma política e ideología de la Revolución Peruana, porque al legalizar la prostitución, dejaría de ser humanista; al marginar a la mujer, dejaría de ser justa; al convertirla en una mercadería, dejaría de promover la dignidad de la persona y en lugar de liberar a la mujer la degradaría (Comunicado de la Secretaría General de la Asamblea Episcopal Zonal, 1972).

Otra de las opiniones vertidas en torno a la medida de la Prefectura señalaba que pensar en términos revolucionarios obligaba a erradicar la prostitución. Para ello no bastaba con perseguir a las mujeres que se veían obligadas a este terrible oficio; tampoco bastaba con encontrar otra ocupación a las actuales prostitutas, que rápidamente serían sustituidas por

En efecto, el 11 de febrero de 1976 las prostitutas de tres prostíbulos, uno de ellos "El Trocadero", todos en la Av. Centenario del Callao, decidieron ir a una huelga - medida de fuerza que se mantuvo durante 48 horas - para exigir que cese la explotación que ejercían contra ellas los propietarios de esos lenocinios. Ellas se situaron ante los tres lenocinios, que compartían un mismo local, formaron piquetes y, armadas de palos y piedras, alejaron a los "clientes". A coro demandaron justicia y el fin de los abusos, repitiendo "No a los 400 soles diarios", "Abajo los hambreadores" y otros lemas (La Prensa, 1976)

El detonante que provocó la huelga fue el anuncio que, en lo sucesivo, tendrían que pagar 400 y 500 soles por el alquiler diario de cada cuartucho, habían estado pagando 200 soles. Con la huelga consiguieron que el aumento por el alquiler se redujera a 50 soles, también consiguieron que el valor del ticket que debe pagar cada parroquiano sólo fuera elevado en diez soles (Ultima Hora, 1976).

Las huelguistas añadieron que tenían que pelear para obtener un cuarto o sobornar al encargado, que las obligaban a 'trabajar' inclusive cuando estaban enfermas caso contrario las multaban, que no había un servicio de atención de emergencia, que si protestaban les quitaban el carnet sanitario. "No cejaremos en nuestra lucha hasta conseguir que cesen tantos abusos. Hemos estado desamparadas hasta hoy, pero sabemos que nada se consigue sin lucha", declaraba, finalmente, una de las líderes de las huelguistas (La Prensa, 1976).

otras. Sólo el logro del pleno empleo, en conjunción con una liberación sexual -que no era libertinaje- en la cual la relación amorosa alcanzara libremente el terreno físico, llevaría a que desapareciera la horrible lacra social de la prostitución (Ráez, 1972).

4.4.3. Los pronunciamientos

El 20 de setiembre de 1973 Ana María Portugal y Cristina Portocarrero, iniciaban una serie de pronunciamientos que se mantendrían durante todo el período de Políticas de Revaloración (1972- 1976), este primero en realidad era un pedido de licencia al Alcalde de Lince para la exhibición de carteles a ser colocados en la cuadra 25 de Prolongación Iquitos y la cuadra 25 de la Avenida Arequipa. El texto de los referidos carteles era el siguiente: "GALLOS Y TOROS: acostumbramiento a la masacre!. REVOLUCIÓN CULTURAL: para una nueva sociedad!" ("Piden licencia para carteles",1973).

Apoyándose en los postulados de la reforma educativa y en el espíritu humanista y libertario del proceso revolucionario, buscaban sentar una posición contraria respecto de las próximas fiestas de peleas de gallos y corridas de toros que se celebrarían en el medio capitalino, esto con la finalidad que el público pudiera seleccionar antes de escoger (Ibíd., 1973).

Para noviembre de 1973, Portugal refería que, de regreso de un viaje por Europa y al revisar los periódicos de las últimas semanas, una noticia en especial la hacía retroceder a un pasado inmediato, a fines del mes de setiembre: Concurso "Reina del Trabajo". Agregaba Portugal, que en esos días "Acción para la Liberación de la Mujer", "Movimiento de Promoción de la Mujer" y el "Grupo de Trabajo Flora Tristán", alistaban un pronunciamiento sobre el mencionado concurso,

cuyo texto una vez redactado fue entregado a un diario limeño y a dos programas de televisión para su difusión⁹⁵ (1973e).

La intención de los grupos feministas fue adelantarse a los resultados del concurso y dejar constancia pública de su posición que era sobre todo un llamado de alerta. Puntualizaba Portugal que por desgracia el texto de este pronunciamiento nunca fue difundido y entendieron, por el silencio de estos medios de comunicación, que creíamos favorables a nuestra causa, que la protesta había caído en saco roto (1973e).

Parte del pronunciamiento del 20 setiembre de 1973, en relación al Concurso “La Reina del Trabajo”, refería lo siguiente:

"se desarrolla en circunstancias en que el trabajo de la mujer sigue mediatizado, por la falta de oportunidades en el campo profesional. Los puestos de mayor responsabilidad donde se exigen creatividad e iniciativa, siguen en manos masculinas. Existe también una tácita discriminación fomentada por el machismo por sexo, raza, edad, condición social, estado civil y apariencia física (...) Pensamos que en una sociedad en trance de revolución, el trabajo de la mujer, debe ser justamente

⁹⁵ El 3 de noviembre aparecía en el Diario *Expreso* una noticia en la que representantes de Junín y Cajamarca al Concurso “la Reina del Trabajo” denunciaban el carácter denigrante de éste, por cuanto antes de ser un concurso de trabajo y revalorización de la mujer, se trataba de un concurso de belleza común, con todos sus defectos alienantes y aberrantes. Se daba cuenta además, que los organizadores del concurso habían querido imponer a las referidas candidatas – madres de familia y “eficientes secretarías” – que modelaran para una firma comercial (*Expreso*. “Denuncian a Concurso “La Reina del Trabajo” por común y alienante”. 3 de noviembre de 1973. p. 8).

remunerado y no debe plantearse bajo ópticas paternalistas que remarquen una condición excepcional ¿por qué premios, medallas y distinciones solo a las mujeres?. ¿Y a los obreros?. También deberían ser reconocidos por su trabajo (...) un verdadero estímulo para la mujer que trabaja sería, contemplar las condiciones mínimas que le permitan conjugar satisfactoriamente su status de trabajadora, persona y madre. Esto significa la creación de una infraestructura de servicios: Guarderías Infantiles, Jardines de la infancia, comedores sociales, aparte de una reglamentación especial a favor de las trabajadoras gestantes" (Portugal, 1973e).

El 9 de agosto de 1974, el Frente de Mujeres, conformado por el Grupo de Trabajo "Flora Tristán", el Movimiento de Promoción de la Mujer y Acción para la Liberación de la Mujer Peruana, daba a conocer su satisfacción por la inclusión en el "Plan Inca" de un objetivo referido a la mejora de la situación de la mujer peruana. En el pronunciamiento se señalaba que el Gobierno, al inscribir la liberación de la mujer en la política liberadora general del proceso revolucionario, se manifestaba radicalmente consecuente en su línea ideológica, mostrando, una vez más, la particularidad de la revolución peruana ("Declaración", 1974).

Se afirmaba también que el Gobierno, de este modo, había dado otro paso en la profundización del proceso cuya significación y alcances se harían evidentes tanto en la dignificación y la humanización del pueblo peruano como en su progreso económico (Ibíd., 1974).

A fines de agosto de 1974, aparecía otro pronunciamiento⁹⁶ - esta vez lo suscribían, representantes de movimientos de mujeres, organizaciones de base y numerosas personalidades - manifestando su beneplácito por la decisión del Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada Peruana de considerar como problema social la situación de la mujer peruana⁹⁷. En el pronunciamiento se señalaba que, con el punto 23 del "Plan Inca" – referido a la situación de la mujer -, se le había abierto a la mujer peruana la posibilidad de participar en la lucha revolucionaria no sólo como "apoyo al hombre" sino identificada con una revolución hecha suya, condición fundamental para una participación creadora y plena ("Aplauden la nueva política para revalorizar a la mujer", 1974).

En el referido pronunciamiento - efectuado el 24 de agosto y publicado el 25 de agosto de 1974 - se sugería la creación de un organismo a nivel multisectorial que implementara y garantizara la política pública dirigida a la realización del objetivo 23 del Plan Inca⁹⁸ (Ibíd., 1974).

⁹⁶ Salvo algunas pocas frases, la redacción de ambos pronunciamientos, producidos en agosto de 1974, es la misma.

⁹⁷ Los firmantes eran un total de 258, entre profesionales, amas de casa, intelectuales y 10 organizaciones de base.

⁹⁸ El Objetivo Específico No 23 del Plan Inca planteaba "lograr la efectiva igualdad con el hombre en derechos y obligaciones, a través de acciones tales como la eliminación de todo trato discriminatorio que limite sus oportunidades y afecte sus derechos y dignidad personal, la promoción de su efectiva participación en todas las actividades sociales y el ejercicio de responsabilidades en todos los niveles de decisión en el país".

