

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD  
CATÓLICA DEL PERÚ  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**



Sin horario ni salario: La construcción de la identidad de las mujeres socias de una olla común en Lima a partir del trabajo de cuidado realizado desde la infancia

Tesis para obtener el título profesional de Licenciada en Sociología presentado por:

Cuadra Lazarte, Maria Paz

Asesora:

Ruiz Bravo López, Patricia Mariella

Lima, 2023

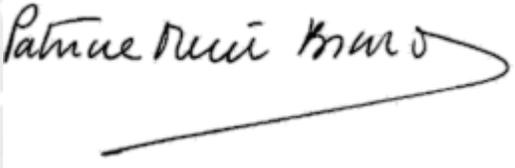
## Informe de Similitud

Yo, Patricia Mariella Ruiz Bravo López, docente de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesor(a) de la tesis/el trabajo de investigación titulado Sin horario ni salario: La construcción de la identidad de las mujeres socias de una olla común en Lima a partir del trabajo de cuidado realizado desde la infancia del/de la autor(a)/ de los(as) autores(as) Cuadra Lazarte, Maria Paz,

dejo constancia de lo siguiente:

- El mencionado documento tiene un índice de puntuación de similitud de 11%. Así lo consigna el reporte de similitud emitido por el software *Turnitin* el 24/07/2023.
- He revisado con detalle dicho reporte y la Tesis o Trabajo de Suficiencia Profesional, y no se advierte indicios de plagio.
- Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas académicas.

Lugar y fecha: Lima, 02 de agosto del 2023

Apellidos y nombres del asesor / de la asesora: <u>Ruiz Bravo López, Patricia Mariella</u>	
DNI: 06661209	Firma 
ORCID: 0000-0002-3781-5495	

## RESUMEN

La presente investigación parte de la preocupación por conocer la identidad de quienes integran y gestionan las ollas comunes surgidas Lima a raíz de la crisis sanitaria del COVID-19, a menudo, sin una remuneración y con escaso apoyo institucional en contextos sumamente adversos. Se busca analizar la influencia del trabajo de cuidados sobre la construcción de la identidad de las mujeres socias de la olla común Niños Guerreros de Jesús (San Juan de Lurigancho - Lima), el proceso de formación de un habitus de cuidado desde los primeros años de vida y los costos que este rol ha tenido para ellas.

A partir del análisis del curso de vida de catorce mujeres socias de la olla común, recogido mediante entrevistas semiestructuradas, se encuentra que i) sus identidades son múltiples, se yuxtaponen y albergan una serie de contradicciones, ii) la carga de cuidado que asumen desde la infancia tiene un impacto profundo en sus trayectorias educativas, laborales y familiares, y marca el proceso de construcción de su identidad, iii) como mujeres racializadas y en situación de pobreza, se ven obligadas a adaptarse a los modelos identitarios dominantes y legítimos con el fin de mejorar sus oportunidades y las de sus familias, reproduciendo relaciones de dominación.

**Palabras clave:** cuidado, identidad, olla común, maternidad

## **ABSTRACT**

This research seeks to understand the identity of those who integrate and manage the soup kitchens that emerged in Lima as a result of the COVID-19 health crisis, often without remuneration and with little institutional support in extremely adverse contexts. It will seek to analyze the influence of care work on the construction of the identity of the women of the soup kitchen Niños Guerreros de Jesús (San Juan de Lurigancho - Lima), the process of formation of a care habitus from the first years of life and the costs that this role implies for them.

Based on the analysis of the life course of fourteen women from the common kitchen, collected through semi-structured interviews, it is found that i) their identities are multiple, juxtaposed and imply a series of contradictions, ii) the burden of care they assume from childhood has a profound impact on their educational, work and family trajectories, and affects the process of building their identity, iii) as racialized women in a poverty situation, they are forced to adapt to the dominant and legitimate identity models in order to improve their families' opportunities, reproducing domination relationships.

**Keywords:** care, identity, common kitchen, motherhood

## ÍNDICE DE CONTENIDOS

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO 1: PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.....</b>	<b>3</b>
1.1 La situación económica y alimentaria previa a la pandemia en el Perú .....	3
1.2 Pobreza e inseguridad alimentaria en el Perú a raíz de la pandemia .....	4
1.3 El surgimiento de las ollas comunes en Lima Metropolitana.....	5
1.4 Características de las mujeres lideresas de ollas comunes .....	8
1.5 Objetivo principal de la investigación .....	10
1.6 Objetivos secundarios .....	10
1.7 Estado del Arte.....	10
1.7.1 Los cuidados en el ámbito familiar .....	10
1.7.1.1 El régimen familista.....	11
1.7.1.2 El cuidado infantil en la familia.....	12
1.7.1.3 El cuidado informal de la salud en la familia .....	15
1.7.2 Los cuidados en el ámbito comunitario .....	16
1.7.2.1 Cuidado comunitario en Sudamérica .....	16
1.7.2.2 Cuidado comunitario y liderazgo femenino en el Perú.....	22
1.7.2.3 Impacto de la participación comunitaria en las mujeres.....	23
1.7.2.4 Ollas comunes y crisis sanitaria.....	30
<b>CAPÍTULO 2: MARCO TEÓRICO .....</b>	<b>37</b>
2.1 Los estudios de género y reproducción social .....	37
2.1.1 Debates en torno al trabajo doméstico y reproductivo.....	37
2.1.2 Conceptualización del cuidado.....	39
2.2 La economía del cuidado.....	41
2.2.1 El valor social del cuidado.....	42
2.2.2 El carácter histórico del cuidado y su vínculo con el capitalismo.....	43
2.2.3 Contradicciones entre el capitalismo y la reproducción social.....	44
2.2.4 Organización social del cuidado.....	45
2.3 Identidad, poder y exclusión .....	49
2.3.1 Conceptualización de la identidad .....	50
2.3.2 Identidad y poder.....	51
2.3.3 Identidad femenina.....	53
<b>CAPÍTULO 3: METODOLOGÍA .....</b>	<b>63</b>

3.1	Ámbito de estudio .....	63
3.1.1	Características e historia de San Juan de Lurigancho .....	63
3.1.2	El Asentamiento Humano Huáscar.....	65
3.1.3	Organización popular y liderazgo femenino en San Juan de Lurigancho.....	66
3.1.4	Ollas comunes y crisis alimentaria en San Juan de Lurigancho.....	68
3.2	Selección de casos .....	71
3.3	Perfil de las entrevistadas .....	74
3.4	Enfoque de curso de vida .....	76
3.5	Herramientas de recojo de información .....	77
<b>CAPÍTULO 4: CURSO DE VIDA DE LAS SOCIAS DE LA OLLA COMÚN .....</b>		<b>79</b>
4.1	Trayectorias educativas .....	79
4.2	Trayectorias laborales.....	85
4.3	Experiencias de emparejamiento .....	96
<b>CAPÍTULO 5: TRAYECTORIAS FAMILIARES EN EL CUIDADO .....</b>		<b>100</b>
5.1	Cuidados en la familia de origen .....	100
5.2	Cuidados en la familia de destino .....	103
5.3	Organización y cuidado comunitario .....	110
<b>CAPÍTULO 6: CONSTRUCCIÓN Y EXPRESIÓN DE LAS IDENTIDADES .....</b>		<b>122</b>
6.1	Identidades a partir de la educación .....	122
6.2	Identidades a partir del trabajo.....	126
6.3	Identidades a partir del cuidado .....	137
6.4	Identidades a partir de la violencia.....	149
6.5	Resistencias y conflictos identitarios.....	151
<b>CAPÍTULO 7: CONCLUSIONES .....</b>		<b>158</b>
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>		<b>161</b>
<b>ANEXOS .....</b>		<b>171</b>

## ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: <i>Diamante de cuidado</i> .....	47
Figura 2: <i>Ubicación de San Juan de Lurigancho en Lima</i> .....	64
Figura 3: <i>Ubicación de la Comuna 14 de San Juan de Lurigancho</i> .....	69
Figura 4: <i>Ubicación de las ollas comunes en San Juan de Lurigancho</i> .....	70
Figura 5: <i>La agrupación familiar 12 de diciembre en el AA.HH Huáscar</i> .....	71
Figura 6: <i>Local comunitario donde opera la olla común</i> .....	72
Figura 7: <i>Interior de la cocina del local comunitario</i> .....	73



## INTRODUCCIÓN

Las organizaciones comunitarias vinculadas al cuidado han sido estudiadas desde las Ciencias Sociales a partir de su surgimiento masivo en las décadas de los 70s, 80s y 90s en Sudamérica, en respuesta al impacto de las políticas neoliberales de ajuste estructural que encarecieron los costos de vida, afectando, de forma particular, a los grupos más vulnerables en las zonas urbanas. Las investigaciones se han centrado en algunos tipos de organizaciones, como los comedores populares y las organizaciones de cuidado infantil; usualmente, las que cuentan con cierto nivel de institucionalización. Así mismo, la mayor parte de los estudios —especialmente, en el caso peruano— se realizaron entre 1980 y el año 2000. No obstante, a raíz de la crisis sanitaria por la COVID-19, se observa una nueva etapa de surgimiento de organizaciones comunitarias lideradas por mujeres que enfrentan tanto la falta de ingresos como el hambre y el riesgo de contagio. En países como Chile, Argentina y el Perú, ello se ha traducido en la proliferación de ollas comunes en zonas urbanas con altos niveles de pobreza. El caso peruano es especialmente alarmante, pues se ha registrado más de 2 000 ollas comunes. Resulta urgente, entonces, investigar el surgimiento, composición y funcionamiento de estas organizaciones y su respuesta ante un contexto de crisis sanitaria, económica y alimentaria, comprendiendo este fenómeno como distinto —aunque comparable— al estudiado en las últimas décadas del siglo XX.

La presente investigación parte de una preocupación por conocer la identidad de quienes integran, orientan, gestionan y desarrollan estas organizaciones, a menudo, sin una remuneración y con escaso apoyo institucional en contextos sumamente adversos. Las investigaciones acerca de los comedores populares advertían ya sobre la notable feminización de estos espacios, en tanto se basan en labores vinculadas al cuidado y la alimentación, responsabilidades tradicionalmente asignadas a las mujeres en el ámbito doméstico. No obstante, ha habido pocos esfuerzos en comprender quiénes son realmente las mujeres que lideran estos espacios y qué las lleva a asumir este trabajo que, aunque escasamente valorado, resulta vital para el sostenimiento de la vida. ¿Qué caracteriza sus trayectorias familiares, educativas y laborales? ¿De qué manera se han vinculado con el cuidado a lo largo de sus vidas? ¿Por qué son ellas, precisamente, quienes se organizan

para proveer de alimento a sus familias y comunidades en la actualidad?

Ante estas interrogantes iniciales, se pretende analizar la influencia del trabajo de cuidados realizado desde la infancia sobre la construcción de la identidad de las mujeres de la olla común Niños Guerreros de Jesús. Se afirma que el involucramiento de las mujeres en una organización de cuidado comunitario, como la olla común, se explica por un proceso previo de socialización en el rol de cuidadoras y la formación de un *habitus* de cuidado desde los primeros años de vida. Se sostiene, además, que el asumir este trabajo de cuidado no remunerado a lo largo de su vida, tanto en el hogar como en la comunidad, habría tenido consecuencias importantes para sus trayectorias familiares, educativas y laborales.

Se espera que esta investigación contribuya a esclarecer el tránsito del cuidado desde el ámbito privado al público y las repercusiones que ello acarrea para la vida de las mujeres en situación de vulnerabilidad económica y social en contextos urbanos. Así mismo, se busca aportar a la literatura acerca de las organizaciones de base de liderazgo femenino surgidas en respuesta a la crisis sanitaria, encaminándonos a comprender qué permite el surgimiento y permanencia de estas organizaciones en la actualidad, visibilizando su aporte al desarrollo comunitario, a la economía popular y al sostenimiento de la vida en contextos de crisis.

## CAPÍTULO 1: PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

### 1.1 La situación económica y alimentaria previa a la pandemia en el Perú

La situación de los sectores más vulnerables del país antes de la pandemia mostraba ya indicios de un alto riesgo en el aspecto económico y laboral, en el acceso a vivienda y a servicios de salud. En el año 2019, el 20% de la población nacional se encontraba en situación de pobreza; es decir, su nivel de gasto era inferior al costo de la canasta básica, situación que se mantuvo desde el año anterior (INEI, 2020). En cuanto al perfil de los grupos de personas en los que se concentraba la pobreza, esta afectó, especialmente, a los niños y adolescentes: a los infantes menores de 5 años (en un 31%), a los niños entre 5 y 9 (en un 28,5%), a los adolescentes entre 10 a 14 años (28%) y a los de 15 a 19 años (22,3%) (2020).

La alta incidencia de la pobreza en estos grupos de edad resulta alarmante, pues se vincula a condiciones como la desnutrición, la falta de acceso a servicios de salud o el abandono escolar, que pueden tener un efecto importante sobre las oportunidades de los niños y adolescentes en el futuro. A la vez, las condiciones de riesgo sobre estos grupos suponen una carga adicional sobre sus cuidadores; especialmente, sobre las mujeres madres de las familias en condición de pobreza. Ello, tomando en cuenta que, en el 2019, el 75% de los hogares pobres albergaban al menos a un niño o adolescente y que el 25% de hogares a nivel nacional tenía a una mujer como jefa de hogar (2020). Así mismo, en ese año, el 16,8% de personas en situación de pobreza no contaban con un seguro de salud (2020), agravando su vulnerabilidad ante enfermedades contagiosas (como la Covid-19) y la desnutrición.

Un segundo factor determinante para la pobreza en el Perú es el tipo de trabajo, pues se halló que, en el 2019, el 83% de las personas pobres trabajaban en micro o pequeñas empresas, mientras el 46,8% laboraban como trabajadores independientes (INEI, 2020). Esta situación revela la vulnerabilidad económica y social de los sectores más empobrecidos del país, pues el hecho de que el trabajo se concentre en empresas que generan pocos ingresos conlleva que sus trabajadores asalariados tengan sueldos bajos. Más aún, la situación se agrava si tomamos en cuenta que la mayor parte de las personas en situación de pobreza

trabajan de manera independiente, pues ello implica que las personas más vulnerables del país no cuentan con una relación contractual y, por ende, no contarían con beneficios laborales, seguro de salud ni seguridad ante la eventual pérdida de sus empleos.

Por otro lado, la inseguridad alimentaria en el Perú era un problema tangible incluso desde antes de la pandemia. En el año 2012, el Programa Mundial de Alimentos de las Naciones Unidas y el Ministerio de Desarrollo realizaron un estudio de vulnerabilidad alimentaria por distritos, donde se identificaron 734 distritos del Perú con alta o muy alta vulnerabilidad alimentaria (MIDIS Y PMA, 2018). Más adelante, en el año 2018, el mapa de vulnerabilidad alimentaria por departamento, provincia y distrito (MIDIS Y PMA, 2018) reveló que el 54,3% de los distritos del país eran altamente vulnerables a la inseguridad alimentaria. Todo ello permite explicar la desprotección de los sectores más vulnerables ante la llegada de la pandemia y la declaratoria de cuarentena general.

## **1.2 Pobreza e inseguridad alimentaria en el Perú a raíz de la pandemia**

La situación de crisis sanitaria que estalló en el año 2020 por la COVID-19 exacerbó las brechas de desigualdad en el Perú. Así, en el 2020, el 30,1% de la población nacional fue afectada por la pobreza monetaria; es decir, 9,9% más personas que en el año anterior (INEI, 2021). El 26% de las personas afectadas por la pobreza en ese año residía en el área urbana, porcentaje que se incrementó en 11,4% respecto al 2019 (2021). Más aún, el ingreso promedio mensual por persona se redujo en un 20,8% respecto al año anterior, lo que afectó en gran medida la capacidad de gasto de los peruanos y peruanas (2021). Este drástico incremento de la pobreza puede explicarse por el impacto de las medidas del gobierno — especialmente, el aislamiento social obligatorio— sobre la mayor parte de las actividades económicas y, en consecuencia, por la imposibilidad de trabajar para gran parte de la población.

En cuanto a los grupos de edad más afectados en el 2020, se proyectó que la pobreza monetaria de niños y adolescentes en el Perú se incrementaría a 39,9% debido a la pandemia; es decir, 13% más que el año anterior (UNICEF, 2020). Esto

implica que 1,2 millones de menores habrían caído en situación de pobreza en el primer año de la crisis sanitaria (2020). En el caso de los niños y adolescentes que residen en Lima Metropolitana, al menos el 30% habría estado en condición de pobreza en el primer año de la pandemia (2020). El impacto de la pobreza sobre los niños y adolescentes, sumado a la escasez de ingresos de sus cuidadores habría provocado una carga adicional sobre los últimos en cuanto al trabajo de cuidado y la provisión de recursos para el hogar, lo que recayó especialmente sobre las mujeres de sectores populares.

La inseguridad alimentaria en el país también se agravó en gran medida a raíz de la crisis sanitaria. En los primeros meses de la pandemia, el Comité de Seguridad Alimentaria Mundial (2020) advirtió que la crisis sanitaria estaba afectando gravemente los sistemas alimentarios en todo el mundo con efectos perjudiciales para la seguridad alimentaria y la nutrición; esto afectaría, especialmente, a los grupos más vulnerables. Ello se debió a las nuevas barreras que la pandemia impuso y que dificultaron aún más el acceso de las personas a alimentos nutritivos y en cantidades suficientes. Así mismo, las medidas de inmovilidad afectaron las cadenas de suministro de alimentos, mientras la recesión económica que acompañó a la pandemia disminuyó en gran medida la capacidad de las familias para solventar la compra de víveres. En el Perú, las consecuencias de la pandemia y de las restricciones impuestas por el gobierno se manifestaron desde las primeras semanas de la declaratoria del estado de emergencia. Según el INEI (2020, citado en GRADE 2020), en la primera semana de mayo, el 14% de los hogares no pudo comprar alimentos con contenido proteico, lo que se debió, en el 73% de los casos, a la falta de recursos económicos. En la misma línea, el Banco Mundial (2020) halló que, durante el primer año de la crisis sanitaria, en uno de cada cinco hogares hubo una persona adulta que se saltó una comida debido a la falta de recursos.

### **1.3 El surgimiento de las ollas comunes en Lima Metropolitana**

Ante la incapacidad económica para adquirir alimentos nutritivos en cantidades suficientes, una serie de respuestas solidarias autogestionadas empezó a surgir desde los barrios populares, lo que se mostró, especialmente, a través de la

proliferación de ollas comunes en la ciudad de Lima. Pese a la evidente necesidad alimentaria en el país y los altos indicadores de vulnerabilidad ante la pobreza y el hambre, el gobierno peruano no decretó la emergencia alimentaria a nivel nacional, lo que hubiera permitido movilizar recursos de manera extraordinaria para mitigar el hambre (Santandreu, 2021).

En cambio, el gobierno respondió al problema alimentario a través de los programas sociales regulares del Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social, como el Programa de Complementación Alimentaria (PCA), que se enfoca en el apoyo a comedores populares y otros programas sociales, y el Programa Nacional de Alimentación Escolar Qali Warma (2021). Las funciones de este último programa fueron modificadas excepcionalmente mediante el DL N°1472 para que pudiera atender a las ollas comunes durante la pandemia (El Peruano, 2020). Sin embargo, la distribución de los víveres no se realizó de manera directa, sino la responsabilidad se trasladó a las Municipalidades distritales, lo que acarreó una serie de problemas de logística y múltiples casos de corrupción.

Durante el primer año de la pandemia, las ollas no contaban con un marco legal que las reconociera y, en muchos casos, tampoco recibieron la ayuda alimentaria del gobierno, por lo que tuvieron que subsistir en base a donaciones y, también, a través del cobro de un monto mínimo por cada plato repartido. En busca de mejores condiciones de funcionamiento, las lideresas de las ollas de Lima se organizaron mediante la creación de la Red de Ollas Comunes de Lima en junio del 2020 (Santandreu, 2021). Desde este espacio de articulación, se pudo promover la visibilización de la situación precaria de las ollas comunes, y la denuncia de las irregularidades ocurridas en el registro y entrega de los alimentos del programa Qali Warma. En un trabajo conjunto con la Mesa de Seguridad Alimentaria de Lima Metropolitana, la Red de Ollas comunes logró formular una primera propuesta de financiamiento para las ollas que fue presentada al Congreso de la República para ser integrada al presupuesto nacional del año 2021 (2021). Si bien esta propuesta no fue aprobada, su formulación fue un antecedente importante para el establecimiento de las demandas de la Red en la agenda pública.

La lucha de la Red de Ollas de Lima en la primera mitad del año 2021 estuvo enfocada en la exigencia de la declaratoria de la Emergencia Alimentaria a nivel nacional. Tras una serie de movilizaciones y la presentación de un proyecto de ley que no fue aceptado por el Congreso, se aprobó, en julio del 2021, la Ley de Seguridad Alimentaria y Nutricional, que promueve políticas públicas que garanticen el acceso y disponibilidad de los alimentos (El Peruano, 2021a). Más adelante, en octubre del mismo año, tras nuevas manifestaciones por parte de la Red, se aprobó el Proyecto de Ley que fortalece los comedores populares y las ollas comunes mediante su inclusión en el Programa de Complementación Alimentaria (Congreso de la República, 2021). Finalmente, en noviembre del 2021, fue promulgada la Ley que declara de interés nacional y necesidad pública la emergencia alimentaria a nivel nacional, así como la continuidad de la campaña agrícola (El Peruano, 2021b). Esta declaratoria constituyó un importante logro para la Red de Ollas Comunes. No obstante, las denuncias por irregularidades en la entrega de alimentos a las ollas por parte de las municipalidades distritales, así como las demandas por la inclusión de las ollas comunes en el presupuesto nacional anual siguen sin encontrar respuesta en la actualidad.

La cantidad de ollas comunes se incrementó de manera exponencial entre los años 2020 y 2022: En el primer registro oficial de la Mesa de Trabajo de Seguridad Alimentaria, llevado a cabo en julio del 2020, se identificaron 377 ollas comunes (Santandreu, 2021). En contraste, en la actualidad, la cantidad de ollas comunes registradas ha alcanzado la cifra de 2 233 en Lima Metropolitana (Municipalidad de Lima, 2022). No obstante, el registro oficial no contempla a las ollas comunes que se han desactivado o que han disminuido su producción en este periodo, lo que resulta sumamente problemático, pues esto no permite conocer el impacto que la escasez de donaciones, y el aumento drástico de los precios de los alimentos y el gas en el último año han tenido sobre la capacidad de sostenimiento de estas organizaciones. A estas dificultades se añade el retorno de los escolares a las clases presenciales, que habría tenido un efecto significativo en el tiempo disponible de las lideresas de las ollas para participar activamente de sus organizaciones, aspecto que tampoco ha sido explorado hasta el momento.

#### 1.4 Características de las mujeres lideresas de ollas comunes

Las ollas comunes se encuentran mayoritariamente conformadas por mujeres, cuyo trabajo no remunerado sostiene la vida de sus familias y vecinos, quienes se encuentran en situación de alta vulnerabilidad socioeconómica. Hasta el momento, sin embargo, ha habido pocos esfuerzos por conocer sus perfiles, motivaciones y expectativas, pero se pueden rescatar algunos datos importantes: En primer lugar, mediante una encuesta aplicada a 98 lideresas, la Municipalidad de Lima (2022) halla que la mayor parte de ellas han nacido en Lima (32,7%), en Junín (9,2%) y Huancavelica (9,2%).

En cuanto al nivel de estudios de las lideresas, se encontró que el 39,8% cuenta con secundaria completa, el 26,53% no terminó la secundaria y el 11,22% solo culminó la primaria (Municipalidad de Lima, 2022). En el aspecto laboral, se ha registrado que solo el 30% de ellas contaba con un trabajo antes de la pandemia, del cual el 37,8% laboraba de manera independiente y el 21,4%, como dependiente informal (2022). En cuanto al rubro en el que se desempeñaban antes de la pandemia, predominan la limpieza o el servicio doméstico (21,43%) y el comercio ambulante (17,35%), lo que contrasta con las tendencias en la ocupación actual de las lideresas —de las cuales el 74,2% perdió su trabajo por la pandemia— donde prima el ser ama de casa (64,29%) y, en menor medida (21,43%), el trabajo independiente (2022).

Respecto a su estado civil, la mayor parte de las lideresas son convivientes (43,9%), mientras el 34,7% de ellas es soltera y el 19% se encuentra casada (Municipalidad de Lima, 2022). Así mismo, de acuerdo con Cuadra et al. (2021), casi la totalidad (98,33%) de lideresas son madres de familia; predominantemente, con dos o tres hijos/as (68,33%). Ello dialoga con los datos obtenidos por la Municipalidad, que señalan que el 51% de las participantes de ollas comunes cuidan de niños, mientras el 18,37% cuidan de otras personas (posiblemente, familiares de vecinos) y el 10,20% se responsabilizan de adultos mayores (2022). Esto podría entenderse como el origen de una motivación económica desde la necesidad de la alimentación y cuidado familiar para participar de la olla común.

Así mismo, es relevante en tanto la cantidad de personas dependientes en el hogar condiciona el tiempo que las mujeres invierten en las labores de cuidado. En este sentido, se ha hallado que el 50,7% de las lideresas de ollas comunes dedica siete a más horas al día al cuidado de personas dependientes (2022). Esta demanda de cuidados se contrasta con la escasa infraestructura disponible en el territorio, ya que el 80,7% de las encuestadas por la Municipalidad de Lima (2022) no cuentan con servicios o espacios adecuados para el cuidado de niños/as, adultos mayores o personas discapacitadas.

En lo que respecta a la participación de las lideresas de las ollas comunes en otras organizaciones, llama la atención constatar que el 69,39% de ellas no ha participado en ninguna organización social previo a la pandemia (2022). Ello es corroborado por el estudio de Cuadra et al. (2021), donde se halla que el 78,33% de las mujeres encuestadas pertenece únicamente a la olla común. Ello daría cuenta de que, pese a haber tenido una escasa (o nula) experiencia previa, las mujeres madres de familia de sectores populares de Lima se vieron en la necesidad de organizarse para hacerle frente al hambre y la pobreza en sus barrios durante la pandemia. A partir de ello, cabe preguntarse qué experiencias y espacios han contribuido a las socias de las ollas en sus vidas para hacerse cargo de estos espacios en la actualidad, y si es que este capital se presenta de manera homogénea.

Sí bien la información recogida por fuentes académicas hasta el momento da a conocer algunas características de las mujeres que gestionan las ollas comunes, no permite comprender a profundidad las trayectorias de vida (educativas, laborales o familiares) que les permiten desarrollar estrategias y valores en torno al cuidado que, finalmente, explican su involucramiento en las ollas comunes. En esa línea, la presente investigación apuesta por establecer un vínculo entre las experiencias de cuidado que atraviesan las mujeres a lo largo de su curso de vida, la construcción de la identidad y la participación en iniciativas de cuidado comunitario como las ollas comunes; reconociendo que el cuidado tiene un impacto sustancial en la vida de las mujeres —especialmente, de aquellas en situación de pobreza— y que configura relaciones de dependencia, reciprocidad y pertenencia al colectivo.

## **1.5 Objetivo principal de la investigación**

Ante la necesidad de indagar en los aspectos mencionados, la presente investigación busca comprender la influencia del trabajo de cuidado realizado desde la infancia en el ámbito familiar y comunitario sobre la construcción de la identidad de las mujeres socias de una olla común en San Juan de Lurigancho.

Se analizará su participación en el trabajo de cuidados —tanto a nivel familiar como comunitario— con el fin de reconstruir el proceso de configuración de sus identidades e identificar los factores que han motivado su involucramiento en la olla común.

## **1.6 Objetivos secundarios**

1. Conocer las trayectorias educativas, laborales y familiares de las mujeres socias de la olla común
2. Identificar las prácticas y estrategias de cuidado de las socias de la olla común en el ámbito familiar y comunitario
3. Analizar el proceso de construcción de la identidad de las mujeres de la olla común en relación con sus trayectorias educativas, laborales y de cuidado

## **1.7 Estado del Arte**

En esta sección, se revisarán estudios que abordan los cuidados en el ámbito familiar y comunitario. Por un lado, se indagará acerca del régimen familista, así como las características e implicancias del cuidado infantil y el cuidado informal de la salud en el ámbito familiar. Por otro lado, en el ámbito del cuidado comunitario, se revisará bibliografía acerca de las organizaciones comunitarias en Sudamérica y en el Perú, así como el impacto de la participación comunitaria en las mujeres, y el surgimiento de las ollas comunes durante la crisis sanitaria en la región.

### **1.7.1 Los cuidados en el ámbito familiar**

Pese a que la provisión del cuidado debería distribuirse entre el Estado, el mercado, las comunidades y los grupos familiares, históricamente, esta tarea ha

recaído sobre todo en las familias. La distribución del cuidado al interior de las familias varía cualitativa y cuantitativamente dependiendo del contexto histórico, económico y cultural. Esta provisión del bienestar se basa en tres aspectos básicos: las funciones reproductivas, el trabajo doméstico y las funciones afectivas que mantienen la cohesión familiar (Durán, 2018).

Este trabajo ha recaído, especialmente, sobre las mujeres. Para Batthyány (2008), esto se debe a que, pese a los cambios estructurales que se han dado en las últimas décadas, se sigue asumiendo la presencia constante de una persona —preferiblemente, una mujer— en el hogar que vaya a asumir las tareas de cuidado y provea el bienestar a su familia. Ello, sin tomar en cuenta que, para las mujeres, asumir este trabajo de manera no remunerada implica una serie de costos que pueden incluir mantenerse fuera del mercado laboral o tener que asumir jornadas de trabajo excesivo (Esquivel, 2012). Ante esta situación, la literatura demuestra que la familia no solamente constituye un espacio de reproducción de estas relaciones de poder en torno a la provisión de bienestar, sino que también puede convertirse en un espacio transformador y cuestionador de estas relaciones basadas en la clase y el género.

#### **1.7.1.1 El régimen familista**

Se ha empleado el concepto de familismo con el fin de describir una forma de organización social en la cual se idealiza la figura de la familia y se la sobrecarga de funciones. Ello implica dos dimensiones: por un lado, se considera a la familia nuclear monogámica, heterosexual y patriarcal como la única forma posible de proveer bienestar a los hijos; por otro lado, el Estado y la sociedad trasladan múltiples funciones económicas y afectivas al espacio familiar; especialmente, a partir del establecimiento de políticas económicas neoliberales (Puyana, 2007). Así, el régimen familista, sumamente extendido en América Latina, se sirve de la institución matrimonial y de una rígida división tradicional del trabajo al interior de las familias (Aguirre, 2008).

Las críticas al régimen familista en Latinoamérica abordan las diversas desigualdades que esta forma de organización reproduce. En primer lugar, Cicerchia

(1999) señala que las formas tradicionales de familia están entrando en crisis en la región, a la par que se fortalecen las familias monoparentales y las extensas (que incluyen a varias generaciones), lo cual haría insostenible el modelo familista y su rígida división del trabajo. Así mismo, Puyana (2007) destaca que, desde el feminismo, también se ha criticado la concepción de la familia como núcleo de las sociedades, pues ello implica que esta se convierta en el principal espacio de bienestar emocional de las personas, ignorando que en otros espacios también pueden desarrollarse relaciones afectivas y solidarias que promuevan el bienestar social. A su vez, esta concentración en la familia lleva a que se la culpabilice de los problemas sociales que surgen en las nuevas generaciones (2007), ignorando el rol del Estado y el mercado en la reproducción de las desigualdades.

#### **1.7.1.2 El cuidado infantil en la familia**

El cuidado infantil es una de las mayores responsabilidades en lo que se refiere a la provisión de cuidado y bienestar en la familia. Es, también, una de las más demandantes pues implica, además de las actividades propias del cuidado, la educación y socialización temprana, así como un importante componente relacional y afectivo. El hecho de que se produzca en el ámbito familiar otorga una dimensión moral al cuidado infantil, más allá de las obligaciones legales y económicas vinculadas a la crianza. La ética del cuidado en el seno familiar guarda íntima relación con las ideas maternalistas, según las cuales las madres son las mejores cuidadoras para los niños y se desenvuelven naturalmente en esta labor (Faur, 2012). Estas dimensiones del cuidado, que se encuentran invisibilizadas, han exacerbado las brechas de género, lo que ha sido analizado en diversas investigaciones a través de la medición del uso del tiempo, como se expondrá a continuación.

Mediante el análisis de los resultados de la Encuesta Continua de Hogares de Uruguay del año 2007, Batthyány (2008) halla una serie de patrones diferenciados por género en torno al cuidado infantil: Primero, encuentra que las labores asociadas al cuidado de los niños, como darles de mamar o comer, bañarlos, vestirlos, pasearlos y jugar con ellos, son tareas no remuneradas (2008). En Uruguay, una de cada tres mujeres mayores de 14 años realiza alguna de estas tareas, mientras solo

uno de cada cinco varones asume estas responsabilidades; además, en cuanto al tipo de actividades realizadas, las mujeres se enfocan en aquellas que se desarrollan en horarios fijos y a diario, como la alimentación o aseo de los niños (2008).

De manera similar, Esquivel (2012), que analiza los resultados de la encuesta del uso del tiempo en Buenos Aires del año 2005, halla que las madres de familia dedican el 60% de su tiempo al cuidado de los menores, mientras los padres solo dedican el 20% de su tiempo. Estas cifras evidencian que, para ambos casos, las mujeres son quienes asumen la mayor parte del trabajo de cuidado infantil, es decir, se responsabilizan de la mayoría de las actividades e invierten una mayor proporción de su tiempo diario, a comparación de los varones.

Así mismo, se ha encontrado que la edad de los hijos es un importante factor que influye en la distribución de los tiempos y tareas de cuidado. Al igual que Esquivel, Faur (2012) indaga en la encuesta del uso del tiempo en Buenos Aires del 2005 y halla que las mujeres con hijos de hasta 5 años les dedican aproximadamente más de cinco horas al día, mientras los hombres usan la mitad del tiempo para el mismo fin. En el caso uruguayo, también se indaga en la relevancia de la edad de los menores, hallando que los hogares que dedican más tiempo al cuidado infantil son los que albergan a niños menores de 3 años, a los cuales dedican cerca de 40 horas semanales, cantidad que se reduce conforme se incrementa la edad de los hijos menores (Bathyány, 2008).

Las necesidades de los hijos según su edad también tienen impacto sobre la participación de las mujeres en el mercado laboral: En Buenos Aires, la participación de las madres de familia se reduce en un 60% cuando tienen niños menores de tres años (Esquivel, 2012). Los retos y dificultades que la crianza infantil supone para las mujeres merecen especial atención en un contexto en el que su participación en el mercado laboral tiende a crecer, mientras, paradójicamente, se les sigue demandando dedicar la mayor parte de su tiempo a las tareas de cuidado de manera no remunerada.

Si bien la responsabilidad de asumir el trabajo de cuidado familiar recae sobre todas las mujeres, los recursos y oportunidades con los que ellas cuentan para afrontar dichas responsabilidades dependen, en gran medida, de su situación económica, su procedencia étnica, su edad, estado civil y lugar de residencia. En otras palabras, las desigualdades sociales se trasladan al plano familiar, en desmedro de las mujeres de escasos recursos.

Resulta importante, entonces, identificar los factores que influyen en las decisiones de las mujeres en torno a la organización del cuidado infantil en sus hogares; especialmente, en los casos en los que estas decisiones resultan perjudiciales para su propio bienestar económico y emocional. Un elemento importante en este sentido son las oportunidades para delegar parcialmente el cuidado infantil a otras instancias; especialmente, a los centros de cuidado infantil del Estado o del mercado, en su defecto, lo que lleva a un proceso de desfamiliarización (Faur, 2012). Así, quienes tienen más recursos y viven en zonas con mejor infraestructura de cuidados, tendrán mayor acceso a servicios de cuidado de calidad para sus hijos, a menudo, pagados, y así pueden aliviar la carga de trabajo en el hogar (Batthyány, 2008). Por el contrario, quienes no poseen los recursos suficientes y no pueden acceder a servicios públicos de cuidado infantil —a menudo, porque estos son escasos o muy costosos— se ven obligados a asumir esta labor en el hogar. Esto se corrobora en el caso de Buenos Aires, donde se encontró que el 83% de infantes que no asisten a centros de cuidado infantil son principalmente cuidados por sus madres (Faur, 2012).

Frente a esta situación, las mujeres de sectores populares a menudo aplican la racionalidad económica para decidir si dedicarse por completo a la crianza de los hijos o recurrir a otras personas o instituciones para este fin (Faur, 2012). Ello quiere decir que las mujeres sopesan la pérdida de ingresos que supone que se dediquen enteramente a la crianza de los hijos con los beneficios que esto podría traer para el bienestar de los infantes, los bajos sueldos a los que accederían en el mercado laboral y los altos costos de un servicio privado de cuidado, tras lo cual, a menudo, concluyen que dedicarse al cuidado de los hijos trae más beneficios que perjuicios para la familia (aunque no necesariamente para ellas). Un elemento que juega

también un papel importante en esta decisión es el trabajo remunerado del cónyuge, y el tiempo que este dedica a su trabajo (Esquivel 2012) pues, a menudo, se decide que, si los ingresos de la pareja son suficientes para el hogar, la mujer madre de familia puede y debe quedarse al cuidado de los hijos, lo que, a la vez, reduce el tiempo que el cónyuge dedica a la crianza.

Así mismo, las mujeres madres recurren a redes familiares de cuidado para poder compartir las responsabilidades de la crianza de los hijos en los momentos en que deben realizar otro tipo de actividades. En sectores populares, el contar con el apoyo de otras miembros de su familia para el cuidado de los niños resulta central para que las mujeres puedan acceder al mercado laboral (Faur, 2012). No obstante, Faur advierte que las lógicas de solidaridad en las familias se están modificando en la actualidad, de modo que los valores de reciprocidad en el cuidado están siendo reemplazados por la forma de contraprestación económica, donde quien asume el trabajo temporal de cuidado infantil recibe un monto pequeño de dinero por su apoyo (2012).

### **1.7.1.3 El cuidado informal de la salud en la familia**

Una segunda arista del cuidado familiar que destaca en la literatura es el cuidado informal de la salud y el cuidado a personas dependientes en el hogar. En estos casos, son también las mujeres quienes asumen el rol de cuidadoras y realizan un aporte central, aunque no reconocido, como agentes de salud para sus familias y comunidades (Vaquiro y Stiepovich, 2010). En este plano, también cobran importancia las desigualdades de género y las brechas en el acceso a servicios públicos y privados de cuidado de la salud. Ello demuestra, nuevamente, la transferencia de las responsabilidades del Estado a las familias en torno al cuidado de personas dependientes que atraviesan problemas de salud (a menudo, crónicos); especialmente, en el caso de las personas ancianas (2010). Algunas de las actividades asociadas a este tipo de cuidados son el dar de comer, asear o vestir a la persona, administrar medicinas, transportarla al centro de salud, pasearla, y apoyarla en hacer terapias o ejercicios en casa (Batthyány, 2008). Se debe resaltar que estas actividades pueden también ser realizadas por un profesional de la salud, que trabajaría de manera remunerada (a menudo, con altos costos); sin embargo, en

el caso del cuidado familiar, las mujeres asumen este trabajo de manera voluntaria y no remunerada.

En el caso uruguayo, se ha hallado que el 50% de las personas entre los 30 y 59 años de edad brindan cuidados a dependientes y que, de cada tres personas que realizan estos cuidados, dos son mujeres y uno es varón, quienes destinan, aproximadamente, 14 horas semanales a este trabajo no remunerado (Batthyány, 2008). Así mismo, Vaquiro y Stiepovich (2010) realizan un análisis bibliográfico sobre el cuidado informal de la salud en Chile, donde identifican una serie de afecciones negativas en la vida de las cuidadoras por la intensidad de su trabajo de cuidado de personas dependientes. En esta línea, Torres et al. (2008) encuentran que el 68% de las cuidadoras informales de salud percibe que su trabajo de cuidado afecta negativamente su vida personal y social, y su salud: el 51,2% se siente cansada de cuidar y un 32,1% se siente deprimida. Así mismo, en el aspecto laboral, se halló que el 26% de las cuidadoras no puede trabajar fuera del hogar, el 11,5% tuvo que abandonar su trabajo y el 12,4% redujo su jornada laboral debido a sus obligaciones en el cuidado de personas dependientes (2008).