Las acciones previstas para lograr el cumplimiento del referido objetivo fueron las siguientes:

Acción 1: Propiciar la participación de la mujer en todas las actividades y cargos de alto nivel.

Acción 2: Eliminar todo trato discriminatorio que limite las oportunidades o afecte los derechos y dignidad de la mujer.

El 2 de setiembre de 1974 "Acción para la Liberación de la Mujer Peruana" emitió una carta abierta, para expresar su satisfacción por la sanción de un dispositivo legal que disponía en todos los hospitales estatales y de Beneficencia del país, el otorgamiento de atención médica gratuita a las madres y niños recién nacidos, sin discriminación de ninguna índole. La carta refería también que esta era una gran medida revolucionaria, puesto que recién ahora la Maternidad podría ser asumida con dignidad, así como también constituía un anticipo de la socialización efectiva de los servicios de salud "hoy todavía en manos inescrupulosas" (sic) ("Carta Abierta. Liberación de la Mujer", 1974).

Finalizaba el referido documento con una recomendación relativa a la información sobre métodos anticonceptivos:

"Consideramos, sin embargo, que conjuntamente con el derecho a la atención médica gratuita, debe ir aparejado el derecho a la libre información sobre los diferentes métodos anticonceptivos a través de consultorios médicos gratuitos instalados en los hospitales. De esta manera la mujer peruana, podrá decidir libremente si desea tener hijos y cuántos, tal como ha planteado oficialmente la Revolución Peruana" (Ibíd., 1975).

A través de una Carta Abierta, emitida el 6 de enero y publicada el 13 de enero de 1975, "Acción para la Liberación de la

Acción 3: Promover la educación mixta del hombre y la mujer.

Acción 4: Garantizar que los bienes comunes no sean dispuestos por decisión unilateral del esposo (Jupce, 1976: 44- 50).

Mujer Peruana", consideraba como altamente positivas dos medidas gubernamentales: la creación de la Comisión Nacional de la Mujer Peruana (CONAMUP) encargada de coordinar las actividades de las organizaciones femeninas del Perú, y de registrarlas e inscribirlas; y también la declaración de 1975 como el "Año de la Mujer Peruana" ("Carta abierta para modificar la condición femenina", 1975).

Sobre la Comisión Nacional de la Mujer, en el documento se señalaba que este organismo era la mejor respuesta a las expectativas de muchas organizaciones femeninas por trabajar mancomunadamente y sin rivalidades de ningún tipo, "porque la organización femenina es un imperativo dentro de toda Revolución que no quiere ser una revolución a medias" (Ibíd., 1975).

Sobre la CONAMUP y el tema de la representación, se emitiría otro pronunciamiento en febrero de 1975, esta vez por parte del Frente de Mujeres, parte del texto refería lo siguiente:

"el Decreto establece para la constitución de la Comisión la participación mayoritaria de representantes de organizaciones femeninas, pero no define qué 'organizaciones femeninas'. Por lo tanto, cualquier organización, sean cuales fueran sus acciones, su orientación ideológica, sus metas y objetivos, por el solo hecho de ser fundada, constituida y dirigida por mujeres, hoy día en el Perú podrá tener autoridad para representar a la 'mujer peruana' y, en su nombre, intervenir con voz y voto para pronunciarse sobre su problemática social y formular recomendaciones al máximo poder ejecutivo, así como a los derechos y obligaciones de la mujer.

Si bien es un hecho de que toda mujer, de cualquier clase social, de una u otra manera, es víctima de una marginación social por la discriminación general de su sexo, también es cierto que la mujer peruana de clase alta o media, como integrante de una pequeñísima minoría dominante, siempre ha cumplido un papel de dominadora en nuestras estructuras económicas tradicionales”⁹⁹ (“Declaración del Frente de Mujeres”, 1975).

Era clara la preocupación del Frente de Mujeres, por lo que, a partir de una convocatoria abierta, se consideraba una peligrosa concentración de la participación de mujeres de organizaciones femeninas tradicionales – las más numerosas, las más grandes, las más eficaces, las mejor organizadas - cuyo accionar era más bien caritativo y de beneficencia. Por ello, se aludía el otorgar un mayor protagonismo a las mujeres de las "grandes mayorías" y se recomendaba, finalmente, la creación de una entidad ejecutiva, una oficina multisectorial que tuviera el encargo de articular el trabajo de la Comisión (Ibíd., 1975).

Para marzo de 1975, el Frente de Mujeres volvía a la carga, pronunciándose esta vez acerca de las sátiras que había generado la sanción legislativa de la Ley del Servicio Militar, Decreto Ley 20788, que por primera vez posibilitaba la participación de la mujer. En efecto, señalaba el Frente que "la implantación del Servicio Militar Femenino ha provocado, inclusive en órganos de prensa del Estado¹⁰⁰, una campaña de bromas de mal gusto que no pueden

⁹⁹ La negrita es mía.

¹⁰⁰ A los cuales se denominaba "prensa socializada".

esconder su esencia antifemenina" ("Las mujeres constatan y rechazan sátiras en torno a Servicio Militar Femenino", 1975).

Agregaba el pronunciamiento que "sin desmedro de la libertad de expresión y de los fueros legítimos del humor y la sátira, resulta difícil conciliar la urgencia de la revaloración de la mujer y de su participación activa en la vida nacional incluyendo la Fuerza Armada, con persistentes insinuaciones pseudo-humorísticas que dañan por igual el prestigio de la mujer peruana y el de la Fuerza Armada" ("Protestan por campaña de mal gusto en torno a Servicio Militar Femenino", 1975).

Los primeros días de enero de 1976, se emitió un pronunciamiento acerca del problema de la prostitución. Este pronunciamiento, se diferencia de los anteriores por el señalamiento inicial que da cuenta de una relación más distante con el entonces Presidente Morales Bermúdez¹⁰¹, así también hay en este pronunciamiento referencia al Plan de Acción de la Conferencia de la Mujer de México (junio, 1975), lo que evidencia un nuevo marco internacional, que legitimaba y sustentaba las demandas de los movimientos de mujeres¹⁰². Otra diferencia con los pronunciamientos

¹⁰¹ La carta abierta tenía un encabezado inicial cuyo enunciado era:

"Lamentando no haber logrado una entrevista personal con el señor Presidente de la República, hacemos público el presente documento"

¹⁰² Se invocaba los artículos 146 y 147 del Plan de Acción, siendo su tenor:

Art. 146: Se debería tomar medidas concretas legislativas y de otro tipo para combatir la prostitución y el tráfico ilícito de mujeres, especialmente de jóvenes. Con la cooperación de órganos internacionales y organizaciones no gubernamentales se debería preparar programas especiales, incluidos proyectos experimentales, para impedir tales prácticas y rehabilitar a sus víctimas.

anteriores, estribaba en que las instituciones firmantes de este pronunciamiento eran además de las agrupaciones integrantes del Frente de Mujeres, Promoción Cultural Creatividad y Cambio, el Comité Peruano de Bienestar Social, el Movimiento de Trabajadores Cristianos, la Conferencia de Religiosos del Perú, en lo que constituye el único documento suscrito por el movimiento feminista que contó con la participación de organizaciones religiosas durante el período de Políticas de Revaloración (“Carta Abierta”, 1976).

El pronunciamiento denunciaba la existencia del Decreto Supremo 001-72-IN, Licencias Especiales de Policía, que en su Art. 2 incisos h, i y j, autorizaba y reglamentaba el ejercicio de la prostitución en casas de tolerancia, casas de cita y prostíbulos; y en su Art. 43, obligaba a las mujeres, que ejercían la prostitución, a inscribirse en un registro y poseer un carné especial¹⁰³ (Ibíd., 1976).

En el documento se pedía la derogación del artículo 2, incisos h, i, j, del Decreto Supremo 001-72-IN, Licencias Especiales de Policía, así como de los demás artículos que se referían a la prostitución¹⁰⁴. Otro pedido estaba referido a la ejecución de medidas

Art. 147: Los gobiernos que aún no lo hayan hecho deberían ratificar el Convenio de las Naciones Unidas para la Represión de la Trata de Personas y de la Explotación de la Prostitución Ajena (1949) o adherirse a él.

¹⁰³ La denuncia agregaba que la autorización y reglamentación de la prostitución convertía al Estado en cómplice de la explotación de la mujer al recaudar grandes sumas de dinero por concepto de licencias y multas, así también se acusaba a los medios de comunicación de no cumplir con el objetivo de valorar a la mujer y que más bien estaban haciéndola, cada vez más, objeto erótico.

¹⁰⁴ Sobre el particular Marie Luise Trapasso, de *Promoción Cultural Creatividad y Cambio*, señalaba "nos preocupa enormemente, miles de mujeres son traficadas día a día y degradadas moralmente con la aparente complicidad del Estado, pues, basta tener un local, presentar su solicitud para que nazca un nuevo prostíbulo. Algunas estadísticas demuestran que en Lima, cada día ingresan a la prostitución tres jóvenes nuevas, y esto es sólo en Lima

concretas encaminadas al mejoramiento de las condiciones de vida de la mujer; empleo y capacitación para trabajos no tradicionales inclusive, servicios asistenciales, apoyo legal, entre otros; la prevención de la prostitución con medidas adecuadas: control de trabajo de menores, vigilancia de centros nocturnos, castigo a personas que mantienen y administran casas de prostitución, era otra de las solicitudes (Ibíd., 1976).

Aspectos como la readaptación de la mujer que se dedica a la prostitución, programas antivenéreos ampliados a nivel de toda la comunidad; y la incentivación de la educación sexual escolarizada y fuera de ella, también formaban parte de las acciones que se pedía realizara el Gobierno (Salazar, sf).

Finalmente se solicitaba poner fin a la explotación de la mujer que a través de los medios de comunicación se convertía en símbolo sexual e instrumento de intereses económicos, así también, la ratificación del Convenio de las Naciones Unidas: Convenio para la Represión de la Trata de Personas y de la Explotación de la Prostitución ajena (Ibíd., sf).

que representa la tercera parte de la población nacional. Por ellas nada se hace (...) Sólo es necesario que ellas vayan a la Policía y saquen su carne de prostituta, pasando por el control sanitario y están ya, en condición de ejercer "legalmente" (Salazar, sf).

4.4.4 Las organizaciones

En el curso del Período de Políticas de Revaloración (1972-1976), es que surgen las novísimas feministas del '73 en el marco de la realización de políticas reformistas en los campos de educación, trabajo y cultura. Sostiene Portugal que se trataba de un Gobierno – el de Velasco – que rescató para el país sus más importantes riquezas nacionales y realizó decisivas reformas estructurales. Por ello la presencia de mujeres organizadas no fue casual, otros grupos sociales empezaban a insurgir en el terreno de la organización y de las luchas de reivindicación impelidos por la prédica de cambio social (Portugal, 1985).

Siempre con Portugal a inicios de los '70, se había suscitado un interés por intercambiar información y abrir la discusión en torno a la condición femenina de parte de mujeres vinculadas a la educación, a las ciencias sociales y al trabajo social. Este interés, se acentuó poco después de la promulgación de la Ley de Educación por el Gobierno de Velasco (Ibíd., 1985). Parte de esa dinámica fue la que motivó a Helen Orvig a plantearse escribir en una revista sus inquietudes y vivencias en Estados Unidos¹⁰⁵, París¹⁰⁶, para transmitir las, para contar a todas las mujeres lo que había visto.

¹⁰⁵ En 1968, participó como alumna libre en el Seminario “La mujer en la cultura moderna” en la Universidad de Kansas (EE. UU.) (Orvig, 1988:)

¹⁰⁶ De paso por París en setiembre de 1968 Orvig escribía: “¿Es éste (el joven de las barricadas), el ser humano del que soñaba Marx: el ser desalineado, el ser que ha visto su identidad, la dignidad, el esplendor de la vida humana, quien ya no se resigna a vivirla de otra manera y se rebela contra una sociedad que se lo impide?...Tres días en París, tres días de inquietudes, de fragmentos de preguntas y respuestas, de donde emerge una hiriente verdad que juzga” (Orvig, 1988:)

Finalmente, aceptó escribir en la página femenina de *Expreso* en el año 1970 (Orvig, 1988: 18).

Orvig señala que en la fase inicial del movimiento, se formó un pequeño grupo con mujeres como Hilda Araujo, Narda Henríquez, Rosa María Salas y otras. Luego hubo contactos con las que ya estaban trabajando la problemática, como Cristina Portocarrero, por un lado y Elena y Violeta Sara Lafosse por otro. Independientemente, surgió el Grupo de Trabajo “Flora Tristán” con Lía Morales, Carmela Mayorga y otras (1988: 18).

Para 1972, se producía la creación de *Promoción Cultural Creatividad y Cambio* por el impulso de Rosa Dominga Trapasso y Timotea Galvín, dos religiosas que se habían independizado del trabajo oficial de Iglesia con CARITAS. En palabras de Trapasso:

“Pensamos que podríamos crear un trabajo de servicio, a algunos de los trabajadores sociales, en su preocupación frente a los problemas sociales en Lima. No habíamos podido definir mucho lo que queríamos hacer, queríamos relacionarlos con el tema social, con cosas que nos preocupaban, con el tema mujer. Buscamos apoyo en algunos amigos, amigas aunque no tuvimos mucho para ver si podríamos hacer un pequeño lugar espacio. Timo [Timotea Galvín] tenía amistad con unos sacerdotes dominicos (...) lo que aquí se llama Iglesia de Santo Domingo y con el programa de Radio Santa Rosa. Se habló con uno de estos sacerdotes de la posibilidad de tener un espacio, y nos alquiló una sala grande, que podría haber sido como una tienda, en una calle, en el jirón Callao, a una cuadra de Tacna, que es más o menos cerca de la iglesia Santa Rosa.

Y en este pequeño local iniciamos, tuvimos un espacio, pusimos libros, tuvimos un mimeógrafo y antes habíamos sacado pequeños folletos para el uso de las trabajadoras sociales, como hacer técnicas de grupo para realizar sus trabajos de grupo, pensamos que podíamos hacer algo semejante, pero relacionado con problemas sociales en mujer, y así empezó...” (Entrevista con Rosa Dominga Trapasso. Mayo, 2005).

Entre octubre y noviembre de 1972 el Movimiento de Promoción de la Mujer, junto con Rosa Dominga Trapasso organizó un Seminario sobre la Problemática de la Mujer, el mismo que se realizó en el Instituto Nacional de Cultura (Orvig, 1988).

Esta coyuntura, a decir de Portugal, permitió en el curso de los meses siguientes a la realización del mitin del 7 de abril de 1973 contra los Concursos de Belleza, la configuración de los tres primeros grupos autónomos, dos de ellos sin el membrete feminista. Promoción de la Mujer y Grupo de Trabajo “Flora Tristán”, y que recogían propuestas para una acción fundamentalmente reivindicativa (1985: 12). En el caso de Acción para la Liberación de la Mujer Peruana (ALIMUPER), éste decidió mantener su línea feminista, en un inicio se estableció un pequeño grupo que estableció como norma reunirse semanalmente los días miércoles en las diversas casas de las militantes, basaba su acercamiento a las mujeres a través de la realización de charlas informales en distintos barrios limeños de clase media (Ibíd., 1985: 12).

Portugal relata así esta etapa del movimiento:

"Así entre el recibimiento tibio y cauteloso de unas, el rechazo airado de otras, y el escepticismo crítico de las que se permitían darnos consejos sobre lo que "ustedes deberían hacer" el grupo siempre pequeño en número (no más de 10 mujeres), siguió haciendo su labor de convencimiento. A veces era preciso insistir telefónicamente cada semana o hacer visitas personales a los domicilios de quienes se habían ausentado. Al mismo tiempo surgió la necesidad de crearse una imagen combativa al exterior" (1985: 13)

Vargas sostiene que la capacidad de convocatoria de ALIMUPER fue bastante estrecha, circunscribiéndose a pequeños círculos de mujeres, así tampoco tuvo la capacidad de abrir un espacio y hacerse conocer por la opinión pública. Aunque de cuando en cuando llamaba a alguna acción, sea por el día de la madre o por la legislación del aborto; estas movilizaciones tenían un carácter limitado (Vargas, sf: 70)

Para octubre de 1974, ALIMUPER consideraba prioritaria la emisión de un boletín mensual, para efectuar, denuncias protestas y apoyo. Refería Cristina Portocarrero, sobre el particular:

"Vamos a ocuparnos de los medios de comunicación. Responderemos a todos aquellos avisos, propagandas y otros que desmerezcan la imagen de la Mujer o no contribuyan a revalorar a la nueva mujer que intentamos esbozar. Estamos elaborando un proyecto. Dentro de unos meses estaremos en condición de hablar ya concretamente de él. Ojalá podamos lograrlo! Y finalmente nuestra comunicación con los jóvenes

como siempre. Con charlas y fórums (...) No somos una institución sino un Movimiento. No hay jerarquías en el grupo. Las que lo representamos por el momento somos Coordinadoras” (“Liberación en marcha”: 1974).

Para inicios de 1970, existían además otras organizaciones, que en algunos casos tenían incluso una organización y soporte logístico mucho mayor que el de los movimientos feministas, tal es el caso de la Unión Popular de Mujeres Peruanas (UPMP), que agrupaba a mujeres de todos los sectores (obreras, campesinas, amas de casa, intelectuales, estudiantes, etc)¹⁰⁷. Otras organizaciones femeninas o vinculadas a los temas de mujer – no feministas – eran la Unión de Mujeres Americanas¹⁰⁸, la Comisión Interamericana de Mujeres, , el Hogar de la Madre¹⁰⁹, Movimiento Derechos de la Mujer¹¹⁰ y la Asociación Peruana de Protección Familiar, Centro Femenino Popular (“La igualdad se sigue luchando”, 1974).