En la misma línea, Mendoza et al. (2006, citado en Vaquiro y Stiepovich, 2010) señalan las dificultades que enfrentan las cuidadoras en el ámbito familiar para tomar decisiones acerca de la salud de sus familiares dependientes debido a la escasa información disponible y la complejidad en la comunicación con los profesionales de la salud. Este panorama nos indica que las mujeres cuidadoras en el ámbito familiar, moralmente obligadas a trabajar de manera no remunerada, no cuentan con los recursos necesarios —que, a menudo, deben ser especializados— para llevar a cabo el cuidado de sus familiares dependientes. Un aspecto pendiente para observar es cómo esta situación varía de acuerdo a la condición económica de las familias y el nivel educativo de las mujeres que realizan los cuidados.

## **1.7.2 Los cuidados en el ámbito comunitario**

### **1.7.2.1 Cuidado comunitario en Sudamérica**

El cuidado a nivel comunitario en Sudamérica ha sido estudiado a partir de las organizaciones comunitarias que se vinculan al cuidado, y desde las experiencias de las mujeres que las conforman y gestionan.

Las organizaciones de cuidado comunitario se concentran en barrios marcados por la pobreza, el desempleo y un escaso acceso a infraestructura y servicios básicos. En ese sentido, Zibecchi (2014), Paura y Zibecchi (2014), y Roig (2020) asocian el surgimiento de este tipo de organizaciones con la insuficiente oferta y precaria infraestructura de servicios de cuidado en los barrios populares en zonas urbanas. Además, son las familias que viven en estas condiciones las que tienen menores posibilidades de costear servicios de cuidado en el mercado. De esta manera, ante la precariedad material, son las mujeres quienes gestionan estrategias colectivas en sus territorios para afrontar el hambre y el cuidado infantil, entre otras necesidades. Es así que, en este tipo de organizaciones, circulan y se socializan saberes, percepciones y prácticas relacionadas con el cuidado (Zibecchi, 2014) que, de esta manera, tienen el potencial de desarrollarse y reconfigurarse en un plano colectivo.

Así mismo, se ha destacado la influencia de los roles de género y la histórica división sexual del trabajo para explicar la atribución del rol de cuidadoras a las mujeres —tanto en el ámbito familiar como en el comunitario y en el mercado— y la naturalización de este rol; factores que, además, permiten comprender la limitada participación de las mujeres en el mercado laboral. (Paura y Zibecchi, 2014). Es por ello que las organizaciones de cuidado comunitario se caracterizan por ser espacios marcadamente feminizados.

Ello también contribuye a entender el rol fundamental de las mujeres de los sectores populares en la gestión de las crisis. Así, frente a la pandemia por la COVID-19, que causó una crisis sanitaria, económica y alimentaria en países de Sudamérica, fueron ellas las actrices sociales clave para proveer de cuidado, alimentación y contención emocional a sus comunidades y barrios (Faur y Brovelli, 2020). Todo ello, además, permite comprender que son las mujeres cuidadoras las

que asumen los costos sociales de las políticas económicas implementadas por los gobiernos neoliberales en Latinoamérica.

Por todo lo anterior, se afirma que el cuidado a nivel comunitario tiene innegables rasgos políticos, ya que los cuidados influyen en todos los aspectos de la vida y desdibujan los límites entre lo privado y lo público (Zibecchi, 2020). Ello se manifiesta, primero, en la salida del hogar de las mujeres para cuidar de otros en el ámbito barrial. Así mismo, el cuidado comunitario es político en tanto sus prácticas y preocupaciones se vinculan con experiencias colectivas de subsistencia.

### Características de las organizaciones de cuidado comunitario

Si bien las investigaciones empíricas han demostrado que las organizaciones de cuidado comunitario pueden presentar estructuras diversas —dependiendo de su antigüedad, su nivel de institucionalización, su disponibilidad de recursos, fuentes de financiamiento, los servicios que prestan, entre otros factores— también se pueden identificar características transversales a todas ellas.

En primer lugar, se debe señalar que la mayor parte de estas organizaciones se enfocan en los miembros más vulnerables de sus comunidades, como los niños, adultos mayores y mujeres embarazadas, además de las familias con menos ingresos. Por ello, sus funciones principales (aquellas que motivaron su surgimiento) son la alimentación y/o el cuidado infantil. No obstante, por el contexto social en el que se desarrollan, las organizaciones de cuidado comunitario se caracterizan por su tendencia a “desbordar” sus funciones originales (Zibecchi, 2014; Roig, 2020; Faur y Brovelli, 2020). Esta capacidad de adaptabilidad ha demostrado su importancia en situaciones de crisis que demandan una reconfiguración rápida y creativa por parte de sus gestoras.

Durante la pandemia por la COVID-19, Roig (2020), Zibecchi (2020), y Faur y Brovelli (2020) estudiaron los procesos de reconfiguración de organizaciones de cuidado comunitario en el Área Metropolitana de Buenos Aires ante las medidas de inmovilidad social impuestas por los gobiernos sudamericanos, y el consiguiente desempleo de los jefes y jefas de hogar de las familias de barrios populares. Las

autoras revelan que las organizaciones antes dedicadas a otras actividades tuvieron que ajustar su organización para responder a la demanda alimentaria de las familias vecinas (sobre todo, de los niños y adultos mayores), formando ollas populares, entregando víveres o usando su capital social para gestionar donaciones (Roig, 2020; Zibecchi, 2020). Todo ello, en muchos casos, sin contar con infraestructura sanitaria o agua potable.

También tuvieron que implementar —a menudo, sin preparación ni apoyo institucional— sistemas de bioseguridad; especialmente, para la manipulación de alimentos. Así mismo, tuvieron que adaptarse a las exigencias de la virtualidad y el riesgo de contagio, empleando plataformas como WhatsApp y Zoom para la coordinación con organizaciones vecinas (Roig, 2020). Además, de acuerdo con Zibecchi (2020), y Faur y Brovelli (2020), aquellas organizaciones que trabajaban con niños buscaron mecanismos para apoyarles mediante el reforzamiento escolar de forma remota. Todas estas labores adicionales, por supuesto, incrementaron el tiempo y energía que las mujeres debían dedicar a la organización.

A todo lo anterior, se agregan las funciones de gestión y mediación política que llevan a cabo las mujeres que lideran las organizaciones de cuidado comunitario, labor que, en la mayor parte de los casos, constituye una precondition para que se puedan llevar a cabo las funciones principales de las organizaciones. A partir de la coordinación con instituciones del Estado y otras organizaciones con el fin de conseguir recursos, y mejores condiciones para sus organizaciones, las dirigentes se convierten en mediadoras entre el Estado y sus comunidades (Zibecchi, 2020), función que resulta vital para ejercer el cuidado a nivel comunitario. Por ende, cumplen un rol fundamental para el sostenimiento de la vida, y el ejercicio de la ciudadanía en sus barrios y localidades; especialmente, en contextos de crisis en los que el apoyo y reconocimiento institucional adquiere especial relevancia.

Además de las funciones ya mencionadas, vinculadas directamente con la gestión de las organizaciones de cuidado comunitario, se ha señalado que sus miembros cumplen una importante función de contención y acompañamiento emocional a las familias beneficiarias (Faur y Brovelli, 2020). Roig denomina “valor

de contención” a la capacidad de estas organizaciones para formar y sostener los lazos sociales de una comunidad circunscrita en un territorio determinado a partir del cuidado y de la reflexión conjunta a partir de problemáticas como la falta de alimentos. Esta labor de contención cobra especial relevancia en situaciones de violencia de género o ante la pérdida de familiares durante la pandemia; no obstante, la revisión de la literatura revela que es un aspecto poco explorado en el estudio del cuidado ejercido por mujeres en el ámbito comunitario.

### Inscripción territorial de las organizaciones de cuidado comunitario

Otra característica central de las organizaciones de cuidado comunitario es su carácter territorial. Ello se evidencia en el hecho de que todas sus miembros pertenecen a un barrio y son reconocidas como vecinas o madres “del barrio”, lo que las legitima frente al resto de la comunidad en tanto se encuentran familiarizadas con las necesidades y problemas que aquejan a los vecinos de su localidad (Zibecchi, 2020). Existe también una dimensión simbólica que explica el involucramiento de las mujeres en estas organizaciones por un sentimiento de pertenencia y servicio a la comunidad, además de su proximidad física a los locales en los que desempeñan sus funciones. Para Zibecchi (2020), esta es una manifestación del carácter político de este tipo de organizaciones, ya que estas permiten la articulación de esfuerzos territoriales y la acción colectiva desde las bases. Ello dialoga con lo que Roig denomina “valor político-organizante” (2020, p. 75), generado por las organizaciones de cuidado comunitario a partir de la movilización de sus redes a nivel territorial (con movimientos sociales amplios), institucional (vinculado al Estado), mediante las redes ligadas a ONG y también a partir de redes personales.

### Perfil de las cuidadoras comunitarias

En cuanto a las mujeres miembros de las organizaciones de cuidado comunitario, Zibecchi (2014) y Paura y Zibecchi (2014) destacan que sus ocupaciones previas usualmente estuvieron también vinculadas al cuidado y al trabajo doméstico remunerado, trabajos escasamente reconocidos (tanto a nivel material como simbólico) y realizados en condiciones bastante precarias.

Así mismo, el cuidado habría tenido un lugar fundamental en su vida familiar, pues la mayor parte de ellas habrían asumido el cuidado de sus familiares a lo largo de su vida y, posteriormente, de sus hijos; tomando en cuenta que se trata, en la mayoría de los casos, de madres solteras (Paura y Zibecchi, 2014). Más aún, este tipo de experiencias de cuidado en el hogar —sobre todo, las vinculadas al cuidado infantil— las legitimaría como cuidadoras en el ámbito comunitario. Zibecchi (2020) añade que las miembras de estas organizaciones son parte del barrio, lo que también las valida como cuidadoras comunitarias en tanto conocen los problemas que atraviesa la localidad.

Aún la literatura que aborda las trayectorias y perfiles de las cuidadoras comunitarias es muy escasa, por lo que prevalecen vacíos en la comprensión de los factores que influyen en su participación en el ámbito comunitario y en el impacto que estas experiencias tienen en su curso de vida.

#### Motivaciones para ingresar a organizaciones de cuidado comunitario

En línea con el perfil de las cuidadoras comunitarias, sus motivaciones para involucrarse en organizaciones de cuidado comunitario suelen estar vinculadas a sus responsabilidades y dinámicas familiares, pasando a formar parte de sus estrategias cotidianas de cuidado (Paura y Zibecchi, 2014). Así, como describe Zibecchi, “las mujeres buscan un lugar donde sus hijos también puedan ser cuidados mientras ellas cuidan de otros” (2014, p. 119). Además, muchas veces se ven impulsadas a buscar una red de soporte material y emocional en este tipo de organizaciones tras el abandono de sus parejas o episodios de violencia de género. No obstante, el factor que finalmente permite que las mujeres se inserten en estas iniciativas comunitarias es su proximidad con la organización a través de sus vínculos personales con vecinos miembros. Ello refuerza la importancia de la inscripción territorial en las organizaciones de cuidado comunitario.

Debido a la naturaleza del trabajo de cuidados, la participación de las mujeres en las organizaciones de cuidado comunitario no está exenta de conflictos internos y contradicciones. En primer lugar, ello se debe a que la inserción en este tipo de iniciativas conlleva que se desdibujen los límites entre el ámbito doméstico y el

barrial, por lo que las cuidadoras comunitarias deben conciliar el tiempo y energía invertidos en el trabajo de cuidado en ambas esferas (Moreno, 2014; Roig, 2020). Más aún, Zibecchi (2014) señala que también se les presentan conflictos entre las exigencias del vínculo afectivo con los receptores del cuidado, el compromiso social con la organización y la necesidad innegable de una remuneración económica. Ello, en muchos casos, lleva a las cuidadoras a tener que decidir entre quedarse en la organización para mantener los vínculos con sus compañeras y la comunidad, o dedicar su tiempo a un trabajo remunerado que ayude a cubrir las necesidades económicas de sus familias.

### **1.7.2.2 Cuidado comunitario y liderazgo femenino en el Perú**

El estudio de las organizaciones lideradas por mujeres en el ámbito comunitario en el Perú desde las Ciencias Sociales se ha centrado en aquellas organizaciones vinculadas a la alimentación, como los comedores populares. Además, se encuentra que todas las organizaciones estudiadas han surgido como respuestas colectivas ante contextos de crisis nacional. Ello no significa, sin embargo, que su funcionamiento se restrinja a la acción colectiva coyuntural, sino que la trascienden, se desarrollan, diversifican sus funciones y amplían su alcance.

En primer lugar, se registran investigaciones que abordan el surgimiento y desarrollo de los comedores populares a partir de la crisis económica de la década de 1980, así como su proceso de desintegración (Blondet y Montero, 1995; Blondet y Trivelli, 2004 y Lora, 1996). Se hace énfasis en el proceso que atravesaron las mujeres al llevar las tareas reproductivas, indispensables para el sostenimiento de la vida, desde el ámbito doméstico al comunitario (Lora, 1996). En esta línea, Blondet y Montero (1995), y Blondet y Trivelli (2004) señalan el rol de los comedores para hacer frente al hambre y la desnutrición. Así mismo, destacan su potencial como agentes de desarrollo local, de modo que las mujeres que integran los comedores serían un capital social del Estado necesario para canalizar políticas públicas.

Además, los comedores han sido estudiados como espacios que fomentan la participación y el desarrollo de liderazgos femeninos (Córdova, 1996; Angulo, 2011 & Sarmiento, 2018). En esta línea, los autores coinciden en que el empoderamiento

se basa en el proceso de aprendizaje y desarrollo de capacidades al interior de los comedores, en el ingreso al ámbito comunitario mediante la realización de tareas de cuidado antes restringidas al hogar, así como a una mayor conciencia de la ciudadanía y de la relación con el Estado. Portilla (2013) destaca también la capacidad de negociación que desarrollan las miembros de los comedores al mejorar su posición, tanto en el hogar como en la comunidad, debido al reconocimiento de su entorno hacia su labor. A ello, Sarmiento (2018) e Imada (2019) añaden que el liderazgo de las dirigentas se vincula con la vocación de servicio, y que se configura en relación con sus trayectorias y aspiraciones políticas a nivel barrial y local.

Así mismo, se han desarrollado investigaciones que analizan la relación entre las mujeres miembros de los comedores populares y el Estado. Portilla (2013) señala que la participación política de las dirigentas ha estado vinculada a demandas en torno a la alimentación o la disponibilidad de servicios urbanos, y destaca que son las presidentas de los comedores quienes desarrollan vínculos con representantes políticos que pueden usar a favor de su organización. Santa Cruz (2020) añade que este vínculo entre las dirigentas de los comedores y el Estado peruano se produce en el marco del modelo neoliberal, lo que ha resultado en el debilitamiento de la participación política de las mujeres, la descentralización de los programas hacia los gobiernos locales y su focalización en los grupos de mayor pobreza que no apunta a la erradicación de esta condición a largo plazo. Además, Portilla (2013) y Santa Cruz (2020) coinciden en señalar los conflictos que se producen al interior de los comedores como resultado del clientelismo político.

### **1.7.2.3 Impacto de la participación comunitaria en las mujeres**

#### La salida al espacio público

Las investigaciones que abordan la experiencia de las mujeres miembros de las organizaciones comunitarias vinculadas al cuidado han señalado que una de las principales repercusiones de la participación en estos espacios es la salida del espacio privado para integrarse al ámbito público. Adriana Campo y Lina Giraldo (2015), que analizan la relación entre el cuidado y el proceso de empoderamiento de seis lideresas comunitarias del barrio Cañas Gordas (Armenia - Colombia), hallan

que el involucramiento de las mujeres en la vida comunitaria las lleva a atravesar un proceso de empoderamiento mediante la experiencia de servicio y el cuidado de los otros —tanto en el aspecto material como en el emocional— en un contexto de crisis social, lo que, a su vez, repercute en su bienestar y satisfacción personal.

Moreno (2014), coincide, al señalar que el ingreso de las mujeres a las organizaciones comunitarias (en este caso, a los comedores populares) las lleva a apropiarse del rol histórico de preparación y distribución de la comida, llevándolo del espacio doméstico al público, a partir del estudio de la relación entre la alimentación y el rol de las mujeres en las experiencias de seguridad alimentaria mediante el análisis biográfico de dos lideresas de comedores populares en Bogotá-Colombia.

Sarmiento (2018), como parte de su análisis de las trayectorias de liderazgo de mujeres de comedores populares en El Agustino (Lima- Perú), añade que este proceso implica la reconfiguración de la organización del trabajo reproductivo, ante la colectivización de las tareas reproductivas que pasan de ser desarrolladas exclusivamente en el hogar a compartirse con otras mujeres en el espacio público. Esto puede constituir una importante motivación para participar de estos espacios comunitarios. Como consecuencia, las mujeres pueden ingresar a un nuevo entorno que les permite socializar y reflexionar sobre sus condiciones de vida y relaciones, lo que, a su vez, crea en ellas una nueva forma de autoperibirse, de acuerdo con el estudio de Imada (2019) acerca del empoderamiento político de mujeres participantes de un comedor popular en Huaycán.

### El encuentro entre mujeres

El ingreso a estos espacios permite un encuentro entre mujeres, desde donde se construyen redes de soporte al comprender que sus problemas, necesidades y sentires son compartidos (Portilla, 2013; Sarmiento, 2018; Imada, 2019). De hecho, para Imada (2019), el reconocer estas preocupaciones compartidas lleva a las mujeres al fortalecimiento de su autoestima al saber que no se encuentran solas y, a la vez, que pueden aportar al bienestar de su comunidad mediante el servicio, dos ejes que motivan su participación en las organizaciones. Esto, a su vez, las lleva a tener la confianza para reflexionar en torno a sus relaciones, y a socializar sus

percepciones y experiencias (Portilla, 2013). Es por ello que se afirma que los cambios que experimentan las miembros de estas organizaciones no se dan solo a nivel individual, sino también a nivel colectivo, de modo que se fortalecen los vínculos y la confianza del grupo, creando un soporte afectivo para las participantes (Imada, 2019), a la vez que se fortalece el capital social de la propia organización.

No obstante, se ha registrado que, en algunos casos, las miembros de las organizaciones de cuidado comunitario perciben que no tienen la capacidad de aportar al bienestar de la comunidad al nivel deseado (Imada, 2019); especialmente, en la primera etapa de su incorporación. Esto se debería a que reconocen como importantes limitaciones su contexto de pobreza y su corta formación en la educación formal, además de las marcas que podrían haber dejado sus trayectorias de migración sobre su autoestima y sus redes de soporte (Portilla, 2013; Imada, 2019). No obstante, Imada (2019) rescata que su participación en estos espacios se convierte en una prueba para ellas de que, pese a estas limitaciones, cuentan con muchas otras herramientas, y saberes que aportar a la organización y la comunidad, lo que las lleva a revalorarse en tanto sujetas con agencia.

### Desarrollo de capacidades y conocimientos

Las autoras coinciden, también, en señalar que la participación de las mujeres en organizaciones comunitarias fomenta el desarrollo de ciertas capacidades. Por un lado, las miembros de un comedor entrevistadas por Imada (2019) sostienen que han podido desarrollar herramientas para el trabajo en equipo, la organización y la gestión. Así mismo, tanto ella como Sarmiento (2018) y Portilla (2013) afirman que existe un importante fortalecimiento de las habilidades para expresarse, estructurar discursos y para la oratoria, lo que, a su vez, les permiten realizar un diagnóstico de la realidad y mejorar su capacidad de negociación, a través de la ampliación de sus fuentes de información debido a los contactos y capacitaciones a los que tienen acceso por su posición.

A ello, Campo y Giraldo (2015) añaden que la participación comunitaria lleva a las mujeres a consolidar el “autogobierno” mediante el cuidado y la búsqueda del bienestar colectivo: sus entrevistadas sostienen que ahora también pueden “pensar”,

alegando que antes solo se les permitía “sentir” (p. 89). Ello da cuenta de un proceso de consolidación como sujetos políticos.

Un eje importante de la formación de las mujeres que participan en estos espacios es la toma de conciencia y desarrollo de una visión compartida acerca de la violencia de género que se ejerce contra las mujeres en los ámbitos privados y públicos (Portilla, 2013; Sarmiento, 2018). Para Sarmiento (2018), un elemento clave para ello sería la formación de redes de soporte entre las mujeres participantes, lo que las sitúa en mejores condiciones para poder atender a casos de violencia (propios o de otras compañeras). Esto las lleva, por un lado, a mejorar su posición para la negociación en torno a los roles de género en sus hogares y a cuestionar los discursos de tolerancia frente a la violencia; por otro lado, les permite mejorar su autopercepción como mujeres y ciudadanas, de manera personal y colectiva (Portilla, 2013; Sarmiento, 2018). Así mismo, se ha afirmado que la experiencia de participación comunitaria contribuye a la equidad de género, ya que fomenta el liderazgo social para defender los derechos y demandas de las mujeres de sectores populares en el ámbito político, además de ser una vía para la inserción laboral y para la autonomía económica (Angulo, 2011).

La consecuencia de haber atravesado este proceso de fortalecimiento de conocimientos y habilidades se refleja en el empoderamiento de las mujeres participantes de las organizaciones (Angulo, 2011; Portilla, 2013; Moreno, 2014). Este se manifiesta a través del desarrollo de su autoestima, su sensación de autonomía, así como una toma de conciencia ciudadana, y la adscripción a prácticas y valores democráticos. Por todas estas razones, para Angulo (2011), la continuidad en la participación de las mujeres en estos espacios no solo se explica por la persistencia de la situación de crisis económica y alimentaria, sino también por las oportunidades de satisfacción de otras necesidades; se debe agregar, necesidades que a menudo no pueden ser satisfechas desde el ámbito privado del hogar ni desde lo meramente individual.

No obstante, se han identificado, también, algunas limitaciones y barreras para el desarrollo de habilidades en los espacios comunitarios por parte de las

mujeres participantes. En primer lugar, Imada (2019) precisa que el desarrollo de habilidades depende de la manera en que se relacionen las participantes entre ellas y respecto a la organización, lo que, en el caso de los comedores populares, se manifiesta a través de las brechas entre las socias miembros de la junta directiva y las socias de base. El nivel de involucramiento —y, por tanto, las oportunidades para el aprendizaje y el desarrollo de capacidades— a menudo se encuentra vinculado a la disponibilidad de tiempo de las participantes, que, a su vez, depende de su carga de trabajo doméstico y la necesidad que tengan de realizar un trabajo remunerado a la par (Angulo, 2011). Ello tomando en cuenta que las actividades realizadas en organizaciones de cuidado comunitario, pese a sus altos beneficios sociales, no son remuneradas y son escasamente reconocidas.

### Reconocimiento comunitario e institucional

Otro aspecto importante del impacto de la participación comunitaria sobre las mujeres es el reconocimiento que ellas pueden llegar a recibir en diversos ámbitos de sus vidas. Por un lado, se ha señalado que la comunidad a la que pertenece la organización, que, a su vez, constituye su principal beneficiaria, reconocen el rol vital de las mujeres en el desarrollo social comunitario (Portilla, 2013; Moreno, 2014; Sarmiento, 2018; Imada, 2019). En primer lugar, se visibiliza el valor del trabajo reproductivo (Sarmiento, 2018), mediante su contribución a la canasta familiar (propia y de sus vecinos), a través de su trabajo en la preparación y distribución de alimentos, lo que las sitúa en una mejor posición de negociación frente a sus familias y comunidades (Portilla, 2013). Así mismo, se reconoce que su trabajo contribuye a la construcción y consolidación de espacios comunitarios, donde se potencian vínculos e identidad territorial (Moreno, 2014).

Además, el trabajo en estas organizaciones es valorado en tanto permite la articulación de la comunidad con entidades como ONG y grupos religiosos (Imada, 2019), lo que fomenta la participación de los vecinos en programas sociales y actividades vinculadas al cuidado infantil o a la prevención de la violencia. Como consecuencia, en línea con los hallazgos de Sarmiento (2018), las lideresas experimentan el prestigio en la comunidad lo que convierte en referentes para sus

compañeras, para otras mujeres del barrio y otras lideresas de organizaciones vecinas.

Por otro lado, las cuidadoras comunitarias también experimentan un reconocimiento a nivel institucional: Sarmiento (2018) destaca la importancia de la formación de nuevas redes de contactos con actores como iglesias locales, organizaciones de la sociedad civil, instituciones del Estado, entre otras, que les permiten potenciar su capital social (Portilla, 2013), desarrollar mejor sus funciones y acceder a ofertas de capacitación para desempeñarse en el mercado laboral. De acuerdo con Angulo (2011), en el caso del contacto con instituciones estatales, este ha permitido que las organizaciones accedan al apoyo alimentario necesario para continuar con sus funciones, pero también para ampliar el marco de derechos de los grupos más vulnerables; especialmente, fomenta la inclusión política de las mujeres organizadas. Esto, sin embargo, puede ser cuestionado, pues implica que determinados sectores de la sociedad no han sido reconocidos como sujetos de derecho ni miembros de la comunidad política, sino hasta que logran movilizarse para tejer lazos que los conecten directamente con el Estado. En todo caso, se puede hablar de una “inclusión” política parcial o circunstancial, que resulta claramente insuficiente en términos de ejercicio de la ciudadanía.

Por su parte, Portilla (2013) señala los vínculos clientelares que se forman entre las lideresas de algunas organizaciones y algunos representantes políticos, por ejemplo, a través de “obsequios” como parte de campañas municipales y presidenciales o facilidades en determinadas negociaciones. Esto, nuevamente resulta una forma problemática de reconocimiento institucional que ha desatado conflictos entre las propias socias de las organizaciones, pese que pueda contribuir a expandir su capital social.

### Percepciones del liderazgo comunitario

La participación en espacios comunitarios vinculados al cuidado también tiene un impacto importante en cómo las mujeres perciben el liderazgo. Entre los valores que se asocian al liderazgo comunitario, destacan la participación, la responsabilidad, el liderazgo, la solidaridad, el respeto y la honradez (Campo y

Giraldo, 2015; Sarmiento, 2018). En esta línea, una líder sería una persona servicial, entregada a la comunidad, que no busca el beneficio propio sino el bienestar colectivo, lo que las convierte en referentes ante sus compañeras.

Además, de acuerdo con Sarmiento (2018), las participantes valoran que las mujeres líderes transiten por distintas experiencias organizativas a lo largo de sus trayectorias en beneficio de sus barrios, pues son estas experiencias las que las proveerían de conocimiento acerca de cómo funciona el ámbito comunitario, además de facilitarles redes y contactos que hacen más viable su labor. Ello refuerza el argumento de que el reconocimiento institucional y el fortalecimiento del capital social son centrales para las miembros de las organizaciones comunitarias; especialmente, en contextos de crisis económica y precariedad material.

#### Tensiones generadas por la participación comunitaria

Pese a los beneficios que puede traer para las mujeres el involucrarse en organizaciones comunitarias, se ha registrado, también, que el ingreso al espacio público, y los cambios en la distribución del tiempo y en el plano simbólico a menudo provoca una reacción adversa en la familia o la comunidad de la que forman parte.

En el ámbito familiar, se ha señalado que las cuidadoras comunitarias tienden a tener conflictos con sus parejas o hijos, ya sea porque estos no aprueban el reconocimiento social del que goza la participante, o porque no comparte sus nuevas perspectivas acerca de ella misma o de sus roles y relaciones (Moreno, 2014; Imada, 2019). De acuerdo con Sarmiento (2018), ello se debe a la trasgresión que el trabajo comunitario supone a los roles tradicionales de género. Así mismo, se pueden generar conflictos internos en las participantes por verse en la obligación de distribuir su tiempo entre el trabajo del hogar y en la organización. Como consecuencia, las participantes de las organizaciones pueden llegar a percibir su liderazgo como algo negativo que dificulta su vida familiar (Moreno, 2014), lo que puede desincentivar su participación activa.

También se ha sostenido que se producen tensiones en el plano institucional, debido a la invisibilización de la labor y la importancia de las organizaciones

vinculadas a la alimentación ante la falta de respaldo del Estado y cese de funcionamiento de programas sociales que articulaban con los comedores (Moreno, 2014). En respuesta a ello, se puede afirmar que la labor de las participantes en estas organizaciones las lleva a reflexionar acerca del rol del estado y del impacto de las políticas públicas sobre las condiciones en las que viven ellas y los vecinos de sus localidades. Ello, a su vez, puede fortalecer los esfuerzos de incidencia política a favor de sus organizaciones y de sus comunidades.

#### **1.7.2.4 Ollas comunes y crisis sanitaria**

##### Ollas comunes en Sudamérica

Las ollas comunes que se registran hoy en diversos países de América del Sur han surgido a raíz de la crisis sanitaria que llegó a la región en el primer trimestre del año 2020. Se sostiene que estas surgieron como respuestas de los sectores populares —usualmente, como iniciativas vecinales— frente al hambre y la pobreza agudizadas por la pandemia de la Covid-19 (Colmán y Yampey, 2020), lo que evidenció los vínculos de cuidado y responsabilidad entre vecinos, familiares y sus comunidades (Aparicio et al., 2020). El antecedente histórico de este surgimiento masivo de organizaciones dedicadas a la alimentación de los sectores más vulnerables en la región se habría dado en las décadas de los ochentas y noventas, en respuesta a la crisis financiera generada por las políticas neoliberales, la privatización de los servicios públicos, y los recortes en el gasto social (Leetoy y Gravante, 2022).

Tanto en el caso de Chile como en el de Uruguay, las ollas comunes surgieron desde la base de movimientos sociales u organizaciones que existían antes de la pandemia. Guerrero y Pérez (2020) realizan un análisis descriptivo en el que interconectan el estallido social de octubre del 2019 en Chile con la crisis sanitaria, sosteniendo que ambos acontecimientos han generado un “despertar de la sociedad civil” (p. 107). En este sentido, destacan el proceso de articulación de organizaciones de la sociedad civil en cabildos a raíz del estallido, que impulsó iniciativas solidarias frente a la pandemia, de modo que se llegaron a registrar 28 ollas comunes en Chile (2020). Por su parte, Rieiro et al. (2021) realizan un análisis cuantitativo descriptivo de las ollas populares y merenderos populares en Uruguay,

señalando que, de un total de 403 casos encuestados a nivel nacional, el 51,5% se deriva de organizaciones territoriales existentes, mientras el resto surgió desde la organización solidaria a partir de la pandemia. Los autores señalan que, en total, Uruguay ha registrado 700 organizaciones de este tipo surgidas a raíz de la pandemia (2021).

Acerca del el caso paraguayo, Colmán y Yampey (2020) describen el proceso de las ollas populares surgidas en 13 departamentos de Paraguay a raíz de la pandemia, dejando al descubierto la ineficiencia de los programas sociales del Estado paraguayo, acentuada por la cuarentena obligatoria, el paro sanitario, la pérdida de trabajo y la escasa disponibilidad de alimentos: en el 60% de las ollas comunes registradas, se evidenció la ausencia del Estado y una respuesta tardía que, en algunos casos, solo se dio después de manifestaciones sociales (p. 17). Si bien no se cuenta con registro bibliográfico de la cantidad de ollas comunes que surgieron en Argentina durante la pandemia, Aparicio et al. (2020) analizan 20 entrevistas a profundidad aplicadas a mujeres referentes territoriales (entre ellas, lideresas de ollas comunes) de sectores populares de Buenos Aires durante la pandemia con el fin de estudiar los procesos de salud y bienestar descentralizados, y focalizados en los hogares y los barrios, dando cuenta de una ética del cuidado a nivel comunitario.

### Tipología de las ollas comunes

Mediante el análisis de contenido de entrevistas semiestructuradas y de noticias de la prensa local, Colmán y Yampey (2020) proponen una tipología de las ollas populares que, si bien aplican al caso paraguayo, contiene elementos que pueden extrapolarse a otras experiencias. Para ello, se basan en el surgimiento de las ollas, su fuente de financiamiento, y el nivel de involucramiento de estas organizaciones en la reivindicación del derecho a la alimentación, así como en la crítica a los responsables políticos.

En primer lugar, los autores denominan Ollas Populares Contingentes a aquellas que se han originado por impulso de personas particulares, usualmente vinculadas al mundo del espectáculo y operan como un servicio de caridad, sin una

organización interna clara; además, este tipo de ollas no se muestran críticas hacia los responsables políticos de la crisis (2020, p.19). En segundo lugar, se identifica un grupo de Ollas Populares sujetas a Instituciones de Beneficencia, que surgen por iniciativas institucionales y suelen mantener dependencia hacia las donaciones; estas se guían por valores de ayuda al prójimo y son lideradas desde las directivas de las instituciones (2020, p. 19-20). Finalmente, las Ollas Populares de Reivindicación Política se iniciaron desde redes autogestionarias preexistentes, donde las personas implicadas tienen experiencias previas en situaciones de crisis y “memoria colectiva sobre la función social de las ollas” (2020, p. 20); en este tipo de ollas, la organización está a cargo de las mujeres y se produce una división del trabajo estable, lo que permite que se amplíen sus funciones más allá de la alimentación.

#### Funcionamiento de las ollas comunes

Respecto a la organización interna de las ollas comunes para cubrir la demanda alimentaria, Rieiro et al. (2021) señalan que, para el caso uruguayo, estas están conformadas en un 57% por mujeres y operan, en promedio, tres días a la semana, preparando alrededor de 180 porciones diarias. Así mismo, registran que el financiamiento proviene, principalmente, de los lazos directos y territoriales de las organizaciones: los vecinos, en un 80% de los casos, los comercios locales (54%) y/o donantes particulares (47%) (2021; p. 23). Acerca del público al que atienden las ollas comunes, tanto Aparicio et al. (2020) como Rieiro et al. (2021) coinciden en señalar que estas se focalizan en las personas más vulnerables de la comunidad, destacando las que atienden exclusivamente a ciertos grupos, como niños, madres solteras o adultos mayores. Para Guerrero y Pérez (2020), que estudian el caso chileno, esta preocupación de las ollas por preservar el bienestar colectivo genera que estos sean espacios en los que lo político se encuentra con lo simbólico, ya que el buscar, conseguir y compartir la comida de manera colectiva genera un sentido del “nosotros” en un contexto de crisis.

Así mismo, dado su rol central para el sostenimiento de la vida en la pandemia, se ha destacado que las ollas comunes, más allá de sus funciones alimentarias, cumplen un papel vital en el cuidado de la salud durante la pandemia

por la Covid-19. Así, Aparicio et al. (2020) señalan que las ollas de Buenos Aires promueven una ética del cuidado, usando sus redes sociales para informar acerca de los contagios de vecinos, el funcionamiento de comedores populares u horarios de atención de los establecimientos de salud. Más aún, las mujeres que integran estas organizaciones gestionan la información que se consume durante la crisis sanitaria, a la par que se encargan de atender la salud física de los demás miembros sus familias (2020) incrementando el peso de las tareas de cuidado que cada una debe realizar, mientras cuidan de la propia.

### Ollas comunes en el Perú

#### a. Surgimiento de las ollas comunes durante la crisis sanitaria

En el caso del Perú, las ollas comunes surgieron, sobre todo, en los primeros meses de la pandemia por la Covid-19, tras la declaratoria del estado de emergencia, “como una respuesta espontánea y autoorganizada para enfrentar, en forma colectiva y solidaria, el hambre que padecían decenas de miles de peruanas y peruanos” (Santandreu, 2021, p. 6). Estas iniciativas se concentraron en los barrios más pobres de las zonas urbanas; sobre todo, en Lima, donde fueron las mujeres quienes se organizaron para afrontar el hambre, pese a que muchas de ellas no contaban con experiencia organizativa previa (Perdomo, 2021).

Llanos (2021) añade que los territorios en donde surgieron las ollas comunes se caracterizan por ser de difícil acceso, no contar con comedores populares y, a menudo, por albergar a familias que no recibieron apoyo alimentario o monetario del Estado o las municipalidades distritales. Entonces, se trata de territorios invisibilizados, donde las viviendas son precarias y, a menudo, no se cuenta con los servicios básicos de agua, luz o saneamiento (Vega, 2021). Dado este contexto, se ha definido a las ollas comunes como “espacios autorganizados por grupos de vecinas y vecinos que no pueden enfrentar por sí solos el acceso y la preparación de sus alimentos, y que ven, en la acción colectiva, una respuesta solidaria para sí mismos, sus familias y sus comunidades” (Santandreu, 2021, p. 21).

Así, al mes de mayo del 2022, la Municipalidad de Lima ha registrado 2 233 ollas comunes en Lima Metropolitana (Municipalidad de Lima, 2022). Como se

observa, esta cifra es mucho mayor a la cantidad de ollas comunes registradas en otros países de Sudamérica. Así mismo, de acuerdo con el registro de la Mesa de Trabajo de seguridad alimentaria, los principales grupos beneficiarios de las ollas son los niños (25,5%) y los adultos mayores (9.7%), seguidos por las personas con enfermedades crónicas (2,5%) o con alguna discapacidad (2,5%), las mujeres embarazadas (0,9%) y los migrantes (0,9%) (Salud con lupa, 2021). Ello da cuenta de una priorización del trabajo de cuidado realizado por las ollas sobre los grupos más vulnerables de sus comunidades, y una especial preocupación por la adecuada alimentación de los niños y niñas. Es por todo ello que se ha afirmado que las ollas comunes, más allá de constituir una respuesta a la inseguridad alimentaria, representan un llamado público a la atención del gobierno (Vega, 2021) como garante de derechos, en un contexto de crisis.

#### b. Organización interna

Entre los principales elementos de la organización de las ollas comunes en torno a sus labores vinculadas a la alimentación, se encuentra la división interna del trabajo entre sus miembros, la distribución del tiempo y el financiamiento, aspectos que se abordarán a continuación. A partir de una encuesta aplicada a 60 lideresas de ollas comunes de Lima, Cuadra et al. (2021) hallan que las miembros de las ollas se organizan en grupos de dos a cinco integrantes (en, al menos, el 75% de los casos) para cocinar y entregar los alimentos diariamente, de lunes a viernes, lo que es constatado por Vega (2021) en su análisis del caso de la Olla Común Las Guerreras.

En el 45% de los casos estudiados por Cuadra et al. (2021), las ollas benefician diariamente entre 50 y 100 personas al día, mientras el 28% de ellas preparan alimentos para 100 a 150 personas diarias y el 25% debe cocinar más de 150 platos diarios. Dada la alta demanda de alimentos en sus barrios y la falta de acceso a sistemas de refrigeración, las mujeres que participan de estos espacios deben asumir la compra diaria de los alimentos en los mercados (Vega, 2021), lo que supone un gasto adicional de dinero y tiempo en el transporte de los víveres.

En cuanto a las fuentes de financiamiento de las ollas, se debe destacar que estas se reconocen como autogestionadas, sosteniéndose, sobre todo, por las contribuciones monetarias de sus vecinos y, ocasionalmente, mediante donaciones (Perdomo, 2021) provenientes de iglesias, personas privadas, organizaciones o negocios distribuidos en toda la ciudad; donaciones que las propias miembras deben gestionar. En línea con ello, Cuadra et al. (2021) registraron que el 78% de las ollas encuestadas se sostienen mediante el financiamiento, mientras solo el 21% recibe apoyo de la Municipalidad y el 14%, de alguna ONG. Las dificultades para conseguir los insumos básicos se reflejan en el 36% de los casos, en los que las ollas comunes tuvieron que interrumpir sus funciones por hasta una semana debido a la falta de alimentos para poder cocinar (2021).

Dada la situación de crisis sanitaria, económica y alimentaria en el país, las mujeres miembras de las ollas comunes han trascendido la función alimentaria para cubrir otras necesidades urgentes en sus territorios. En el aspecto sanitario, Vega (2021) destaca que ellas han asumido una labor de concientización a los vecinos acerca de las medidas de prevención, además de la atención directa de las personas contagiadas y la gestión de donaciones de implementos de bioseguridad. Así mismo, se ha señalado la relevancia de sus funciones en el acompañamiento escolar a los niños durante la virtualización de las clases y la atención a personas de la tercera edad (Herrera y Pérez, 2022). A ello, es necesario añadir la importante labor de incidencia política que vienen realizando las lideresas de las ollas comunes; sobre todo, desde la formación de la Red de Ollas Comunes de Lima y el trabajo articulado con la Mesa de Trabajo de Seguridad Alimentaria (Santandreu, 2021).

#### c. Relación de las ollas comunes con el Estado

Finalmente, resulta clave analizar la relación que han tenido las ollas comunes con el Estado peruano durante la crisis sanitaria. En primer lugar, Santandreu (2021) explica que, ante el surgimiento masivo de las ollas comunes en las zonas más vulnerables de la capital, la respuesta del Estado se implementó a través de los programas ya existentes del Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social, como el Programa de Complementación Alimentaria —que abarca comedores

populares— y el Programa Nacional de Alimentación Escolar Qali Warma, que excepcionalmente atendería a las ollas comunes.

No obstante, debido a que, durante los primeros meses de pandemia, no existía un marco legal que reconociera a las ollas comunes y estas no se encontraban articuladas, el apoyo estatal tardó en llegar a ellas, por lo que, en el primer año de pandemia, la principal fuente de abastecimiento de las ollas comunes fueron donaciones (2021). Fue a partir del mes de junio del 2020, y tras un trabajo articulado y sostenido, en colaboración con ONG que venían trabajando con algunas dirigentas, se conformó la Red de Ollas Comunes de Lima Metropolitana, cuya principal demanda fue la declaratoria de emergencia alimentaria y la asignación de presupuesto para las ollas comunes para el año 2021.

No obstante, la lucha de las ollas comunes continúa, por lograr el reconocimiento del Estado y de la sociedad peruana, más allá de los documentos formales. Aún persisten sus esfuerzos por asegurar que el gobierno central les asigne un presupuesto directo para el año siguiente, y por que exista transparencia y cesen los casos de corrupción registrados en las municipalidades distritales, encargadas de distribuir las canastas del programa Qali Warma a las ollas. Se trata de una pugna por que se les permita ejercer su ciudadanía a partir de una demanda tan básica y urgente como la alimentación, por ampliar los márgenes de quiénes en el país son ciudadanos/as y quienes no.

## **CAPÍTULO 2: MARCO TEÓRICO**

En este capítulo, abordaremos los estudios sobre la reproducción social y el cuidado, reconstruyendo históricamente los cambios conceptuales y los debates teóricos en torno al trabajo no remunerado que realizan las mujeres para la provisión de bienestar social tanto dentro como fuera del hogar. De esta manera, es posible trazar una ruta que parte de la visibilización del trabajo doméstico, los debates en torno a lo que se produce en el ámbito doméstico, y cómo ello se vincula con los conceptos de producción y reproducción hasta llegar a la actual conceptualización del trabajo de cuidado y la discusión sobre la organización social del cuidado en las sociedades capitalistas.

Más adelante, revisaremos la literatura que aborda la identidad como un ámbito en el que se negocian y reproducen relaciones de poder y jerarquías sociales. Además, se indagará en distintas maneras de entender y representar la identidad femenina, y la agencia que tienen las mujeres frente a los modelos identitarios hegemónicos.

### **2.1 Los estudios de género y reproducción social**

#### **2.1.1 Debates en torno al trabajo doméstico y reproductivo**

El debate acerca del trabajo doméstico inició en la década de 1970, a partir del estudio de la división entre el trabajo y el hogar; es decir, la separación entre los procesos productivos que son parte del mercado capitalista y aquellos que se desarrollan en el hogar, vinculados a la reproducción y al consumo (Esquivel et al., 2012). De esta manera, se buscó explorar el vínculo entre la división sexual del trabajo y el sistema capitalista, desde donde se sostuvo que el trabajo doméstico es una parte indispensable del capitalismo y que, por tanto, había que abolirlo (Esquivel, 2011). Si bien, originalmente, la teoría marxista se había centrado en los procesos de producción orientados al mercado, algunos autores materialistas empezaron a poner especial énfasis en los modos de reproducción de los trabajadores que alimentan la economía capitalista, situando este proceso en el espacio que Meillassoux (1977) denominó la comunidad doméstica. La familia había

pasado de tener funciones productivas a centrarse en la reproducción de sus miembros, sosteniéndose mediante mecanismos ideológicos, morales y jurídicos, y, por supuesto, a través del trabajo no remunerado de las mujeres, por lo que se reconoce que la reproducción social es un proyecto político (1977).

Se hizo evidente, entonces, el carácter invisible del trabajo doméstico mediante el cual las mujeres amas de casa deben reponer la fuerza de trabajo de la clase trabajadora a diario en el ámbito privado (Larguía y Dumoulin, 1976, citado en Esquivel et al., 2012). Así, se llamó la atención sobre el hecho de que el capitalismo no se sostiene únicamente en el trabajo de los obreros —como sostenía el marxismo clásico—, sino que las mujeres en el hogar deben invertir tiempo y energía para sostener la vida de los trabajadores y sus familias. La labor doméstica, entonces, se entendía como un conjunto de tareas cotidianas y repetitivas que se llevan a cabo para asegurar la reproducción social en tres ejes: primero, la reproducción biológica (el tener hijos), en segundo lugar, el llevar a cabo las tareas domésticas que aseguran la subsistencia de los miembros de la familia y, tercero, las tareas que fomentan el mantenimiento del orden social, como la socialización de los niños y la transmisión de las normas aceptadas de conducta (2012).

No obstante, se planteó una serie de críticas a esta visión del trabajo doméstico y reproductivo. Por un lado, se señaló que parte de una comprensión ahistórica de las mujeres y del trabajo que realizan en el hogar; es decir, que no se consideraron las variaciones culturales e históricas que ha habido en el rol de las mujeres —vinculado a la organización política y económica en sus sociedades— ni la posibilidad de cambio en su participación en el trabajo reproductivo en respuesta a la expansión capitalista o los cambios socioeconómicos (Molyneux, 1979; Esquivel et al., 2012). Por otro lado, se denunció que se había dado por sobreentendido que el modelo de familia en el sistema capitalista es la familia heteropatriarcal, con un hombre proveedor y una mujer ama de casa, ignorando que existen otras formas familiares con dinámicas distintas en las que la participación femenina en el trabajo doméstico varía considerablemente (Molyneux, 1979).

A partir de la identificación de estos vacíos en las teorías sobre el trabajo doméstico, se plantearon nuevas direcciones en la investigación. En primer lugar, se recalcó la necesidad de ampliar el análisis del trabajo reproductivo más allá de los límites de lo doméstico debido a que se reconoció que la reproducción social no se realiza únicamente en los hogares (Molyneux, 1979). Lo segundo se vincula con lo anterior, pues se destacó la importancia de incorporar el mercado como ámbito de análisis debido a la tendencia a la mercantilización del trabajo vinculado a la reproducción (Esquivel et al., 2012). Así mismo, se demandó la inclusión de una mirada institucional; por un lado, para comprender el papel del Estado en la reproducción de la posición de subordinación femenina y, por otro, con el fin de plantear políticas públicas para la redistribución de responsabilidades en la provisión del bienestar, reconociendo la importancia del trabajo reproductivo para sostener la fuerza de trabajo y el alto costo que este supone para las mujeres (2012). Además, Molyneux (1979) sostuvo la necesidad de incluir otras perspectivas analíticas además de la económica, como el estudio de la cultura y la sexualidad.

### **2.1.2 Conceptualización del cuidado**

El cuidado ha sido definido desde diversas perspectivas, cada una de las cuales ha incluido o excluido ciertos aspectos del cuidado, lo que, a su vez, ha tenido implicancias para los enfoques de investigación. Algunos de los elementos identificados como parte del cuidado son la atención sostenida a otros, la entrega por parte del cuidador y la búsqueda del bienestar (Anderson, 2007). Así mismo, se ha señalado que los servicios de cuidado pueden ser provistos tanto en la esfera familiar (fuera de la economía monetaria) como en el mercado capitalista (Himmelweit, 1999). En la misma línea, el cuidado puede ser realizado de manera remunerada o no remunerada. En la actualidad, las formas no remuneradas de cuidado implican las tareas domésticas y de cuidado en el hogar, y el trabajo voluntario en el espacio público, mientras el cuidado remunerado puede darse mediante el trabajo doméstico o las licencias y, fuera del hogar, mediante servicios públicos o privados (Jelin 2010, citado en Esquivel et al., 2012).

Así mismo, se ha identificado distintas perspectivas teóricas desde las cuales se ha conceptualizado y debatido el cuidado. England (2005) reconoce cinco de

ellas: La primera es la perspectiva de la devaluación, que explica que el sistema cultural resta valor a las mujeres y, por ende, también a las actividades y roles tradicionalmente asociados a ellas, lo que se traduciría en una menor remuneración o la ausencia total de esta para los trabajos de cuidado (Cancian y Oliver, 2000).

Desde la segunda perspectiva, se estudia al cuidado en vínculo con la producción de bienes público, con énfasis en los beneficios sociales indirectos que brinda el trabajo de cuidado, lo que implica que los beneficios del trabajo de cuidado no se restringen a sus receptores directos, sino que se extienden sobre otros miembros de la sociedad a través de las interacciones sociales, generando un valor alto, pero difícil de medir (England et al., 2002). En tercer lugar, se han investigado los motivos que llevan a los y las cuidadoras a dedicarse al cuidado pese a los altos costos y la baja remuneración que este supone, reconociendo que el trabajo de cuidado implica tanto tareas prácticas como relaciones afectivas, por lo que se espera que los cuidadores provean afecto como parte de su trabajo (Cancian y Oliver, 2000). Desde la cuarta perspectiva, algunas autoras discuten la dicotomía entre el amor (la motivación genuina por cuidar) y el dinero (la mercantilización del cuidado) en lo concerniente al trabajo de cuidado, sosteniendo que el mercado laboral no es el ámbito exclusivo del pensamiento racional y los intereses individuales, así como el ámbito privado-familiar no necesariamente se rige bajo principios del afecto y el cuidado, por lo que existen situaciones que combinan tanto el aspecto afectivo como el monetario (Zelizer, 2002).

En el ámbito latinoamericano, Batthyány (2020) identifica cuatro miradas analíticas que se han aplicado al estudio del cuidado: La primera se vincula con la economía del cuidado, se visibiliza la contribución de las mujeres a la economía capitalista, proceso en el cual se reproducen las desigualdades de género, pues son ellas quienes deben asumir el trabajo no remunerado, especialmente en el ámbito privado y bajo las peores condiciones (Rodríguez-Enriquez, 2015). La segunda y tercera mirada analítica que propone Batthyány (2020) parten de entender al cuidado como un componente del bienestar y, por tanto, un derecho que no debe estar restringido a la familia, permitiendo observar la estructura de provisión y recepción de los cuidados, que incluye actores en el ámbito privado, el Estado y el

mercado (Faur, 2019). De esta manera, se sostiene que el Estado tiene la obligación de proveer de cuidado adecuado y de calidad a todas las personas que lo requieran, sin importar su condición (Pautassi, 2010) y, a la vez, debe asegurar que los cuidadores cuenten con las condiciones adecuadas para ejercer su labor.

La cuarta mirada analítica que identifica Batthyány (2020) está vinculada a la ética del cuidado, desde donde se reconoce que, si bien el cuidado no puede reducirse únicamente a su dimensión afectiva, sí debe rescatarse su dimensión emocional y psicológica que le confieren su peculiar naturaleza relacional y que contribuyen a su desvalorización. Ya Himmelweit (1999) advertía que el cuidado implica tanto atender las necesidades físicas y emocionales del otro como preocuparse por él, lo que no ocurre en la mayor parte de trabajos remunerados. Bajo esta perspectiva, el proceso de cuidar conlleva el desarrollo de una relación entre el cuidador y la persona cuidada, mediante la cual el cuidador aprende formas específicas de cuidar que responden a las necesidades de quien cuida (1999). Como consecuencia, las mujeres, quienes son las principales proveedoras de cuidados invierten mucho más que tiempo en este trabajo: ponen en juego sus sentires y conocimientos desarrollados en el acto de cuidar (Russell Hochschild, 1990, citado en Batthyány, 2008).

## **2.2 La economía del cuidado**

La presente investigación será abordada desde la perspectiva de la economía del cuidado. A continuación, se abordarán las principales características y aportes del enfoque en torno a la visibilización del valor del cuidado, la relación entre el trabajo de cuidados y el capitalismo, y las teorías acerca de la organización social del cuidado.

El enfoque de la economía del cuidado surge en respuesta a la economía tradicional, que privilegiaba los aspectos monetizados y fácilmente medibles de la economía, dejando de lado el trabajo no remunerado que incluye la reproducción social (Razavi, 2007). De esta manera, la economía del cuidado parte de reconocer y colocar en el centro de la discusión la sostenibilidad y reproducción de la vida, desplazando a la reproducción del capital (Rodríguez-Enriquez, 2015). Así, se busca

visibilizar la medida en que las mujeres contribuyen a la economía mediante su trabajo remunerado y no remunerado. En esta línea, como sostiene Rodríguez-Enriquez (2015), la economía feminista es tanto académica como política, en tanto apuesta por el reconocimiento y propone formas de modificación de las brechas de género para alcanzar la justicia socioeconómica.

Los principales aportes de la economía del cuidado son los siguientes: Por un lado, la visibilización del aporte del trabajo de cuidados para las economías capitalistas, para las cuales es indispensable (Rodríguez-Enríquez, 2015; Batthyány, 2020 y Razavi, 2007). Por otro lado, el enfoque evidencia las consecuencias que tiene la realización de este trabajo y la desigualdad en la organización de los cuidados sobre la vida de las mujeres —especialmente, en el aspecto económico— quienes asumen estas labores, usualmente, en el ámbito privado, de manera no remunerada y en condiciones precarias. Sin embargo, Razavi (2007) y Esquivel (2011), cuestionan que el análisis se centre en las actividades que cuentan con un componente relacional, y se excluya a aquellas que son más indirectas y forman parte del trabajo doméstico (como cocinar o limpiar) las cuales consideran una precondition para que se ejecute el trabajo de cuidados.

Así mismo, Esquivel (2011) destaca la contribución de la economía del cuidado al estudio de los servicios de cuidado ofrecidos por el mercado y el Estado, haciendo evidente que algunas profesiones y oficios con un importante componente de cuidados se encuentran fuertemente feminizados, son mal remunerados y gozan de un bajo reconocimiento social. Ello contribuye a comprender las brechas salariales y las jerarquías laborales basadas en el género, así como la segregación por rama de actividad en el mercado, lo que nos lleva a cuestionarnos por las dimensiones de la feminización de la pobreza más allá de los factores monetarios (Rodríguez-Enriquez, 2015).

### **2.2.1 El valor social del cuidado**

Las autoras de la economía del cuidado han destacado el valor del trabajo reproductivo y de los cuidados para las sociedades en distintas dimensiones. A partir de la definición de cuidados de England et al. (2002), se desprende que el trabajo de

cuidados potencia en sus receptores el desarrollo de capacidades humanas (tales como la salud, o las aptitudes físicas, mentales y emocionales) que son beneficiosas tanto para ellos mismos como para otras personas. Es en este sentido que, para Folbre, los niños son bienes públicos y la maternidad y paternidad son, por tanto, servicios de carácter cada vez más público. Así, se ha señalado que el cuidado produce bienes públicos (Folbre, 1994; England), en tanto resulta en beneficios para la sociedad más allá de sus receptores directos, a través de las interacciones sociales. Es por ello que, pese al alto valor social de los cuidados, este resulta sumamente difícil de medir pues, lejos de observarse en una única interacción, supera los límites del espacio y tiempo.

En la misma línea, Fraser destaca que el trabajo de cuidados constituye a los individuos como seres sociales, “formando el habitus y el ethos cultural en los que se mueven” (2016, p. 43). Es otras palabras, el cuidado, con su énfasis en la interacción interpersonal y su contribución a la socialización desde la infancia, *forma* a los individuos con determinados valores, preferencias, expectativas y habilidades, factores que los constituyen como parte de un colectivo y contribuyen a situarlos en determinada posición en la sociedad. Por extensión, los cuidados, con su capacidad de crear y sostener las relaciones entre familias y comunidades, constituyen la base que permite que exista una organización social, económica y política.

## **2.2.2 El carácter histórico del cuidado y su vínculo con el capitalismo**

Diversas autoras han hecho hincapié en el vínculo entre el capitalismo y la llamada crisis de los cuidados (Razavi, 2007; Dalla Costa, 2009; Rodríguez-Enríquez, 2015; Batthyány, 2020; Gago, 2020). No obstante, solo algunas de ellas han reconocido el carácter histórico de los cuidados, evidenciando que la organización social del cuidado y sus repercusiones sobre la vida de las mujeres se han ido configurando y transformando de la mano del desarrollo del capitalismo. La asociación entre los cuidados y la historia del capitalismo resulta fundamental, pues solo así es posible visibilizar la contribución del trabajo no pago de las mujeres a la acumulación capitalista. Así mismo, para Federici (2018a), de no reconocer este vínculo, se puede caer en asumir que ciertas reformas o políticas (como, por ejemplo, promover el ingreso de las mujeres al mercado laboral) pueden solucionar

las desigualdades, en lugar de buscar el fin del sistema que origina y reproduce estas brechas.

Federici (2016) realiza un valioso aporte mediante una revisión de la historia del biopoder, a partir del siglo XVI, para explicar cómo la preocupación del Estado por el crecimiento poblacional lo lleva a desarrollar un estricto control sobre la capacidad reproductiva de las mujeres al servicio de la acumulación capitalista que se va reconfigurando hasta la actualidad. De esta manera, el capitalismo, a partir del apogeo de la industrialización, crea el modelo de familia moderna que conllevó el desplazamiento de los modelos previos de familia como centro productivo —donde el trabajo de todos los miembros de la familia resultaba indispensable— y colocó en el centro a la figura de las amas de casa, encargadas de la reproducción de la fuerza de trabajo (Della Costa, 2009; Federici, 2018b).

Así, mediante el control del cuerpo de las mujeres, los Estados capitalistas aseguraban la reproducción de la fuerza del trabajo, determinando cuántos niños debían nacer, dónde y cuándo. Para Galcerán (2006), Dalla Costa (2009) y Federici (2016), fue esto lo que definió la posición de las mujeres en la división sexual del trabajo y, más aún, su posición como no trabajadoras, lo que, a su vez, permitió que fueran ellas quienes ocuparan los empleos peor remunerados y menos valorados, de modo que todo trabajo que ellas realizaran fuera de sus hogares era menos pagado que el realizado por los hombres, imposibilitando su capacidad de autonomía económica, sexual y emocional. Ello se agrava en contextos de crisis económicas, derivadas de las políticas macroeconómicas neoliberales, cuyos costos asumen las mujeres (Razavi, 2007; Gago, 2020). Así mismo, se debe añadir que las consecuencias del modelo capitalista afectan a las mujeres de manera diferenciada: en contextos de pobreza material y menor acceso a infraestructura de cuidado, la carga de trabajo no remunerado sería aún mayor para ellas.

### **2.2.3 Contradicciones entre el capitalismo y la reproducción social**

La crisis de la reproducción social —de la cual forma parte la crisis de los cuidados— ha sido entendida, desde la economía del cuidado, como una expresión de las contradicciones de la etapa actual del capitalismo (Fraser, 2016) que es

sostenida por un aumento drástico e insostenible del trabajo feminizado, que desplaza las infraestructuras y funciones públicas de cuidado (Gago, 2020; Batthyány, 2020). Fraser (2016) sostiene que todas las sociedades capitalistas albergan una contradicción ya que, por un lado, necesitan de la reproducción social para la acumulación del capital y, por otro, la tendencia a la acumulación sin límites erosiona los procesos de reproducción social que la sostienen; esta contradicción sería la base de la crisis de los cuidados.

Ello se consolida en la separación que el capitalismo impone, de manera artificial, entre el trabajo productivo y el reproductivo (Fraser, 2016; Pérez, 2020) que es culturalmente asignado a hombres y mujeres, respectivamente. Más aún, los hombres han sido remunerados monetariamente por el trabajo productivo, mientras el trabajo reproductivo no ha sido reconocido ni remunerado, debido a que el capitalismo ha tenido éxito en ocultar su valor para la acumulación, que no sería posible sin trabajadores cuidados, alimentados, saludables y descansados (Rodríguez-Enríquez, 2015). Dentro de los mecanismos que contribuyen a la invisibilización de los cuidados, cobran especial importancia los mandatos familistas que, desde una visión conservadora, destacan la responsabilidad familiar, confinando el cuidado al ámbito privado, de modo que son las familias —y, especialmente, las mujeres— quienes deben asumir este trabajo de manera silenciosa bajo obligación moral (Gago, 2020).

#### **2.2.4 Organización social del cuidado**

Como resultado del proceso de separación de las esferas privadas y públicas, productivas y reproductivas, que acompañó al desarrollo del capitalismo, es posible observar también la configuración de una organización del cuidado que se basa en el trabajo no remunerado en el seno familiar y resta la responsabilidad al Estado por el bienestar de sus ciudadanos (Razavi, 2007; Fraser, 2016). A ello, se añade que, mientras el capitalismo promueve la desinversión estatal en el bienestar social, también obliga a las mujeres (principales responsables del cuidado) a trabajar en el mercado en dobles o triples jornadas y restringe los recursos disponibles para que las lleven a cabo el cuidado en el hogar o en las comunidades, dificultando aún más la reproducción social (Fraser, 2016). Como consecuencia, se produce un sistema

en el que, por un lado, se mercantiliza el cuidado para quienes pueden costear servicios en el mercado laboral y se restringe al ámbito privado para quienes no cuentan con los recursos suficientes.

El concepto de organización social del cuidado se ha usado para describir la manera en que las familias, las organizaciones comunitarias, el Estado y el mercado se interrelacionan para producir y distribuir el cuidado en un contexto dado (Rodríguez-Enríquez y Marzonetto, 2016). Entre los actores que participan del cuidado, se desarrollan relaciones de cuidado dinámicas, múltiples y no lineales que determinan el nivel de densidad (o debilidad) de la red de cuidados (Orozco, 2007). Estas redes están compuestas tanto por los cuidadores (proveedores del cuidado) como por los receptores del cuidado, cuyas relaciones se encuentran mediadas por diversas instituciones, normas y principios, dinámicas mercantiles y formas de organización (2007). Es esta complejidad de elementos la que confiere a las redes de cuidado su carácter dinámico y susceptible al cambio.

Observar las relaciones que dan lugar a una configuración determinada de la provisión de cuidado ha permitido corroborar que la organización social del cuidado en las sociedades capitalistas resulta notoriamente desigual, en tanto la distribución de la provisión de cuidado entre los actores participantes es inequitativa (Razavi, 2007; Tronto, 2013; Rodríguez-Enríquez, 2015). Más aún, Rodríguez-Enríquez y Marzonetto (2016) han señalado que la organización social del cuidado en estos contextos contribuye a la reproducción de la desigualdad socioeconómica y las brechas de género: Por una parte, existe un reparto inequitativo en la provisión de cuidado entre los hogares, las comunidades, el Estado y el mercado, donde los primeros dos actores cargan con la mayor parte de la responsabilidad (Rodríguez-Enríquez, 2015); especialmente, en contextos de pobreza. Por otra parte, también existe una notoria inequidad entre hombres y mujeres en su participación en la provisión del cuidado en las distintas esferas. Rodríguez-Enríquez y Marzonetto (2016) aluden, también, a otra forma de desigualdad expresada en la organización social del cuidado, pues esta se encuentra estratificada a nivel social y económico, de modo que las familias con menos ingresos cuentan con menor acceso a servicios

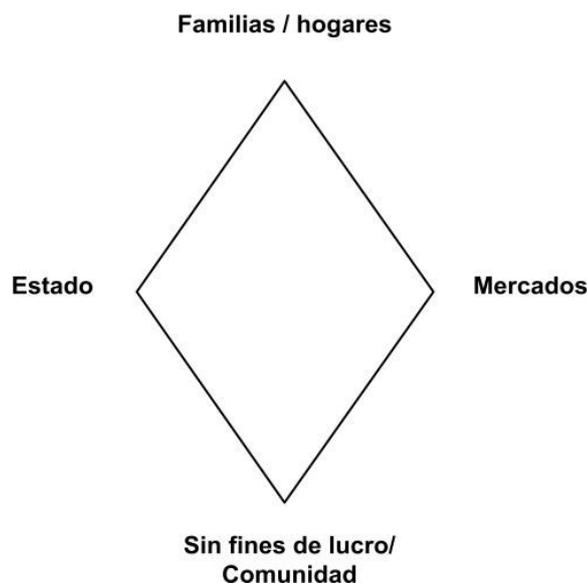
de cuidado estatales o en el mercado y, por ende, tienen menor libertad para decidir cómo gestionar el cuidado.

Esping-Andersen (2002, p.57) conceptualizó la distribución del cuidado entre distintos actores mediante el “triángulo de bienestar”, que integra la participación del Estado, los mercados (especialmente, los laborales) y las familias. Debe señalarse, no obstante, esta distribución no reconoce el papel del trabajo voluntario y no remunerado en la provisión de cuidado (Razavi, 2007); específicamente, no visibiliza los actores colectivos como las comunidades, que actúan, a menudo, al margen de las lógicas mercantiles y resultan claves en determinados contextos. Sin embargo, el concepto de Esping-Andersen nos permite aproximarnos a la idea de que existen interrelaciones entre los actores proveedores del cuidado y que, por tanto, el cuidado no ocurre de manera aislada, sino de forma continua y dinámica (Rodríguez-Enríquez y Marzonetto, 2016).

Más adelante, Jenson y Saint-Martin (2003), y Razavi (2007) rescatan la idea del “diamante del cuidado”, originalmente propuesto por Evers et al. (1994; citado en Jenson y Saint-Martin, 2003). El valor de esta nueva forma de comprender la organización del cuidado radica en reconocer la “diversidad de sitios en los que se produce el bienestar y las decisiones que toma la sociedad para privilegiar unas formas de provisión sobre otras” (Razavi, 2007, p. 20). En otras palabras, el diamante del cuidado, que integra tanto a las familias como al Estado, el mercado y el sector sin fines de lucro (ver Figura 1), permite identificar que la arquitectura de la provisión de cuidado y, por tanto, del bienestar social atribuye distintos grados de responsabilidad a los actores y espacios implicados.

**Figura 1:**

*Diamante del cuidado*



Nota: Adaptado de Razavi (2007)

Respecto a la manera en que se configura la organización del cuidado, Jenson y Saint-Martin (2003) señalan que esta depende de las decisiones que se toman sobre cómo se deben distribuir las responsabilidades en un “régimen de ciudadanía” (p. 80) que implica los arreglos y normas institucionales que configuran las políticas públicas y el gasto estatal, así como la respuesta y demandas de la ciudadanía; por tanto, implica un nivel de negociación. Razavi (2007) coincide al sostener que la manera en que se combinan las responsabilidades de cuidado a menudo puede cambiar a raíz de reclamos por parte de los grupos de interés organizados como, también, a partir de las decisiones estatales. Dos dimensiones serían claves para este proceso: Por un lado, el establecimiento de los límites de la responsabilidad estatal, y, por otro, el reconocimiento institucional de los derechos, y deberes de los ciudadanos y ciudadanas (Jenson y Saint-Martin, 2003). Resultado de estas decisiones y reconocimiento de derechos, cada país presenta una configuración particular de la distribución del cuidado, lo que desmiente la creencia modernizadora de que todos los países tienden a una evolución lineal que transita de la provisión privada del cuidado a la pública (Razavi, 2007). Se trata, en cambio, de un proceso profundamente político, en el que confluyen, y se negocian los intereses y demandas de los distintos actores integrantes del diamante.

Se desprende de lo anterior, también, que el papel del Estado es central para la organización social del cuidado. El rol estatal resulta distinto a los de los demás actores, como la familia o el mercado, ya que el Estado, más allá de ser un proveedor de bienestar, también es el encargado de la toma de decisiones acerca de la responsabilidad de los demás actores en la provisión del bienestar (Razavi, 2007). Entonces, el Estado determina, también, sus propios límites en la provisión de cuidados, de modo que, aquello que no asume como su responsabilidad pasa a ser asumido por los mercados, las comunidades y las familias. Es por ello que, para Rodríguez-Enríquez y Marzonetto (2016), el cuidado resulta un campo de vulneración y ejercicio de los derechos, donde, a menudo, la participación del Estado queda relegada a aspectos específicos del cuidado y el bienestar (como la educación) o solo cobra protagonismo en las familias en las que hay situaciones de vulnerabilidad que merman su capacidad para proveer bienestar a sus miembros.

Ante el escenario actual de desigual distribución del cuidado, Tronto (2013) destaca la necesidad de repensar cómo se concibe lo público y lo privado, con el fin de superar la dicotomía que califica de obsoleta. Así, sostiene que, para que las sociedades se mantengan como democráticas, resulta necesaria una concepción más pública del cuidado —aun reconociendo su carácter relacional —en tanto este produce valor público sin el cual los ciudadanos no podrían producir ni reproducirse (2013). Jenson y Saint-Martin (2003) mantienen una postura similar al reconocer que las estructuras de bienestar de grupos que se preocupan por la cohesión social necesariamente implican un nivel importante de inversión social. A ello, Orozco (2007) añade que el cuidado debe ser un derecho universal y una responsabilidad pública, de modo que, por un lado, se tenga el derecho a recibir cuidados, a elegir si se desea cuidar y a contar con condiciones dignas para proveer cuidados; y, por otro, que el Estado asuma las responsabilidades de los cuidados en lugar de relegarlas a las familias y proveer cuidados únicamente como parte de políticas focalizadas.

### **2.3 Identidad, poder y exclusión**

El estudio de la identidad, tradicionalmente vinculado a los estudios culturales, tiene un lugar central en la comprensión de las relaciones políticas y de

los márgenes de agencia de los actores dentro de las estructuras sociales. En las últimas décadas, se ha realizado un esfuerzo desde diversas disciplinas por superar la concepción de la identidad como estática, fija y unificada, para dar lugar a una noción identitaria como proceso dialógico y dinámico (Marcús, 2011).

Hall (2010) identifica tres formas de conceptualización del sujeto que, en distintos momentos históricos, han devenido en diferentes formas de comprender la identidad. En primer lugar, se entendió al “sujeto de la ilustración” como unificado y racional, dotado de una identidad que permanecía inmutable a lo largo de toda su vida (2010). En segundo lugar y en contraste con el anterior, el “sujeto sociológico” se desarrolla ante la complejización de la modernidad, reconociendo que su identidad se construye en relación con los otros, quienes le transmiten símbolos y valores; así, su identidad puede cambiar a través del tiempo en diálogo con los otros culturales (2010). En tercer lugar, el “sujeto posmoderno” ha sido asociado con una identidad completamente móvil que se encuentra en constante transformación según las circunstancias, y en contradicción constante con otras identidades que asume a la vez (2010); es decir, este tercer tipo es la negación absoluta de una identidad fija. El carácter cambiante de la identidad de los sujetos puede explicarse por la exacerbación del individualismo en la modernidad que aparta a las personas de sus orígenes culturales, y sus estructuras sociales y simbólicas (Restrepo, 2014). Las propuestas que revisaremos a continuación comprenden la identidad individual entre lo que Hall concibe como el “sujeto sociológico” y el “sujeto posmoderno”.

### **2.3.1 Conceptualización de la identidad**

Al estudiar la interacción interpersonal, Goffman (1981) sostiene que la identidad se construye a partir de las interacciones sociales, en base a las cuales los individuos deciden qué aspectos de su personalidad exteriorizar y cuáles ocultar dependiendo de la situación en la que se encuentren. El carácter relacional de la identidad fue también señalado por Taylor (1993, citado en Marcús, 2011), quien define la identidad como el resultado de negociaciones producidas en el marco de las interacciones, que han lugar al reconocimiento de uno mismo, el reconocimiento de los otros y el reconocimiento de los otros hacia uno.

Así mismo, se ha destacado la dimensión reflexiva y narrativa de la identidad. Ricoeur (1996) entiende la identidad como resultado de un proceso de construcción narrativa por parte de un sujeto activo que se piensa a sí mismo. En la misma línea, Giddens (1991) reconoce que la identidad moderna es producto de la reflexión del individuo sobre su propia existencia, a menudo, en diálogo con símbolos, y estilos de vida locales y mundiales. Esta mirada muestra la importancia del diálogo interno, y subjetivo para la construcción y representación —interna y externa— de las identidades, lo que conlleva la necesidad de analizar el discurso de los sujetos sobre su propia vida con el fin de comprender cómo ha construido y reconstruido su identidad.

La propuesta de Hall (2003) añade elementos importantes a la comprensión de la identidad que van más allá de la reflexión interna, definiéndola como:

“[El] punto de encuentro, el punto de sutura entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan interpelarnos, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de decirse” (Hall, 2003, p. 20)

De esta manera, Hall reconoce que la identidad es producto de la articulación de dos ámbitos: el social y el biográfico. Por un lado, los individuos son influenciados por la cultura, la historia y la lengua de su entorno y, por otro, cada persona es capaz de representarse a sí misma en diálogo con estos elementos, punto en el que Hall (2003) coincide con Giddens (1991). Por tanto, el plano biográfico y el social se constituyen e influyen el uno al otro en el proceso de construcción de la identidad de los seres humanos (Marcús, 2011). Es por ello que resulta necesario estudiar la producción de las identidades situándolas en un espacio-tiempo específico, reconociendo las circunstancias socio históricas que han configurado su entorno (Schutz, 1974 y Hall, 2003).

### **2.3.2 Identidad y poder**

El vínculo entre la identidad y el poder ha sido abordado desde diversos enfoques y resulta central para la presente investigación. Foucault reconoce que la identidad de los individuos se constituye a partir de la influencia que las relaciones de poder ejercen “sobre los cuerpos, las multiplicidades, los movimientos, los deseos, las fuerzas” (Foucault 1992, p. 120, citado en Restrepo, 2014). A partir de esta definición, destaca la importancia del estudio genealógico de las relaciones de poder que influyen sobre las identidades, dependiendo de la posición de los individuos en la estructura social. No obstante, Foucault no explora el margen de agencia que los individuos tienen frente a estos procesos.

En su propuesta, Castells (1999) señala que la identidad se construye a partir de la priorización de ciertos atributos culturales sobre otros, proceso desde el cual se forma una identidad primaria alrededor de la cual se organizan los actores sociales. En este proceso, identifica tres formas de construcción de la identidad. La primera se refiere a la “identidad legitimadora”, que es sostenida por las instituciones dominantes con el fin de perpetuar su poder (1999, p. 30). En segundo lugar, la “identidad de resistencia” se manifiesta en los individuos que se encuentran en sectores infravalorados y estigmatizados por la cultura dominante quienes, manteniendo sus símbolos y elementos culturales, distintos a los impuestos por las instituciones, resisten a la dominación formando comunidades (1999, p. 31). En tercer lugar, la “identidad proyecto” se presenta cuando los individuos se apropian de ciertos elementos de su medio cultural con el fin de construir una nueva identidad y, de esta manera, transformar la estructura social (1999, p. 32). De esta manera, las identidades funcionan como medios para legitimar o rechazar la dominación de las instituciones, sus valores y símbolos en las sociedades, develando estructuras de poder que resulta central estudiar; especialmente, en el caso de grupos sociales que han sido históricamente marginados.

En la misma línea, Bourdieu ([1979] 2016) vincula la identidad con el rol del habitus y las pugnas simbólicas en la configuración de las relaciones entre clases sociales. Señala la importancia de las luchas simbólicas que se desarrollan entre los distintos grupos sociales con el fin de definir el estilo de vida legítimo que, a su vez, representa una visión válida del mundo social y de cómo este se organiza. El estilo

de vida —y la identidad— que resulte validada como producto de estas luchas dependerá del capital del que dispongan los colectivos, lo que, a su vez, se relaciona con sus características sociales, como la edad, el género o el lugar de procedencia ([1979] 2016). Es así que los grupos dominantes, que disponen de un mayor volumen de capital, luchan por mantener su estilo de vida como el legítimo, mientras las clases dominadas, a menudo, son excluidas de las luchas simbólicas, de modo que su identidad se constituye en base a la distancia que se mantiene del estilo de vida hegemónico. Entonces, se puede afirmar que Bourdieu ([1979] 2016) y Castells (1999) coinciden en que los grupos desfavorecidos en esta pugna construyen su identidad transitando entre la adaptación y la resistencia, reconociendo su agencia frente a la estructura social que los posiciona en desventaja.

Hall (2003) enfatiza la importancia de la diferencia en la construcción de la identidad. Para él, la identidad no se construye al margen de la diferencia, sino a través de ella; es decir, que los individuos, en su relación con el "otro", definen su identidad a partir de establecer lo que *no* son (2003). Entonces, la adhesión a una identidad se produce en base a la exclusión y silenciamiento de otras identidades, que es producto de la pugna entre demandas y puntos de vista distintos; lo que Bourdieu ([1979] 2016) denomina "luchas simbólicas". Por tanto, para Hall (2003), la identificación se enmarca en relaciones de dominación.

Laclau (1990) señala que este ejercicio de poder establece jerarquías dicotómicas marcadas, producto de las cuales el grupo excluido es considerado como lo inferior, lo abyecto (Butler, 2002) un "accidente", destacando lo que le falta en relación al grupo dominante; como ha ocurrido, por ejemplo, con la simbolización de lo femenino en oposición de lo masculino. Además, estas dicotomías son cultural y políticamente naturalizadas mediante mecanismos ideológicos que se condensan en las instituciones.

### **2.3.3 Identidad femenina**

La preocupación por el estudio de la identidad femenina en el Perú habría despertado en la década de 1990, al tiempo que las investigadoras se aproximaban a los símbolos, las representaciones y los modelos en torno al género, dándoles la

centralidad que antes tuvo la perspectiva economicista en la agenda de investigación (Ruiz Bravo, 1995). Con el fin de indagar en el concepto de identidad femenina, conviene, en primer lugar, definir lo que se entiende por identidad. Serret (2002) y Asakura (2004) coinciden en sostener que la identidad se compone de dos niveles: por un lado, la identidad social asignada, vinculada a la percepción que la sociedad o el colectivo tiene del sujeto y el rol que le asigna a partir de esta percepción. Por otro lado, se encuentra la identidad subjetiva o autopercepción. La confluencia entre ambas lleva a un desarrollo conflictivo de la identidad individual, en tanto coexisten imágenes y representaciones distintas y, a menudo, contradictorias que demandan roles y funciones diferentes en el plano social. A partir de estos elementos, se puede definir la identidad femenina de la siguiente manera:

“Es el conjunto de características sociales, corporales y subjetivas que las caracterizan de manera real y simbólica de acuerdo con la vida vivida. La experiencia particular está determinada por las condiciones de vida que incluyen, además la perspectiva ideológica a partir de la cual cada mujer tiene conciencia de sí y del mundo, de los límites de su persona y de los límites de su conocimiento, de su sabiduría, y de los confines de su universo” (Lagarde, 2008, p. 34)

Esta definición permite superar los principios de la ideología patriarcal, según los cuales las características de las mujeres, en tanto género, lejos de ser determinadas social e históricamente, se explican por determinaciones biológicas son asignadas desde el nacimiento, sin posibilidad de cambio. Si bien se han registrado diversos modos de ser mujer en nuestra región, se ha propuesto que existen ciertos elementos transversales a estas identidades femeninas, que habrían sido heredados de la tradición.

En primer lugar, puede identificarse la subordinación como un concepto que ha prevalecido, pese al ingreso de las mujeres al mercado laboral y la vida política (Asakura, 2004), a través de la reproducción de las brechas de género expresadas en las oportunidades laborales y de estudio, las brechas salariales, la participación en la política institucional, entre otros aspectos. Así mismo, se ha destacado que el

cuerpo sigue siendo un eje fundamental para la construcción de la identidad de las mujeres (2004) ya que, pese a que ellas empiezan a tener mayor control sobre su cuerpo (especialmente, en algunas regiones), el ejercicio de la maternidad y la crianza sigue siendo central —si no obligatorio— para dar sentido a la experiencia femenina.