¹⁰⁷ La UPMP creada en 1970, organizó en 1972, el Primer Congreso Nacional de Mujeres Peruanas.

En octubre de 1974 esta organización realizó el III Seminario Latinoamericano de Mujeres con el tema: “La eliminación de la discriminación de la mujer en el dominio de la educación, la formación técnica profesional y el acceso a diferentes profesiones y ocupaciones” A partir de la convocatoria de la Federación Democrática Internacional de Mujeres (FEDIM) evento preparatorio para el Año Internacional de la Mujer, con la asistencia de 500 mujeres de toda América Latina (“Diez años de movimiento – Perú. Hitos feministas”, sf).

En 1975 la UPMP realizó tres seminarios regionales: Arequipa, Huaraz y Huánuco, siempre destacando la participación de la mujer en el proceso revolucionario. Además llevó a cabo actividades permanentes de capacitación laboral y educativa, cursillos de propiedad social entre otras. Para esta organización la unidad de la mujer del Perú debía significar el derrocamiento del subdesarrollo y la dependencia, forjando la paz, el progreso y logrando la plena soberanía del Perú (“¿Cuál es el Balance Del Año de la Mujer?”, 1975).

¹⁰⁸ Presidida por Olga Paredes de Olarte.

¹⁰⁹ A cargo de Josefina de Villarán.

¹¹⁰ A la que pertenecían Adela Angosto, Reneé Lossio, Dora Cabrejos, Luciana Fuchs, Anamaría McCarthy, María Teresa Larco y Graciela Dammert.

Desde el Estado también existían una serie de organizaciones relacionados a la participación de las mujeres, con criterios varios – de acuerdo a su contexto de acción - que asumían de manera común la defensa del proceso revolucionario. Entre otras podemos mencionar a la Comisión de Damas de la Junta de Asistencia Nacional (JAN), los Comités Sociales de los diferentes sectores del Ejecutivo, o el Comité Nacional Provisional¹¹¹.

Según Vargas, estas organizaciones – que no eran feministas - tenían formas diferentes de acercarse a la problemática de la mujer, lo que se expresó en una tendencia institucionalizada y conservadora que recurría a la capacitación y asistencia a la mujer, principalmente de sectores populares buscando dotarla de mayores conocimientos que le permitieran desempeñar mejor su rol de esposa – madre, y establecer una relación jerárquica y vertical con las mujeres (Vargas, 1989: 32).

Como contrapartida, sobre la definición y el sentido de las organizaciones feministas, señalaba Cristina Portocarrero:

“Los movimientos son agrupaciones de mujeres, que dándose cuenta de sus limitaciones reclaman, denuncian y contribuyen a la concientización colectiva. Y en este camino, las mujeres mismas van descubriendo la globalidad del problema. Intentamos -y en esto se parecen a los movimientos de otros

¹¹¹ Que tuvo el encargo de orientar la creación de la Organización Política de la Revolución Peruana, en agosto de 1975, cuando era inminente la caída de Velasco. Integraron este Comité Dora Beauseville, Jefa de la Oficina de Capacitación del SINAMOS, Gabriela Ruiz Eldredge Vargas, encargada de área de Capacitación del Centro de Capacitación e Investigación para la Participación Popular, y Abigail Alvarado de Morante, Presidenta del Comité Femenino del Sindicato de Educadores de la Revolución Peruana (SERP) (“Tres destacadas profesionales en Comité Nacional Provisional”, 1975).

países- cambiar los patrones de relación tradicionales en toda sociedad patriarcal, basados en la desigualdad. Cuestionamos el concepto que sobre la mujer se tiene la propia mujer. Creemos que tomando conciencia de su opresión, la mujer se sentirá deseosa de participar. Automáticamente, revolucionariamente!! Comprenderá las causas sociales y culturales de esta situación. (...) Podríamos generalizar definiéndolos como detonantes de la Revolución Cultural. Revolución indispensable para iniciar, garantizar y remover un verdadero cambio de estructuras, una verdadera revolución” (“Liberación en marcha”, 1974).

De fines de los '70 en adelante, ha habido una marcada tendencia en los recuentos recientes del feminismo a asumir que Acción para la Liberación de la Mujer Peruana, conocida como ALIMUPER, era la única organización feminista que había venido solitariamente activando desde 1973¹¹²

Para Vargas, el gobierno militar reformista estableció formalmente en 1975 el primer esfuerzo estatal por “revalorizar” el status de la mujer. Esto abrió, según esta autora, un canal importante para discutir y producir concepciones relativas a la marginación de las mujeres, a pesar de que estas iniciativas permanecieron aisladas, dieron un impulso importante a los grupos de mujeres que surgieron hacia el final de la década. Desde abajo, la presión de las mujeres estaba representada por ALIMUPER y desde arriba, a nivel el Estado, por la Comisión Nacional de Mujeres (Vargas, 1992: 40).

¹¹² Véanse las crónicas de Hernández (1982), Cruz (1995), Byrne (1982), Canedo (1978), y Eco (sf).

Para el segundo semestre de 1976, a fines del Período de Políticas de Revaloración, se instituye el Movimiento “El Pozo” para luchar contra la legalización de la prostitución y prestar ayuda legal a las mujeres. Trapasso señala sobre la creación de “El Pozo”:

“Cuando empezamos este trabajo, en 1976, sabíamos que estábamos contra la prostitución legalizada, porque intuitivamente, sentíamos que era un atropello a nuestra dignidad de persona que, una mujer, tuviera que inscribirse como ‘prostituta’ para que las autoridades pudiesen garantizar el orden para este “mal necesario”. Esta intuición que sentimos frente a la hipocresía de la sociedad machista, ha sido reafirmada con más claridad por mi trayectoria como feminista, conforme he podido hacer las conexiones entre la prostitución y la condición de opresión de toda mujer en la sociedad machista. Por el contacto directo con estas mujeres, hemos experimentado cómo la sociedad reduce a todas las mujeres a la condición de una propiedad negociable. Estar al lado de una mujer que tiene que vender su cuerpo varias veces en unas pocas horas, para poder mantener a sus hijos y tratar de hacerla sentir que ella tiene un valor en sí misma y puede recuperar algún grado de control sobre su vida, es sentirse solidaria con un sinnúmero de mujeres que quieren y tratan de romper la esclavitud sexual que la sociedad patriarcal perpetúa” (Trapasso, 1984: 15).

V. CONCLUSIONES

1. En el Perú, el llamado Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada, instalado a partir del Golpe de Estado del 03 de octubre de 1968, se trazó la reestructuración del Estado y de su relación con la sociedad, como una alternativa nacionalista y popular, para desplazar la oligarquía; superando la dominación y la exclusión de amplios sectores de la población, especialmente, los más pobres: trabajadores, campesinos, indígenas, entre otros.

Para ello, implementó una serie de reformas sustantivas, como la Reforma Agraria, la creación de la Comunidad Laboral, la recuperación para el Estado peruano, de la explotación de los recursos naturales como el petróleo y la minería; entre otras medidas.

Estas características mostradas por el Gobierno de Juan Velasco Alvarado, entre 1968 y 1975; sin embargo, fueron paulatinamente desmontadas por su sucesor, Francisco Morales Bermúdez (1975 – 1980).

2. El régimen Velasquista se sustentó en una estrategia participatoria de movilización social de los sectores populares; así como, en un discurso de contenido antiimperialista, humanista, libertario y solidario.

En el período de Políticas de Revaloración, la doctrina del humanismo revolucionario fue la fuente de inspiración de una

conducta capaz de hacer prevalecer en la vida individual y en la sociedad, con su auténtico y pleno significado, los principios de la libertad, la igualdad, la solidaridad y la justicia, sin los cuales la dignidad humana era menoscabada y la historia perdía su sentido ascendente y creador. Como doctrina y como actitud, el humanismo propugnaba la afirmación y defensa del hombre, de su dignidad y de sus valores

En este marco general de transformaciones estructurales, el proceso revolucionario, iniciado en 1968, promoverá el cuestionamiento a la condición de dominación y discriminación de la mujer, en especial, de aquellas pertenecientes a los sectores del pueblo marginado que la Revolución Velasquista pretendía reivindicar.

3. Las medidas emprendidas por el Gobierno Velasquista, incluyeron los planos ideológico y cultural. Para ello, se diseñó la Reforma de la Educación (1972), cuyo propósito principal fue la generación de una nueva conciencia en los jóvenes y niños, a partir de una visión crítica de su realidad y del desarrollo de sus capacidades para transformarla con una perspectiva liberadora y solidaria.
4. En esta etapa, en el Sector Educación, se inicia la institucionalización de las políticas públicas dirigidas revalorar el rol de la mujer (Período 1972 – 1976) y caracterizadas por cuestionar principalmente la alienación y la opresión de la mujer, proponiendo un nuevo rol, más autónomo e independiente, incorporada en la esfera social, económica y

política en igualdad de condiciones; y con un papel determinante en el proceso revolucionario peruano.

5. El enfoque asumido desde el Estado, consideró que los problemas de postergación, dominación y desigualdad que sufrían las mujeres, estaban referidos a su doble condición de trabajadora y a su rol en la familia. Por lo cual, debían ser resueltos a través de su incorporación al proceso de cambios sociales. Desde ese enfoque, la mejor garantía para la solución progresiva de la problemática de las mujeres, era su inserción organizada, popular y masiva en la defensa de la Revolución Peruana; ya sea en organizaciones sociales, gremios de trabajadores o para convertirse en protagonistas directas de los cambios y reformas que resolvían los problemas estructurales del país y, por tanto, sus problemas específicos como mujeres.

6. Las políticas públicas de Revaloración de la Mujer, tuvieron como un hito relevante la promulgación de la Ley de Reforma Educativa (1972), que propicia la instauración del Comité Técnico de Revaloración de la Mujer (1972). Posteriormente, se emitió el Plan del Gobierno Revolucionario, conocido como el Plan Inca que definió entre sus objetivos fundamentales, el de la revaloración de la mujer (Objetivo específico No 23), en el cual se proponía lograr la efectiva igualdad entre hombres y mujeres, a través de la eliminación de todo trato discriminatorio que afecte sus derechos y dignidad personal.

A pesar del discurso oficial, las instituciones implementadas no eran feministas y tenían formas diferentes de acercarse a la problemática de la mujer, incluyendo una visión conservadora

que privilegiaba la capacitación y la asistencia a la mujer de los sectores populares, siempre en el ámbito de su rol de esposa y madre.

Sin embargo, debe reconocerse que las medidas implementadas desde el Estado, promueven una discusión pública sobre la condición de dominación y marginación de las mujeres.

Hay dos momentos clave para el discurso feminista durante el período de Revaloración (1972- 1976). Uno primero, en el que aún no se produce activismo público organizado y hay un proceso de concientización y educación desde la tribuna periodística de EXPRESO por parte de Helen Orvig en 1970, y posteriormente Ana María Portugal en 1972.

Este momento se caracteriza por girar en torno a la Reforma Educativa, proponer la revolución cultural, internalizar la autonomía revolucionaria, dialogar con los primeros espacios públicos destinados a superar la alienación de las mujeres, propiciar la creación de los primeros grupos de activistas feministas, instar al Estado a consolidar la promoción de la mujer.

Este momento se extiende hasta abril de 1973, en que se produce el primer mitin feminista contra el Concurso “Señorita Verano”. El segundo momento clave para el discurso feminista durante el período de Revaloración, es el que se extiende de abril de 1973 hasta setiembre de 1976.

Esta etapa se caracteriza por buscar la consolidación de un movimiento de mujeres que ya es notoriamente público y que realiza un profuso activismo, la conceptualización de la liberación de la mujer, el acompañamiento de las políticas públicas participatorias dirigidas a la mujer, el abordaje de la situación de la mujer peruana, y generar el tránsito de una autonomía revolucionaria a una autonomía movimientista. Culmina en setiembre de 1976, cuando Rosa Dominga Trapasso crea el Movimiento “El Pozo”, con la finalidad de abordar la problemática de la prostitución.

7. Las principales políticas públicas del Período de Revaloración (1972- 1976) acerca de la mujer son educativo – culturales (Comité Técnico de Revaloración de la Mujer - COTREM), y participativo – integracionistas (Comisión Nacional de la Mujer Peruana – CONAMUP). Estas políticas se desarrollan en circunstancias marcadamente diferenciadas para el régimen velasquista. El COTREM se formó en el año 1972, cuando el proceso revolucionario se encontraba en su apogeo, las principales reformas del régimen se encontraban en curso o se habían iniciado. La estabilidad del régimen era sólida – principalmente en el aspecto económico -, y gozaba de un mayoritario apoyo popular.

8. A fines de 1974, en cambio, cuando se creó la CONAMUP, el régimen velasquista se encontraba muy debilitado, se había producido una militarización del discurso al interior del régimen, y las políticas participatorias implantadas se encontraban en proceso de progresivo declive.

Así, mientras la propuesta del COTREM se caracterizaba por exaltar el humanismo revolucionario, la superación de la opresión y la alienación de la mujer, y apelaba al cambio de mentalidad (época de bonanza), la CONAMUP priorizó ante todo un objetivo más pragmático, el de la participación masiva de las organizaciones femeninas de toda índole a nivel nacional. Con la certeza por parte del régimen de un debilitamiento del proceso revolucionario, la participación de las mujeres significaba ante todo la defensa de la Revolución (época de crisis).

9. Una dimensión importante de la interacción del movimiento de mujeres con las propuestas públicas del régimen velasquista, es la de la mujer y el trabajo. En el marco de dicha dimensión, se activaron cada vez más espacios laborales para las mujeres, en un contexto de desplazamiento del poder del Patrón y Patriarca oligárquico hacia nuevas figuras de autoridad encarnadas por los Patriarcas revolucionarios en el escenario social reconstituido - como el representante de la izquierda militar, el representante campesino organizado o el intelectual científico técnico.

Este desplazamiento de la autoridad patriarcal, del campo a la ciudad, tiene un componente simbólico en el caso del empoderamiento de las mujeres, así tenemos que las Patronas del latifundio cargadas de rito, ceremonia, señorío, devoción, - a partir de la recomposición familiar, la sofisticación de la vida citadina y la expansión de las fuerzas productivas - se reconfiguran en el gobierno de la cosa pública y en la esfera doméstica.

En el caso de la esfera pública, están representadas por las esposas o familiares de los militares, que se hicieron cargo o presidieron Comisiones, Juntas y Comités gubernamentales, instancias que fueron decisivas para la mejora de la situación de las mujeres, desde el nivel discursivo hasta el de aplicación de las políticas. En la esfera privada se instaló una dicotomía fundante - principalmente en el caso de las mujeres profesionales o intelectuales de clase media -, entre el ocio (el de las “patronas del hogar”) y el trabajo productivo intra familiar (el de las empleadas o servidoras domésticas), la liberación de las mujeres en este caso lo fue respecto de la carga doméstica, y el encargo de los deberes domésticos a las trabajadoras del hogar generó una tensión respecto del reconocimiento de los derechos de las mujeres, ya que se estimaba como prioritaria la revaloración de la trabajadora del hogar y no de la “patrona”.

10. En el período de Políticas de Revaloración (1972- 1976), la inserción de la mujer en el campo productivo, y su mayor visibilidad social fue priorizada y legitimada en el discurso revolucionario del régimen velasquista según se tratara de las esferas más postergadas y explotadas del colectivo de mujeres. Las mujeres organizadas en torno a la labor social, de caridad o voluntariado, tuvieron mucha receptividad en los espacios públicos, a partir de la incorporación instrumental en su discurso de conceptos como la alienación, la maternidad, la participación o la revaloración de las mujeres. Las mujeres conformantes de los movimientos de mujeres, tuvieron un rol más propositivo, de incidencia en las políticas públicas, opinando, interpelando y aportando al proceso de cambios - vinculado a los derechos, espacios y a la participación de las

mujeres -, que llevara adelante el Gobierno de Velasco Alvarado, pero su presencia pública fue controversial y generó en muchos casos resistencias y rechazos de parte de líderes de opinión conservadores.

Aun cuando ambos discursos no se apartaron del eje de la maternidad y el humanismo propio de la Revaloración, los movimientos de mujeres buscaron promover y situar progresivamente la problemática de las mujeres, más allá de la esfera doméstica, de la lógica participatoria y del ámbito educativo cultural; y ya sin Velasco en el poder, sus propuestas y planteamientos trascendieron las propias Políticas de Revaloración.

VI. RECOMENDACIONES

1. Los estudios de Género y Estado, cuando se abocan a analizar la interacción del accionar de las mujeres, con la esfera pública, pueden aportar valiosa información acerca de los procesos, características, tendencias, matices y alcances de dicha interacción. El presente trabajo aporta dichos componentes, al estudiar el relacionamiento del movimiento de mujeres - que dio inicio a la Segunda Ola del Feminismo en el Perú, en la década de los '70 - con las políticas públicas del docenio militar (1968 – 1980), en especial las del período denominado de Políticas de Revaloración (1972- 1976). Las rutas de investigación que surgen de este trabajo son variadas e interesantes. La rehabilitación de las prostitutas a partir de las políticas de revaloración, sus implicancias y significados, en la década de los '70, aparece como una interesante conjunción del discurso del humanismo revolucionario con un espacio marginal y precarizado de sexualidad y trabajo. Los concursos de belleza y la revaloración de la mujer, abren una veta de casi una década entre el mitin feminista del 7 de abril de 1973 – frente al Hotel Sheraton, a propósito de la realización del “Señorita Verano” de ese año – hasta las protestas en Lima por la realización del Miss Mundo del año 1982 en Lima. En el curso de dicha década hay una riqueza de actores y escenarios a explorar, que comprenden el Concurso “La Reina del Trabajo” a inicios de los '70, o las medidas contra la publicidad comercial de parte del régimen velasquista, pasando por toda la reflexión teórica del movimiento de mujeres en torno a la mujer objeto en el contexto de las Políticas de Revaloración y luego en el marco de las Políticas de Población – de 1976 en adelante -.