Además, ha sobrevivido a la modernidad el discurso de la domesticidad de las mujeres que, para Serret (2002), constituye un acto de homogeneización de las mujeres, ya que se exige su reclusión en el hogar sin tomar en cuenta la clase a la que las mujeres pertenecen ni su historia individual; este principio, además, habría sido la base para que la modernidad se desarrolle, pues permite la individualización, la libertad y el ejercicio de la ciudadanía de los hombres en la esfera pública.

#### a. Modelos de feminidad

Las investigaciones en torno a la identidad femenina muestran modelos de feminidad que se desarrollan en contextos diversos y se encuentran en relación con factores como el momento histórico, la clase social y la procedencia étnica. No obstante, tratándose de un país pluricultural y con múltiples experiencias migratorias como el Perú, conviene reconocer que estos tipos ideales de mujer, lejos de desarrollarse de manera aislada, confluyen y, a menudo, entran en pugna.

A partir del estudio de la identidad de mujeres de clase media en el Perú, Fuller (1993) identifica tres modelos de feminidad. El primero se refiere a un modelo tradicional, señalado como pasado, pero que ha sido heredado a través de la represión sexual de la que son objeto las mujeres, así como mediante la representación social de ellas como seductoras que requieren usar la manipulación. En segundo lugar, la autora describe el modelo mariano de mujer, que tiene gran influencia de actores institucionales del Estado y la Iglesia, fuerzas conservadoras del orden establecido (1993). Este se basa en la creencia de la superioridad moral de las mujeres que, en la actualidad, si bien ya no se manifiesta, exclusivamente, a través de la maternidad y la reclusión en el ámbito doméstico, aún refleja los estereotipos que asocian a las mujeres a las labores y espacios reproductivos.

No obstante, se rescata que estos principios tradicionales han permitido el ingreso y desarrollo de las mujeres en el espacio público; a menudo, a través de la conciliación de conflictos sociales, la caridad y la labor educativa. El tercer modelo de feminidad se presenta como el más moderno, desde donde las mujeres se oponen a las formas tradicionales y a su posición desventajosa frente a los hombres, a la vez que reclaman para ellas mismas el control de su sexualidad, adquiriendo así mucha más independencia. En este sentido, el trabajo sería el pilar que les permitiría tener mayor autonomía a la vez que ingresan a los ámbitos científico, político, deportivo o artístico que estaban antes vinculados a lo público y, por tanto, a lo masculino.

Por otro lado, Ruiz Bravo (2004) demuestra que existe un estrecho vínculo entre la construcción de la identidad femenina, la etnicidad y la condición socioeconómica, a partir de un contraste de las identidades de mujeres del medio rural de la sierra y de la costa norte. Por un lado, halla que la identidad femenina andina se define a partir del trabajo, donde el comercio sería el ámbito predilecto para la realización y el desarrollo de la agencia de las mujeres (2004). Ello responde, primero, al alto valor que la cultura andina atribuye al trabajo y su vinculación con el prestigio social. Así mismo, la importancia del trabajo se explica por la situación de pobreza que afecta a sus familias, de modo que el trabajo es la vía que pueden tomar las mujeres para la superación de la pobreza y la realización de las expectativas de progreso.

En contraste, la identidad femenina criolla se caracteriza por priorizar el cuidado de los otros, a través del rol de madre y ama de casa, lo que responde a una rígida división sexual del trabajo donde la mujer asume las labores reproductivas en el hogar y se ocupa de la crianza de los hijos (Ruiz Bravo, 2004). Este modelo criollo de feminidad dialoga con los ideales marianos que Fuller (1993) describe, que identifican a las mujeres con la pureza sexual, y la abnegación y el sacrificio hacia su familia y su comunidad. Por supuesto, Ruiz Bravo enfatiza que existe también un importante marco de agencia a través del cual las mujeres pueden resistir y negociar los mandatos de género que configuran el sistema de género de su contexto particular, como se explicará a continuación.

b. Cambios en la identidad femenina: desencuentros entre tradición y modernidad

Al estar vinculada a los procesos sociohistóricos, y a los contextos étnicos y socioeconómicos, la identidad de las mujeres es de naturaleza cambiante y contradictoria. Por un lado, las representaciones sociales de la femineidad se adaptan constantemente a los cambios estructurales y nuevos discursos. No obstante, Serret (2002) advierte que estos cambios se producen de forma que se sigue perpetuando la posición subordinada de las mujeres frente a los hombres en la jerarquía social. Por otro lado, también existen cambios impulsados desde la individualidad de las mujeres; pero estos conllevan una dificultad mucho mayor, al tener que hacer frente tanto a las barreras estructurales como a la propia subjetividad (Asakura, 2004): la oposición de las mujeres a los mandatos del género, a menudo, generan sentimientos de culpa o traición hacia quienes la han socializado en estos mandatos, donde la contradicción más grande se encuentra entre ser para (y de) otros o ser para sí misma (Lagarde, 2008).

La construcción de la identidad de las mujeres, entonces, está llena de contradicciones (Fuller, 1993; Serret, 2002; Lagarde, 2008). Este carácter contradictorio se expresa en una discordancia entre los modelos femeninos que ellas defienden en su discurso —sobre todo, las formas identificadas como modernas e individualizantes—, y sus prácticas y convicciones más internalizadas, más vinculadas a los paradigmas tradicionales (Fuller, 1993). El modelo de feminidad tradicional se vincula con las formas familiares y comunitarias, donde las relaciones de poder se experimentan de manera directa; en contraste con el modelo moderno, que privilegia las relaciones sociales de intercambio fuera de la familia, acompañadas de un proceso de individualización. Stahr y Vega (1988) destacan que, en el caso de las mujeres de sectores populares de Lima, pese a haber sido socializadas en un modelo de mujer más tradicional, ellas expresan deseos de cambio que responden a las necesidades insatisfechas desde su infancia.

No obstante, las autoras señalan que esta aspiración no se traduce en un movimiento transformador que busque liberar a las mujeres de su condición de

opresión, sino que se canaliza en la expectativa de la modernización y el progreso a través del ascenso social, aproximándose, más bien, al modelo dominante (1988). Esto se podría expresar a través de la búsqueda de oportunidades educativas, laborales, cambios en el lenguaje, y nuevos espacios de socialización e, incluso, en cambios en la apariencia. Ruiz Bravo (2004) identifica este modelo hegemónico con el paradigma criollo, por lo que sostiene que los tránsitos modernizadores se enmarcan tanto en un proceso de dominación y exclusión, como de asimilación y adaptación. Ello conlleva tensiones internas en las mujeres, pues, a menudo, se trata de dejar atrás lo propio para asumir formas ajenas y nuevas en busca del progreso, lo que puede generar un sentido de traición en ellas. Ante esto, Stahr y Vega (1988) identifican que el ámbito privado se convierte en un espacio seguro donde se puede mantener la familiaridad de los modelos conocidos, lo que contribuye a explicar la importancia del hogar y la familia para las mujeres.

### c. Identidad, maternidad y clase

El imaginario social en torno a lo que las mujeres deberíamos ser ha exaltado la figura de la mujer-madre, ignorando cualquier otro rol o característica femenina (Asakura, 2004). De esta manera, la identidad materna precede y determina la identidad individual de las mujeres: “si no eres madre, no eres mujer” (2004, p. 738). Para comprender el arraigo de la imagen de la mujer-madre, primero resulta necesario reconocer que la maternidad es construida socialmente, por lo que los mandatos sobre la maternidad se reproducen a través de las instituciones, y de los individuos mediante los discursos y las representaciones (Palomar, 2004). Esto permite comprender que existen relaciones de dominación que subyacen a cómo se representa la maternidad, lo que subraya Marcús (2006) al destacar que el modelo materno hegemónico actual responde a un momento histórico marcado por la transición demográfica y el apogeo del modelo de familia nuclear burguesa, donde se privilegia el tener pocos hijos, con una alta inversión emocional y material, dando lugar a constructos como el del amor materno. Así mismo, García (2008) sostiene que la importancia de la maternidad en nuestra cultura se vincula con la idea de que el cuerpo de la mujer es “para los otros”, lo que ha generado que se expropie la sexualidad de las mujeres y que se suponga que su fin máximo es la procreación. La consecuencia de ello sería que las mujeres no existan como sujetos individuales,

sino que su identidad se desarrolle y reconozca en relación con otros; es decir, que ellas viven para los demás (Legarde, 2008).

En base a la creación de una imagen idealizada de la madre, que encarna una serie de valores asociados a la maternidad, como el instinto y amor maternal, la paciencia, la capacidad de cuidar, el sacrificio, se han creado dos estereotipos: las “buenas” y “malas” madres (Palomar, 2004). Las primeras serían quienes se alinean al ideal de maternidad y, las segundas, por el contrario, serían quienes no logran cumplir con las expectativas del rol y son socialmente penalizadas por ello. Debido a que el rol materno está socialmente naturalizado como inherente al ser mujer, las “malas madres” estarían contraviniendo su propia naturaleza, ya que estarían incumpliendo los ideales de maternidad, ya sea en el ámbito legal, el moral o el de la salud. Es por ello que Cieza (2007) señala que la naturalización del binomio mujer-madre tiene un efecto homogeneizante, pues se sostiene en la suposición de que todas las mujeres i) desean ejercer la maternidad y ii) tienen una experiencia similar al ser madres. Palomar (2004) añade que, a menudo, aquellas mujeres que son catalogadas como “malas madres” han asumido la maternidad sin desearlo o, en algunos casos, habiéndolo deseado, pero careciendo de los recursos materiales y afectivos necesarios. De esa manera, las “malas madres” en realidad serían “las víctimas de un sistema de género que las fuerza a convertirse en madres, sin que sea relevante el dato de si existe un deseo subjetivo que sostenga un ejercicio constructivo de la práctica de la maternidad” (2004, p. 20). En la misma línea, Marcús (2006) destaca que existen maneras admitidas de ser madre y maternidades no admitidas, donde las últimas se corresponden con las que se presentan en los grupos sociales más pobres que tienen prácticas y concepciones distintas acerca de la maternidad. Así, resulta central destacar que, pese a que los mandatos dominantes de la maternidad se ciernen sobre todas las mujeres, la manera en que esta se percibe y representa depende de la generación a la que pertenezcan las mujeres, su lugar de origen y el espacio en el que hayan sido socializadas en los últimos años.

A partir de la segunda mitad del siglo XX, con la emergencia de nuevos movimientos sociales, cambios demográficos, la difusión de métodos

anticonceptivos, modificaciones en la composición familiar, el posicionamiento del neoliberalismo, la valoración de la democracia como sistema político, entre otros cambios importantes, también ha variado la forma de construcción de las identidades (Sanhueza, 2005). Como resultado de estos procesos, las mujeres han modificado sus prácticas y relaciones: su participación laboral se ha incrementado (aunque aún en condiciones de desigualdad frente a los hombres), ha reducido la cantidad de hijos promedio por mujer y se han posicionado nuevos proyectos de vida para ellas más allá de la maternidad (como los educativos), lo que ha llevado a que tanto esta como el matrimonio a menudo se posterguen (2005). Es así como la identidad femenina ha dejado de desarrollarse exclusivamente en torno a la maternidad, esta deja de experimentarse como un destino mandatorio para convertirse en un eje que, si bien es importante en la vida de las mujeres, está acompañado por otros ámbitos como el académico, laboral y político (Fuller, 2001; Pizzinato y Calesso-Moreira, 2007). No obstante, esto también genera conflictos en la vida de las mujeres, ya que supone la necesidad de adoptar identidades diversas y cumplir con distintas expectativas (sociales y propias) en simultáneo. Además, desde estos nuevos espacios de agencia, las mujeres tienen el rol de reconfigurar representaciones y prácticas sociales que las posicionan aún en situación de desventaja.

Tanto Fuller (2001) como Sanhueza (2005) analizan la identidad de las mujeres de la clase media. Fuller destaca la influencia de los cambios en la sexualidad —especialmente, la superación de los tabúes tradicionales asociados al concepto de virginidad y el uso de anticonceptivos— sobre las tendencias en la maternidad, que la sitúan como una decisión en lugar de un mandato (2001). Sanhueza (2005) vincula este cambio con una nueva asociación de la maternidad con la responsabilidad (especialmente, la mayor dedicación del tiempo) y un modelo de maternidad “moderna” que destaca la importancia de asegurar una buena educación y la provisión de todas las oportunidades que necesitan los hijos, lo que las lleva a aplazar la maternidad —lo que implica planificarla a través del uso de anticonceptivos— o, incluso, prescindir totalmente de ella. Así mismo, las autoras señalan el ingreso de las mujeres al mercado laboral y el aumento de la escolaridad femenina como motivos que explican el surgimiento de nuevas identidades

femeninas. Fuller identifica tres modelos de mujer, la “liberada”, la “mujer de carrera” y la ciudadana que participa en la vida pública, que entrarían en contradicción con el paradigma tradicional de la madre ama de casa (2001, p. 229). A ello se suman las exigencias del contexto del mercado laboral en el que se desarrollan las mujeres actualmente, que se caracteriza por la competitividad, la sobre exigencia y la inestabilidad económica y laboral (Sanhueza, 2005). El conflicto generado entre estas identidades se manifiesta en la sobrecarga de trabajo en las mujeres, entre el cuidado familiar y el trabajo remunerado. En esta línea, Pizzinato y Calessio-Moreira (2007) destacan que, pese a los cambios registrados, existen permanencias en la naturalización del rol principal de las mujeres en las obligaciones de crianza de los hijos.

Pese a que las tendencias señaladas puedan identificarse de manera transversal, se ha precisado que el acceso de las mujeres a las nuevas oportunidades que supondrían una mejora en sus condiciones de vida y su autodeterminación aún depende, en gran medida, a su condición socioeconómica y procedencia étnica, además de la localidad en donde vive, su nivel educativo, entre otros factores. Así, tanto Marcús (2006) como Cieza (2007) hallan, en sus investigaciones con mujeres de sectores populares y estratos medios-bajos, que, para estos grupos de mujeres, la maternidad aún se encuentra naturalizada como inherente a la condición de mujer. Ello, más allá de responder a criterios tradicionales sobre el ser mujer, también se vincula con su situación de precariedad material y escasez de oportunidades, frente a la cual la maternidad se les presenta como “la única vía de afirmación y realización personal” (Marcús, 2006, p. 106), como una motivación, un espacio para ejercer poder y una fuente de identidad (familiar e institucional) para ellas.

Sin embargo, existen nuevos elementos en que las mujeres de sectores populares incorporan a la experiencia maternal: Por un lado, ellas perciben que pueden elegir el momento para ser madres, priorizando sus proyectos de formación educativa e ingreso al mundo laboral, una oportunidad que sus madres no tuvieron (Cieza, 2007). Por otro lado, para aquellas mujeres que son migrantes, el encuentro de las mujeres con el “otro cultural” a través de nuevos modelos de feminidad habría

influido en la redefinición de ciertas conductas asociadas a las relaciones de género, la anticoncepción, la educación de los hijos y el consumo. Más aún, la maternidad también ha sido señalada como una motivación de las mujeres para involucrarse en las organizaciones comunitarias y la política barrial, funcionando como un medio para legitimarse en el ámbito público (Russo, 2007), en tanto esta imagen refuerza su identidad como cuidadoras por excelencia.



## **CAPÍTULO 3: METODOLOGÍA**

Con el fin de comprender la construcción de la identidad de las mujeres miembros de la olla común Niños Guerreros de Jesús a partir de su participación en el trabajo de cuidado, se ha optado por adoptar una aproximación cualitativa, que permite analizar los relatos de vida de las lideresas mediante el enfoque biográfico, explorando sus trayectorias educativas, laborales y familiares.

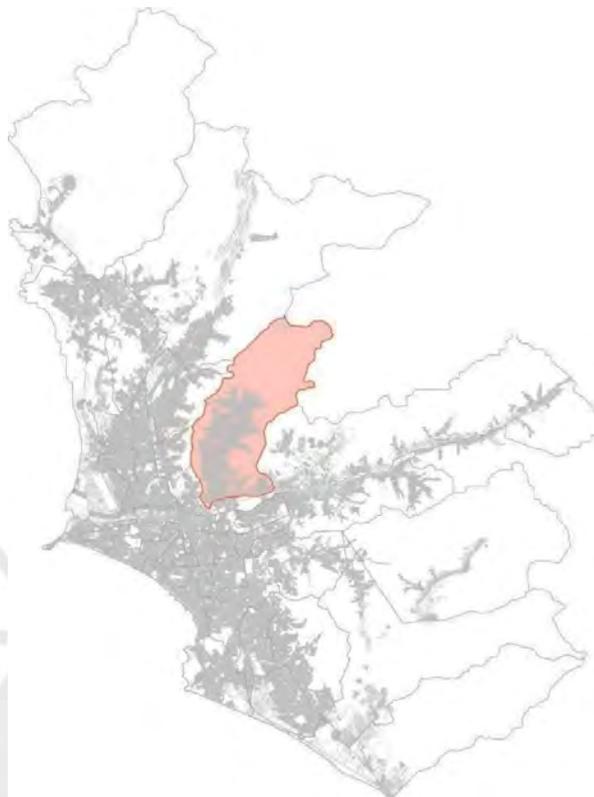
Para ello, primero, resulta necesario conocer el contexto geográfico e histórico de su organización, y el barrio en el que viven y trabajan. Así, en esta sección, se partirá de caracterizar el distrito de San Juan de Lurigancho y revisar la historia del Asentamiento Humano Huáscar con el objetivo de hallar conexiones entre las formas organizativas surgidas desde la fundación de la localidad, con las ollas comunes que han emergido raíz de la pandemia. Posteriormente, se presentarán los motivos de elección del caso para la presente investigación y, finalmente, se explicará la metodología seleccionada en base a los objetivos planteados.

### **3.1 Ámbito de estudio**

#### **3.1.1 Características e historia de San Juan de Lurigancho**

San Juan de Lurigancho es un distrito ubicado al noreste de Lima Metropolitana (ver Figura 2), constituido legalmente en el año 1967. Es, actualmente, el distrito más poblado a nivel nacional, con una población de 1 038 495 personas para el año 2018 (INEI, 2019). En el año 2018, fue ubicado en el puesto 12 de pobreza monetaria a nivel de Lima, de un total de 43 distritos (INEI, 2020a). Además, el ingreso familiar per cápita se calculó en 1 441.8 soles mensuales (PNUD Perú, 2019). Así mismo, en el aspecto educativo, 74.31% de la población de 18 años del distrito tiene secundaria completa y la población de 25 a más años presenta un promedio de 9.72 años de educación (PNUD Perú, 2019).

**Figura 2: Ubicación de San Juan de Lurigancho en Lima**



Fuente: Documento de trabajo de la Asociación Habitable

El distrito se constituyó, desde su fundación, como un importante destino para grupos migrantes que se asentaban en Lima. Si bien hasta la primera mitad del siglo XX, el territorio se había caracterizado por su actividad agrícola mediante el régimen de hacienda, a partir de la década de 1950, el crecimiento poblacional en el distrito aceleró el proceso de urbanización, al punto de que, entre 1972 y 1981, la población se incrementó 461 veces en el distrito (Poloni, 1987). Entre las causas de la migración masiva de las zonas rurales andinas y las ciudades pequeñas hacia la capital limeña, destacan los cambios en la estructura agraria por el desplazamiento del régimen latifundista que llevó a una crisis agrícola y a la pérdida de puestos de trabajo para las familias campesinas, obligándolas a buscar nuevas oportunidades laborales y educativas en Lima (Matos Mar, 1986).

Así mismo, la demografía del país se transformó rápidamente, pues la población se triplicó en menos de 40 años, mientras las ciudades pasaron a concentrar el 65% del total de personas en el Perú (1986). A ello, se añaden

importantes cambios culturales; especialmente, con la expansión del acceso a la radio, la televisión y otros medios de comunicación satelital, lo que desencadenó una difusión de los patrones culturales dominantes occidentales y nuevas expectativas de consumo, a la vez que se generó una crisis de los valores y formas de vida tradicionales.

### **3.1.2 El Asentamiento Humano Huáscar**

La formación del Asentamiento Humano Huáscar se produjo a partir de la invasión de terrenos que se encontraban alrededor del Puente Huáscar en Canto Grande en 1976 (Poloni, 1987), lo que evidenció el grave problema de acceso a la vivienda para las familias más empobrecidas en la zona urbana. La respuesta del Estado se basó en reubicar a las familias en las Pampas de Canto Grande, bajo el argumento de que la zona invadida no contaba con condiciones adecuadas de habitabilidad por encontrarse cerca al río Rímac y a una fábrica que contaminaba los terrenos; sin embargo, la acción estatal culminó en la reubicación, dejando de lado a las familias reubicadas, sin los servicios e infraestructuras básicas (1987).

Fueron 35 000 personas las que se asentaron en las pampas que tomarían el nombre de Huáscar, alrededor de las cuales se sucedieron otras invasiones que dieron lugar a Bayóvar, Arriba Perú, 10 de Febrero, Villa Hermosa, entre otros centros poblados de San Juan de Lurigancho (Poloni, 1987). Así, se puede afirmar que el AA.HH Huáscar se ha configurado como un lugar de llegada para familias migrantes con una enorme diversidad cultural y escasos recursos económicos, circunstancias que nos ayudan a comprender el progresivo proceso de urbanización y la acción colectiva en la zona.

Frente a la carencia de servicios básicos, las familias del AA.HH Huáscar se organizaron para realizar una serie de movilizaciones con el fin de reclamar mejores condiciones de vida por parte del gobierno: En octubre de 1980, 10 000 personas marcharon hacia el Congreso para demandar los servicios de agua y desagüe, logrando que se establezca un Plan de emergencia para la zona de Canto Grande (Poloni, 1987). Sin embargo, las obras no se ejecutaron en los siguientes meses, por lo que se convocó a una segunda movilización de 20 000 personas en febrero del

año 1981, que terminó con una fuerte represión policial que dejó siete personas heridas y diez detenidas (1987). De esta manera, se puede observar el tipo de relación que tenían los miles de residentes del AA.HH Huáscar con el Estado, incluso en lo referido a los servicios más básicos que sí estaban garantizados en otras zonas (más pudientes) de Lima. Así mismo, estas luchas dan cuenta de la importante capacidad organizativa de los vecinos de Huáscar, que sirvió como base para demandar condiciones dignas de vida, pero también para resistir de manera colectiva a la pobreza y el hambre, como se verá más adelante.

### **3.1.3 Organización popular y liderazgo femenino en San Juan de Lurigancho**

Además de ser un distrito fundado por familias migrantes, San Juan de Lurigancho se ha caracterizado por sus importantes procesos de organización y participación comunitaria. Al igual que en otros distritos populares de Lima, es a partir de la década de 1970 que empiezan a proliferar Organizaciones Sociales de Base (OSB) en el distrito, en respuesta a la crisis económica en el Perú. La mayor parte de estas organizaciones fueron lideradas por mujeres, como ocurrió con los Comités de Vaso de Leche, los Clubes de Madres o los Comedores Populares, abocados a cubrir las necesidades alimentarias de cientos de familias que no contaban con los recursos económicos necesarios.

La década de los 90s es un periodo central en la historia de la organización popular en la ciudad de Lima, en la que las organizaciones de cuidado comunitario tomaron gran relevancia frente a las medidas de ajuste estructural implementadas por el gobierno de Alberto Fujimori, donde el trabajo no remunerado de las mujeres de las OSB fue central para afrontar el hambre y la pobreza. Es por ello que, entre 1990 (año en que se implementaron las medidas de “shock”) y 1991, la cantidad de comedores populares en Lima se incrementó en un 63% y, en todos los casos, los que ya existían debieron ampliar su capacidad de atención (Blondet y Montero, 1995). Así, en el periodo 1990-1991, la cantidad de comedores en Lima aumentó en un 66% y la cantidad de raciones que estos ofrecían, en un 132% (1995). Por supuesto, este incremento en la demanda de alimentos y atención a los grupos más vulnerables al ajuste estructural supuso que las mujeres de sectores populares asumieran el trabajo de alimentación y sostenimiento de la vida en sus comunidades

de manera voluntaria, lo que implicó un traslado de los costos de la crisis del Estado neoliberal peruano a las mujeres.

En el caso de San Juan de Lurigancho, los primeros comedores surgieron a partir del año 1980; precisamente, alrededor del AA.HH Huáscar (Tanaka, 2001). En los primeros años, estos no contaron con apoyo alguno del gobierno, por lo que tuvieron que sostenerse en base al trabajo voluntario de sus miembras y el apoyo de agencias de cooperación internacional o instituciones privadas; por ello, para 1985, solo se contaban 18 comedores en todo el distrito (2001). Sin embargo, a partir del año 1986, las lideresas de comedores del San Juan de Lurigancho empezaron a articular con comedores de otros distritos, lo que las motivó a crear una directiva distrital, que se denominó Central de Comedores Autónomos de San Juan de Lurigancho (2001). Más adelante, frente a la crisis económica que inició en 1988, durante el gobierno del APRA, la cantidad de comedores proliferó en el distrito (2001) y la organización femenina se fortaleció en torno a ello, creando comités zonales (además de los distritales) para una mejor gestión. Ya durante el gobierno fujimorista, en el año 1991, San Juan de Lurigancho era reconocido como el segundo distrito de Lima con mayor cantidad de comedores, solo después de Comas y, para 1994, permanecía en la misma posición, junto con San Juan de Miraflores (1995).

Si bien la mejora de la situación económica a nivel nacional trajo la desactivación progresiva de las OSB desde fines de la década de los noventas, esto no implicó su desaparición completa ni, mucho menos, la erradicación de la pobreza concentrada en las zonas urbano-populares. En el año 2001, se registró que el Comité Distrital del Vaso de Leche de San Juan de Lurigancho —señalada como la organización más grande del distrito— concentraba a 35 000 socias organizadas en 3 000 comités de manzana y beneficiaba a 140 000 personas (Tanaka, 2001). Estas cifras indican un alto nivel organizativo por parte de las mujeres de las zonas populares del distrito, pero, también, señalan un reto importante de articulación con las instancias municipales para la adquisición y distribución de leche y cereales que sostuvieran el funcionamiento de sus organizaciones. Ello, dado que el programa del Vaso de leche pasó a ser gestionado por las Municipalidades distritales a partir del

año 1996, lo que supuso cambios a nivel organizativo y, en el caso de San Juan de Lurigancho, provocó disputas entre las dirigentas de los comités, los miembros del comité de regidores encargados de la gestión y el jefe del programa que representaba al Municipio (2001).

En los años previos a la pandemia, el Vaso de Leche seguía teniendo una importante presencia en San Juan de Lurigancho, con 86 233 beneficiarios de un total de 175 524 beneficiarios en Lima Este para el año 2018 (INEI, 2020b). En el mismo año, Lima concentraba el mayor número de beneficiarios de los comedores populares a nivel nacional, cuando San Juan de Lurigancho era el tercer distrito con mayor número de beneficiarios, con un total de 18 824 personas cuya fuente de alimentación eran los comedores (2020b). Estas cifras dan cuenta de la importancia de la labor de las miembros de las OSB —especialmente, las vinculadas a la alimentación— incluso antes de la pandemia, en el distrito a estudiar. Esta experiencia organizativa serviría de base para comprender el proceso de la formación y consolidación de las ollas comunes en el contexto de la crisis sanitaria.

### **3.1.4 Ollas comunes y crisis alimentaria en San Juan de Lurigancho**

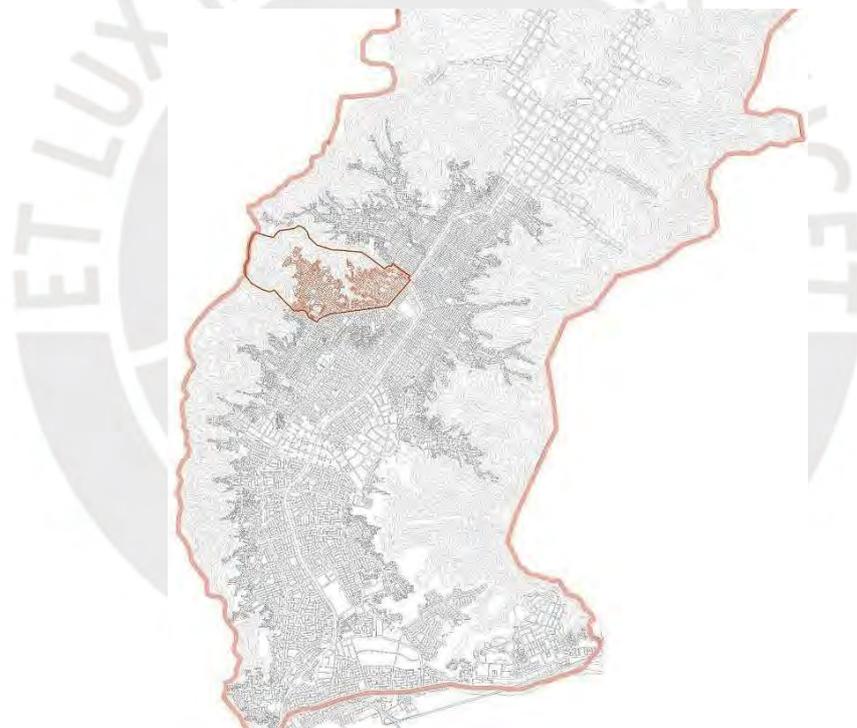
En el distrito de San Juan de Lurigancho, ya se manifestaban importantes índices de inseguridad alimentaria antes del inicio de la pandemia. En el año 2018, el distrito presentaba un Índice de vulnerabilidad a la inseguridad alimentaria de 0.636, donde un índice igual o mayor de 0.50 a nivel provincial se considera alto y manifiesta la necesidad de focalización de las políticas alimentarias (PMA y MIDIS, 2018). Así mismo, era posible identificar otros indicios de vulnerabilidad en el distrito; por ejemplo, la escasez de espacios públicos y la alta densidad poblacional. En este sentido, el distrito cuenta con 1,44 m<sup>2</sup> de espacios públicos por cada habitante, un dato bastante problemático considerando que lo recomendado es contar, como mínimo, con 8 m<sup>2</sup> por habitante (Ojo Público, 2021).

De manera similar, San Juan de Lurigancho solo cuenta con el 3,27% de su territorio destinado a zonas de esparcimiento (Ojo Público, 2021). También resulta importante notar el tipo y calidad de los espacios públicos. En el caso de la Comuna 14, donde se ubica la organización a estudiar (ver Figura 3), cerca del 20% de los

vecinos cuentan con una losa deportiva como único espacio público, el 25% solo cuenta con un pampón para su esparcimiento y aproximadamente solo el 7% cuenta con parques, mientras que el 28% no cuenta con ningún tipo de espacio público (Urbes Lab, 2021). En esta misma comuna, se halló que cerca del 45% de los hogares solo contaba con una o dos habitaciones (2021) lo que resulta riesgoso al enfrentarse a una situación de cuarentena para evitar el contagio intrafamiliar. Todos estos elementos deben ser tomados en cuenta para comprender el nivel de vulnerabilidad al cual estaba expuesto el distrito, y la localidad a estudiar frente a la propagación de los contagios por la pandemia y la declaratoria nacional de emergencia sanitaria.

**Figura 3:**

*Ubicación de la Comuna 14 de San Juan de Lurigancho*



Fuente: Documento de trabajo de la Asociación Habitable

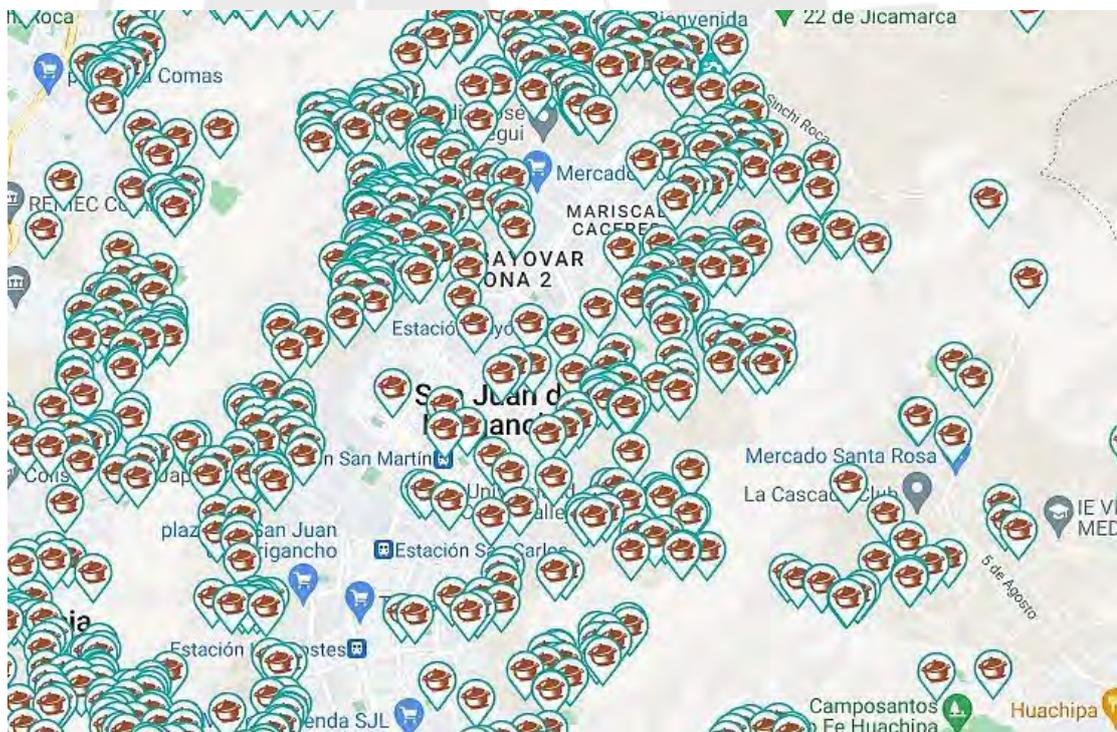
Durante la pandemia, debido a las múltiples condiciones de vulnerabilidad que presentaba el distrito, San Juan de Lurigancho fue identificado como el distrito con mayor cantidad de contagios por COVID-19, con un total de 14 529 contagiados en el primer año de la pandemia (Ministerio de Salud, 2020). Si bien las municipalidades distritales tuvieron el rol de brindar apoyo a los grupos más vulnerables de sus territorios, por medio de canastas de víveres, camiones cisterna

con agua o apoyo para las ollas comunes, en el caso de San Juan de Lurigancho, el 68.8% de los vecinos no recibió apoyo alguno y solo el 10% obtuvo una canasta de víveres por parte de la municipalidad del distrito (Urbes Lab, 2021).

Ante la imposibilidad de laborar de manera presencial, sin el apoyo del gobierno y en respuesta a las barreras económicas y físicas para acceder a alimentos nutritivos durante los primeros meses de la emergencia sanitaria, las vecinas de las zonas populares del distrito empezaron a formar ollas comunes autogestionadas en sus barrios. Así, a la actualidad, la Municipalidad de San Juan de Lurigancho ha registrado 500 ollas comunes en el distrito (Municipalidad de San Juan de Lurigancho, 2022). Estas alimentan a más de 15 315 personas diariamente (Santandreu, 2021). Esto convierte al distrito en el que más ollas comunes ha registrado a nivel de Lima. La distribución de las ollas en el distrito en la actualidad se puede observar en la Figura 4.

**Figura 4:**

*Ubicación de las ollas comunes en San Juan de Lurigancho*



Fuente: Municipalidad de Lima (2022)

Pese a la notable concentración de ollas comunes en el distrito, la respuesta de la Municipalidad de San Juan de Lurigancho no solo ha sido insuficiente, sino

que, en repetidas ocasiones, ha constituido un obstáculo para que las lideresas de las ollas puedan realizar su labor de manera adecuada: Por un lado, se ha producido una serie de denuncias por parte de dichas organizaciones hacia la Municipalidad por irregularidades en la entrega de alimentos del programa Qali Warma. En abril del año 2021, la presidenta de la Red e Ollas Comunes de San Juan de Lurigancho, Abilia Ramos, denunció hasta ese momento del año, las ollas no habían recibido los víveres correspondientes por parte de la Municipalidad del distrito, por lo que tenían que autogestionarse o buscar donaciones de externos (Lima Conecta, 2021).

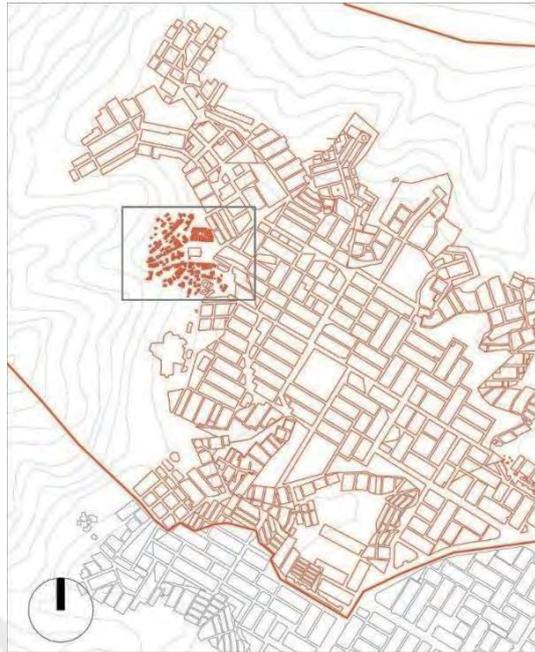
En la misma línea, en julio del año 2021, la Red de Ollas del distrito emitió un pronunciamiento en el que denunciaba que el alcalde distrital había convocado la conformación de un Comité de Transparencia elegido de manera arbitraria, que se encargaría de fiscalizar la entrega de víveres (Red de Ollas Comunes, 2021). En el mismo mes, este descontento desembocó en una manifestación en el frontis de la municipalidad distrital para demandar al alcalde que reconozca al Comité de Transparencia que había sido promovido por la Mesa de Seguridad Alimentaria y la Red de Ollas de Lima Metropolitana (2021). Estos acontecimientos, entre otros ocurridos en relación a las ollas comunes de San Juan de Lurigancho, evidencian la relación de las lideresas de las ollas con la municipalidad distrital, y permiten comprender qué recursos y limitaciones influyen en la capacidad de acción de las mujeres que conforman las ollas comunes del distrito.

### **3.2 Selección de casos**

La unidad de análisis para la presente investigación serán las mujeres miembros de la olla común Niños Guerreros de Jesús, que se ubica en la Agrupación Familiar 12 de diciembre (ver Figura 5), en el Asentamiento Humano Huáscar, Comuna 14 de San Juan de Lurigancho. Se optó por llevar a cabo el estudio en el AA.HH Huáscar, precisamente, debido a su historia organizativa y su tradición de incidencia política por parte de las lideresas de las organizaciones de cuidado comunitario, aspecto que se vincula con el tema de investigación.

#### **Figura 5:**

*La agrupación familiar 12 de diciembre en el AA.HH Huáscar*



Fuente: Documento de trabajo de la Asociación Habitable

La olla común Niños Guerreros de Jesús surgió en marzo del 2020 a raíz de la crisis sanitaria y económica que se generó en el Perú por la COVID-19 y las restricciones del gobierno. Ante el desempleo y la imposibilidad de trabajar debido a las medidas de inmovilidad y el riesgo de contagio, las vecinas de las agrupaciones familiares 12 de diciembre (primera y segunda etapa), Vista Alegre y Paraíso se organizaron para formar una olla común y, de esta manera, buscaron reducir los costos de alimentación para sus familias y vecinos.

Actualmente, transcurridos más de dos años desde la creación de la olla, esta se compone de 20 familias, cada una de las cuales es representada por una mujer-madre de familia. Las veinte representantes, autodenominadas “socias” de la olla común, se organizan diariamente, de lunes a viernes, para cocinar el desayuno y el almuerzo, en grupos de 3 a 4 personas. Las labores diarias de cocina se llevaron a cabo al aire libre y sin la indumentaria adecuada por un año, hasta que pudieron reunir el dinero y conseguir el apoyo técnico para construir un local comunitario en junio del 2021 (ver Figura 6 y Figura 7). De esta manera, la olla común abastece a alrededor de 100 personas diariamente.