2. Los fenómenos políticos en términos discursivos, de políticas públicas, de estilos de militancias, de posturas anti sistema, tienen un referente importante en el Humanismo Revolucionario. Dicha doctrina exalta la maternidad como defensa de la vida, la recuperación de la centralidad del hombre a partir del eje científico técnico, la rehabilitación educativa y cultural de los explotados y marginados, o la conformación de un sentido de comunidad basada en principios social cristianos. Conocer, entender, historizar, etnografiar, mapear esta doctrina, permitiría analizar de forma más comprensiva, fenómenos como la violencia política iniciada en los '80, la complementariedad de los liderazgos social cristianos en la política actual, las tensiones en la construcción de una historia del movimiento de mujeres en el Perú, las dificultades para consolidar las agendas de género y empoderamiento de las mujeres en contextos democráticos, o la tríada mujer – poder – sexualidad.

3. La interacción del movimiento de mujeres con las políticas públicas del régimen velasquista, permite también conocer cómo la terapéutica puede constituir una agencia moral importante en las sociedades modernas, y ser la base para desarrollar sociedades rehabilitadoras. El influjo del pensamiento psicoanalítico de Fromm para el metalenguaje social de la década de los '70, es emblemático a ese respecto. Vetas de investigación aquí son: las sociedades rehabilitadoras y su impacto en la salud y sexualidad de las mujeres, o la rehabilitación y la salud mental en la década de los '70.

VII REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

"AGRUPACIÓN FLORA TRISTÁN PROCLAMA: FEMINISMO NO ES REVANCHISMO"

sf *Eco*. Lima (sf). WARMI/ Cendoc – Mujer.

ANNE y JACQUELINE

1988 "El feminismo en debate". *Viva* No 14 (Jul - Ago). 13-16.

ANRUP, Roland

1990 *El taita y el toro: En torno a la configuración patriarcal del régimen hacendario cuzqueño*. Estocolmo: Nalkas Boken Forlag.

"APLAUDEN LA NUEVA POLÍTICA PARA REVALORIZAR A LA MUJER"

1974 *Correo*. Lima (25 de agosto). WARMI/ Cendoc – Mujer.

BARNECHEA, Alfredo

1970 "Un Ensayo de Comunidad Universitaria". *Marka*. 403 (Diciembre, 1970). 15- 16.

BARREIRO, Line

1999 "Cambios para el conjunto de la sociedad". *Especial/ Fempress: Feminismos Fin de Siglo*. 53- 55.

BAUTISTA, Isabel

1976 "Huelga en el Trocadero por abusos de los dueños". *La Prensa*. Lima (12 de febrero). WARMI/ Cendoc – Mujer.

BÉJAR, Héctor

1976 *La Revolución en la Trampa*. Lima: Socialismo y Participación.

BISCARETTI, Paolo

1976 *Introducción al Derecho Constitucional Comparado*. Bogotá: FCE.

BLONDET, C. y MONTERO, C.

1994 *La Situación de la mujer en el Perú 1980- 1994*. Lima: IEP.

BOGARDUS, Emory

1963 *El Desarrollo del Pensamiento Social*. Lima: UNMSM.

BOURQUE, Susan

- 1996 "Género y Estado: perspectivas desde América Latina".
En: HENRÍQUEZ, Narda (ed.). *Encrucijadas del saber: los estudios de género en las ciencias sociales*. Lima: PUCP.

BOURRICAUD, Francois

- 1967 "El ocaso de las oligarquías y la sobrevivencia del hombre oligárquico". *Aportes* No 4 (Abril). 5- 23.

BUSSE, Erika

- 2003 *El símbolo Flora Tristán en el feminismo peruano (Cuadernos de Trabajo)*. Lima: Flora Tristán.

BYRNE, Ana María

- 1982 "El Boom feminista, algo que empezó en 1908". *El Observador*. Lima (8 de marzo). WARMI/ Cendoc – Mujer.

CANEDO, Roxana

- 1978 "Los movimientos de la mujer". *La Imagen*. Lima (5 de febrero). WARMI/ Cendoc – Mujer.

"CARTA ABIERTA"

1976 *El Comercio*. Lima (4 de enero). WARMI/ Cendoc –
Mujer.

“CARTA ABIERTA. LIBERACIÓN DE LA MUJER”

1974 *La Crónica*. Lima (7 de agosto). WARMI/ Cendoc –
Mujer.

“CARTA ABIERTA PARA MODIFICAR LA CONDICIÓN FEMENINA”

1975 *La Crónica*. Lima (13 de enero). WARMI/ Cendoc –
Mujer.

COAP

1972 *La Revolución Nacional Peruana*. Lima: COAP.

“CÓMO ALCANZAR LA IGUALDAD CON EL HOMBRE?”

1974 *La Prensa*. Lima (10 de agosto). WARMI/ Cendoc –
Mujer.

“CONCURSOS DE BELLEZA EXHIBEN MUJERES COMO SI
FUERAN MERCANCÍA”

1973 *Concursos de Belleza*. Lima (9 de abril). WARMI/
Cendoc – Mujer.

COLLIN, Françoise

1999 "Una herencia sin testamento". *Especial/ Fempress: Feminismos Fin de Siglo*. 4- 5.

CONAMUP

1975a *Política de Revaloración de la Mujer*. Lima: Conamup.

1975b *Evaluación del Cumplimiento de las Acciones Señaladas por el Plan Revolucionario para el Objetivo 23: "De la Mujer Peruana"*. Lima: Conamup.

1975c *La Problemática de la Mujer en el Perú*. Lima: Conamup.

CONTRERAS, C. Y CUETO, M.

2004 *Historia del Perú Contemporáneo: Desde las luchas por la independencia hasta el presente*. Lima: IEP.

COTLER, Julio

1994 "La mecánica de la dominación interna y del cambio social". En: COTLER, Julio. *Política y Sociedad en el Perú: cambios y continuidades*. Lima: IEP. 17- 57.

"COTREM BUSCA FORMAR CONCIENCIA SOBRE LA MISIÓN DE LA MUJER"

1975 *La Crónica*. Lima (27 de febrero). WARMI/ Cendoc – Mujer.

CRUZ, Edmundo

1995 “Planificación en idioma feminista”. *El Mundo*. Lima (19 de agosto). WARMI/ Cendoc – Mujer.

“¿CUÁL ES EL BALANCE DEL AÑO DE LA MUJER?”

1975 *La Prensa*. Lima (28 de diciembre). WARMI/ Cendoc – Mujer.

“DEBE ACABAR EXPLOTACIÓN COMERCIAL DE LA MUJER-MADRE”

1975 *La Crónica*. Lima (7 de mayo). WARMI/ Cendoc – Mujer.

“DECLARACIÓN”

1974 *Mujeres*. Lima (9 de agosto). WARMI/ Cendoc – Mujer.

“DECLARACIÓN DEL FRENTE DE MUJERES”

1975 *Expreso*. Lima (2 de febrero). WARMI/ Cendoc – Mujer.

“DÍA DE LA MADRE: DE LOS PROBLEMAS Y LOS CAMBIOS”

1975 *7 Días en la Noticia*. Lima (9 de mayo). WARMI/ Cendoc
– Mujer.

“Diez años del Movimiento Feminista en el Perú y en Latinoamérica”

1989 *Viva*. Lima: CMPFT. No 16 (Septiembre). 35- 38.

"DIEZ AÑOS DE MOVIMIENTO – PERÚ. HITOS FEMINISTAS”

sf *Mujeres*. Lima (sf). WARMI/ Cendoc – Mujer.

“DOS DIRIGENTES SE PRONUNCIAN EN CONTRA DE
ESPECTÁCULOS CRUELES”

1975 *El Comercio*. Lima (5 de diciembre). WARMI/ Cendoc –
Mujer.

DOMINIJANNI, Ida

1999 “El sentido de la libertad femenina”. *Especial/ Fempress:
Feminismos Fin de Siglo*. 13- 15.

DE FRUTOS, Mila

2006 El Feminismo

Socialista.http://www.nodo50.org/carlosmarx/spip/article.php3?id_articloe=204 (09-08-06)

DE TOCQUEVILLE, Alexis

1996 *El Antiguo Régimen y la Revolución*. México D.F.: FCE.

“ENCUENTRO NACIONAL DE LA MUJER MADRE COMENZÓ EN COLLIQUE”

1975 *La Crónica*. Lima (5 de mayo). WARMI/ Cendoc – Mujer.

“EXISTE PROYECTO PARA REHABILITAR MUJERES DE MAL VIVIR”

1972 *Expreso*. Lima (16 de setiembre). WARMI/ Cendoc – Mujer.

FERRERO, Raúl

1973 *El humanismo de nuestro tiempo*. Lima: Studium.

FILOMENO et al

2002 *La Población y la Salud Pública*. Lima: IDREH.

FOUCAULT, Michel

1999 *Historia de la Sexualidad 2: El uso de los placeres.*
México D.F.: Siglo Ventiuno.

FROMM, Erich

1971a *¿Podrá sobrevivir el hombre?* Barcelona: Paidós.

1971b *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana.* 9ª reimp. Mexico DF: FCE.

1966 "El Carácter Revolucionario". *Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología.* Vol. I. No 3. 25-35.

sf "La alienación bajo el capitalismo". *Creatividad y Cambio.* No 2.

FULLER, Norma

2000 "Nudos y desnudos del feminismo en el Perú". *XYX.* No 3. (Noviembre – Diciembre). 12-13.

"Nudos y desnudos del feminismo en el Perú". *XYX* N° 3 (Noviembre – Diciembre) 2000. pp. 12- 13.

GARCÍA, Vilma

1973 "...Y ellas dijeron basta!". *Expreso.* Lima (15 de abril).WARMI/ Cendoc – Mujer.

GIDDENS, Anthony

1975 *Modernidad e identidad del yo: El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.

GONZALES, Consuelo

1975 "Problemas de la mujer serán resueltos con su incorporación al proceso de cambios sociales". *Expreso*. Lima (27 de mayo) 10.

GONZALES et al

2000 *Acción colectiva e incidencia en las políticas públicas*. Santiago de Compostela: se.

GUERRA GARCÍA, Francisco.

1998 "La Formación del Estado Nacional: Etnicidad y Política en el Perú". *Socialismo y Participación*. No 82 (Setiembre, 1998). 9-39.

HABERMAS, Jürgen.

2006 *Más allá del Estado nacional*. México DF: FCE.

HENRÍQUEZ, Narda

1999 *Imaginarios nacionales e Identidades de Género: Aproximación Comparativa sobre México y Perú*. Lima: CISEPA.

HERNÁNDEZ, Zoila

1982 "Pa' su macho... las feministas". *Concursos de Belleza*. Lima (10 de setiembre). WARMI/ Cendoc – Mujer.

JAY, Martin

1974 *La imaginación dialéctica: Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.

JUPCE

1976 *Temas de Interés Nacional*. Lima: Jupce.

KRUIJT, Dirk

1989 *La Revolución por Decreto*. Lima: Mosca Azul

"La palabra de Simone"

1986 *Viva*. Lima: CMPFT. No 6 (Junio). 12- 13.

"La situación de la mujer en el Perú" (p. 100)

“LA IGLESIA PERUANA SE PRONUNCIA CONTRA CREACIÓN DE BARRIO ROJO”

1972 *Secretaría General de Asamblea Episcopal Zonal*. Lima (16 de setiembre) s/p.

"LA IGUALDAD SE SIGUE LUCHANDO"

1974 *7 Días en la Noticia*. Lima (5 de diciembre). WARMI/ Cendoc – Mujer.

"LA REBELIÓN DE LAS BRUJAS"

1973 *Ultima Hora*. Lima (10 de abril). WARMI/ Cendoc – Mujer.

"LA SITUACIÓN DE LA MADRE EN EL PERÚ"

1974 *La Prensa*. Lima (11 de mayo). WARMI/ Cendoc – Mujer.

“La situación de la mujer en el Perú”

1975 *Suceso*. Lima (sf). WARMI/ Cendoc – Mujer.

“LAS MUJERES CONSTATAN Y RECHAZAN SÁTIRAS EN TORNO A SERVICIO MILITAR FEMENINO”

1975 *Correo*. Lima (12 de marzo). WARMI/ Cendoc – Mujer.

“LEVANTARON AYER HUELGA EN TRES LENOCINIOS”

1976 *Ultima Hora*. Lima (14 de febrero). WARMI/ Cendoc – Mujer.

LEWIS, John

1969 *Ciencia, fe y escepticismo*. México D.F.: Grijalbo.

“LIBERACIÓN EN MARCHA”

1974 *Intimidad*. Lima (1 de octubre). WARMI/ Cendoc – Mujer.

LÓPEZ, Sinesio

1995 “Estado, Régimen Político e Institucionalidad en el Perú (1950- 1994)”. En: Portocarrero, G. y Valcárcel, M (ed.). *El Perú frente al Siglo XXI*. Lima: PUCP.

"Los hechos de la década"

1985 *Viva*. No 4 (Agosto, 1985). 14- 18.

“Madres en cuestión”

1974 *Caretas* (5 de junio). WARMI/ Cendoc – Mujer.

MAHLER, Halfdan

1975 "Una Revolución Moral". *Salud Mundial* (Agosto - Setiembre 1975). 1.

“MANTENERSE AUSENTES DE LA REVOLUCIÓN ES ALIARSE CON ENEMIGOS DEL PROCESO”

1974 *La Crónica*. Lima (6 de julio). WARMI/ Cendoc – Mujer.

MARCUSE, Herbert

1971a *El fin de la utopía*. México DF: Siglo XXI.

1971b *Un ensayo sobre la liberación*. 2ª ed. México D.F.: Joaquín Mortiz.

MENDE, Tibor

1965 "Los Recursos Inmensos de América Latina". *Salud Mundial* (Setiembre – Octubre, 1965). 9- 10.

MERINO J. y RIVEROS V.

1972 "La JAN: mucho más que la simple ayuda". *La Prensa*. Lima (25 de noviembre).WARMI/ Cendoc – Mujer.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN

1973 “De la escuela y la oficina...a la cocina”. *Expreso*. Lima (11 de mayo) 6.

MIRÓ QUESADA, Francisco

1969 *Humanismo y Revolución*. Lima: Casa de la Cultura.

“MITIN DE MUJERES CONTRA EL CONCURSO "REINA DE VERANO"

1973 *Concursos de Belleza*. Lima (9 de abril). WARMI/Cendoc – Mujer.

MONTECINO, Sonia

1999 “Democratizar la cultura”. *Especial/ Fempress: Feminismos Fin de Siglo.16- 17*.

MONTEVERDE, Guido

1976 “Ana María Portugal ve la paja en el ojo ajeno y no la viga en el suyo: Crítica a una fea crítica”. *Gente*. (1 de julio).WARMI/Cendoc – Mujer.

MOUFFE; Chantal

1995 "Feminismo, ciudadanía y política". En: Romeo Grompone (ed.). *Instituciones Políticas y Sociedad. Lecturas introductorias*. Lima: IEP.

NEIRA, Hugo

1998 "Del Velasquismo: Consideraciones intempestivas para un aniversario". *Socialismo y Participación*. No 83 (Diciembre, 1998). 9-16.

NUGENT, Guillermo

2002 *El Orden Tutelar: Para entender el conflicto entre sexualidad y políticas públicas en América Latina*. Lima: se.

OLEA, Cecilia; VARGAS, Virginia

1998 "Los nudos de la región". En: OLEA, Cecilia (comp.). *Encuentros, (des)encuentros y búsquedas: El Movimiento Feminista en América Latina*. Lima: Flora Tristán. 140- 172.

ORVIG, Helen

2004 "También antes hubo algo". En: *25 años de feminismo en el Perú. Historia, Conferencias y Perspectivas*. Lima: Flora Tristán.

1988 "Comprendí por qué éramos tantas". *Viva*. No 14 (Julio - Agosto, 1988).

1974 "La mujer: Un reto a la Revolución". *Expreso*. (26 de noviembre).

1974 sp LA SITUACIÓN DE LA MUJER EN EL PERÚ *La Prensa*

1971a "Mujer Peruana y su sociedad opresiva". *Expreso*. (25 de abril). WARMÍ/ Cendoc – Mujer.

1971b "El Sistema, la Mujer y su superación". *Mujeres*. (12 de agosto). WARMÍ/ Cendoc – Mujer.

1970a "El Trabajo y su Sentido para la Mujer Moderna". *Expreso*. WARMÍ/ Cendoc – Mujer.

1970b "La Revolución de la Mujer". *Expreso*. WARMÍ/ Cendoc – Mujer.

PALACIOS, Raúl

2006 *Historia de la República del Perú. 1933- 2000*. Tomo 18. Lima: El Comercio.

"PARA CONOCIMIENTO DE NUESTROS ANUNCIADORES REITERAMOS UNA VEZ MÁS LAS NORMAS QUE RIGEN LA PUBLICIDAD EN EL PAÍS"

1977 *El Comercio*. Lima (22 de febrero). WARMÍ/ Cendoc – Mujer.

"PIDEN LICENCIA PARA CARTELES"

1973 Ojo. Lima (5 de diciembre). WARMI/ Cendoc – Mujer.

PITANGUY, Jacqueline

1999 “Caminamos y tropezamos... pero caminamos”. *Especial/ Fempress: Feminismos Fin de Siglo*. 48- 49.

PONCE DEL CASTILLO, Victoria

1999 *Propuestas políticas y propuestas feministas a las mujeres peruanas*. Lima: Fomciencias.