**Figura 6:**

*Local comunitario donde opera la olla común*



Fuente: Elaboración propia

**Figura 7:**

*Interior de la cocina del local comunitario*



Fuente: Elaboración propia

Los criterios de elección de la olla común Niños Guerreros de Jesús son diversos: En primer lugar, esta es una de las pocas que permanece activa (cocinando todos los días) en la zona, pese a que, al inicio de la pandemia, había, al menos, cinco más. En segundo lugar, destaca la capacidad organizativa de las socias de la olla, quienes, en dos años de trabajo, han logrado, no solo cumplir con sus labores alimentarias, sino, también, gestionar la construcción de un local

comunitario que comprende un espacio para la cocina y otro que funciona como escuela/biblioteca comunitaria.

Su capacidad de gestión también se ha hecho notar en el trabajo de articulación con otras organizaciones, como el Programa Barrio Seguro de la Municipalidad de Lima, el Colegio de Arquitectos del Perú, la ONG Fútbol Más y la asociación Habitable, con las cuales han llevado a cabo proyectos de desarrollo barrial y fortalecimiento de capacidades. Así mismo, en cuanto al perfil de las socias que integran la olla común, destaca que todas son madres de familia con hasta cinco o siete hijos/as; en su mayoría, madres solteras. Ello sitúa a la maternidad y al cuidado como elementos centrales en su trabajo en el hogar y en la olla común, aspectos que se busca estudiar a profundidad en la presente investigación.

Como último criterio, se ha seleccionado esta olla común por la disposición de sus miembros a participar de las actividades que involucre la investigación, debido a que llevamos trabajando juntas desde el mes de mayo del 2021, en el marco de un proyecto de diseño participativo del espacio comunitario trabajado de la mano de la Asociación Habitable, de la que formo parte.

Como parte del proyecto, he podido involucrarme en talleres participativos que han abordado el diagnóstico organizacional, diagnóstico espacial a escala barrial y diseño participativo del espacio. Así mismo, a través de conversaciones informales en el periodo en que venimos trabajando juntas, las socias de la olla común me han confiado información acerca de su situación familiar, sus sentires respecto al trabajo de cuidado que realizan, sus frustraciones personales y expectativas para el futuro. Todo ello me ha permitido aproximarme a conocer su contexto a profundidad, así como sus subjetividades y experiencias como mujeres y madres de familia. Este acercamiento ha permitido, además de la formación de fuertes lazos de confianza entre nosotras, una profunda sensibilidad frente a su trabajo, vivencias y sentires como mujeres cuidadoras.

### **3.3 Perfil de las entrevistadas**

Las edades de las miembros de la olla común oscilan entre los 26 y los 52 años. Sin embargo, se observa que la mayoría de ellas se ubican entre los 32 y 41 años. En cuanto al lugar de procedencia, a excepción de una de ellas, ninguna ha nacido en Lima, sino que provienen de regiones andinas (Huánuco, Ayacucho, Apurímac) o amazónicas (Chanchamayo), o de otras ciudades de la costa peruana (Lambayeque). Ello coincide con las tendencias en las características demográficas de las mujeres miembros de las ollas comunes de Lima Metropolitana, quienes, en su mayoría (67,32%), provienen de regiones; especialmente, de Junín, Huancavelica, Ayacucho y Huánuco (Municipalidad de Lima, 2022, p. 5). La mayoría de las entrevistadas proviene de zonas rurales, lo que ha tenido un impacto importante sobre sus relaciones familiares y sus oportunidades educativas.

Todas las socias de la olla común son mujeres madres de familia, y tienen entre uno y cinco hijos. De hecho, el ser madre es una precondition para ser parte de la olla común, pues solo las mujeres pueden ser socias en representación de su familia, tomando en cuenta que existen muchos hogares monoparentales en los que las madres solteras son jefas de hogar en las agrupaciones familiares vecinas.

Además, todas las socias se encuentran en una situación de vulnerabilidad económica que, en la mayor parte de los casos, se ha agravado debido a la pérdida de ingresos durante la pandemia, o por deudas contraídas para poder adquirir un terreno, iniciar un negocio o construir una vivienda en los últimos años.

En cuanto al nivel educativo, se encuentra que solo cinco de las socias entrevistadas culminaron la educación básica hasta el nivel secundario. Algunas de ellas no pudieron culminar la primaria (2) y la mayoría no completó su educación secundaria (7). Respecto a su situación laboral, la mayor parte de las socias entrevistadas se identifica como ama de casa. Sin embargo, al indagar en sus rutinas diarias, se encuentra que combinan el trabajo en el hogar con actividades productivas ocasionales o por horas, trabajando como ayudantes de cocina, en el cuidado de niños, en la venta ambulante de comida y refrescos, lavando ropa o vendiendo productos por catálogo.

### 3.4 Enfoque de curso de vida

Con el fin de indagar en el proceso de construcción de la identidad de las mujeres miembros de la olla común a partir de su participación en el trabajo de cuidado, adoptaremos una aproximación cualitativa mediante un estudio de caso. Se ha seleccionado el enfoque de curso de vida, y el análisis biográfico para la construcción de los instrumentos de recojo de información y el análisis de la información recaudada. El curso de vida es definido de la siguiente manera:

“Un conjunto de trayectorias de vida (o líneas de vida), en particular familiares, escolares, profesionales, residenciales y genésicas (o afectivas), cada una de las cuales representa un ‘modelo de estabilidad y cambio a largo plazo’ y una ‘historia relacional’ (Sapin et al. 2007, p.32) dentro de entornos que socializan a los individuos (familia, escuela, trabajo, etc.) y contribuyen a su aprendizaje de los elementos culturales y modos de vida” (Cavagnoud et al., 2019, p. 30).

Así, a través de la aplicación de este enfoque metodológico, se busca analizar la biografía de las mujeres que participan en la olla común, tomando como referencia cronológica los ciclos de su vida, tomando en cuenta que cada uno de estos conlleva roles y expectativas sociales y familiares que se transforman a través del tiempo. Para ello, el análisis del curso de vida se guiará por los cinco principios que Elder et al. (2004) proponen para observar en los estudios del curso de vida: En primer lugar, que el desarrollo de las personas se da a lo largo de la vida, a través de una serie de eventos y cambios significativos, desde el nacimiento de la persona hasta su muerte.

En segundo lugar, el principio de agencia enfatiza la capacidad de las personas para construir su propio curso de vida a través de sus acciones y elecciones, en relación con las oportunidades y limitaciones de su contexto sociohistórico. Ello dialoga con el principio del momento y lugar, que señala que el curso de vida se enmarca, y es influido por el contexto histórico y geográfico en el que se desarrollan las personas a lo largo de su vida. En cuarto lugar, el principio de “timing” se refiere a que las transiciones y eventos determinados pueden tener

consecuencias distintas, y afectar de manera diferenciada la vida de las personas, dependiendo de en qué momento ocurran.

La aplicación de estos principios nos permitirá situar las historias de vida de las entrevistadas en su contexto social, económico e histórico, con el fin de comprender qué eventos contextuales tienen un mayor impacto en su curso de vida. A la vez, el enfoque de curso de vida posibilita observar la agencia de las entrevistadas frente a las oportunidades y limitaciones de su contexto, en las distintas etapas de su vida (Lalive et al., 2011). Para analizar la construcción de la identidad de las miembros de la olla común, nos centraremos en sus trayectorias familiares y comunitarias, desde su niñez hasta su adultez, estableciendo vínculos con su participación en el trabajo de cuidados en el ámbito privado y público.

### **3.5 Herramientas de recojo de información**

Para el análisis cualitativo del curso de vida de las socias de la olla común, se ha optado por recoger sus relatos de vida mediante entrevistas semiestructuradas. Se aplicaron catorce entrevistas de manera presencial entre los meses de agosto y septiembre del 2022. El diseño de la entrevista se organiza en torno a diversas etapas de la vida que consideramos centrales para comprender la socialización de las mujeres en el cuidado de los otros: Primero, se busca conocer las relaciones familiares y el desarrollo en el ámbito privado en la infancia temprana, previa al inicio de la educación básica. Segundo, se dedica una sección de la entrevista a la infancia en la educación primaria y otra a la educación secundaria, etapas en las que se busca conocer, no solo la vida familiar de las entrevistadas, y su participación en las tareas domésticas y cuidado de los hermanos menores, sino, también, su desempeño escolar y sus expectativas para la adultez. Tercero, se realizaron preguntas acerca de la adolescencia y juventud temprana con el objetivo de conocer el inicio de su vida laboral.

La sección de la entrevista dedicada a la vida adulta de las socias de la olla común se divide en tres ejes: En primer lugar, se indagará en las trayectorias de maternidad, aspecto central en los estudios sobre el cuidado, donde se buscará conocer las expectativas de las mujeres en torno al rol maternal, los cambios que

este supuso en distintas esferas de sus vidas, y proceso que atravesaron para aprender a cuidar y criar. En segundo lugar, se aplicarán preguntas acerca del trabajo de cuidado en el hogar a partir de la formación de una familia propia, con el fin de conocer la distribución de las tareas del hogar, las estrategias de las mujeres para gestionar las responsabilidades dentro y fuera del hogar, y cómo ello les afecta. En tercer lugar, se buscará indagar en cómo su participación en el cuidado en el ámbito privado ha influido en su autopercepción y su relación con su familia.

Finalmente, se ha incluido una sección acerca de la trayectoria de participación comunitaria, mediante la cual se pretende conocer las experiencias que las entrevistadas han tenido en organizaciones comunitarias y su vínculo con el trabajo de cuidado, así como el impacto que estas experiencias han tenido sobre su autopercepción, autoestima e identidad, y sobre sus relaciones interpersonales, hasta la actualidad.



## CAPÍTULO 4: CURSO DE VIDA DE LAS SOCIAS DE LA OLLA COMÚN

A partir del análisis del curso de vida de las entrevistadas, se busca visibilizar el vínculo entre sus trayectorias educativas, laborales y de cuidado, y la construcción de sus identidades. Para el análisis, se tomarán en cuenta los elementos que ellas han señalado como los más significativos en sus trayectorias: las oportunidades educativas y laborales, los episodios de violencia, las experiencias de cuidado familiar y la participación en organizaciones comunitarias.

### 4.1 Trayectorias educativas

#### Dificultades en la educación básica

En líneas generales, se halla que la mayoría de las entrevistadas —a excepción de cinco de ellas— no lograron culminar sus estudios básicos. En algunos casos, esto se ha debido al emparejamiento temprano y al embarazo adolescente. En otros, ellas debieron asumir el cuidado de sus hermanos menores o padres enfermos, lo que las llevó a dejar de asistir al colegio y frustrar sus expectativas del futuro:

“[A mi mamá] la llevaron al hospital de Collique y le dijeron que tenía cáncer al útero y se tenía que trasladar a la Neoplásica. Y ahí es donde dejé de estudiar para poder llevarla todos los días. De Chillón a Neoplásica son dos horas y media, casi 3 horas en bus. Y todos los días teníamos que llevarla y traerla. Como todavía estaba soltera, mis hermanas ya tenían su familia, trabajaban, ya tenían sus hijos. Entonces, me cogieron a mí el cargo. Yo la llevaba, la traía. Y aparte que necesitaba cuidados también, darle su dieta y eso. Entonces ya lo dejé [la secundaria]” (Claudia, 32 años)

El testimonio de Claudia refleja las consecuencias de asumir el cuidado de familiares enfermos, un trabajo no remunerado que demanda gran cantidad de tiempo y energía, además de una importante inversión emocional por parte de la cuidadora (Vaquiro y Stieповich, 2010). La naturaleza demandante de este trabajo llevó a que sus hermanas y su padre decidan que Claudia sería la más adecuada para cuidar a su madre debido a que tenía una menor carga familiar y laboral, pese

a que ella aún se encontraba cursando la secundaria. Esta decisión familiar refuerza los mandatos maternalistas en la ética familiar, que dicta que son las mujeres quienes deben asumir las labores de cuidado dentro de la familia (Faur, 2012), pese a que ello pueda impactar negativamente sobre su educación y sus oportunidades laborales en el largo plazo, como advertía Esquivel (2012). Esto se puede observar, especialmente, sobre las familias con recursos escasos, quienes no pueden costear a un cuidador/a profesional para aliviar la carga familiar. En efecto, tras cuidar de su madre de manera intensiva durante ocho años, Claudia no pudo continuar sus estudios, lo que le produce frustración hasta la actualidad.

Otro factor importante que explica el abandono escolar es la necesidad que tuvieron las entrevistadas de migrar a centros urbanos para estudiar la secundaria a temprana edad y sin la compañía de sus padres. Esto se debe a la ausencia de escuelas secundarias en las zonas rurales donde las entrevistadas residían con sus familias, lo que las obligó a mudarse a ciudades cercanas aun siendo menores de edad. Por un lado, esta situación resultó nueva e incómoda para ellas, pues se encontraban lejos de sus familias, lo que, en muchos casos, les causó desmotivación hacia sus estudios. Al mismo tiempo, la experiencia de vivir lejos de sus familias a corta edad las expuso al maltrato y la explotación por parte de los parientes que las alojaban:

“Encima que mis papás pagaron la pensión, encima tenía que ayudar en la chacra. Mis tíos ahí me explotaban ahí trabajando, cuando yo iba a estudiar: ‘Ya vienen antes del colegio cámbiate, no más, a la chacra’. ‘Tía, pero tengo tarea’. ‘Tarea es en la noche’. Entonces, tenía que ir a la chacra. Tres de la mañana me sacaban pa lavar verduras en el frío, chiquilla toavía. Como si yo tuviera 20, me dicen. Así he pasado 5 años” (Nancy, 53 años)

Así mismo, destaca el caso de una de las entrevistadas y sus hermanas, quienes tuvieron que abandonar el colegio antes de culminar la primaria debido a que su padre las obligó a trabajar de manera permanente en la agricultura familiar:

“Yo iba al colegio. Estudiábamos en provincia nosotros. Yo estaba hasta cuarto año de primaria, no más. Después, ya mi papá me dice: ‘Ya sabes escribir, ya sabes firmar. ¿Para qué más? Esas mujeres van a estudiar para el marido. Mejor dejan de estudiar ya’. A la chacra nos metía a trabajar” (Ana, 52 años)

El discurso del padre de Ana evidencia la reproducción de los roles tradicionales de género en el espacio familiar, pues se considera que la educación de las mujeres no tiene valor ni propósito, pero, a la vez, se les niega la posibilidad de un futuro laboral con mayor estabilidad, y con mejores oportunidades sociales y económicas. Como resultado, las mujeres se ven forzadas a trabajar en el espacio familiar, un tipo de trabajo que resulta escasamente valorado y reconocido. Por tanto, al reforzar su dependencia económica, se limita sus posibilidades de autonomía, ascenso social y la mejora de su situación económica.

Esta situación puede interpretarse como una expresión de la dominación masculina por parte de los hombres jefes de familia en los hogares, quienes, desde su posición de poder como principales proveedores económicos, se adjudican la capacidad de decidir sobre el futuro de las mujeres de la familia, sin mayor cuestionamiento. Más aún, al obligarlas a permanecer en el hogar, se estaría perpetuando la relación de dominación y el control sobre sus vidas, reproduciendo las desigualdades del sistema de género. Ello se corresponde con la identidad social asignada a las mujeres (Serret 2002; Asakura 2004), vinculada con el espacio doméstico, el ejercicio de la maternidad y la crianza.

Además, los casos de Nancy y Ana muestran cómo, en las familias que se encuentran en situación de pobreza y que se dedican a la agricultura familiar, la educación de las hijas puede competir con el trabajo en el campo. Ello respondería a un razonamiento costo-beneficio por parte de las familias, que consideran que los beneficios inmediatos del trabajo de las hijas en la agricultura son más valiosos que aquellos derivados de su educación formal. Por un lado, esto se explica por el alto valor del trabajo infantil en la agricultura familiar en zonas rurales (Montero y Tovar, 1999) y, por otro, con la baja valoración del desarrollo de las mujeres.

Incluso en el caso de quienes sí lograron culminar la educación básica, las experiencias migratorias constituyeron un hito importante en las trayectorias educativas de las entrevistadas; especialmente, las que provienen de zonas rurales andinas o amazónicas, pues el cambio de entorno y sistema educativo supuso para ellas una serie de dificultades para el aprendizaje:

“En provincia, el alumnado es poquísimo. Yo vine y dije: ‘¡Aquí me voy a perder!’ porque había tantas alumnas. Y me puse a llorar. Tenía ocho años. Ha sido un cambio radical para nosotros. Me chocó el aprendizaje. Era muy diferente de las enseñanzas que te hacen en provincia y la enseñanza que te hacen acá. Como que es muy avanzado. Me era muy difícil aprender” (Ayumi, 26 años)

Como muestra la experiencia de Ayumi, la migración a Lima tiene un impacto importante sobre el rendimiento escolar de las mujeres que provienen de zonas rurales: por un lado, ello se debe al desarraigo del lugar de origen y la sensación de pérdida que ello conlleva, que produce un fuerte impacto emocional en las niñas migrantes. Por otro lado, se observa que los colegios de la capital limeña cuentan con una cantidad mucho mayor de alumnado frente a los colegios de zonas rurales, y se señala que su calidad educativa es superior y que las clases son más demandantes para los estudiantes, lo que supone un cambio drástico para las niñas cuando empiezan a estudiar en la ciudad.

### Expectativas y frustraciones educativas

Todas las mujeres entrevistadas experimentan frustración en la actualidad respecto a sus trayectorias educativas. Cuando se encontraban en la secundaria, ellas tenían el deseo de continuar sus estudios después del colegio, convertirse en profesionales y obtener un trabajo remunerado. Algunas de las ocupaciones que soñaban tener incluyen ser gestoras de un restaurante, psicólogas, enfermeras o nutricionistas. Sin embargo, debido a la falta de dinero o al emparejamiento temprano, tuvieron que abandonar estos proyectos.

Resulta importante analizar los motivos por los que las cinco mujeres entrevistadas que culminaron la secundaria no pudieron continuar sus estudios. Ello se debió, por un lado, a las limitaciones económicas de sus familias (y las propias) para costear una formación técnica o universitaria. Además, en todos los casos se observa que los planes de estudio se vieron interrumpidos por el emparejamiento y/o el embarazo. Las entrevistadas hoy relatan con frustración sus experiencias de embarazo o emparejamiento temprano, lamentando no haber tomado mejores decisiones, no haber podido cuidarse o recibido una mejor guía en su juventud, como en el caso de Manuela. Algunas justifican su decisión de mudarse con sus parejas al terminar la secundaria por la necesidad de tener mayor libertad e independencia de sus familias.

No obstante, también se debe observar el margen de agencia de las entrevistadas para superar los obstáculos que se presentaron en sus trayectorias educativas. Un ejemplo de ello es Flor, quien luego de haber abandonado la secundaria por dos años y quedar embarazada aún siendo adolescente, decidió retomar su educación básica mediante clases nocturnas:

“Un día saqué fuerzas porque hay personas que me aconsejaban. Mi hermana, la mayor. Ella no me dejaba. Ella me paraba buscando por todo sitio preocupada. Me decía: ‘¿Por qué has dejado de estudiar? Vas a seguir estudiando, aunque sea de noche’. Ella me matriculó. Entonces yo así, con mi barriga, iba a estudiar al colegio. Y hasta que terminé mi secundaria de noche. Porque yo siempre decía: ‘Voy a terminar. Mi meta es llegar a ser profesional algún día. Sí lo puedo hacer porque yo sé trabajar. En cualquier cosa puedo trabajar de día y en la noche, estudiar’” (Flor, 37 años)

La experiencia de Flor demuestra las dificultades que tiene una joven para reinsertarse en la educación básica luego de haber desertado, situación que se complica aún más cuando hay un embarazo o un hijo de por medio. Destaca, además, la importancia de las redes de apoyo familiar —en este caso, la hermana de Flor— para sostener emocionalmente a las jóvenes mientras atraviesan este proceso. Se puede afirmar, entonces, que una mujer joven madre de familia tiene

muy pocas posibilidades de retornar a la escuela sin una red de apoyo, algo que se evidencia en los testimonios de las entrevistadas que dejaron el colegio y no pudieron retomarlo.

La agencia de las entrevistadas en su proceso educativo también se observa en el deseo de algunas de llevar estudios universitarios en un futuro, como es el caso de Ayumi:

“A mí me gusta la psicología. Cuando estaba soltera, podría haber logrado eso, ¿no? Poder estudiar. Pero ya cuando tuve a mi hijo y formé mi hogar, ya era más complicado. Puede ser a futuro, en algún momento, pero no ahora porque mi hijo ya estudia, ya hay más necesidades para él” (Ayumi, 26 años)

Sin embargo, como se evidencia en el testimonio de Ayumi, los proyectos de las mujeres de continuar su educación compiten con su responsabilidad como madres, tanto por el tiempo que deben dedicar a sus hijos como por la demanda de dinero destinado a la crianza y la educación. Ante esta incompatibilidad, actualmente ellas priorizan su rol materno.

Deben destacarse también los esfuerzos de algunas de las mujeres entrevistadas por retomar o continuar sus proyectos educativos, lo que demuestra un importante margen de agencia frente a los obstáculos que ellas han tenido que enfrentar a lo largo de sus trayectorias educativas. El caso de Zoila muestra la lucha por la superación de estos obstáculos. Su educación se vio interrumpida en la primaria porque su padre no quería que ella siguiera estudiando. Sin embargo, cuando ya era madre de tres niños, decidió retomar sus estudios en el colegio mientras trabajaba, pues ella esperaba estudiar enfermería. Para ello, su esposo debía hacerse cargo del cuidado de sus hijos:

“Yo lo perdí por mi esposo. ¿En qué manera? En dar la preferencia a él. Le dije mejor que estudie mi esposo porque yo no voy a poder por mis hijos. Me daba pena. Un día mis tres hijos casi se queman con el gas. Entonces yo dije:

‘Prefiero salirme del estudio y que estudie mi esposo.’ Y le preferí. Entonces, él terminó la secundaria” (Zoila, 47 años)

Zoila logró culminar la primaria y cursó hasta tercero de secundaria. Sin embargo, debido a la falta de preparación de su esposo en las actividades de cuidado en el hogar, ella tuvo que sacrificar su proyecto educativo para asumir el rol de cuidadora a tiempo completo. Entonces, ella alentó a su esposo a culminar el colegio y estudiar una carrera profesional. Él es psicólogo en la actualidad. Este episodio en la vida de Zoila revela los sacrificios que implica la división del trabajo en la familia basada en los roles tradicionales de género, y las consecuencias de la escasa formación que tienen los varones en el cuidado de los hijos y del hogar. En este tipo de decisiones, se refuerza la imagen de la mujer como una presencia constante y necesaria para el trabajo de cuidados en el hogar, lo que limita su desenvolvimiento en el sistema educativo y en el mercado laboral (Batthyány, 2008), como ocurrió con Zoila.

## **4.2 Trayectorias laborales**

### El trabajo durante la infancia

#### a. En zonas rurales

En muchos casos, la vida laboral de las entrevistadas inició cuando eran niñas o adolescentes. Si bien la principal razón fue la urgencia económica de la familia, en el caso de aquellas mujeres que provienen de zonas rurales, se aprecia un aspecto cultural de la crianza que incorpora el trabajo infantil como necesario para la agricultura familiar:

“Yo soy la mujer y, entonces, como los [hermanos] mayores se fueron a la selva, entonces yo me quedé con mi mamá. Todos chiquitos y trabajábamos en el campo como podíamos porque teníamos animales, sembrábamos... todo eso. Nos dedicamos todos a trabajar” (Gianella, 37 años)

La normalización del trabajo infantil en zonas rurales se explica, primero, por las precarias condiciones económicas y las escasas oportunidades laborales de las familias que se dedican a la agricultura familiar, como advertían Montero y Tovar

(1999). Sin embargo, también, debe observarse la matriz cultural rural en el país, donde la construcción social de las edades tiene ciertas particularidades distintas a la matriz occidental hegemónica. En este sentido, Cavagnoud enfatiza que el trabajo infantil de zonas rurales no es sinónimo de explotación laboral infantil y que, si este tipo de trabajo es realizado en armonía con las capacidades físicas y las necesidades emocionales de los niños y niñas, sin atentar contra sus derechos fundamentales como la educación, “corresponden incluso con una forma de educación complementaria a la escuela que proponemos nombrar la educación ‘extra formal’” (2009, p. 38). Así, el trabajo de los niños en el campo funciona como un espacio de aprendizaje y socialización que le permiten desarrollar capacidades y conocimientos que le servirán en un futuro para desempeñarse en la agricultura como sustento económico para ellos y sus familias.

“Ocho años. Yo pasteaba mi vaca en provincia ¡Uh! Mi papá, mi mamá me mandaba. Todo lo hacía. Cultivaba habas, papa ¡Uy! Montón de cosas yo hacía. Nosotras somos cuatro hermanas. Mi papá me decía: ‘¡Ya, carambas! ¿Pa qué han nacido mujeres? ¡Ahora trabajan! ¡A cambio de hombre, ustedes tienen que trabajar! Teníamos un huerto parte baja. Todo. Palta, limón, alfalfa también. Dos, tres de la mañana ya estamos en la chacra regando ya’ (Ana, 52 años)

En el caso de Ana, se evidencia también el machismo en la división del trabajo en la agricultura familiar. Su padre señala que hubiera preferido tener hijos varones, quienes, desde los mandatos patriarcales, son más aptos para el trabajo físico que las mujeres. Así, culpabiliza y castiga a sus hijas mujeres por no haber nacido varones, pese a que, como se observa en el testimonio, ellas cumplían con las mismas obligaciones en el trabajo de la tierra. No obstante, esta distinción no se observa en todos los casos. El testimonio de Nancy muestra que, en algunas familias rurales, el trabajo de las niñas es valorado de la misma manera que el de los niños y que el trabajo en la agricultura puede ser placentero para una niña, lo que contradice la idea de que las mujeres no pueden desempeñarse en el trabajo en el campo. En este sentido, Nancy revela que ella incluso prefería el trabajo en el campo a las tareas del hogar:

“Si no en la casa, era en la chacra. **A mí me gustaba la chacra.** Yo he nacido en Ayacucho y he crecido en selva. Mis papás sembraban su café, su palta, su plátano sembraban. Verdad, me decían: ‘Vamos limpiar, vamos limpiar’. Poco era en la casa. Yo era chacra” (Nancy, 52 años)

Los testimonios evidencian que la construcción social de la infancia y la adolescencia en zonas rurales es distinta a la que puede observarse en la capital limeña. Gianella, por ejemplo, contrasta cómo su madre —quien vivió la mayor parte de su vida en una zona rural de Huánuco— percibía la adolescencia en comparación con la representación actual de esta etapa en la cultura limeña:

“Mi mamá no es como ahora... Es de provincia. Para ellos no hay adolescencia, no hay que esto... ‘¿Qué adolescencia? ¡Un palazo, toda la adolescencia vuela!’, dice mi mamá. **No es como acá,** en cambio, ya entienden” (Gianella, 37 años)

La configuración cultural de las edades de vida, entonces, resulta un factor importante para entender la inserción laboral temprana experimentada por las entrevistadas durante su infancia, pues, como se observa en el fragmento anterior, en contraste a lo que podría esperarse en la ciudad, encontrarse en una edad temprana en zonas rurales no implica que se atribuya a las niñas y adolescentes rurales un estado de vulnerabilidad que se contraste con la etapa adulta. En cambio, en esta etapa de su vida se las considera personas con cierto nivel de autonomía, y se les asigna un rol y una responsabilidad en el sustento de la familia, lo que puede tener un impacto importante sobre la construcción de su identidad desde la infancia. Ello se evidencia en el hecho de que todas las entrevistadas que han trabajado en el campo describen su labor como un “apoyo” necesario para su familia nuclear y parte de su vida cotidiana durante la infancia.

b. En zonas urbanas

En el caso de aquellas que vivieron en centros urbanos durante su infancia, la inserción temprana en la vida laboral se produjo como una manera de complementar los ingresos familiares, como se observa en el testimonio de Marisol:

“Estudiábamos, así sea en las mañanas, las tardes, pero mi mamá vendía en las tardes picarones en el parque y **teníamos que ir a ayudarle**, ¿no? De la casa a ese lugar, teníamos que ir cargando las cosas. De las nueve de la noche, para guardar, teníamos que otra vez llevar las cosas a la casa y así era nuestra rutina. En sí, teníamos que trabajar. Ya cuando los mayores tuvieron familia y se fueron, quedamos los dos [hijos] menores con mamá. Hay veces, cuando mi mamá no podía salir, con mi hermanito menor salíamos a vender chicles. Y los dos nos acompañábamos hasta vender y **con eso ayudábamos a mi mamá**. Habré tenido diez años y mi hermano es menor por dos años” (Marisol, 33 años)

El fragmento anterior demuestra la conciencia que Marisol y sus hermanos tuvieron de la situación económica de su familia desde muy pequeños. En este sentido, el trabajo aparece en zonas urbanas como una necesidad para las familias de las entrevistadas, donde los niños tienen un rol económico importante.

#### El trabajo en la adolescencia

a. El trabajo remunerado en el hogar: escenario de violencia racista

Se observa que, desde la adolescencia hasta la adultez, las mujeres entrevistadas han asumido, principalmente, puestos laborales vinculados al cuidado y al rol reproductivo: han laborado como trabajadoras del hogar, niñeras, asistentes de cocina o lavanderas. Los trabajos en los que ellas se han desenvuelto se caracterizan por la precariedad laboral: bajas remuneraciones, inestabilidad, discontinuidad, ausencia de un contrato y de derechos laborales. También se relatan malos tratos y explotación en algunas de sus experiencias laborales; especialmente, en los primeros trabajos que tuvieron tras migrar a Lima:

“Dos meses y medio trabajé y no me pagaba. **Feo el trato**. Me mandaba a hacer todas las cosas y a mi edad no estaba para trabajar. Ahora recién lo

encuentro. Ir al mercado, recoger a los niños, llevaba a los niños, cocinaba... Yo no sabía cocinar. La comida de acá es complicado. Y para hacer el arroz, yo no sabía. Lavaba la ropa en cantidad, las medias de los niños” (Gianella, 37 años)

“Desde los 11 años, empecé a trabajar en diferentes casas en mis vacaciones. **Yo odiaba trabajar en casa.** Yo extrañaba estar acá. Era cama adentro. Solo salía los domingos. En las noches, decía: ‘Si paso este cerro, ¿por ahí estará mi mamá?’. Era lejos. Yo trabajaba por La Molina, por Surco, por ahí. Extrañaba bastante a mis hermanas, mi mamá, así. No me acostumbraba, pero por la necesidad siempre hemos trabajado. Ni bien salíamos de vacaciones, mi hermana ya nos conseguía trabajo en casa. **Obligado ya teníamos que ir.** Y no pagaban mucho. Solo trabajaba para mis uniformes, así” (Manuela, 34 años)

Como se observa en los testimonios, el ser trabajadoras del hogar durante la adolescencia se sentía para las entrevistadas como una imposición y estuvo cargado de dificultades debido a la lejanía de la familia o por las diferencias culturales entre la forma en que se llevan a cabo las tareas domésticas en los hogares andinos y los costeros; especialmente, en la forma de cocinar. En el plano emocional, el haber sido trabajadoras del hogar durante su adolescencia se presenta para ellas como una experiencia traumática y dolorosa que debieron asumir por la obligación de contribuir a la economía familiar. Ello se vio reforzado por los maltratos que sufrieron por parte de sus empleadoras:

“Mi mamá me mandó a trabajar en una casa a los 14 años. Y ahí pude entender que las personas, cuando eres menor de edad, aprovechan de uno. Cuando mi mamá me lleva allá, la señora me recibe muy amable. De ahí, **pude ver su crueldad.** Me preguntó cuántos años yo tenía. Agarró un plato de plástico y una taza de plástico, todo descolorido y me dice: ‘Este va a ser tu plato y este va a ser tu taza’. Y, como yo andaba desde niña en la calle trabajando, tenía mi hablada de calle, **era más despierta:** ‘Señora, yo no puedo comer en esa taza, en ese plato. Mi mamá, nosotros seremos de bajos

recursos, pero siempre me ha dado en un plato así mejor. En ese plato yo no voy a comer'. 'Acá se tiene que hacer lo que yo digo', me dice. 'Acá mis empleadas comen así'. Luego, me da un colchón en el pasadizo de su baño: 'Ahí vas a dormir'" (Flor, 37 años).

Flor reconoce que se encontraba en una situación especialmente vulnerable al empezar a laborar como trabajadora del hogar en modalidad "cama-adentro" a una edad tan temprana. Los maltratos que relata se vinculan con el testimonio de Gianella y de Helena: todas ellas fueron víctimas de discriminación, y violencia racista y clasista por parte de sus empleadoras, quienes usaron su condición económica, y su lugar de procedencia para justificar un trato diferenciado y el menosprecio hacia ellas.

A ello se suma el desarraigo forzoso de la familia al tener que asumir un trabajo en modalidad "cama adentro" que las obliga a pasar semanas enteras — incluso, más tiempo, dependiendo de sus recursos para movilizarse— lejos de sus familiares, en un espacio hostil en el que no se sentían cómodas ni valoradas y sin posibilidad de comunicarse: "En mi corazón había una tristeza inmensa: '¿Por qué mi mamá me dejó acá?'" (Flor, 37 años). De esta manera, las adolescentes experimentan una sensación de abandono, soledad e injusticia, la cual, en la mayor parte de los casos, no pueden confrontar debido a su posición desventajosa.

No obstante, el caso de Flor permite también reconocer la agencia de las adolescentes al enfrentar estos tratos en sus lugares de trabajo. Ella destaca que el haber trabajado en las calles desde niña (el ser "más despierta") le dio la experiencia y el coraje para encarar a su empleadora acerca de su trato discriminatorio. Entonces, puede afirmarse que las experiencias previas en el ámbito laboral — especialmente, aquellas que demandan interacción y negociación en el espacio público— son un antecedente importante para que las adolescentes cuenten con herramientas para exigir el respeto de sus derechos.

#### b. El trabajo en las calles: escenario de violencia de género

El segundo tipo de trabajo predominante que han realizado las entrevistadas durante la adolescencia es el trabajo en las calles; sobre todo, el comercio ambulatorio, y la limpieza de puestos de mercado o de camiones. Estas actividades se realizaban en el espacio público; a menudo, de manera irregular, y no se realizaban necesariamente en compañía de un adulto. En el caso de la venta ambulatoria, esta requería que las adolescentes pasen largas horas en la calle —a veces, incluso, durante la noche—, ofreciendo sus productos a todas las personas que transitasen cerca:

“Cuando mi mamá podía salir o había alguna fiesta para salir a vender sus picarones, con mi hermanito menor salíamos a vender chifles. Yo habré tenido diez, once años y mi hermano es menor por dos años. Siempre con eso nos hemos ayudado, porque mi papá no tenía trabajo fijo y éramos varios; teníamos que todos trabajar” (Marisol, 33 años)

La situación que Marisol denota un alto nivel de vulnerabilidad para ella y su hermano, ya que su trabajo implicaba la interacción con desconocidos en las calles sin supervisión de un adulto. No obstante, al igual que muchas de las entrevistadas, ellos debieron asumir este rol desde temprana edad para contribuir a la economía del hogar debido a la inestabilidad laboral de sus padres. Este tipo de vulnerabilidad se evidencia también en el caso de Flor y de Zoila:

“En la adolescencia, cuando ya tenía doce, trece años, a veces, nos íbamos a los camiones a ayudarlos, así, a barrer. Pero ya cuando tenía los 14 años, ya **me daba vergüenza** hacer eso porque ya había personas que son un poco molestos y me molestaban ya. Me molestaban. Entonces yo ya no quería. Me sentía con vergüenza porque a veces yo me iba sola” (Flor, 37 años)

Flor narra la experiencia de acoso sexual que sufrió de manera repetitiva mientras trabajaba en la limpieza de puestos de fruta y de camiones en un mercado mayorista en Lima. Este es un espacio que ella conocía y en el que había trabajado desde su infancia. Sin embargo, el trabajo de limpieza que llevaba realizando durante años se tornó insostenible al ser acosada en su espacio laboral, generando en ella inseguridad y culpa. Zoila tuvo una experiencia similar mientras trabajaba

vendiendo golosinas en las calles de Tingo María. Al igual que Flor, optó por dejar su trabajo en las calles debido al acoso sexual. Tras este episodio, ambas optaron por laborar como trabajadoras del hogar, pues consideraron que una casa sería un espacio más seguro donde nadie las “molestaría”. No obstante, las experiencias antes descritas evidencian que existen otras formas de violencia en el trabajo remunerado en el hogar que resultan igual de perjudiciales. Es así que, durante la adolescencia, las entrevistadas no encontraron un entorno seguro de trabajo ni en el espacio público ni en el privado.

### El trabajo en la actualidad

El trabajo de las socias de la olla común en la actualidad se caracteriza por ser irregular, informal, por llevarse a cabo en condiciones precarias y con remuneraciones bajas. Lo primero que debe destacarse es que casi todas las entrevistadas consideran que su principal ocupación es el ser amas de casa, lo que implica asumir el cuidado de sus hijos, la cocina, la limpieza de la casa, el lavado de ropa, la compra de víveres, entre otras labores esenciales para la sostenibilidad del hogar.

No obstante, además de este rol, todas realizan al menos una actividad económica complementaria como una manera de contribuir a la economía familiar. Cuatro de las socias se dedican al comercio ambulatorio de alimentos y golosinas; actividad que realizan, sobre todo, por las tardes. Este tipo de trabajo que implica que las mujeres se movilen alrededor del barrio o del distrito, lo que, en estos casos, resulta posible solo debido a que sus hijos pueden cuidarse solos (es el caso de Zoila e Irene) o porque cuentan con una hija mayor que pueda responsabilizarse por los hijos menores en su ausencia (como ocurre con Gianella y Victoria). Además, la venta ambulatoria requiere de una mínima estabilidad económica que permita a las mujeres invertir parte del dinero que ganan semanalmente en comprar los insumos necesarios para elaborar los productos que venden.

Un segundo tipo de trabajo frecuente es el de ayudante en puestos de venta de comida o en puestos del mercado. Este tipo de labor requiere que las mujeres cumplan con horarios estrictos de trabajo temprano en la mañana en el caso de los

puestos de mercado, o cerca del mediodía en el caso de los puestos de comida. Su trabajo implica tareas como el pelado de papas, el deshilachado del pollo o la ayuda directa en la venta de productos. Por este tipo de tareas, la remuneración es notoriamente baja: En el caso de Ana, ella gana 10 soles por pelar papas en un puesto de mercado entre las cinco y las siete de la mañana, siendo este su principal ingreso en el día.

Además, dos de las entrevistadas se dedican a la costura de manera ocasional: Manuela trabaja asistiendo a su esposo en la confección de polos en su casa, mientras Flor hace confecciones ocasionales en la máquina de coser que tiene en su hogar. En los últimos años, ambas intentaron tener un taller de costura propio, pero sus negocios fracasaron debido a la falta de conocimiento sobre el manejo financiero de una empresa y también por la falta de pago de algunos compradores mayoristas. En el caso de Flor, fue principalmente la pandemia la que perjudicó su negocio, por lo que perdió su inversión y quedó endeudada.

Algunas de las socias de la olla también trabajan en las casas de sus vecinas de manera eventual, realizando labores vinculadas al cuidado, como el lavado de ropa o el cuidado de niños pequeños. En estos casos, el trabajo es percibido como una “ayuda” a sus vecinas, y la remuneración es a menudo entendida como una “propina”, por tratarse de montos que no superan los diez soles cada vez. Estas etiquetas pueden también dar cuenta de la poca valoración de los cuidados y a su percepción como un favor mucho más que como un trabajo.

Resulta importante señalar que, en muchos de los casos, las mujeres deben asumir más de una actividad económica a la vez o alternarlas debido a la necesidad económica de sus familias; especialmente, cuando alguno de sus miembros tiene un problema de salud o cuando los gastos escolares se elevan. Así, como consecuencia del régimen familista sobre el que advierte Puyana (2007), las actividades remuneradas mencionadas a menudo se superponen con las obligaciones de cuidado familiar y el trabajo en la olla común, generando una doble o triple carga sobre las mujeres socias.