PORTOCARRERO, Cristina

1975a “1975: La Mujer tiene la palabra”. *Expreso*. Lima (10 de enero).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1975b “Participar no es un sueño”. *La Crónica*. Lima (21 de junio).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1975c ¿La mujer es parte del mundo?”. *Ultima Hora*. Lima (2 de setiembre).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1975d ¿Qué hacer por la mujer?”. *La Crónica*. Lima (11 de abril).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1974a “Madre Mujer”. *La Crónica*. Lima (12 de mayo).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1974b "Liberación en marcha". *Intimidad*. Lima (1 de octubre).WARMI/ Cendoc – Mujer.

PORTUGAL, Ana María

1985 *Setenta años de movimiento feminista en el Perú*. Lima: s/e

1976a "Participación". *Ultima Hora*. Lima (11 de marzo).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1976b "Participación". *Ultima Hora*. Lima (30 de enero).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1976c "Participación". *Ultima Hora*. Lima (28 de febrero).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1976d "Participación". *Ultima Hora*. Lima (24 de febrero).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1976e "Participación". *Ultima Hora*. Lima (27 de enero).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1976f "Participación". *Ultima Hora*. Lima (17 de febrero).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1976g "Mujeres que trabajan". *La Prensa*. Lima (23 de julio).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1976h "Participación". *Ultima Hora*. Lima (28 de enero).WARMI/ Cendoc – Mujer.

-----0

1

1975a "Para hacer un periodismo diferente". *La Crónica*. Lima (1 de abril).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1975b "Alternativas' una propuesta para debatir". *La Crónica*. Lima (21 de abril).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1975c "¿Qué es el éxito?". *La Crónica*. Lima (25 de mayo).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1975d "Superando prejuicios". *La Crónica*. Lima (2 de julio).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1975e "¿Vuelven los concursos de belleza?". *La Crónica*. Lima (1 de julio).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1975f "¡Abuse Ud. También!". *Extra*. Lima (25 de julio).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1975g "Participación". *Ultima Hora*. Lima (9 de agosto).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1975h "Participación". *Ultima Hora*. Lima (19 de agosto).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1975i "Participación". *Ultima Hora*. Lima (3 de agosto).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1975j "Participación". *Ultima Hora*. Lima (2 de agosto).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1975k "Participación". *Ultima Hora*. Lima (9 de setiembre).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1975l "Participación". *Ultima Hora*. (Lima 4 de octubre).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1975ll "Participación". *Ultima Hora*. Lima (3 de setiembre).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1975m "Participación". *Ultima Hora*. Lima (21 de octubre).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1975n "Participación". *Ultima Hora*. Lima (25 de octubre).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1975ñ "Participación". *Ultima Hora*. Lima (6 de noviembre).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1975o "Participación". *Ultima Hora*. Lima (11 de noviembre).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1975p "Participación". *Ultima Hora*. Lima (7 de octubre).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1975q "Participación". *Ultima Hora*. Lima (30 de octubre).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1975r "Participación". *Ultima Hora*. Lima (25 de octubre).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1975s "La realidad del servicio doméstico". *La Crónica*. Lima (23 de junio). WARMI/ Cendoc – Mujer.

1975t "Participación". *Ultima Hora*. Lima (15 de agosto). WARMI/ Cendoc – Mujer.

1975u "Participación". *Ultima Hora*. Lima (2 de octubre). WARMI/ Cendoc – Mujer.

1975v "Participación". *Ultima Hora*. Lima (20 de diciembre). WARMI/ Cendoc – Mujer.

1974a "Por una conciencia nacional". *La Crónica*. Lima (28 de marzo). WARMI/ Cendoc - Mujer.

1974b "¿Una nueva clase?". *La Crónica*. Lima (18 de marzo). WARMI/ Cendoc – Mujer.

1974c "Un derecho rescatado". *La Crónica*. Lima (5 de setiembre). WARMI/ Cendoc – Mujer.

1974d "¿Cómo participarán las mujeres?". *La Crónica*. Lima (29 de agosto). WARMI/ Cendoc – Mujer.

1974e "¿Son las peruanas seres de segunda clase?". *Ultima Hora*. Lima (23 de agosto). WARMI/ Cendoc – Mujer.

1973a "La medicina cuestionada". *La Crónica*. Lima (30 de setiembre). WARMI/ Cendoc– Mujer.

1973b "Prensa participacionista". *La Crónica*. Lima (10 de agosto). WARMI/ Cendoc- Mujer.

1973c "Algo más que discursos". *La Crónica*. Lima (20 de enero).WARMI/ Cendoc- Mujer.

1973d "Pro y contra: Las Revistas Femeninas". *La Crónica*. Lima (4 de agosto).
WARMI/ Cendoc – Mujer.

1973e "Punto de vista en torno a un concurso". *La Crónica*. Lima (13 de noviembre). WARMI/ Cendoc – Mujer.

1972a "La moda y los modistos". *La Crónica*. Lima (17 de enero).WARMI/ Cendoc- Mujer.

1972b "Insensibilidad social". *La Crónica*. Lima (11 de abril).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1972c "La mujer valorada". *La Crónica*. Lima (25 de abril).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1972d "El sueño de las peruanas". *La Crónica*. Lima (13 de julio).WARMI/ Cendoc – Mujer.

1972e "Discriminación civilizada". *La Crónica*. Lima (14 de setiembre).WARMI/
Cendoc – Mujer.

1972f "La inteligencia al desnudo". *La Crónica*. Lima (4 de octubre).WARMI/ Cendoc- Mujer.

1972g “La mujer en la Revolución”. *La Crónica*. Lima (1 de setiembre). WARMI/

Cendoc - Mujer.

“PROTESTAN POR CAMPAÑA DE MAL GUSTO EN TORNO A SERVICIO MILITAR FEMENINO”

1975 *Correo*. Lima (11 de marzo). WARMI/ Cendoc – Mujer.

QUIJANO, Aníbal

1971 *Nacionalismo, Neoimperialismo y Militarismo en el Perú*. Buenos Aires: Periferia.

RÁEZ, Esteban

1972 “Las cosas por su nombre. Prostitución, Moral y Revolución”. *Expreso* (5 de febrero). WARMI/ Cendoc - Mujer.

ROHRMOSER, Günter

1973 “Revolución, filosofía y psicoanálisis”. En: *Universitas*. Vol. XI (septiembre) Nº 1. 79- 84

SALAZAR BONDY, Augusto

1974 “La Promoción Educativa de la Mujer”. *Expreso*. Lima (27 de enero). 11

1973 *Entre Escila y Caribdis*. Lima: INC.

1972 "Cuatro enemigos de la reforma educativa". *Expreso*.
Lima (26 de marzo). 23.

1970a "Crítica de una crítica". *Aportes*. No 15 (enero 1970).
157- 163.

1970b "Hacia una educación humanista". *Expreso*. Lima (19 de
agosto). 12.

SALAZAR, Catalina

2001 *Actuación política de mujeres peruanas durante el siglo XX*.
Tentando una Cronología. Lima: Manuela Ramos

SALAZAR, Ulises

sf "Prostitución cuestionada seriamente". Varios Periódicos
(sf). WARMI/ Cendoc - Mujer.

SALVAT

1975 *La Liberación de la mujer*. Barcelona: Salvat.

SINAMOS

1973a *Velasco: La voz de la Revolución*. Tomo I. Lima: Ausonia.

1973b *Velasco: La voz de la Revolución*. Tomo II. Lima: Ausonia.

SOBREVILLA, David

1981 "Las Ideas en el Perú Contemporáneo". En: *Historia del Perú, Tomo XI* Lima: Mejía Baca.

SULMONT, Denis

1980 *El Movimiento Obrero Peruano (1890- 1980) Reseña Histórica*. Lima: Tarea.

TRAPASSO, Rosa Dominga

1984 "Movimiento 'El Pozo'. Contra la Esclavitud Sexual". *Viva* No 2 (Diciembre, 1984). 15.

"TRES DESTACADAS PROFESIONALES EN COMITÉ NACIONAL PROVISIONAL"

1975 *La Crónica*. Lima (5 de agosto). WARMI/ Cendoc – Mujer.

VARGAS, Virginia

1992 *Como cambiar el mundo sin perdernos. El Movimiento de Mujeres en el Perú y América Latina*. Lima: Flora Tristán.

1989 *El Aporte de la Rebeldía de las Mujeres*. Lima: Flora Tristán.

sf *El Feminismo Contemporáneo y la Situación de la Mujer en el Perú*. Lima: s/e.

VATICANO

2006a Mater et Magistra

http://www.churchforum.org/info/El_Papa/Documentos_Pontificios/enciclicas/mater_et_magistra.htm (18-11-06)

2006b Populorum Progressio

http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_sp.html (18.11.06)

2006c Humanae Vitae

http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae_sp.html (18.11.06)

VEBLEN, Thorstein

1963 *Teoría de la Clase Ociosa*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

VOLKOV, G.

1975 *El hombre y la revolución científico- técnica.* Moscú:
Progreso.