### Conciliación trabajo-hogar

Otro eje importante en el análisis de las trayectorias laborales de las mujeres socias de la olla común es la conciliación entre el trabajo remunerado, el trabajo doméstico y las responsabilidades de cuidado y maternidad. La maternidad se presenta como un punto de quiebre en las trayectorias laborales de las mujeres entrevistadas. En todos los casos, se observa que el nacimiento del primer hijo produce el abandono del trabajo remunerado, lo que conlleva que las mujeres se desempeñen principalmente en las tareas del hogar y realicen trabajos ocasionales para aportar a los ingresos familiares. La maternidad conlleva una mayor inversión de tiempo en las tareas crianza y cuidado de los hijos:

“De ahí me salí [del trabajo] ya porque ya no era igual. Mi bebé paraba enfermita, no más. A los 3 mesecitos, me enfermó, le dio infección adentro y neumonía. Entonces ya me salí. Le dije a la señora que no voy a seguir trabajando porque voy cuidar a mi bebé. Ya no volví y para siempre. Mi esposo dijo, **ya me quedé cuidando al bebe**. Ya no fui a trabajar. ¿Qué lo iba a dejar así? Porque ella sangraba. Encima que el pulmoncito se le había llenado de agua. El doctor me decía: ‘Te has descuidado mucho. ¿Cómo la vas a dejar a tu bebé así?’ Feo” (Gianella, 37 años)

El testimonio de Gianella refleja el mandato maternalista que muchas de las entrevistadas han recibido de diversos actores a lo largo de su vida, quienes las responsabilizan únicamente a ellas como madres de familia por el bienestar de sus hijos, invisibilizando la responsabilidad de los padres y del Estado. Este tipo de situaciones demuestran cómo opera el sistema de género desde las instituciones de salud, reforzando el rol de las mujeres como cuidadoras, privatizando y familiarizando los cuidados.

Así mismo, el caso de Gabriela ilustra cómo la maternidad es generadora de culpas en las mujeres, quienes, pese a ser madres jóvenes, primerizas y no tener los conocimientos y recursos necesarios para la crianza de sus hijos en sus primeros años (la edad más demandante y vulnerable), son acusadas de descuido o poco interés cuando sus hijos presentan dificultades, como sugiere Palomar (2004). Este

mandato es interiorizado por las propias madres, y opera como un argumento importante para que las entrevistadas y sus parejas decidan que sean ellas quienes se queden en casa y se dediquen al cuidado de los hijos en lugar de buscar otras oportunidades laborales que podrían brindarles mayor independencia económica.

En la misma línea, se advierte que el principal motivo por el que las entrevistadas no pueden tener un trabajo a tiempo completo en la actualidad es por la responsabilidad del cuidado de sus hijos y las labores del hogar:

“Yo no le puedo decir a mi mamá: ‘Te encargo a mis hijos. Yo me voy a cocinar [a la olla común]’ porque mi mamá está delicada. Ella no puede estar agachándose mucho ni estar caminando detrás de él. Yo no tengo a quien dejarle. Yo prácticamente soy sola. Mis hermanas no son de decirme: ‘Trae. Yo lo cuido’. Me encantaría **dejarle a mis hermanas e irme a trabajar**. Pero ellas no. Ellas: ‘Cada una tiene sus cosas que hacer. Cada una tiene su casa’. No puedo decirle. Y así a veces discutíamos” (Manuela, 34 años)

El testimonio de Manuela revela la importancia de las redes de cuidado (familiares o vecinales) para las mujeres madres de familia de niños pequeños en los sectores populares. Sin contar con los recursos económicos necesarios para inscribir a sus hijos en un servicio de cuidado infantil, la única opción que tienen para poder movilizarse y trabajar fuera de casa es encargar el cuidado de sus hijos en el día a algún/a familiar o vecino/a. No obstante, estas redes no siempre están disponibles, ya sea porque los/as familiares no desean asumir esta responsabilidad, como en el caso de Manuela, o porque viven muy lejos del hogar de las entrevistadas, como ocurre con Marisol:

“Me dediqué a la casa por mi niño porque **no tengo con quien dejarlo**. Me gustaría [trabajar]. Salí como un mes a trabajar en costura, pero no podíamos con mi hijito. Mi esposo no podía llevárselo al niño porque en el carro se renegaba. Él estaba acostumbrado a estar en casa. Entonces, nos dio pena más por él porque en el carro, de aburrido, lloraba. Me es difícil porque no

tengo con quién dejarlo y, con todas las cosas que se ve ahora, me es difícil encargarle con una vecina o con alguien. No puedo dejarlo” (Marisol, 33 años)

El testimonio de Marisol muestra, además, los temores de las mujeres madres ante la opción de dejar a sus hijos con un vecino o una persona desconocida: la posibilidad de violencia y abuso contra los niños opera como un argumento importante para decidir ser ellas quienes cuiden a sus hijos, aun cuando esto suponga una limitación para los ingresos del hogar, para su propio desarrollo a nivel laboral y personal.

Las entrevistadas que son madres de niños/as pequeños que sí tienen la posibilidad de trabajar, a menudo cuentan con el apoyo otras mujeres para el cuidado de sus hijos, como anota Faur (2012). Usualmente, esta responsabilidad recae sobre las hijas mayores:

“Una señora me dice: ‘¿No quieres trabajar?’. ‘Pero, para trabajar, [con] **mis hijos ¿qué hago?** ¿Me puedes buscar trabajo solo sábado y domingo?’, le digo. Me consiguió ahí por San Borja. Me voy ahí sábados y domingos. Mi hija mayor. A ella le dejaba con ellas [las hijas menores]. [Yo] trataba de avanzar, pue’. Venía rápido, ¿no?” (Helena, 41 años)

Se observa, entonces, que el traslado de las responsabilidades de cuidado infantil de madres a hijas constituye una estrategia central para aquellas mujeres que necesitan trabajar; especialmente, en hogares monoparentales, como es el caso de Helena. Sin embargo, cabe preguntarse por el impacto que este traslado de responsabilidades tiene sobre las hijas cuidadoras, quienes podrían verse limitadas en su desarrollo académico y laboral debido a la sobrecarga, como ha ocurrido con la hija mayor de Helena (Notas de campo del 15 de julio del 2022).

### **4.3 Experiencias de emparejamiento**

Para muchas de las entrevistadas, la adolescencia y la juventud fueron etapas muy breves o completamente inexistentes; principalmente, porque debieron asumir mayores responsabilidades de cuidado y, en algunos casos, el trabajo fuera

de casa. Para algunas de ellas, esta etapa estuvo marcada por el embarazo adolescente y la convivencia en pareja:

“Me junté con mi pareja a los 14 años. Muy chibola, ¿no? Ya a los 15 años tuve mi hijito el mayor. [Vivía] con mi hermana, pero era bien triste. Fuera de mi mamá, hay otros que te tratan mal. Era bien triste. Según eso, también yo me metí con mi pareja porque no hay quien te da un consejo bueno, decir: ‘¿Sabes qué? Esto está bien o está mal’. Muy chibola con mi pareja” (Valeria, 32 años)

El testimonio de Valeria revela que el emparejamiento temprano está vinculado con la búsqueda de un espacio de protección. Ella empezó a convivir con su pareja (quien es 8 años mayor que ella) a los 14 años, como una manera de alejarse de los malos tratos que recibía por parte de su hermana. Así mismo, Valeria destaca el impacto de no haber tenido a una persona que la cuide y le aconseje sobre su proyecto de vida, ya que sus padres vivían en Huánuco y ella estaba sola con su hermana, sin supervisión, en Tingo María. Todo ello la habría llevado a tomar una decisión que hoy percibe como muy apresurada y poco reflexiva. La experiencia de Zoila con su pareja fue similar en este sentido:

“No lo conocía bien. Tú no conoces a la persona bien mientras no vives y no has tenido enamorado. Él es mi primer enamorado. Entonces yo pensaba liberarme de mis padres y entré peor en un infierno. A los 16 me escapé porque yo decía: ‘mi papá me va a matar a golpes ahora’. Me fui a la selva, me escapé. Con mi esposo **mi vida era una gran tristeza**, era un infierno. Me trató de lo peor, me insultaba, me ofendía” (Zoila, 47 años)

La familia de Zoila viajaba constantemente a través del país buscando mejores oportunidades laborales y una mejor calidad de vida. A los 16 años, cuando sus padres la dejaron en Huánuco para que labore como trabajadora del hogar cama-adentro, ella conoció a su pareja. Su padre la había amenazado con agredirla físicamente e incluso asesinarla si ella alguna vez tuviera enamorado, por lo que decidió huir con su pareja a Tingo María, donde había vivido antes. En este caso, es

el temor al del castigo por parte de su padre lo que impulsó la decisión de Zoila, además de no haber sido aconsejada por sus familiares debido a la lejanía física y a su modelo de crianza. Las consecuencias de haber huido con su pareja sin haberlo conocido bien y de no contar con redes de soporte fueron graves para Zoila, pues sufrió violencia física y psicológica por parte de quien se convertiría en el padre de sus hijos. Además, esta situación dificultó aún más la continuidad de sus estudios escolares, que ya había abandonado debido a la obligación de trabajar a tiempo completo.

A diferencia de Valeria y Zoila, Manuela vivía con sus padres y hermanas cuando decidió irse a vivir con su pareja a los 19 años. Tras culminar el colegio a los 18 años, estuvo trabajando como vendedora, hasta que conoció a su pareja e iniciaron la convivencia:

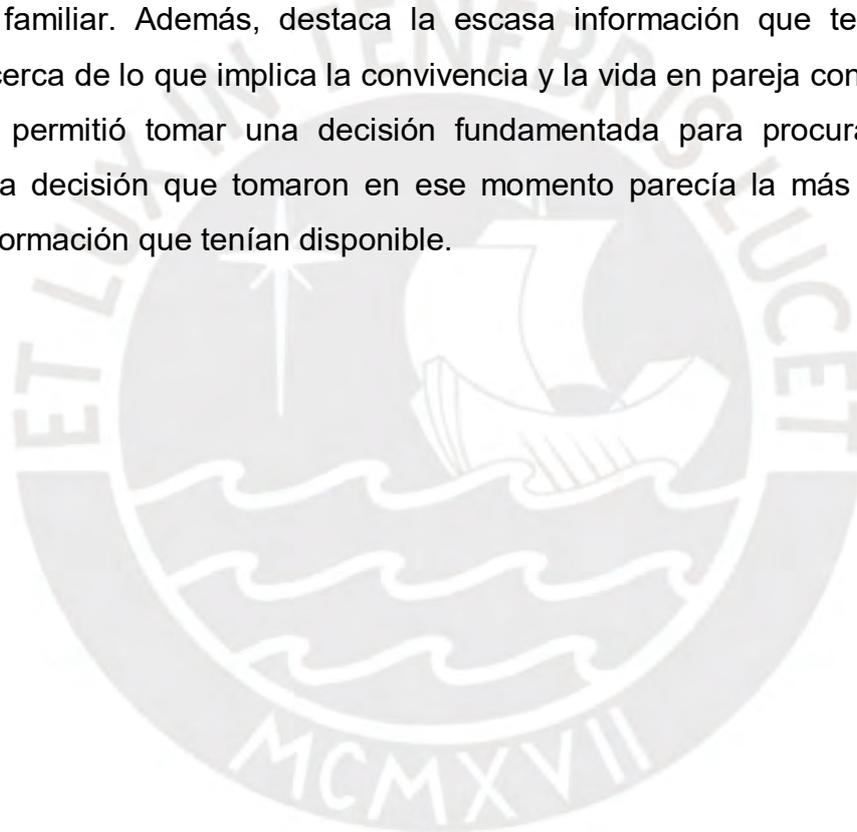
“Yo creo que fue algo apresurado también porque mi mamá era así, muy estricta conmigo. No me dejaba salir. Yo no salía tampoco mucho a las fiestas. Como me enamoré... o no sé cómo fue, pero así, rápido no más, nos comprometimos también. Y creo que, no sé, de repente fue por escaparme”  
(Manuela, 34 años)

Manuela considera que lo que la llevó a tomar la decisión de mudarse con su pareja fue el modelo de crianza de su madre, quien no permitía que se desarrollara en espacios sociales, lo cual era importante para ella en esa etapa de su vida. Desde su perspectiva en ese momento, el vivir con su pareja le permitiría disponer de mayor libertad para movilizarse y asistir a eventos sociales. Así mismo, hoy en día ella considera que sus familiares —sobre todo, su hermana mayor— no la aconsejaron lo suficiente al momento de tomar esta decisión, y que ella misma no tenía la suficiente claridad sobre las implicancias de iniciar la vida de pareja a esa edad.

Actualmente, Manuela se arrepiente de la decisión de iniciar la convivencia a una edad temprana. Su proyecto de vida incluía estudiar secretariado, lo que no fue posible tras culminar el colegio debido a la escasez de recursos de su familia, pero

ella podría haber seguido trabajando mientras vivía en casa de sus padres y ahorrar para pagar sus estudios. En cambio, la convivencia supuso que tenga más gastos y, como ella señala, esto sumado a la falta de una estrategia financiera le imposibilitó continuar con su proyecto educativo, lo cual en la actualidad le genera frustración.

Así, la etapa de emparejamiento se presenta para muchas de las socias de la olla común como un hito importante en sus vidas para el que no hubo mayor planificación. En la actualidad, todas cuestionan sus decisiones y el apoyo que recibieron de su familia en ese momento. Destaca también el impacto de los modelos de crianza de sus padres, que las llevó a sentirse inseguras o limitadas en su entorno familiar. Además, destaca la escasa información que tenían en ese momento acerca de lo que implica la convivencia y la vida en pareja con un varón, lo que no les permitió tomar una decisión fundamentada para procurar su propio bienestar. La decisión que tomaron en ese momento parecía la más acertada en base a la información que tenían disponible.



## CAPÍTULO 5: TRAYECTORIAS FAMILIARES EN EL CUIDADO

El cuidado constituye una dimensión central en la vida de las mujeres entrevistadas en tanto atraviesa su curso de vida desde la infancia hasta la adultez. A continuación, se evaluará el impacto de la carga de cuidado familiar en la configuración de sus oportunidades educativas y laborales. Se observarán también los espacios y condiciones en las que se ha realizado el cuidado en diferentes etapas, hasta llegar a la actual experiencia de cuidado comunitario en la olla común.

### 5.1 Cuidados en la familia de origen

#### Infancia y adolescencia: La niña-madre

Los relatos de vida revelan que todas las mujeres entrevistadas han asumido tareas de cuidado en el espacio familiar desde la infancia. Este tipo de labores son asignadas principalmente a las niñas y no a sus hermanos varones, lo que responde a los principios patriarcales que naturalizan el cuidado de los otros como inherente a las mujeres de cualquier edad. En algunos casos, las entrevistadas debían cuidar a sus hermanos menores y ocuparse de las labores reproductivas en sus hogares:

“Desde los cinco años. Yo, cuando tenía cinco añitos, ya era como una mamá para ellos. Muy triste. Después, seguía avanzando mi edad y seguían naciendo más. Total, mis hermanos de mí menores son seis. Soy la mayor. Una responsabilidad tremenda era para mí, Dios mío. Mi mamá paraba enferma encima. Yo le tenía miedo a mi mamá. Me pegaba, todo por no hacer las cosas de mis hermanitos. O sea, **yo ya crecí niña-madre ya**” (Zoila, 47 años)

El testimonio de Zoila resulta esclarecedor respecto a la sobrecarga de responsabilidades de las niñas que son obligadas a cuidar a sus hermanos menores, una tarea que se vuelve más ardua conforme se incrementa su número. Además, como ocurrió para Zoila, a menudo, el cuidado de los hermanos interfiere con la educación y el desarrollo de las niñas. Este es el caso de Irene, quien tuvo que cuidar a su hermano recién nacido tras el abandono de su madre:

“El bebito nació con una dificultad. Sus piecitos no tenía. Era mochito. Entonces su mamá lo dejó, pues. Su mamá se fue y yo tenía que encargarme de él. Dejé de ir a estudiar por verlo y a los dos meses, tres meses falleció. Yo ocho años tenía” (Irene, 41 años)

Ya que el padre de Irene trabajaba todo el día, ella tuvo que asumir el rol de cuidadora de un bebé que, además, tenía una discapacidad física. Esto la obligó a abandonar sus estudios a los ocho años. Más aún, cuando el bebé falleció, tuvo que retornar al colegio mientras afrontaba un episodio depresivo. Durante toda su infancia fue ella quien se encargó del cuidado de su casa, de su padre y de ella misma, para lo cual contó solo con ayuda ocasional por parte de sus vecinos.

En otros casos, durante su infancia y adolescencia, las entrevistadas asumieron el cuidado y crianza de sus primos o sobrinos menores a cambio de dinero (“propina”) o de comida, ropa y un lugar donde vivir:

“Desde muy chibolita. Desde los 12 años, yo no viví junto con mi mamá. Yo prácticamente viví fuera de mi mamá. Trabajaba, así... Viví realmente con mi hermana. Tengo una hermana que vive en la selva. Con ella salí a cuidar su hijita. Yo cuidaba a su pequeña” (Valeria, 32)

“Nos mudamos a Lima. En el segundo piso, vivía mi prima con su pareja. Yo cuidaba a sus hijitas de mi prima. **Una niña cuidando a un bebé, ¿no?** Y solamente para que me den un plato de comida. Para ganarme un plato de comida, para no morirme de hambre, como se dice. Era como un trabajito para mí. Tenía ocho años. Me daban un plato de comida o había veces me compraban ropita” (Ayumi, 26 años)

Ayumi destaca la poca diferencia de edad entre ella y los niños que cuidaba. Esto evidencia la alta carga de responsabilidades de cuidado que experimentaron las entrevistadas cuando aún eran niñas. Como mujeres (niñas) capaces de valerse parcialmente por sí mismas, se les adjudica la responsabilidad de cuidar a otros

niños, como una forma de aliviar el trabajo de cuidado de las madres, lo que nos remite al concepto de redes de cuidado.

Se observa que, en la mayoría de los testimonios analizados, el trabajo de cuidado realizado en el espacio familiar durante la infancia no es percibido como tal, sino que se entiende como un “apoyo” a la familia y las entrevistadas reconocen su importancia para asegurar el bienestar de los hermanos menores.

### El cuidado de familiares enfermos en la adolescencia y la adultez

En otros casos, durante la adolescencia ellas asumieron el cuidado de familiares enfermos, lo que implicó que debieran dejar de estudiar en el colegio, como se observa en el caso de Claudia, quien, al ser la hermana menor y la única que no tenía hijos en su familia, tuvo que hacerse cargo del cuidado de su mamá, quien luchó contra una enfermedad terminal durante ocho años.

La experiencia de Flor en la adultez resulta similar. Hace un año, su madre enfermó gravemente, lo que redujo su movilidad, de modo que Flor y su familia se mudaron a su casa (ubicada en una zona más baja en el mismo asentamiento) para cuidarla. Eventualmente, Flor ha tenido que dejar su trabajo en un taller de costura, pues el cuidado de su madre resulta demandante en cuanto a tiempos y esfuerzo; especialmente, cuando debe acudir al centro público de salud para sacar cita, lo que le demanda un día entero. El asumir esta responsabilidad ha perjudicado económicamente a su familia, y ha ocasionado que ella y sus hijas dependan del sueldo de su esposo.

Estas experiencias corroboran la sobrecarga que supone el cuidado de familiares enfermos en mujeres de familias que, por factores económicos, no pueden acceder a los servicios públicos y privados de salud. De esta manera, se constata cómo el Estado peruano transfiere la responsabilidad de asegurar el bienestar de los grupos más vulnerables en la sociedad hacia las familias y, concretamente, hacia las mujeres (Vaquiro y Stiepovich, 2010), afectando negativamente su vida personal y social, y su salud, como advierten Torres et al. (2008).

## 5.2 Cuidados en la familia de destino

### Ser madre en un contexto de pobreza

La experiencia de la maternidad, para casi todas las mujeres entrevistadas, apareció de manera no planificada y, en algunos casos, fue no deseada. Se observa que i) la edad en la que las mujeres quedan embarazadas, ii) el momento de la trayectoria educativa en el que se encuentren y iii) el estatus de su relación con el padre son factores determinantes en este sentido. Dependiendo de estos factores, se observan distintas maneras en las que las socias de la olla común asimilaron, y significaron su primera experiencia con el embarazo y la maternidad:

#### a) La no asimilación del embarazo

En el caso de Valeria, al haber quedado embarazada a una edad tan temprana (15 años), ella no era plenamente consciente de lo que implicaba el embarazo, el estar próxima a ser madre:

“Ni siquiera me daba cuenta. Era una chibola, a los 15 años gestando, imagínate. Lo sentía yo normal, jugaba como los niños chiquitos. No lo sentía mucho. No me interesaba mucho. Más me dedicaba a jugar como si fuera una niña más que está en plan de juegos. En eso, me hablaban mis cuñadas: ‘Tienes que ver, tienes que ya comportarte como tal. Ya eres una señora’. Y así también poco a poco” (Valeria, 32 años)

La situación que atravesó Valeria puede explicarse por la ausencia de personas cercanas que pudieran guiarla y aconsejarla en esta etapa de su vida, ya que dejó de vivir con su madre desde los 12 años y a los 15 se fue de la casa de su hermana mayor debido a sus malos tratos. Ella no tuvo oportunidad de ser informada acerca de la maternidad, sus implicancias para su cuerpo y su proyecto de vida. Ello constituye una forma de violencia que la marcó y la colocó en una situación vulnerable al quedar embarazada siendo adolescente. Además, se observa que sus cuñadas cumplieron un rol importante en su tránsito a la maternidad y a la adultez, pues le inculcaron la idea de que su etapa de infancia había culminado al quedar embarazada, y que tenía que asumir las responsabilidades y la

performatividad asociadas a la maternidad; ideas que fueron paulatinamente asimiladas por Valeria.

Esta experiencia contribuye a demostrar que la maternidad, lejos de ser un rol natural o instintivo de las mujeres, es aprendida y asimilada por ellas a través del tiempo, y es transmitida entre mujeres. Ello encaja en el modelo mariano de feminidad que, en línea con Fuller (1993), idealiza la figura de la mujer-madre como moralmente superior, asociada a la crianza de los hijos y al ámbito doméstico, sin tomar en cuenta la situación particular de cada mujer.

b) El embarazo como error

Para algunas de las entrevistadas, la noticia de su primer embarazo se dio en circunstancias en las que ellas no se sentían preparadas para ser madres:

“En el lapso que yo le llevaba a mi mamá [al hospital]. Ahí conocí al papá de mi hija, ¿no? Pero no fue así tan bonito que digamos porque... Por decir, ¿no? Me equivoqué porque no fue una convivencia así de pareja. Como decir, **metí la pata** ya y salí gestando, ¿no?” (Claudia, 34 años)

“A los 14 años me conocí con un muchacho y ya me comprometí rápido, también. Tuve a mi hijo el mayor a los 15 años. De ahí, salí de la casa de mi mamá, me fui a vivir a la casa de su papá de mis hijos, pero como era chiquilla, pues no sabía nada. Al principio, **no lo quise tener** porque era chiquilla, y otra que su papá siempre me pegaba” (Irene, 41 años)

Tanto para Claudia como para Irene, sus embarazos fueron no deseados. En el caso de Claudia, ella no tuvo la oportunidad de conocer bien a su pareja ni de desarrollar su relación con él antes de quedar embarazada. Tampoco se encontraba en un momento propicio para asumir el ser madre primeriza, pues se dedicaba al cuidado de su madre enferma a tiempo completo. De modo que tuvo que aprender a conciliar el ser madre soltera y primeriza con el rol de cuidadora de su madre. Por otro lado, Irene se encontraba en una relación en la que sufría violencia física y quedó embarazada aún siendo adolescente, razón por la que su madre y hermanas la expulsaron de su casa. En esas circunstancias, ella habría optado por abortar,

pero fue convencida de lo contrario por la madre de su pareja, de modo que “tuve que tener a mi hijo, pues”.

c) La preocupación por los otros

También se observan casos en los que las mujeres entrevistadas quedaron embarazadas sin haberlo planificado, pero su preocupación se trasladó a los impedimentos que tendrían para el cuidado de otras personas de su familia:

“Al enterarme que estaba embarazada, primero, lo que llegó en mi mente es me puse triste porque **¿quién le iba a ayudar a mi mamá** si yo no le daba?. Dije: ‘Y ahora, si yo no trabajo, ¿mi mamá quién le va a ayudar? ¿Quién le va a dar el dinero para su diario? Mis hermanos están estudiando’” (Gianella, 37 años)

La primera preocupación de Gianella al enterarse de su embarazo fue el tener que dejar de trabajar, lo que no le permitiría generar ingresos para su madre y sus hermanos. Ello da cuenta de sus prioridades en el momento, pues antepuso el bienestar de su familia a su propio proyecto de vida. Además, aún cuando tener un hijo no estaba en sus planes y podía implicar un riesgo para la situación económica familia, Gianella optó por no abortar, pues su madre le había enseñado que el aborto es un pecado. De esta manera, los mandatos tradicionales de la maternidad confluyen con los valores religiosos, imponiendo sobre las mujeres la obligación de ser madres aún cuando no se sienten preparadas. En el caso de Gianella, ella lo afrontó manteniendo su trabajo durante todo su embarazo y los primeros meses de su hija. Ello da cuenta del carácter altruista que García (2008) asocia a los modelos hegemónicos de maternidad, exaltando el cuerpo de la mujer como aquel que existe para los otros — para procrear, criar, amamantar y cuidar — y no para una misma.

d) La resignación como respuesta

En algunos casos, las mujeres optan por resignarse cuando tienen un margen de agencia excesivamente limitado frente al emparejamiento y la maternidad:

“Mi padre me dice: ‘tu tía dice que es tu pareja. Ya ándate pue. Atiende a tu marido’. Pero ni siquiera yo no lo conocía. Pero así era. Dios que me perdona,

mi tía era mala. ¿Qué voy a hacer? Si las cosas están hechas ya, pue. ¿Qué puedo hacer? De ahí vino otro hijo, ya. Nada se puede ya” (Ana, 51 años)

La experiencia de emparejamiento de Ana estuvo marcada por múltiples formas de violencia. Cuando tenía 15 años, su tía acudió a sus padres con un joven que ella no conocía, afirmando que era su pareja. Ante ello, su padre la echó de la casa, lo que la obligó a irse a vivir con el joven desconocido a otra región. Así, tuvo que asumir forzosamente el rol de esposa y madre cuando aún era adolescente, obedeciendo a la voluntad de su padre y su tía. Ella expresa la sensación de impotencia (“ya nada se puede”) frente a esta situación, pero acepta su nueva posición y adopta el rol de madre con la responsabilidad que demanda, trabajando en la chacra de su nueva pareja para poder alimentar a sus hijos. Nuevamente, se observa cómo los roles de esposa y madre se imponen al propio proyecto de vida de las mujeres, a sus deseos y expectativas. Como Serret (2002) advierte, la maternidad y la crianza prevalecen como un eje que organiza la vida de las mujeres y le da sentido.

#### e) Los embarazos deseados

Los casos de embarazos primerizos deseados son minoritarios, por lo que resulta importante indagar en los factores que influyen en el hecho de que las mujeres se sientan preparadas para ser madres. Un primer factor importante es la edad. Nancy, por ejemplo, señala que cuando quedó embarazada “tenía 22, 23 ya. Entonces alegría ya era”. Ella hace alusión a su edad dentro del rango etario socialmente aceptado para ser madre. En el contexto en el que ella vivía en ese momento —una zona rural de Chanchamayo— su edad resultaba adecuada para ser madre y esposa. Además, tanto Nancy como Helena señalan la estabilidad de su relación con su pareja en ese momento como un factor que les permitió sentirse seguras con la expectativa de la maternidad, por lo que el embarazo es tomado como una buena noticia. En caso de Marisol es distinto de los demás, pues su embarazo fue planificado por años debido a problemas de fertilidad:

“Yo a inicios cuando estuve con mi esposo, no más, tuve tres pérdidas y me decían que mi ovario era muy débil. Allí me llevaron a una doctora. Me vio, me empezó a dar pastillas, me dijo: 'Para el otro embarazo ya te tienes que

preparar'. Planeamos con mi esposo siempre conversábamos y ya me tuve que cuidar más” (Marisol, 33 años)

Marisol es la única de las entrevistadas que señaló haberse preparado emocional y físicamente para ser madre. Cuando finalmente pudo quedar embarazada, tenía 25 años, lo que permitió que tuviera el tiempo para afianzar su relación con su pareja, mudarse juntos a un terreno propio y ahorrar. Estos factores la sitúan en una ventaja comparativa al resto de las socias de la olla común en su experiencia de maternidad que, desde su perspectiva, no ha tenido mayores complicaciones.

El análisis de estas experiencias permite constatar que la maternidad no es una experiencia homogénea en absoluto, como suele suponerse a partir del binomio mujer-madre a partir del cual todas las mujeres querrían y tendrían la capacidad para ejercerla (Cieza, 2007). Actores como la edad, la capacidad económica de la familia, la situación laboral y la relación con la pareja resultan determinantes para configurar cómo las mujeres viven e interpretan la maternidad, dando distintos matices a la experiencia maternal. Ello nos lleva también a cuestionar las figuras hegemónicas de las “buenas” y “malas” madres (Palomar, 2004), pues parten de asumir que las mujeres se encuentran en iguales condiciones al momento de dar a luz, lo que resulta sumamente impreciso, como puede observarse. El ser madre en contextos de pobreza y violencia implica una serie de obstáculos frente a los cuales las mujeres —muchas veces, a edades muy tempranas— deben generar estrategias. Las experiencias de las socias de la olla común demuestran cómo las mujeres-madres deben enfrentarse en simultáneo, y encontrar un punto de equilibrio entre los mandatos maternalistas y los retos propios de ser madres en contextos precarios.

### Aprendiendo a ser madres

#### a. La educación sexual

En todos los casos, se observa que las mujeres entrevistadas han tenido una socialización temprana en el cuidado, culturalmente vinculado al rol materno. Sin embargo, la mayoría de ellas no recibieron información acerca de lo que implica ser

madre para la vida y bienestar de una mujer, o sobre los métodos anticonceptivos disponibles para gestionar su fertilidad:

“Yo en mi mente de niña no pensaba que al acostarse con el varón uno va a tener hijos. A mí me decían así mis padres: ‘No te sientes donde está al lado de un hombre porque puedes salir embarazada’. Y yo pensaba en mi mente que eso era la realidad. De que si el hombre se junta a mí, así sentados, iba a quedar embarazada. **No sabía cuidarme**” (Victoria, 33 años)

El testimonio de Victoria muestra cómo las mujeres son desinformadas sobre el funcionamiento de su propio cuerpo. La contradicción yace en que, en muchos casos, se les exige que se preparen para asumir el rol materno con responsabilidad, sin que ellas conozcan siquiera la forma en la que pueden quedar embarazadas. El caso de Ana resulta similar, pues, al haber sido obligada a separarse de su familia para ir a vivir con un joven desconocido como su pareja a los 15 años, no recibió información sobre cómo gestionar su capacidad reproductiva. Fue solo cuando ya tenía dos hijos que sus amigas le compartieron instrucciones para utilizar métodos anticonceptivos. A partir de ese momento, “ya me cuidé, [durante] 15 años”.

b. La crianza

d. Durante la infancia

A partir del testimonio de las mujeres entrevistadas, se han identificado tres etapas en las que ellas fueron socializadas en los valores, y prácticas vinculadas a la maternidad y la crianza. La primera etapa clave para este aprendizaje es la infancia. Algunas de ellas son las hijas mayores, lo que determinó que tuvieran que cuidar de sus hermanos menores cuando eran niñas.

Uno de los casos más ilustrativos es el de Irene, quien, a los ocho años, tuvo que asumir el cuidado de su hermano recién nacido quien, además, tenía una discapacidad. A la edad de quince años, cuando se convirtió en madre, relata que esta experiencia la ayudó a conocer los cuidados básicos de los bebés, lo que facilitó su aprendizaje como madre primeriza. Además, por el trauma que experimentó al perder a su hermano, cuando tuvo su propio hijo, fue

extremadamente cuidadosa de su abrigo y alimentación. Por todo lo anterior, se puede afirmar que Irene tuvo una socialización temprana, forzosa y traumática de la maternidad.

**e. Durante la juventud**

Algunas de las socias de la olla común tuvieron experiencias de cuidado de niños pequeños durante su juventud. Es el caso de Nancy y Helena, quienes ayudaron a cuidar a los hijos de sus hermanas:

“Hasta le he dado de lactar. Siendo así joven, lo engañaba con mi pecho. Mi hermana nos dejó la criatura y se vino acá a Lima. ‘Mamá, no le sueltes. Vamos a tenerlo. Ese va a ser mi hermanito’. Le cambiaba, le lavaba yo, pue. Le estaba atendiendo al chiquito” (Nancy, 52 años)

En el caso de Nancy, su hermana dejó a su hijo recién nacido al cuidado de su madre para trasladarse a Lima. En ese momento, Nancy aún no era mamá, pero aprendió rápidamente los cuidados necesarios que había que tener con el bebé y le tomó especial afecto. Él permaneció hasta los cinco años bajo su cuidado. Esta experiencia le permitió tener mayor preparación para afrontar el cuidado de sus hijos cuando se convirtió en madre.

De manera similar, Helena ayudaba a sus hermanas mayores a cuidar a sus hijos pequeños cuando ellas salían a trabajar: “Ahí yo iba, ahí miraba yo como le cambiaban, acomodaba pecho [para dar de lactar], todo”. Como ocurrió con Nancy, la participación de Helena en el cuidado de sus sobrinas cumplió una función pedagógica que le permitió tener herramientas para la crianza de sus propias hijas.

**f. Durante el embarazo**

En otros casos, este aprendizaje se dio cuando estaban a punto de convertirse en madres por primera vez. En esta etapa, destacan los casos en los que las hermanas, cuñadas o vecinas brindaron consejos acerca de cuidados clave como la lactancia o la alimentación de los hijos:

“En mi caso, no estar preparada [para ser mamá], ¿no? **No sabía nada** y, bueno, mis hermanas me apoyaron. De la crianza de los niños no sabía nada. Mis hermanas son las que me ayudaron” (Claudia, 34)

“Había una vecina que se enteró cuando estaba embarazada, también me apoyó. Me decía cómo tenía que cambiarlo porque hasta pa cargarlo no sabía. En el hospital, cuando di a luz, me tocó una enfermera bien buena. Mi hijo lloraba y yo no sabía cómo darle teta. Y a veces, **también, yo lloraba**. La enfermera venía: ‘Tienes que agarrarle así, sacar tu pecho’. Los tres días que estuve en el hospital, ella me ayudó. Ya cuando salí de alta, la vecina me decía: ‘Tienes que ponerle su pañal, cargarlo así, hacerle botar su chanchito’. Hasta que ya sola aprendí. Ya para mi segundo hijo, ya sabía” (Irene, 41 años)

Como denota el testimonio de Irene, también resultan importantes las enseñanzas brindadas en los controles prenatales y en los días post parto por parte de profesionales de la salud para el aprendizaje de la crianza y cuidado de los hijos en sus primeros meses, que son señalados por las entrevistadas como los más críticos y difíciles de afrontar para una madre joven.

### **5.3 Organización y cuidado comunitario**

La experiencia de participación comunitaria de las mujeres entrevistadas varía considerablemente dependiendo del momento en el que llegaron a vivir a sus respectivas agrupaciones familiares en el AA.HH Huáscar. Es decir, su involucramiento en organizaciones barriales se vincula con la experiencia de migración a la capital limeña. Los espacios en los que han participado incluyen el programa de Vaso de Leche de sus barrios, la Junta Vecinal y la olla común. Cabe resaltar que ninguna de las socias de la olla común participó previamente en un comedor popular ni tiene vínculo directo con las dirigentas de comedores. Se trata de una nueva generación de mujeres en barrios relativamente nuevos que se han organizado a partir de sus propias necesidades y por sus propios medios.

#### La Junta Vecinal

- a. Organización de la Junta Vecinal

La Junta Vecinal organiza, principalmente, las asambleas vecinales y las faenas, siendo ambas actividades en beneficio de los vecinos de la agrupación familiar, a las que deben acudir todos. La etapa más intensiva de la Junta Vecinal se desarrolló durante la lucha de los vecinos y vecinas por la instalación de los servicios de luz y agua. Las socias de la olla común recuerdan este periodo por haber conllevado las asambleas más largas (algunas de emergencia durante las noches) y las faenas más intensivas:

“Siempre había reuniones y las reuniones no había cuando acaben. Salía a las siete de la noche y hasta las diez, media noche duraba la reunión. Por eso, a veces, me molestaba ir a la reunión. Pero, si no ibas, te cortaban el agua. Con esas se agarraban. Cualquier falla que no ibas, multa; además de multa, te cortaban el agua. Siempre nos amenazaban con el agua” (Marisol, 33 años)

Si bien los vecinos tienen interés en los temas tratados en las asambleas y las obras realizadas en las faenas, la organización impone sanciones para quienes no asisten a alguno de los dos espacios:

“Después de lo que yo venía de trabajar, tenía que hacer esa faena porque, sí o sí, se pagaba multa. Pusieron esa norma para que pueda cumplir la mayoría, porque, a veces, si no ponen norma, no cumple. Se iba a cobrar en las faenas por cada vez que faltaba” (Ayumi, 26 años)

Como revelan los testimonios, se ha construido una cultura punitiva en la Junta Vecinal de 12 de diciembre. Más allá de la necesidad tangible que motiva la asistencia a las asambleas y faenas comunitarias, los vecinos y vecinas acuden a estos espacios bajo una sensación de obligación y, especialmente, por la perspectiva de un castigo en caso de inasistencia. Como Marisol señala, incluso se ha llegado a cortar las instalaciones de agua a los vecinos que no participaron de las actividades que serían para beneficio colectivo. No obstante, esta forma de organización ha permitido la cohesión de los vecinos que conforman la junta, lo que posibilitó la obtención de los servicios de agua y luz, la construcción de

infraestructura barrial, la organización de actividades de recaudación de fondos, entre otros.

b. Liderazgo en la Junta Vecinal

Entre las vecinas que fundaron la agrupación familiar, destaca el caso de Nancy, quien fue miembro fundadora de la Junta Vecinal de 12 de diciembre - Segunda Etapa. De acuerdo con su testimonio, un vecino de la primera etapa de 12 de diciembre engañó a los 35 nuevos moradores, asegurándoles que su terreno estaba reconocido legalmente y que pronto tendrían luz y agua. Tras descubrir que esto no era cierto, Nancy y el resto de nuevos moradores formaron la Junta Vecinal de la segunda etapa y empezaron a gestionar los servicios básicos para su barrio:

“Yo, como Economía, andaba más que el Secretario General. Entonces, ya me conocían ya. Me dicen: ‘Oye, tú tas avanzando más que otros pueblos. Ahorita no te pierdas. Está saliendo un programa Luz para todos. Mete tu documento’. ‘Y cómo le hago?’, le digo. ‘Ya vamos a armar documento’. Me ayudó a armar documento. ‘Mételo a Edelnor’, me dice. ‘Tienes que insistir. Insiste, insiste. Pero, para eso, tienes que trabajar bien tus calles donde va a ir poste’. ‘Ya vecinos. Vamos a trabajar las calles. Les prometo que va a llegar luz” (Nancy, 52 años)

El testimonio de Nancy ilustra la importancia de la transmisión de conocimientos en la dirigencia vecinal. Ella relata su proceso formativo, en el que aprendió las reglas informales de la dirigencia: las formas de aproximación a las autoridades públicas, el manejo de documentos, la identificación de programas de servicios básicos y la capacidad de negociación son algunas de las herramientas que ella adquirió como dirigente vecinal. Esto dio a Nancy la posibilidad de conseguir los servicios de luz y agua para su barrio, que mejoraron notoriamente las condiciones de vida de los vecinos.

Así mismo, estos logros le han permitido ganar el reconocimiento de los vecinos de su agrupación familiar y de otras agrupaciones aledañas. Incluso, le han pedido en más de una ocasión que se mantenga en su cargo porque ella conoce

cómo lidiar con los trámites y autoridades. En la actualidad, si bien ella se ha retirado de la dirigencia, aún asesora a otros dirigentes y sus opiniones tienen gran valor en el posicionamiento de las demandas de 12 de diciembre frente a las autoridades municipales y empresas públicas. Más aún, ella es la que mejor conoce los límites de los terrenos, de modo que los vecinos acuden a ella para aclarar información y resolver disputas.

### El Vaso de Leche

#### a. Organización del Vaso de Leche

En el AA.HH Huáscar, las organizaciones del Vaso de Leche se organizan por comités en cada agrupación familiar, y están conformadas en su totalidad por mujeres madres de familia de niños y niñas de 0 a 13 años. Para ingresar a la organización e inscribir a sus hijos, cada madre debe presentar sus documentos y los del padre, además de obtener la autorización de la presidenta del Vaso de Leche en su agrupación familiar.

Una vez a la semana, alguna de las miembras del Vaso de Leche debe acudir al centro de acopio que se encuentra en la zona baja del asentamiento para recibir los tarros de leche y paquetes de avena que envía la municipalidad distrital. Dependiendo del tipo de organización, esta tarea puede ser asumida por la presidenta del Vaso de leche o, de no ser así, las socias se turnan semanalmente para el recojo de los productos. Posteriormente, todas las socias deben firmar la recepción de la leche y la avena. No obstante, las entrevistadas señalan que la cantidad de leche recibida resulta insuficiente para la necesidad real de sus hijos cada semana: “Cada jueves, [recibimos] un tarro de leche, nada más. Ni los que tienen seis, cinco hijos. Nada. Un tarro nada más” (Helena, 41 años)

Así mismo, cada comité de Vaso de Leche organiza reuniones periódicas para coordinación y también acuden a manifestaciones relacionadas con el programa u otras demandas sobre aspectos importantes para el bienestar vecinal y familiar. Además, en algunas ocasiones, las madres de familia socias de cada comité se organizan para usar la leche con el fin de cocinar un desayuno nutritivo para los niños que están inscritos. Sin embargo, debido a que ello requiere mayor

inversión de tiempo y esfuerzo, esta práctica es poco regular y, en algunos casos, ya no se da. En su lugar, las socias prefieren la distribución de la leche y la avena por familia.

b. Liderazgo en el Vaso de Leche

El Vaso de Leche ha sido también un espacio importante para la participación comunitaria de las mujeres entrevistadas. Si bien el nivel de involucramiento de las vecinas varía de acuerdo al cargo que ocupan y el tipo de organización de su agrupación familiar, se destaca que este es un espacio de aprendizajes importantes que luego se trasladarían al trabajo en la olla común:

“Yo trabajaba como coordinadora. **Es una responsabilidad** tener ese cargo porque todos los jueves [la leche] me llegaba a mí. Yo decía: ‘Mañana es jueves, ¿no? ¡Uy! Tengo que ir a recoger leche’. Hacer mi cola a las dos. A veces, la leche llegaba a las siete, a las ocho, a las nueve llegaba. Y era mi responsabilidad para ir todos los jueves y a las mamás hacer firmar lo que estoy entregando la leche” (Gianella, 37 años)

Al igual que en el caso de Nancy en la Junta Vecinal, Gianella destaca que fue “la necesidad” la que la impulsó a participar en la organización del Vaso de Leche. No obstante, la naturaleza del Vaso de Leche es distinta a la de la Junta Vecinal, en tanto está conformado únicamente por mujeres-madres de familia (este es un requisito para ingresar). Además, como su nombre lo indica, el Vaso de Leche se vincula directamente con la alimentación, en este caso, de los niños menores de 13 años. Así mismo, debe destacarse que, al ser una organización compuesta por mujeres, el Vaso de Leche se convierte en un espacio en el que ellas pueden asumir cargos de liderazgo —a menudo, por primera vez—, aprender estrategias organizativas y tomar decisiones colectivas por el bien de sus familias y su comunidad, como ocurrió con las mujeres gestoras de comedores populares (Córdova, 1996; Angulo, 2011 y Sarmiento, 2018)

No obstante, las socias de la organización son conscientes de la responsabilidad y la sobrecarga de funciones que conlleva asumir un cargo en el

Vaso de Leche, por lo que, a menudo, la mayoría lo evita o intenta incentivar a las miembros nuevas a tomar el cargo:

“Las mamitas que ya saben me decían: ‘Solamente es para que tú hagas firmar el cuaderno y de ahí llevas para abajo para que firmen, nada más’. Pero vi que no es así la realidad porque la coordinadora me decía: ‘Usted tiene que ir abajo al 4 de Huáscar para que presentes tu documento y tiene que hacer una reunión en su asentamiento sobre Vaso de Leche para que se organicen todas las mamás, y [organizar] unas marchas’” (Victoria, 33 años)

Pese a ello, aquellas entrevistadas que han ocupado el cargo de presidentas —en algunos casos por varios años consecutivos— consideran que han tenido aprendizajes importantes en este periodo; sobre todo, han adquirido habilidades para la organización de grupos humanos y han aprendido a desenvolverse para hablar y manifestar sus ideas en público.

### La olla común

#### a. Surgimiento de la olla común

A diferencia de los espacios anteriores de participación vecinal, la olla común surgió como respuesta a la crisis sanitaria y económica derivada de la pandemia por la COVID-19. Las socias fundadoras de la olla relatan que, tras los primeros quince días de confinamiento decretados por el gobierno peruano, la situación económica de los vecinos se había agravado profundamente. Ello, sumado al temor al contagio, propició el inicio de la olla común:

“Cuando pasó 15 días, se alargó, más salimos afuera, conversamos: ‘¿Y ahora qué vamos a hacer? Vamos buscar’. Pedimos ayuda. No sé de quién salió la idea de decir: ‘Vamos a cocinar una olla. Grabamos que necesitamos también ayuda y hacemos arribita una olla grande’. Hacíamos un grabación y mandamos [pidiendo] que nos ayude. Y después llegó de poco en poco. Las ayudas llegó y daban víveres, canastitas llegaban. Ya con eso empezamos a cocinar más. Invitamos a todos los vecinos que quieren inscribirse para cocinar para todos” (Gianella, 37 años)

En el testimonio de Gianella, se puede identificar que la necesidad vuelve a aparecer como motivación inicial para la organización comunitaria. Es la necesidad compartida de la alimentación en un momento de escasez y de crisis la que unió a los vecinos de 12 de diciembre, 3 de marzo y Vista Alegre. No obstante, para explicar la sostenibilidad de la olla común Niños Guerreros de Jesús por más de tres años, no basta aludir al factor de necesidad.

#### b. Organización interna

La olla común Niños Guerreros de Jesús está conformada por veinte socias, mujeres madres que representan a sus respectivas familias y se turnan diariamente para cocinar para todas las familias inscritas en el padrón. La olla es liderada por una comisión conformada por cuatro de las socias fundadoras, quienes tienen los cargos de presidenta, tesorera, encargada de víveres y coordinadora de donaciones. Son ellas quienes organizan el sistema de turnos para la cocina, coordinan la entrega de donaciones con otras organizaciones, aplican multas a las socias por inasistencia a las actividades, entre otras funciones vitales para garantizar la sostenibilidad de la olla común.

Cada día, se cocina tanto el desayuno como el almuerzo. Para el desayuno, una o dos socias deben acudir al local comunitario a las cuatro de la mañana y terminan de repartir los platos a las 6:30 am. Más tarde, a partir de las ocho de la mañana, las dos o tres socias encargadas del almuerzo empiezan a cocinar y culminan alrededor de las 11 am, hora a la que todos los beneficiarios deben asistir a recoger sus porciones. Después de cada turno, las socias de la olla deben “lavar la olla, trapear, todo dejarlo limpio”. Cada socia tiene un turno asignado en la semana, ya sea para desayuno o almuerzo, y estos turnos van rotando periódicamente. No obstante, existen casos en los que algunas socias no disponen de tiempo para cumplir con su turno semanal, de modo que piden a otra de sus compañeras que asuma su turno de cocina:

“Yo voy también algunas veces cuando las mamás me dicen: ‘Hoy día no puedo. No voy a estar. No voy a poder cocinar hoy día’. Entonces yo me voy

a cocinar así a veces dos, tres veces a la semana. También hay mamás que no le gusta cocinar a la leña. No saben. La mayoría dice: ‘Ya cocíname, pe, a mí hoy día, mañana’. Ya yo sé cocinar, pues” (Gianella, 37 años)

El testimonio de Gianella y el de sus compañeras muestra la dificultad que supone cocinar con leña frente a la drástica alza de precios del gas. Esto implica que deben aspirar el humo mientras cocinan a la intemperie, sin un techo o paredes que las protejan; además, deben cocinar en el suelo, agachadas por horas, lo que les produce un intenso dolor de espalda. Más aún, la cocción de los alimentos se ralentiza al cocinar con leña, lo que significa que las socias deben iniciar antes sus labores para entregar los platos a tiempo. Esta situación se agrava debido a la dificultad de encontrar material combustible en el distrito que pueda servir para hacer leña, lo que lleva a las mujeres socias a caminar largas distancias para recoger o pedir donaciones de cartón, madera u otros materiales.

En cuanto a la compra de víveres, a diferencia de otras ollas comunes de la ciudad, donde las socias se turnan para la compra diariamente, en este caso, Jimena es la única designada para esta tarea. Esto se debe a que ella trabaja con su pareja en un puesto del mercado, lo que facilita la compra y transporte de los víveres diariamente. Ya que ella se encarga de esta tarea, está exonerada de las actividades de cocina y de las faenas de la olla común.

Además, la olla común organiza actividades de recaudación de fondos todos los meses para cubrir los gastos en víveres, aceite, gas y el mantenimiento del local. Estas actividades también demandan el tiempo y energía de las socias. Adicionalmente, cada vez que llegan donativos de víveres, ropa o materiales para el local, las socias y sus parejas o hijos deben organizarse para cargarlos por la pendiente hasta el local comunitario que se encuentra en la parte más alta de la ladera. Esto último ocurre, a menudo, de manera imprevista. Así mismo, cada vez que la olla es contactada por alguna organización que desea realizar una actividad o taller de algún tema de interés, la asistencia a estas sesiones resulta también obligatoria para las socias. Todas deben acudir a estas actividades o, en su defecto, enviar a un representante de sus familias para evitar ser multadas:

“A las mamás tenemos que darle como castigo cuando no participan. Mira, hay otras mamás que se sacrifican por llegar temprano ahí, pal video, todo. Pero hay mamás que ya multa ponemos. Dos soles la tardanza. Aunque sea tarde, pero tienen que recoger su desayuno. Cinco soles a ver si así le va a doler pagar o se va a sacrificar la mamá. Entonces, con esa presión, a veces van” (Nancy, 52 años)

Como Nancy reconoce, la Comisión que lidera la olla común implementa un sistema de sanciones o “multas” por las tardanzas o inasistencia a las diversas actividades que organiza, similar al funcionamiento de la Junta Vecinal. Si bien esta medida pretende motivar a las socias a participar de estas actividades en beneficio de la organización y de sus propias familias, algunas de ellas han manifestado su incomodidad con la dificultad para conciliar la exigencia de tiempos de la olla con sus propios trabajos o labores de cuidado, por lo que perciben una falta de empatía por parte de sus compañeras. Algunas otras advierten que las sanciones no se aplican de manera justa o equitativa a todas las socias.

#### c. Permanencia en la olla común

Los factores que explican la continuidad en el funcionamiento de la olla común y la participación sostenida de las socias son diversos y van más allá de las motivaciones económicas. En primer lugar, el pertenecer a la olla común permite a las familias diversificar su alimentación. Incluso si los padres y madres de familia son capaces de costear la cantidad suficiente de alimentos, la comida preparada en la olla les da acceso a alimentos más nutritivos y diversos a un menor costo:

“Es una ayuda. Porque tener una deuda y para la comida estar ajustados. A veces, arroz a la cubana, como se puede decir. En cambio, arriba [en la olla] ya tenemos una menestra. A veces hay pollo para cada uno, ¿no? Es de gran ayuda” (Claudia, 32 años)

Como en el caso de Claudia, las familias de otras socias de la olla también se encuentran endeudadas, ya sea a raíz de que sus negocios quebraron durante la pandemia (Flor), por deudas contraídas para mejorar la estructura de sus casas

(Nancy) o porque tuvieron que cubrir los costos del tratamiento de parientes que contrajeron Covid durante el primer año de pandemia (Zoila). Así, pese a que tanto ellas como sus parejas trabajen y sus ingresos deberían ser suficientes para cubrir la alimentación, parte del dinero que logran ahorrar cada mes se destina a cubrir sus deudas, por lo que pertenecer a la olla común resulta una estrategia familiar central para afrontar la crisis.

Otro factor importante que explica la continuidad de la participación de las socias en la olla común se vincula con la cohesión que se ha producido entre ellas en los tres años que llevan trabajando juntas:

“Sin darnos cuenta, nos hemos agarrado un cariño con las mamás. Más antes, cuando no había la pandemia, entre los vecinos solo era: ‘hola, hola’, pero no llegábamos a esa amistad profunda, ¿no? porque cada quien se iba por su lado a trabajar, así. Pero, desde que estamos en la olla, hemos tratado de convivir como una familia y nos hemos llegado a conocer” (Flor, 37 años)

La dinámica familiar a la que Flor se refiere puede entenderse como resultado de la unión que se ha producido entre las socias de la olla común desde su formación, destacando que muchas de ellas no se conocían o nunca habían conversado antes de la pandemia. El trabajo diario en la olla les ha permitido conocerse mejor, entablar amistad y confianza, y reflexionar acerca de sus problemas cotidianos; reconociendo que sus preocupaciones son compartidas y fortaleciendo una red de soporte, a la vez que colectivizan las tareas de cuidado por el bienestar de su comunidad (Portilla, 2013; Sarmiento, 2018; Imada, 2019). Así, en distintas ocasiones, las vecinas que integran la olla se han apoyado de manera moral o material cuando alguna ha tenido un problema grave. Este ha sido el caso de Irene, quien se vio fuertemente afectada emocional y económicamente al tener que internar a uno de sus hijos por motivos de salud mental:

“Las demás mamis me ayudaron, me apoyaron porque yo ya no tengo cómo pagarle. ‘¡¿Y ahora como hago para internar a mi hijo?!’. Todas las mamitas me dijeron que iban a apoyarme porque tenía que pagar para que

lo vayan a llevar, todas esas cositas. Entre todas las mamitas me reunieron la platita” (Irene, 41 años)

Existe también una cultura de solidaridad dentro de la olla común, potenciada por las dificultades económicas, de trabajo y salud que ha traído la pandemia. El reconocer que existen familias en el barrio que se encuentran en situación de mayor vulnerabilidad es otro de los factores que motiva a las socias de la olla a seguir realizando el esfuerzo diario de cocinar, recoger leña y donativos, y organizar actividades diversas en beneficio de sus vecinos y familias:

“Apoyamos a las mamás. A veces, cuando, una mamá estaba pasando por momentos muy difíciles, ahí estábamos la Comisión, ¿no? Tratar de entender y tratar que otras mamás entiendan, porque no todos saben el problema que está pasando la persona” (Ayumi, 26 años)

Incluso, desde la perspectiva de algunas de las socias es la solidaridad, y la transparencia en la gestión de las donaciones y la ayuda alimentaria la que ha sostenido la olla común en estos años, en contraste con otras ollas vecinas que habrían dejado de funcionar debido al mal manejo de estos recursos:

“En cambio, nosotros, a vista de todos [repartimos] el Qali Warma, donación que había. Tienes que hacer canastita. Vamos a llevar a los abuelitos que están en el mercado vendiendo sus costuritas, también. Por eso, más que nada, la olla está sosteniéndose. Porque sabemos compartir” (Nancy)

Además, la olla común cumple en la actualidad un rol articulador entre la comunidad (compuesta por agrupaciones familiares vecinas) y otras organizaciones como asociaciones sin fines de lucro, fundaciones, la Red de Ollas de San Juan de Lurigancho y la propia municipalidad distrital. De esta manera, las socias de la organización juegan un rol clave en la comunidad, pues sus funciones les permiten expandir su red de contactos con actores con una posición ventajosa en la estructura socioeconómica, lo que facilita que puedan movilizar recursos mejorar su calidad de vida (Portilla, 2013; Sarmiento, 2018). Pertenecer a la olla permite

acceder a una serie de servicios, donativos, talleres formativos y acompañamiento técnico que benefician tanto a los padres y madres de familia como a los niños de la comunidad. De acuerdo con los testimonios de las socias, al salir de la olla, las familias pierden estos beneficios que, si bien trascienden lo alimentario, tienen también un impacto importante en su calidad de vida.

Entonces, puede afirmarse que, más allá de las necesidades y carencias materiales y económicas, es la fortaleza y mantenimiento de las relaciones, y la capacidad de organización de las socias de la olla común las que han mantenido su funcionamiento en estos dos años. Ello, pese a los múltiples retos que han tenido que enfrentar como organización, y a nivel personal y familiar desde el inicio de la pandemia.

No obstante, lejos de idealizar estos lazos, debe reconocerse que existen conflictos personales al interior de la olla común, así como posturas diferenciadas y disputas en torno a la gestión de las donaciones y el manejo de las sanciones. Una dimensión importante de los conflictos internos tiene relación con las responsabilidades de cuidado de las mujeres que integran la olla común, quienes se ven obligadas a negociar, y distribuir su tiempo entre el trabajo reproductivo en sus hogares y la organización comunitaria (Moreno, 2014). Estos factores han llevado a que muchas familias decidan dejar de formar parte de la organización, pese a que ello implique dejar de recibir tanto el apoyo alimentario de la olla común como los beneficios adicionales que obtienen de la articulación con otras organizaciones.

## CAPÍTULO 6: CONSTRUCCIÓN Y EXPRESIÓN DE LAS IDENTIDADES

En este capítulo, se analizan los elementos principales del curso de vida de las mujeres entrevistadas que han configurado sus identidades, reconociendo que, lejos de un único modelo identitario, existen espacios-tiempos claves para la negociación de los significados que conforman las identidades. Se indaga en los modelos que han sido impuestos a las mujeres a través de los sistemas de género y clase, y se analiza su respuesta de interiorización o rechazo ante estos modelos. Para ello, se partirá de los hitos que las entrevistadas reconocen como más influyentes en su curso de vida, en base a sus trayectorias educativas, laborales y de cuidado.

### 6.1 Identidades a partir de la educación

A partir del análisis de las entrevistas, se puede afirmar que las trayectorias educativas —con sus hitos e interrupciones— de las socias de la olla común tienen un rol fundamental en la construcción de sus identidades.

En nuestra cultura, el acceso a la educación constituye uno de los principales factores asociados a la pertinencia al mundo social, al progreso individual y la mejora de la posición socio-económica. Por tanto, el acceso a la educación formal pertenece a la categoría de aspectos priorizados que definen el estilo de vida impuesto como legítimo en nuestra sociedad, aquella identidad que es valorada por las instituciones dominantes (Bourdieu, [1979] 2016). Dicho de otro modo, las personas que no pueden acceder a oportunidades educativas o cuya formación es limitada son situadas en una posición marginal en el mundo social, por lo que el acceso a la educación es prioritario en los proyectos de vida individuales y familiares. Ello se refleja también en las trayectorias de las mujeres entrevistadas.

#### Migrar para estudiar

Un primer hito central en las trayectorias educativas fue la migración del campo a la ciudad durante la adolescencia con el fin de llevar a cabo los estudios secundarios. Como se ha podido observar en los testimonios analizados, este traslado implicó la separación de la familia nuclear y, a menudo, también malos

tratos y explotación por parte de los familiares que acogieron a las adolescentes en sus casas:

“A mí solita me llevaron a estudiar a Huancayo. Donde un familiar de mi papá. Y más con pena, ¿no? **No da ganas de estudiar.** Pena de mis padres, pue. ¿Cuántas horas me han apartado? Ocho horas, creo, de la selva a Huancayo. Entonces con pena. Y la comida era de la Sierra, de allá, y no me gustaba la comida y me ha hecho mal al estómago. Yo sufría más ahí y mis notas de mí eran bajísimas” (Nancy, 52 años)

Como evidencia el testimonio de Nancy, las experiencias de desarraigo y maltrato al tener que migrar para estudiar dieron lugar a dificultades en el aprendizaje y desmotivación hacia los estudios. Más aún, puede afirmarse que este constituye un primer momento en el que ellas se enfrentan a la idea de que, como mujeres que provienen de familias rural en situación de pobreza, enfrentarían numerosas dificultades para desarrollarse en ámbitos como el educativo y el laboral; es decir, que contarían con menos oportunidades y más obstáculos para mejorar su condición socioeconómica en comparación a personas que provienen de otros sectores. Ello podría explicar por qué, en muchos casos, las entrevistadas prefirieron abandonar sus estudios para regresar a sus hogares, pese al esfuerzo y anhelos de sus familias —y los propios— en torno a su educación.

Se observa también que, aún en el caso de Ayumi, quien se mudó con su familia a Lima, el tener que estudiar en una escuela de la capital supuso un cambio drástico y una experiencia traumática: Ella percibió, por primera vez, que su nivel educativo era insuficiente para las exigencias del colegio limeño. Sumado a ello, la cantidad de alumnas era mucho mayor a la de su colegio en Chanchamayo. Todo ello la hizo sentirse asustada, poco preparada y, en suma, inferior. Ella comenta que, si bien se adaptó al colegio limeño en los siguientes años, su rendimiento académico no pudo igualar al de sus compañeros.

Esta toma de conciencia de las mujeres de su posición desventajosa en la sociedad, que inicia durante la educación básica, se ve reforzada en muchos otros espacios y momentos a lo largo de sus vidas, como se verá a continuación.

### Frustración de los proyectos educativos

Se ha podido observar que los proyectos educativos de las mujeres entrevistadas se vieron interrumpidos por distintos factores, entre los que destacan la escasez de recursos económicos, las obligaciones de cuidado, el emparejamiento temprano y el embarazo. Destaca el hecho de que las entrevistadas asumen que tienen una responsabilidad individual sobre algunos de los factores que obstaculizaron la continuidad de sus estudios:

“Yo antes decía: ‘Yo voy a estudiar para secretariado’. A mí me gustaba todo de la computación, todo eso. ¡Pero nada, pues! Ya de ahí a los 19 años, también, me comprometo y de ahí ya no pude estudiar ya. Solo trabajábamos y no me dediqué ya al estudio. Y ahora me arrepiento. **No tenía muy clara mi mente**, creo yo. No logré casi nada en mi juventud. Y ahora que conversamos con mi hermana, yo le digo: ‘¿Por qué me dejastes ir? ¿Por qué me dejaste comprometerme tan rápido?’. ‘Tú, pues’, me dice. ‘Tú querías irte como sea’. ‘No me hubieras dejado’, le digo”. (Manuela, 34 años)

Manuela experimenta un sentimiento de culpa por haberse emparejado rápido luego de culminar la secundaria, lo que la llevó a descartar su proyecto de estudiar secretariado. Ella atribuye esta decisión a una falta de claridad mental o a la ausencia de supervisión por parte de su familia. No obstante, también aclara que el mudarse con su pareja significó para ella librarse de las normas de su familia que no le permitían desarrollarse fuera del hogar en espacios sociales, como fiestas, partidos o reuniones. A ello podrían sumarse otras barreras que dificultan la continuidad y término de los estudios, que reforzarían la idea de que, como mujeres en situación de pobreza y racializadas, para estudiar, ellas y sus familias deben hacer una serie de sacrificios y esfuerzos que no necesariamente se traducirán en mayores oportunidades en el futuro. Así, desde una perspectiva de costo-beneficio,

resulta comprensible que Manuela y algunas de sus compañeras de la olla común hayan optado por no seguir estudiando luego de finalizar su educación básica.

Además, el testimonio de Manuela demuestra que la frustración que experimentan las entrevistadas por no haber llevado a cabo sus proyectos educativos se traduce en la interiorización de la idea de que no han logrado nada en su vida. En diversas entrevistas, las mujeres emplean frases como “me hubiera gustado ser alguien”, con lo cual se da a entender que, hoy en día, perciben su existencia no tiene mayor relevancia o sentido, lo que asocian con el hecho de no haber culminado una carrera técnica o profesional, o no tener un trabajo digno.

Esto responde a la identidad femenina hegemónica occidental, moderna y urbana que dicta que las mujeres se realizan cuando tienen una profesión y son independientes económicamente (Fuller, 1993). Este modelo identitario refuerza el estilo de vida e identidad promovida por las instituciones dominantes, que asigna mayor valor a las personas que completan su educación formal y acceden a un trabajo bien remunerado. Reconociendo su posición desventajosa, las entrevistadas persiguieron estos ideales, pero no pudieron cumplirlos debido a los factores ya expuestos. Este modelo resulta inadecuado y poco viable para las trayectorias de las mujeres de la olla común, debido a las barreras que se les han presentado para continuar sus estudios y conseguir mejores oportunidades laborales. El encontrarse fuera de este paradigma las coloca en una situación de alteridad e inferioridad frente a las demás mujeres, situación que ellas reconocen y asimilan. El testimonio de Helena refuerza este argumento:

“¡Ay! No sé. Puedo entender, pero más rato ya no me recuerdo nada. No entiendo. ¡No sé qué mente tengo! A veces me hablan así, no entiendo. ‘**¿Por qué no he estudiado?**’, digo ahora. Otros conversan, así, son públicos y hablan. Pero **yo no puedo**. Yo, no sé qué me teme” (Helena, 41 años)

Helena expresa también la frustración que siente por no haber podido culminar sus estudios. Ella asocia su falta de formación escolar con su timidez y escasas capacidades para desenvolverse en público. Esto la hace sentirse incapaz (“yo no puedo”) e, incluso, inferior frente a sus vecinos y compañeras de la olla

común. Esta limitación influye sobre su capacidad para expresar sus preocupaciones y opiniones en las organizaciones barriales, reduciendo sus oportunidades de ser escuchada y tomada en cuenta. Esto reduciría su presencia en el espacio público y en los momentos de deliberación, donde se abordan temas que le competen directamente y que pueden afectar su calidad de vida y la de su familia.

No obstante, como se observó, es posible identificar también esfuerzos de las socias de la olla común por superar las barreras impuestas por su contexto para realizarse a nivel académico y laboral, persiguiendo el modelo de mujer moderna e independiente. Para ello, algunas planificaron la continuidad de sus estudios tras culminar la secundaria. Jimena, por ejemplo, logró cursar los primeros ciclos de la carrera de pedagogía en una universidad pública antes de quedar embarazada. Así mismo, tanto Flor como Zoila retomaron su educación secundaria en el turno nocturno con el fin de culminar sus estudios básicos. Estos esfuerzos revelan deseos de progreso individual y ascenso social por parte de las entrevistadas. Se trata del proyecto de “ser alguien”, según sus propios testimonios y en línea con los modelos de vida impuestos por la sociedad limeña; una muestra clara del ejercicio de poder de los grupos sociales aventajados sobre la subjetividad de aquellos sectores con menores recursos en una lucha simbólica por la definición del estilo de vida legítimo.

## **6.2 Identidades a partir del trabajo**

A partir del análisis de las trayectorias laborales de las socias de la olla común, se corrobora que el ámbito del trabajo opera como una experiencia formativa para las mujeres desde la infancia. Mediante esta experiencia, ellas incorporan valores, habilidades y herramientas para desenvolverse en el mundo laboral y en otros ámbitos de su vida. A continuación, se analizarán los principales hitos y elementos identitarios de cada etapa de la trayectoria laboral de las entrevistadas.

### El trabajo infantil

En primer lugar, puede observarse que, a partir del trabajo durante la infancia, las entrevistadas incorporan una ética del trabajo. Las niñas integran el trabajo como parte de su vida cotidiana, reconociendo la necesidad de aportar al ingreso familiar.

Así, ellas asimilan un rol económico en sus familias, lo que implica un alto grado de responsabilidad y fomenta que las niñas incorporen valores asociados a la laboriosidad. De acuerdo con Neyra (1993), esta ética encuentra su raíz en los valores del medio rural andino, los cuales son transmitidos, sobre todo, por medio de la madre, como puede observarse en los testimonios de Marisol y de Flor:

“[Trabajar] me gustaba porque yo sabía que, si yo trabajo, voy a tener plata. Tenía mi propina pa mi colegio, a veces hasta le daba a mi mamá pa mis hermanitos. He crecido en una responsabilidad desde niña de querer ayudar, de querer dar, de querer **ser útil en la casa**, ¿no?” (Flor, 37 años)

La experiencia de Flor también muestra la agencia de las niñas en su ingreso al mundo laboral. Ellas perciben y experimentan en carne propia la necesidad de su familia en el día a día. Frente a esta necesidad vivida, se sienten en la obligación moral y económica de generar ingresos para sus familias, incluso cuando no han recibido un mandato directo de sus padres. La preocupación por el dinero y la urgencia por conseguirlo las lleva a buscar oportunidades de trabajos temporales y precarios en la ciudad:

“Estábamos con mi mamá y ya con ella trabajábamos juntos **de cualquier forma**. Como yo miraba de chiquita siempre que faltaba algo en el hogar y eso en mi mente siempre era de **querer ayudar** algo. Y así, como a la edad de siete, me iba al mercado de abajo. Entonces, yo decía: ‘**¿Cómo puedo tener dinero?** Le voy a decir a la señora que yo le puedo lavar su puesto’. Me pagaba dos soles. Y así, poco a poco, aprender a buscármela, pues, de cualquier forma. **Empecé a salir solita** de mi casa. De ahí, mi mamá empezó a conocer otro lugar que era La Parada. Y ahí empecé a vender cuando ya tenía creo que doce años. Con mi mamá, madrugábamos, vendíamos papa. Yo era así, de cualquier trabajo me metía” (Flor, 37 años)

Cabe destacar que, en la narrativa de Flor, es su madre quien aparece como su compañera en la búsqueda de oportunidades de trabajo en los mercados, quien la guía en esta experiencia hasta que ella tuvo edad para acudir sola a buscar el

sustento diario. Además, al hablar de sus motivaciones para trabajar, menciona que ella siempre tuvo claro que quería “ayudar” a su mamá para que “nunca falte nada” en la casa. Este esquema se replica en las trayectorias de otras entrevistadas. En este sentido, la búsqueda diaria de trabajo en la ciudad para las niñas se puede entender como una extensión del rol de cuidado familiar, transmitido de madres a hijas.

Así mismo, se observa que los valores de laboriosidad se vinculan con narrativas de progreso individual y familiar, y acumulación. Ello responde a lo que Castells (1999) denomina identidad legitimadora, que contribuye a reproducir el modelo socio-económico y que, en este caso, se vincula con el acceso a un trabajo remunerado en el espacio público, que conlleva esperanzas de mejora de la situación económica. Las niñas trabajan con la expectativa de ahorrar para mejorar la situación de sus familias a futuro, pese a que ello las exponga a laborar en condiciones precarias (sin un horario fijo ni adecuado, sin una remuneración estable y sin los implementos necesarios para proteger su salud) y que sean vulnerables a distintas formas de violencia en su espacio laboral.

En suma, el trabajo durante la infancia, tanto en zonas rurales como urbanas, lleva a las niñas a asumir la responsabilidad por el bienestar y ascenso social de su familia. En su situación, esta responsabilidad implica una serie de sacrificios individuales: ellas se ven obligadas a dejar de lado sus estudios y su tiempo de juego, trabajar en las calles, y exponerse a situaciones incómodas y violentas en la vía pública. Así, las niñas empiezan a interiorizar la idea de que son responsables por el bienestar de su familia, y que para ello deben poner su propio bienestar y proyecto educativo en un segundo plano.

### El trabajo en la adolescencia

El trabajo de las mujeres entrevistadas durante su adolescencia estuvo marcado por experiencias de precariedad y explotación laboral, violencia racista y machista.

La mayor parte de las entrevistadas laboró como trabajadora del hogar durante su adolescencia en modalidad cama-adentro. Esta experiencia las expuso a malos tratos por parte de sus empleadoras, lo que constituye una expresión de violencia racista y clasista. Esta puede interpretarse como un hito importante en el curso de vida de las entrevistadas pues, al enfrentarse a estas formas de violencia en su espacio de trabajo, ellas aprenden acerca del sistema de clases y sobre los valores racistas de la sociedad peruana; sobre todo, toman consciencia de su posición desventajosa como mujeres adolescentes que provienen de hogares pobres, de zonas rurales o de la periferia urbana, frente a aquellas *otras* mujeres que las emplean, quienes son adultas, de ingresos medios a altos, y de zonas altamente urbanizadas. Las adolescentes trabajadoras, entonces, aprenden que este contraste con el origen social de sus empleadoras las expone a violencia machista y clasista, de modo que el trabajo en el hogar, si bien les permite proveer a sus familias de ingresos, las priva de sus derechos, libertad y bienestar.

Además, las socias entrevistadas reconocen que el trabajo del hogar no les ofrece aprendizajes ni les permite desarrollar habilidades que las ayuden a insertarse en sectores más productivos del mercado laboral:

“Me hubiera encantado que ella me hubiera metido en negocio o en la calle, aunque sea, vendiendo, porque **ahí se aprende más**, pues. Se saca [dinero] también. Hoy en día yo quiero trabajar aunque sea así, en negocio, pero **tengo mucho temor, vergüenza**, así. [Trabajando] en casa, de todas maneras se aprende a limpiar, a cocinar, tratar con los niños, pero no se aprende mucho. ¿Qué podría decirte, pues, de cuidar a los niños? Es solamente atención y darle su comida. **Me hubiera encantado desempeñarme en otras cosas**” (Manuela, 34 años)

El testimonio de Manuela resulta esclarecedor en cuanto a la valoración del trabajo doméstico por parte de quienes empiezan a laborar como trabajadoras del hogar desde la etapa adolescente. Se considera que las habilidades vinculadas al cuidado no resultan valiosas y que no les permiten desarrollarse en otros ámbitos. En contraste, los trabajos relacionados al comercio, además de brindarles mayores

ingresos, les permitiría desarrollar habilidades para las ventas y la relación con otras personas, habilidades que Manuela considera que no adquirió en su adolescencia, lo que redujo sus posibilidades de obtener un mejor trabajo.

Esta perspectiva es un reflejo de la escasa valoración del trabajo de cuidados en las sociedades capitalistas, que lo invisibiliza y naturaliza, priorizando al trabajo “productivo”, el que genera ingresos monetarios para las familias y la sociedad en su conjunto (Rodríguez-Enríquez, 2015; Fraser, 2016). La desvalorización del trabajo de cuidados desde esta etapa tiene un impacto negativo en la autopercepción de las entrevistadas, ya que sus experiencias laborales a menudo se vinculan con actividades de cuidado: Si su trabajo tiene tan poco valor en la sociedad, ellas perciben que su valor como personas y como mujeres es también limitado.

Un segundo tipo de experiencia laboral que resulta central en el curso de vida de las entrevistadas es el trabajo informal en las calles, que se centra en el comercio ambulante o la limpieza de puestos de mercados. Estas experiencias expusieron a las adolescentes al acoso sexual en sus espacios de trabajo:

“En casa trabajé porque ya no quería trabajar de ambulante. Porque **los chicos me molestaban en la calle**, o sea, demasiado me molestaban. Y a mí me da vergüenza que ellos me molesten, pue. Entonces, por esa razón yo dije: ‘Yo ya a lo mejor **prefiero trabajar en casa que nadie me moleste**’.Y entonces yo comencé a trabajar en casa” (Zoila, 47 años)

El testimonio de Zoila, al igual que el de Flor, demuestran el impacto que tuvo en sus trayectorias laborales el acoso sexual por parte de varones desconocidos en las calles cuando ellas trabajaban como vendedoras ambulantes o limpiando puestos en los mercados. Esta forma de violencia machista las llevó a dejar su actividad laboral en las calles para transitar hacia el trabajo en el hogar; es decir, el acoso las obliga a dejar el espacio público para trabajar en el ámbito privado. Este tránsito se puede interpretar como una forma de relegamiento de las mujeres adolescentes de la vida pública —y por tanto, del trabajo en el espacio público— un ámbito históricamente entendido como masculino y, a la vez, más prestigioso. De

esta manera, se ve reforzado el sistema de género que privilegia el espacio público para los varones en trabajos y actividades de mayor prestigio, y relega a las mujeres al ámbito doméstico (Fraser, 2016; Pérez, 2020).

De esta manera, se puede afirmar que el trabajo en la adolescencia para las entrevistadas aparece como una obligación por la necesidad económica de sus familias. Además, sus experiencias laborales en esta etapa resultan traumáticas, pues implican situaciones de violencia clasista, racista y/o de género. Como consecuencia, las entrevistadas fueron excluidas del espacio público y obligadas a trabajar en los hogares, enfrentándose a nuevas situaciones de violencia y reforzando su rol de cuidadoras.

### El trabajo en la adultez

Los testimonios de las socias de la olla común evidencian que, en su adultez, su trabajo se caracteriza por ser ocasional, informal, por realizarse en condiciones precarias y con remuneraciones bajas. Resulta importante analizar cómo este tipo de labores influyen en su identidad. En primer lugar, se observarán los casos en los que las parejas de las entrevistadas son quienes aportan la mayor parte de los ingresos al hogar.

#### a) Hogares encabezados por varones: El trabajo como “apoyo”

La mayoría de las entrevistadas que viven con sus parejas se identifican como amas de casa, pese a que realizan actividades remuneradas como la venta ambulante de alimentos, el cuidado de niños o el lavado de ropa. Esto da una primera señal de la invisibilización del trabajo que ellas realizan fuera del ámbito doméstico. Existen también otras formas en las que restan importancia al trabajo que realizan cuando, por ejemplo, señalan que estas actividades son un “apoyo” para sus parejas, pese a que se pueda tratar de actividades que realizan de manera diaria o frecuente:

**“Apoyo también a mi esposo** vendiendo unos productos de Yanbal. No es mucho lo que gano, pero ya es un aporte pa la casa también” (Ayumi, 26 años)

“A veces, cuando mi esposo viene temprano, agarramos un poco de costura porque la verdad que no alcanza el dinero. Gracias a Dios, mi esposo ha aprendido a coser. Yo coso lo que él me indica. No sé mucho tampoco. En las tardes **yo le apoyo**. Hacemos servicios de cuello, de puño o los politos que vienen, así” (Manuela, 34 años)

Esta manera de entender el propio trabajo productivo fuera del hogar respondería a los roles tradicionales del sistema de género, a partir de los cuales los hombres deben ser proveedores de ingresos para el hogar, mientras son las mujeres quienes deben quedarse en casa realizando las tareas domésticas y de cuidado. De esta manera, el rol de las mujeres y, por tanto, parte de su identidad, se construye en oposición y complementariedad a sus parejas. Bajo esta lógica, el trabajo de las mujeres fuera del hogar escapa a su rol, pero resulta necesario en contextos de escasez de recursos, como ocurre con las socias de la olla común y sus familias. En esta línea, ellas estarían “ayudando” a sus esposos en la provisión de ingresos, además de cumplir con sus responsabilidades de cuidado en el ámbito privado. Esta es una estrategia que, en la mayor parte de los casos, han aprendido de sus propias madres.

Otra forma de invisibilización del propio trabajo realizado fuera del hogar es el uso del término “propina” para referirse al dinero que ganan realizando servicios a sus vecinas o familiares de manera recurrente:

“Arriba [en la olla común] también está mi hermana. A veces, a mí me ponen desayuno y a mi hermana le ponen almuerzo. Entonces, yo la reemplazo a mi hermana porque ella no para en su casa. Se va todo el día a trabajar. A veces, ella viene, **me da mi propina**... me las busco” (Claudia, 32 años)

Si bien Claudia usa el término “propina” para referirse a sumas pequeñas de dinero, es innegable que las actividades que realiza fuera de su hogar son parte de su cotidianeidad y le permiten aportar económicamente a su hogar. Cabe destacar que este tipo de servicios escasamente remunerados se ofrecen a personas

cercanas a las entrevistadas, como sus parejas, hermanas o vecinas, reforzando la idea de que su trabajo es solo un apoyo y desvalorizándolo por su dimensión afectiva y relacional, como advierte Batthyány (2020) al referirse a la ética del cuidado. La invisibilización de las actividades remuneradas resulta importante para la construcción de la identidad de las mujeres, pues las llevaría a considerar que su aporte al hogar es menor que el de sus parejas.

Además, la adopción de las responsabilidades de cuidado implica una carga de trabajo que no les permite desarrollarse en el mundo laboral fuera de la esfera privada. En algunos casos, ello las lleva a sentirse incapaces de trabajar fuera de sus hogares:

“Hoy en día, quisiera irme a trabajar aunque sea así en negocio, pero tengo **mucho temor o vergüenza**, así, de salir a vender. Yo soy muy vergonzosa. No he podido trabajar mucho en otras cosas” (Manuela, 34 años)

Durante su adolescencia, Manuela se había desempeñado como trabajadora del hogar y, tras terminar el colegio, solo pudo trabajar durante dos años antes de convertirse en madre. Como ocurrió con la mayoría de las entrevistadas, tras el nacimiento de su primer hijo, ella y su pareja decidieron que ella dejaría de trabajar fuera del hogar. Es por ello que no tuvo oportunidad de desarrollar ciertas habilidades para desempeñarse en ámbitos que ella considera más lucrativos y que gozan de mayor prestigio, como el comercio. Hoy en día, eso la hace sentirse menos capaz y con temor de asumir nuevas actividades en el espacio público que le permitan aportar más ingresos a su hogar y tener mayor independencia económica frente a su pareja.

b) Hogares encabezados por mujeres: El trabajo como forma de autonomía

En los casos en los que las entrevistadas son jefas de sus hogares, se observa que su vínculo con el trabajo remunerado es distinto de aquellas que son económicamente dependientes de sus parejas: Para las jefas de hogar, el asumir el rol de proveedoras de sus familias—a menudo, tras episodios de violencia y/o abandono por parte de sus parejas— implica una vía de autodeterminación, pese a

que esta experiencia no está exenta de obstáculos de distinto tipo, como se verá a continuación.

Irene asumió el rol de proveedora tras huir de su hogar ya que su ex pareja, el padre de sus dos últimos hijos, la violentaba físicamente y la engañaba con mujeres allegadas a ella. Sin embargo, esta salida de una relación violenta y el retorno al mundo laboral no implicaron inmediatamente mayor autonomía o realización para ella. De hecho, Irene tuvo que dejar a sus tres hijos mayores al cuidado de su madre para poder mudarse con su hija menor a un lugar seguro —la casa de una familiar lejana— y poder trabajar. Debido a que no contaba con apoyo para el cuidado de su hija, la debía llevar a su lugar de trabajo a diario, lo que llevó a que la niña de dos años ingiriera pintura y contrajera una infección estomacal grave. Tras este episodio, su ex pareja la denunció e Irene perdió la custodia de sus hijos durante dos años, hasta que pudo reunir pruebas de los abusos y negligencia del denunciante. Solo a partir de ese momento, Irene pudo vivir con sus hijos y proveer los ingresos para ellos sin depender o sentirse amenazada por sus ex parejas. Hoy en día, gracias a la olla común, ha podido ahorrar el dinero suficiente para iniciar un pequeño negocio en la entrada de su casa, actividad en la que su hija menor la ayuda. Así mismo, por las tardes, vende pescado frito en su barrio. Irene señala que “yo nunca pensé en hacer algo sea un negocio porque siempre trabajaba en casa, en restaurantes, o sea, trabajar para otra persona”. El negocio propio es para ella motivo de orgullo, pues le permite generar ingresos para ella y para sus hijos sin depender de un varón. Más allá de la cantidad de dinero que pueda generar, el autoempleo le brinda una sensación de autonomía y la aleja de experiencias de trabajo en las que antes ha sufrido malos tratos:

“Cuando trabajas con otra persona es bien matado. Tienes que hacer lo que ellos te dicen. A veces te gritan, te tratan mal y ya pues. Al ver esto, me dije: '¿ya para qué ya?.' En cambio, aquí afuerita hago mi negocio y vendo mi pescadito en la tarde. Ya si quiera ganar algoito” (Irene, 41 años)

A diferencia de Irene, Victoria y Helena se vieron obligadas a asumir el rol de cabeza de hogar tras el abandono de sus parejas. Ambas habían trabajado toda su vida para aportar ingresos a sus hogares, hasta que iniciaron la convivencia: “Después él ya me dijo: ‘ya no trabajes, yo te voy a cuidar’” (Victoria, 33 años). Este abandono del trabajo productivo por asumir de manera exclusiva el trabajo no remunerado en el hogar es una primera forma de violencia económica hacia las mujeres por parte de sus parejas, pues conlleva que ellas y sus hijos dependan enteramente del trabajo del varón y de lo que él *decida* aportar al hogar. En el caso de Victoria, ello llevó a que, tras el abandono de su pareja, pensara en quitarse la vida y la de sus hijos (uno de ellos, recién nacido) ante la escasez de recursos:

“Él no estaba [desde] que nació mi hijito el último. Fue algo chocante. Con decirle que me quería hasta matar. Preparé veneno en una jarra de leche para tomar. Yo dije: ‘Como mi hijito es bebito, por el pecho le voy pasar’. Mi hija fue bien astuta y le dijo a su tía: ‘Tía, mi mamá está haciéndose eso’. Vino su tía. Para mí, **como si el mundo se hubiera acabado**. Yo decía: ‘¿Qué hago?’. Mi hija, chiquita, el otro, chiquito. Uno acá pedía comida, el otro, comida. **¿Qué hago yo si no tengo?**’ Así como las vecinas me hablaban y, gracias a sus palabras de ellas, sigo de pie” (Victoria, 33 años)

El testimonio de Victoria revela el impacto que el abandono de la pareja puede tener sobre la situación económica, y emocional de las mujeres y de sus hijos. Con ayuda de sus vecinas, pudo sobreponerse y empezar a buscar trabajo. Durante cuatro años, trabajó lavando ropa de sus vecinas y como asistente de un restaurante, con lo cual pudo proveer de ingresos a su hogar. Además, como ocurrió con Irene, el asumir la responsabilidad de proveedora en su hogar llevó a Verónica a sentirse más autosuficiente y capaz: “Yo me sentía de que [mi ex pareja] esté igual o no esté, para mí me daba igual porque yo gracias a Dios tengo manos, tengo pies que puedo trabajar y darle a mis hijos”. Así, cuando el padre de sus hijos retornó al hogar después de cuatro años, Victoria se encontraba en una posición ventajosa, lo cual le permitió imponer ciertas normas y condiciones para su retorno, priorizando su propio bienestar y el de sus hijos:

“Yo le tuve que poner mis condiciones: “Si tu piensas irte, normal. Las puertas están abiertas. Pero no hagas daño a los niños. Porque ellos son los que sufren. Porque todo, mi hijita esta grandecita y no quiero que vea peleas ni que me insultes” (Victoria, 33 años)

En el caso de Helena, su pareja abandonó su hogar cuando ya tenían tres hijas y un hijo juntos, de los cuales dos aún eran muy pequeñas para ir al colegio y requerían cuidado permanente. Al igual que ocurrió con Victoria, cuando Helena intentó pedir dinero a su ex pareja para la manutención de sus hijos, recibió insultos y burlas. Fue gracias a una conocida que pudo conseguir trabajo realizando limpieza en casas los fines de semana. Para poder trabajar fuera de casa, Helena tuvo que trasladar la responsabilidad del cuidado de sus hijas menores a su hija mayor durante los fines de semana. De esta manera, ella fue capaz de conseguir los ingresos necesarios para sostener a su familia. Más aún, Helena señala que tiene una mayor sensación de seguridad desde que su ex pareja ya no está en casa y ella puede hacerse cargo de su hogar: “Vivía el terror, pero ahora ya estoy más tranquila pue”.

Sin embargo, no debe dejar de destacarse la situación de vulnerabilidad en la que se encuentran las mujeres al tener que asumir la responsabilidad de proveedoras tras el abandono de sus parejas:

“Uno como mujer no sabemos hacer nada. Entonces, ¿qué nos queda? Como dijo mi mamá, nos queda ir a la casa a limpiar baños, ¿no? Porque no tenemos una carrera con que salir adelante, defendernos” (Irene, 41 años)

El testimonio de Irene refleja el impacto de las brechas educativas y los roles tradicionales de género sobre las mujeres jefas de hogar: Al no haber podido culminar su educación básica, y al haberse visto restringidas al trabajo en el ámbito privado (como la limpieza, la cocina o el cuidado de niños), las mujeres de sectores populares tienen pocas oportunidades de desenvolverse en actividades mejor remuneradas en el ámbito público, como las que desarrollan sus parejas varones. Estas brechas explican por qué, tras el abandono de la pareja, las mujeres deben valerse de trabajos altamente

precarios, escasamente remunerados y muy estigmatizados, en otros hogares o en las calles. Esta situación expone a las mujeres y a sus hijos a nuevas formas de violencia, y a una notable inestabilidad económica.

De esta manera, puede afirmarse que, si bien a partir de la obligación de asumir la jefatura del hogar, las socias de la olla común pueden ganar autonomía e independencia económica, la situación de abandono del principal proveedor las expone a diversas formas de vulnerabilidad, violencia emocional y económica. La autonomía, entonces, tiene un costo alto para ellas. Ello demuestra que los ideales promovidos por el modelo de identidad femenina “moderna” son limitados, en tanto la independencia económica de las mujeres no resuelve los problemas estructurales que originan su posición desventajosa en las sociedades capitalistas (Serret, 2002; Federici, 2018a)

### **6.3 Identidades a partir del cuidado**

A partir del análisis de las trayectorias educativas, laborales y familiares de las mujeres socias de la olla común, se evidencia que su curso de vida ha estado marcado por una serie de obstáculos para continuar sus proyectos de vida, tanto en el aspecto educativo como en el laboral. Además, destaca el hecho de que la mayoría de estos hitos disruptivos en sus trayectorias se vinculan a su entorno familiar; especialmente, a las responsabilidades de cuidado asignadas a las mujeres. Es así que resulta de suma importancia indagar en el impacto que las experiencias de cuidado —y los mandatos y valoraciones vinculados a estas— han tenido sobre la autopercepción y la identidad (individual y colectiva) de las entrevistadas.

#### Cuidados en la familia de origen

En primer lugar, debe destacarse que las entrevistadas, lejos de haber sido exclusivamente receptoras de los cuidados de su familia, tuvieron la responsabilidad de cuidar a sus familiares desde muy pequeñas. Más aún, ellas tuvieron que enfrentarse a episodios de violencia durante su infancia y su juventud, tanto por parte de sus familiares (padres o tíos), como por parte de sus parejas. Si interpretamos la violencia como situación antagónica al cuidado, cabe preguntarse cómo una mujer que ha sido sometida a malos tratos y ha sido *des-cuidada* por su

entorno familiar y por el Estado ha devenido en cuidadora, tanto en el ámbito familiar como en el comunitario.

Durante su infancia, las mujeres entrevistadas han sido socializadas en el cuidado. Quienes tuvieron que cuidar a sus hermanos menores y ser responsables por ello recibieron la carga que implica la responsabilidad de cuidar a niños pequeños aún siendo niñas. Zoila se refiere a este rol como “niña-madre”, evidenciando que las niñas en esta situación cumplen un rol que ha sido tradicionalmente asociado con la maternidad; más aún, ello demuestra que, en el ámbito familiar, se exige a mujeres y niñas que asuman esta vital responsabilidad sin importar su edad, su voluntad, prioridades personales o los recursos de los que dispongan. Como Gago (2020) señala, el mandato de la maternidad y el cuidado se cierne como una carga moral sobre las mujeres de todas las edades y condiciones por el hecho de ser mujeres.

Como consecuencia de la adopción del rol de “niña-madre” desde tan temprana edad, las mujeres naturalizan el rol del cuidado e internalizan la idea de que su rol de cuidadoras debe ser central en su vida, y que este tiene prioridad sobre otros ámbitos, como el educativo o el laboral. Por tanto, desde la infancia, ellas aprenden que el cuidado es sinónimo de sacrificio y que, por ser mujeres, deben asumirlo; incluso si ello significa tener menos tiempo para ellas, dejar de lado sus estudios, alejarse de su hogar o tener menos oportunidades laborales en el futuro. Estos aprendizajes se refuerzan a lo largo de su curso de vida, cuando se ven obligadas a asumir el cuidado de familiares enfermos (como en el caso de Claudia, Victoria y Flor), de los hijos de sus hermanas (como Valeria o Nancy) o de los propios hijos.

Además, debido a la naturalización del rol del cuidado en el espacio familiar para las niñas y jóvenes, el cuidado no es reconocido como un trabajo, sino como una responsabilidad de las mujeres, una obligación moral que les corresponde exclusivamente. Esto, a su vez, implica que el trabajo de cuidado no sea valorado en el ámbito familiar. Así mismo, debe destacarse que la condición de pobreza en la que se encuentran las entrevistadas y sus familias agudiza la carga de cuidado que

ellas deben asumir: en ausencia de servicios públicos de cuidado, las familias no se encuentran en la capacidad de costear la contratación de una cuidadora o de pagar un servicio de salud privado, lo que podría aligerar la carga familiar. En línea con Rodríguez-Enríquez (2015) y Marzonetto (2016), son las mujeres en los hogares pobres quienes deben asumir esta responsabilidad, reforzando las inequidades en el sistema de género.

Es así que, desde la infancia, las mujeres entrevistadas incorporan el rol de cuidadoras como una parte importante de su identidad. Esta es su principal responsabilidad en el espacio familiar y es también un aporte importante al hogar, uno que, de acuerdo con los roles tradicionales, solo ellas como mujeres pueden (y deben) asumir. Sin embargo, al mismo tiempo, ellas aprenden que este trabajo no es social ni económicamente reconocido, lo cual se refuerza en el mercado laboral, como las entrevistadas corroboran a lo largo del curso de sus vidas. En suma, aquello que se espera principalmente de ellas, para lo que son formadas desde temprana edad no es valorado en ninguno de los espacios que transitan en sus vidas, ni tiene el potencial de mejorar su posición socioeconómica.

### Maternidad y cuidados en la familia de destino

#### a. El mandato maternal

La maternidad es impuesta sobre las entrevistadas como un destino ineludible y natural. En este sentido, casi ninguna de las entrevistadas recibió preparación adecuada sobre los métodos anticonceptivos o la salud reproductiva, ni sobre las implicancias de un embarazo o un parto. En todos los casos, excepto el de Marisol, las socias de la olla común quedaron embarazadas sin haberlo planificado — algunas, incluso, durante la adolescencia— y sin la información o los recursos materiales necesarios para asumir el cuidado de un bebé:

“Yo dije: ‘¡¿Ahora qué hago?! ¡¿Cómo voy a hacer cuando nazca mi bebe?!’. No sabía yo. Como era primeriza, no sabía ni cómo cambiarle de pañal. O sea, me decían: ‘Muy chibola te has comprometido porque no sabes nada de la vida’” (Victoria, 33 años)

El testimonio de Victoria da cuenta de la frustración y culpabilidad que experimentaron aquellas entrevistadas que, al enfrentarse a la maternidad por primera vez, no conocían los cuidados necesarios para sus bebés ni disponían de personas cercanas que se los enseñaran y las acompañen en este proceso de aprendizaje. Sin embargo, desde el momento de su embarazo, se esperó de ellas que asuman el rol materno con responsabilidad y que, además, se sientan realizadas por ello. Esto se debe a que el sistema de género asume la maternidad como una experiencia homogénea para todas las mujeres (Serret, 2002), sin tomar en cuenta su edad, condición económica, la disponibilidad de información ni sus proyectos de vida.

Además, como advierte Palomar (2004), las mujeres son sancionadas cuando no cumplen con el modelo hegemónico de maternidad. Una de las manifestaciones de la obligatoriedad del rol maternal es la prohibición de la interrupción del embarazo. Tanto en el caso de Irene como en el de Gianella, se evidencia cómo la opción del aborto es condenada por las mujeres allegadas a ellas, pese a que no se encontraban preparadas para ser madres en ese momento: Ninguna de las dos contaba con los recursos económicos o materiales necesarios para el cuidado de un bebé, no contaban con el apoyo de su familia ni de los padres de sus hijos/as; incluso, Irene era aún adolescente cuando quedó embarazada. No obstante, la prohibición legal y moral del aborto las llevó a asumir sus embarazos en contra de sus deseos: “Siempre mi mamá me decía que nunca se hace eso, es un pecado. Y yo dije: ‘No voy a hacer. ¿Qué voy a hacer?’” (Gianella, 37 años).

Más aún, tras convertirse en madres, las mujeres se convierten en las principales proveedoras del cuidado para sus hijos e hijas, y se espera de ellas que asuman este rol con satisfacción. Los testimonios también revelan que existen sanciones por no ser “buenas madres”, por no cumplir con los mandatos de maternidad que dicta el sistema de género patriarcal. Por ejemplo, Gianella fue acusada de irresponsable por un médico al llevar a su hija enferma a atenderse, pese a que ella no contaba con la información necesaria sobre sus síntomas, ni sobre cómo acceder al sistema de salud.

De manera similar, Irene perdió la custodia de sus hijos por años debido a que su hija menor ingirió pintura mientras la acompañaba en el trabajo, pese a que esta situación se dio porque Irene no contaba con apoyo para el cuidado de su hija y estaba escapando de la violencia física que ejercía su pareja contra ella. Este tipo de experiencias refleja cómo la organización social del cuidado (Razavi, 2007; Fraser, 2016) asume que las mujeres madres son las únicas responsables del bienestar de sus hijos en el seno familiar —restando responsabilidad a los padres y al Estado— por lo que son ellas quienes reciben sanciones (formales o no) cuando incumplen estándares de maternidad que no se ajustan siquiera a su realidad. Esto las lleva a sentirse frustradas y culpables.

Además, como se ha mencionado anteriormente, el convertirse en madres implica que las mujeres se sientan obligadas a dejar de trabajar y quedarse en el hogar para dedicarse principalmente al cuidado de sus hijos. Esto, nuevamente, responde a los mandatos de la maternidad que responsabilizan a las mujeres de manera exclusiva por el cuidado de los hijos, lo que las lleva a renunciar a sus proyectos laborales y educativos para poder cumplir con este rol. Sin embargo, esta decisión implica también que tanto ellas como sus hijos dependan económicamente del varón, lo cual “no es bueno tampoco porque para cualquier cosa tienes que pedir y a veces no está bien y a veces reniega”. Esta división del trabajo al interior del hogar en base al género resulta también perjudicial para la crianza de los hijos:

“[Mi esposo] mayormente se dedica al trabajo y yo a mis hijos, pero, por eso, a veces, hay problemas. Está bien que él se dedique a su trabajo, pero también debe dedicarse a mis hijos. Debe ayudarme de todas maneras, porque yo veo todo, mayormente, qué le falta a mis hijos. Si le falta algo, yo tengo que comprarle. Él no es capaz de decir: ‘toma para que compres esto’ . Y cuando se enferma también igualito. **Yo doy más** por mis hijos” (Manuela, 34 años)

El testimonio de Manuela demuestra que la distribución del trabajo de cuidados entre madres y padres resulta desigual, y señala un importante vínculo entre el trabajo productivo y el reproductivo: Sin los ingresos obtenidos del trabajo

remunerado, resulta imposible cumplir con los mandatos maternos de cuidado; pero esto se complica cuando las mujeres se encuentran en una situación desventajosa frente a sus parejas varones en la toma de decisiones financieras al interior del hogar. Además de la impotencia y la sensación de culpa que esto produce en las mujeres madres, son los hijos quienes sufren las consecuencias de no contar con el dinero necesario para su educación, su salud y otros aspectos importantes de sus vidas. La naturalización del rol de cuidado para las mujeres en situación de pobreza, entonces, es perjudicial no solo para ellas mismas, sino también para el ejercicio de la paternidad por parte de sus parejas y para el bienestar de los hijos e hijas.

b. Representaciones de la maternidad

Al preguntar a las entrevistadas por las percepciones que ellas tenían acerca de la maternidad antes de convertirse en madres, la mayoría de ellas afirman que no habían pensado en ello; en algunos casos, porque nadie les había hablado del tema y, en otros, porque la maternidad no estaba en sus planes:

“Cuando uno eres joven, uno no piensas en ser mamá. Yo cuando era joven, 14, 15 años, yo no pensaba: ‘Ni voy a tener esposo’, dije. Porque miraba a las personas que hacían toda la casa: cocinaban, lavaban, llevaban a los niños, eso. **Yo no quería jamás eso.** Yo decía: ‘mi hijo se muere’ porque es la responsabilidad de la casa. Tienes que lavar, cocinar, cuidar a los niños, encima ropa del marido tienes que lavar. Yo nunca pensé que iba a tener”  
(Gianella, 37 años)

Como se muestra, en algunos casos, las opiniones sobre lo que implicaba ser madre de familia se vinculaban con la responsabilidad y la sobrecarga del cuidado, en base a la observación de la experiencia de mujeres cercanas. Incluso, una de las entrevistadas señaló que sus conocidas vinculaban el ser madres con la posibilidad de ser abandonada por la pareja “con dos, tres hijos” bajo su cuidado.

En líneas generales, las socias de la olla común y sus círculos cercanos entienden la maternidad como un estado de mayor vulnerabilidad ante los mandatos

maternalistas que obligan a las mujeres a asumir todas las responsabilidades de cuidado de los hijos y la pareja; y también a distintas formas de violencia machista por parte de la pareja. Estas sospechas, hasta cierto punto, se corresponden con la realidad pues, en muchos de los testimonios, se evidencia que las mujeres entrevistadas han sido abandonadas y violentadas física, económica y psicológicamente por sus parejas.

En la actualidad, la valoración de la maternidad se expresa en torno a valores maternalistas y marianistas, sobre todo, exaltando la gratitud por sus hijos y el sacrificio que conlleva ser madres:

“Ser mamá **es mucho sacrificio**, al menos en mi caso. Sacrificio, pero también recibo el amor, el cariño de mis hijos. Eso es lo más importante, creo. Que mi hijo baje, me diga: ‘Hola mamá. ¿Cómo estás? Un abrazo, un beso’, para mí es bastante. Pero he tenido que hacer muchas cosas, mucho sacrificio para tener a mis hijos” (Irene, 52 años)

El discurso de Irene en torno a la maternidad devela la imagen idealizada por el pensamiento mariano de la madre abnegada y sacrificada que, a través del sufrimiento, vela por el bienestar de su familia (Fuller, 1993).. El amor y cuidado por parte de los hijos es percibido como una recompensa por el sacrificio que ellas deben realizar durante años. En la misma línea, la mayoría de los testimonios dan cuenta del carácter dual de la maternidad: Por un lado, ser madre implica alegría, orgullo y afecto; por otro lado, se reconoce que la maternidad conlleva mucha responsabilidad, frustración y dolor:

“**Ser mamá es todo**. Ries, lloras, te preocupas, si dentro de todo si es bonito ser mamá, porque son lindos los hijos. Te hacen reír, te sacan sonrisas. Hasta cuando estás triste, son lindos. Ahora, cuando tú eres mamá, ya creo que ya **te olvidas de ti**. Y ahora son más prioridad ellos para mí” (Manuela, 34 años)

Esta visión dual, que responde a las duras experiencias de vida de las entrevistadas, de alguna manera, representa la idealización de la figura maternal como una experiencia completamente positiva, pero, a la vez, exalta la figura de la madre mariana, la que se sacrifica por su familia. En ese sentido, las entrevistadas perciben que, a partir de que se convierten en madres, el bienestar de sus hijos cobra mayor relevancia que el bienestar propio. Esto tiene un correlato con el abandono de los propios proyectos de vida (educativos y laborales) para dedicarse por completo a la crianza de los hijos, plasmando en ellos aquellas expectativas no cumplidas en el curso de vida propio.

Al preguntar a las mujeres entrevistadas qué es lo más importante para ellas en la actualidad, todas coincidieron en que sus hijos son lo principal en sus vidas, lo cual expresa el alto valor que las mujeres entrevistadas otorgan a la maternidad. Así mismo, su mayor aspiración se vincula con el bienestar futuro de sus hijos, con que sean felices, profesionales, que se sientan realizados y orgullosos. Esto evidencia el altruismo que conlleva el mandato maternal: el preocuparse por los hijos antes que por el bienestar propio; o que el bienestar de una dependa precisamente de la felicidad de los hijos en una suerte de proyección abnegada.

#### Cuidado comunitario y participación barrial

Los testimonios de las socias de la olla común evidencian que las organizaciones de cuidado comunitario funcionan como espacios de negociación de identidades. En la presente investigación, se han analizado tres organizaciones en las que las entrevistadas han participado desde que ellas y sus familias empezaron a vivir en el AA.HH Huáscar: la Junta Vecinal, los comités del programa de Vaso de Leche y la olla común Niños Guerreros de Jesús.

En primer lugar, tanto en el caso del Vaso de Leche (gestionado por la municipalidad distrital y las lideresas locales) como en el de la olla común (autogestionado), puede afirmarse que refuerzan los roles tradicionales de género y los valores maternalistas, pues se responsabiliza principalmente a las mujeres madres de familia por la alimentación y el bienestar de sus hijos, principalmente, mediante el recojo y preparación de la leche y los alimentos. Esto se manifiesta en el

hecho de que quienes pueden inscribirse en el padrón de ambas organizaciones son mujeres madres de niños/adolescentes de 0 a 13 años (en el Vaso de Leche) o de 0 a 14 años (en la olla común). Y son también ellas —no los padres de familia, en caso se encuentren presentes— quienes principalmente participan de las actividades que se organizan en ambos espacios, como las reuniones generales, el recojo de la leche y los alimentos, la cocina o las faenas. En contraste, en la olla común, la participación de los varones se restringe a las faenas de carga de materiales y de construcción, y, en ocasiones, también a la carga de víveres a través de la pendiente que lleva al local comunitario.

Esto puede explicarse, por un lado, por la división de trabajo basada en el género, a partir de la cual son las mujeres quienes deben asumir las labores vinculadas al cuidado y el hogar, como todo lo relativo a la alimentación y el bienestar de los hijos; mientras los varones se dedican principalmente al trabajo productivo y a las tareas que demandan fuerza física. Es por ello que las mujeres perciben su entrada al Vaso de Leche o la olla común como una extensión orgánica de su rol de cuidado, pues participar en estas organizaciones les permite “cuidar mejor”, por ejemplo, procurando una alimentación más completa para sus hijos. Esta división de las funciones se traduce también en que son las madres de familia quienes permanecen la mayor cantidad de tiempo en sus hogares y, por tanto, en el barrio, mientras los varones cumplen largas jornadas de trabajo fuera y, usualmente, regresan en las noches, por lo que su participación se limita generalmente a los fines de semana.

No obstante, las organizaciones comunitarias no deben percibirse únicamente como espacios que reproducen las desigualdades de género o que generan sobrecarga de cuidado en las mujeres. De hecho, en estos espacios, la maternidad se convierte en un medio que permite que las mujeres sean reconocidas por su comunidad y por otras organizaciones e instituciones (Portilla, 2013; Sarmiento, 2018). Al ser miembros del Vaso de Leche o de la olla común, las mujeres madres y sus hijos son reconocidos por el Estado peruano y por la municipalidad distrital como personas que requieren de ayuda alimentaria directa, por lo que son empadronadas y, en algunas ocasiones, participan de espacios de formación y diálogo. Así mismo,

otras organizaciones, como ONGs y asociaciones sin fines de lucro se contactan con las mujeres empadronadas con el fin de realizar proyectos de fortalecimiento de capacidades, y desarrollo barrial con ellas y con sus hijos, lo que beneficia a sus familias y contribuye a la mejora de su calidad de vida. Por tanto, la participación en organizaciones de cuidado comunitario resulta una estrategia para atender las necesidades básicas de sus familias, y visibilizar las demandas de su comunidad.

Además, las organizaciones comunitarias son también espacios de aprendizaje y empoderamiento para las mujeres. Los testimonios dan cuenta de que las dirigentas del Vaso de Leche, de la Junta Vecinal y de la olla común (como es el caso de Nancy, Gianella, Victoria, Ayumi y Zoil) aprenden estrategias específicas para el liderazgo en sus respectivas organizaciones, y para la coordinación con autoridades e instituciones externas, ya sea para negociar temas de infraestructura y servicios, solicitar donativos, coordinar talleres, entre otros.

Así mismo, las socias que forman parte de estas organizaciones han desarrollado habilidades de liderazgo y comunicación:

“Aprendía de desenvolverme un poquito más. Hablar. Ser más socias con las mamitas. Sí me ha servido. Porque en el colegio, primero, cuando me decían algo de mi hija: ‘señora, usted que salga a hablar’, yo tenía temor. Más antes. Pero, cuando ya empecé eso del Vaso de Leche, ya no tenía ese temor. Salía normal a hablar. O sea, explicar mis temas” (Victoria, 33 años)

“Con las otras [organizaciones] que vienen, dialogamos. Me gustó y me gustaría que siga así, porque yo no soy de participar mucho, pero con ellos hemos participado. Hemos dibujado todavía, hemos hablado y eso es bueno. Me gustaría también desenvolverme. Yo soy un poco más... como te dije, no soy de hablar” (Manuela, 34 años)

A partir de su experiencia de dirigencia en el Vaso de Leche, Victoria desarrolló más confianza para comunicar sus ideas y preocupaciones en la esfera pública. Esto no solo le permitió fortalecer su liderazgo en la organización, sino

también trasladar estas habilidades a otros espacios, como el colegio de sus hijos. En la misma línea, Manuela destaca que la participación en la olla común le permitió ser parte de los talleres organizados por algunas ONG que empezaron a trabajar con las socias a raíz de la pandemia. Este tipo de espacios propician la participación activa de las mujeres, a partir de dinámicas lúdicas y conversaciones abiertas, lo que supone una importante oportunidad para la desinhibición de aquellas socias que no han tenido antes oportunidades de dar a conocer sus ideas, debatir y negociar en el espacio público.

Las organizaciones de cuidado comunitario también han potenciado la solidaridad entre vecinos y la conciencia colectiva:

“Se apoyan, se socializan. Antes no éramos así. Esta pandemia es como que nos hubiera unido, nos ha familiarizado, nos enseñado a compartir. Hasta comer de un solo plato nos ha enseñado. Sí, es bonito. Nos ha hecho reflexionar muchas cosas. A veces, en tu casa tú tenías, es como pa’ ti solo. Pero no veías, de repente, que el vecino ya de hambre” (Nancy)

Como Nancy menciona, la pandemia ha marcado un hito en la historia comunitaria de las agrupaciones familiares vecinas que conforman la olla común. La falta de recursos obligó a las familias vecinas a organizarse para hacer frente a la inseguridad alimentaria y, a partir de esta organización, las socias y sus familias han podido acercarse, conversar y compartir. En base a los nuevos vínculos que se han formado entre vecinos, se ha desarrollado la empatía y preocupación mutua, algo que no ocurría antes de la pandemia: “Yo también siento lo que ellos sienten. La escasez. Mientras yo siquiera estoy comiendo un arroz, ¿qué estarán comiendo estos niños?”

El fortalecimiento de los lazos vecinales al interior de las organizaciones comunitarias también ha propiciado que las socias de la olla común reconozcan el valor de la acción colectiva mediante la organización vecinal como la mejor estrategia para hacer frente a las situaciones de crisis y escasez:

“Lo que he aprendido es que la unión hace la fuerza y trabajar en equipo es hermoso porque, cuando trabajas en equipo, es más fácil para cualquier cosa; cuando lo dejas uno solo, no se puede” (Flor, 37 años)

De igual manera, los espacios comunitarios han potenciado la socialización femenina, y la formación de redes de cuidado y soporte entre mujeres:

“Las mamás que siempre estábamos ahí, cuchicheando, hablando nuestras cosas. Me he acostumbrado a ellas. A veces, me hablan de su pasado, de sus problemas que tienen. Uno contando sus cosas, se alivia, ¿no? Se quita un peso” (Claudia, 34 años)

La dinámica que se ha generado entre las socias de la olla común resulta central para ellas, pues es uno de los pocos espacios de los que disponen para poder compartir sus problemas y preocupaciones, y escuchar las opiniones de sus pares. En los años que han transcurrido desde la formación de la olla común, esta cercanía ha permitido que las mujeres reconozcan de manera colectiva situaciones de violencia de género y violencia familiar. Incluso, ellas se han organizado para conseguir ayuda económica para aquellas socias que se han enfrentado a experiencias de violencia y las han defendido de sus exparejas cuando ha sido necesario.

Pese a los impactos positivos de la participación comunitaria para las mujeres, también deben destacarse las tensiones que produce sobre sus vidas; especialmente, en el ámbito familiar:

“Tengo que pensar tanto en mi casa, tanto allá en la olla como en mi trabajo. Yo tengo que ir corriendo. Tengo que volver a la hora. Tengo que ver a qué hora entro a la cocina y a qué hora sale la comida. Si llego un poco tarde, ya. El problema [es que] a las 11 en punto la comida ya no debe estar ya porque los niños van al colegio” (Ana, 51 años)

La organización diaria de Ana resulta similar a la de la mayoría de las socias de la olla común, quienes enfrentan diariamente el reto de conciliar su rol en el hogar con el trabajo remunerado (en algunos casos, más de un trabajo) y el trabajo en la olla común. Esto genera una sobrecarga de funciones que lleva a que las

entrevistadas se sientan agotadas y frustradas por no poder cumplir con sus responsabilidades; especialmente, cuando la carga de trabajo se intensifica debido a alguna condición de salud de sus hijos o su pareja.

En la misma línea, esta sobrecarga de funciones lleva a las mujeres a tener que negociar su rol en el hogar con sus parejas.:

“A veces, es complicado porque mi esposo, cuando yo salgo, dice: ‘¡Mis hijos están descuidados! ¡Ya a veces están sin comer!’. O sea que te descuidas también. Cuando estaba más joven, era más renegón: ‘¡Deja de estar ahí! ¡Deja a las mamás que trabajen también!’. No pues. Yo era responsable. No puedo decir de un día para otro: ‘¿Sabes qué? Porque mi esposo me ha dicho, yo dejo este cargo’. No, porque yo también tengo que defender de mí y yo soy la que hago las cosas” (Gianella, 37 años)

La experiencia de Gianella demuestra que la participación en las organizaciones comunitarias —sobre todo, cuando se asumen cargos de liderazgo— implica una importante cantidad de tiempo que, además, no es remunerada. Estas actividades, entonces, llegan a competir con el rol de cuidadoras que las socias han asumido tradicionalmente, lo que genera discusiones con sus parejas. No obstante, como ha ocurrido con Gianella, las mujeres líderes defienden su cargo y la responsabilidad que han asumido en las organizaciones, lo que evidencia un proceso de empoderamiento y el surgimiento de una nueva faceta identitaria vinculada al espacio público y al ámbito comunitario, un aspecto que no habían desarrollado cuando se dedicaban principalmente a las tareas del hogar.

#### **6.4 Identidades a partir de la violencia**

El curso de vida de la mayor parte de las mujeres socias de la olla común ha estado marcado por experiencias de abandono y violencia, lo cual ha tenido impactos perjudiciales para su bienestar, su autoestima, y sus proyectos educativos y laborales. Cabe analizar cómo este impacto en múltiples niveles ha influido en la construcción de su identidad:

“Estar en mi casa metida y no disfrutar a veces de muchas cosas. No disfruté lo que es mi niñez. No he disfrutado de nada, ni en mi adolescencia. Como a mis hijos escucho o mi hermana, por ejemplo: 'vamos con mis amigos por acá, vamos a pasear o a una fiesta'. Todo eso es un lujo porque siempre en mi vida estaba dedicada a mi familia, mis hijos. Porque desde muy pequeña tuve [hijos]. Quince años pues tenía” (Irene, 41 años).

La infancia de Irene estuvo marcada por el abandono de su madre cuando ella solo tenía ocho años, tras lo cual tuvo que hacerse cargo del cuidado de su hogar, de su padre, y de su hermano recién nacido y discapacitado. A los catorce años, ella se trasladó de Chiclayo a Lima para continuar sus estudios, pero fue obligada por sus hermanas a abandonarlos para dedicarse al cuidado del hogar. Ya a los 15 años, quedó embarazada de su primer hijo, de modo que, como ella lo señala, no tuvo oportunidad de disfrutar de su infancia ni de su adolescencia y juventud. Podría afirmarse que su vida entera ha estado dedicada al cuidado de otros, rol que aún asume en la actualidad con su hija menor, sus nietos y en la olla común. Así mismo, la falta de cercanía con su familia la privó de redes de soporte que le permitieran salir de relaciones de violencia física y psicológica cuando aún era joven. A partir de estas experiencias, ella ha forjado un sentido de resiliencia en base al rol materno y del cuidado de sus hijos, lo cual la motivó a luchar para salir de estos círculos de violencia, recuperar la custodia de sus hijos y forjar su independencia económica.

También se han encontrado casos de abandono por parte de la pareja. Tanto Irene como Helena, Victoria y Flor fueron abandonadas por sus parejas con hijos que cuidar y sin ingresos propios, ya que la división del trabajo en base a los roles tradicionales de género las restringió a las actividades reproductivas no remuneradas. El abandono de la pareja resulta perjudicial y doloroso para ellas en distintos niveles: Primero, como mujeres y esposas, dado que el abandono representa la ruptura definitiva de la relación, el fin del ideal del amor romántico y el modelo de familia biparental heterosexual. En segundo lugar, como madres y

cuidadoras, ya que, en los casos estudiados, donde el varón es el único que trabaja de manera remunerada, al abandonarlas, dejan a las mujeres con sus hijos y sin dinero ni recursos para alimentarlos y proveerles bienestar. Este segundo nivel se corresponde con la frustración de los mandatos maternalistas, según los cuales son las madres de familia quienes deben asegurar, a toda costa, el bienestar de los hijos y el cuidado del hogar.

Frente a estas experiencias de abandono y violencia por parte de sus parejas, las mujeres entrevistadas desplegaron una serie de estrategias para hacer frente a la carencia material, demostrando el margen de agencia del que disponen. Ellas acudieron a sus redes cercanas —amigas, vecinas y familiares— para conseguir un trabajo que les permita generar ingresos para su hogar sin descuidar el cuidado de sus hijos. A partir de este reingreso al mundo laboral, las mujeres fortalecieron su adhesión a los valores de laboriosidad fomentados en su entorno familiar durante su infancia y adolescencia. De esta manera, cuando retomaron el contacto con sus exparejas (en el caso de Victoria, Helena y Zoila), cuando iniciaron una nueva relación (en el caso de Irene), ellas estuvieron en una posición ventajosa que les permitió imponer condiciones de convivencia para asegurar el bienestar de su familia y el propio. Así mismo, las entrevistadas que atravesaron estas experiencias modificaron sus modelos de crianza con el fin de incentivar la independencia económica de sus hijos y fomentar que sus relaciones en el futuro sean sanas y libres de violencia.

A partir del análisis de estas experiencias, afirmamos que la violencia no debe ser entendida de manera unilateral. Las mujeres no son únicamente víctimas de la violencia de sus familiares o parejas, ni su rol se limita a ser receptoras de malos tratos. A partir de estas vivencias, ellas construyen agencia, se ven obligadas a asumir responsabilidades nuevas, ingresar a nuevos espacios, desarrollar capacidades, y reforzar sus vínculos en busca de estabilidad económica y emocional para ellas y sus hijos.

## **6.5 Resistencias y conflictos identitarios**

Entendiendo la construcción de la identidad como un proceso dinámico y reconociéndola como expresión de las luchas simbólicas en un medio social (Taylor, 1993, citado en Marcús, 2011), resulta central analizar en qué medida y de qué manera la identidad de las mujeres socias de la olla común responde a interacciones, pugnas, y negociaciones con los actores y modelos identitarios con los que se relacionan en su entorno.

### Expresiones de la colonialidad del conocimiento

La construcción de la identidad de las mujeres entrevistadas revela matices de lo que identificamos como colonialidad del conocimiento, es decir, el conjunto de mecanismos mediante los cuales las potencias colonizadoras europeas ejercieron (y ejercen) poder y control sobre la cultura, la subjetividad y las formas de conocer de los colonizados (Quijano, 2000). Esta lógica de dominación, basada en la naturalización de la superioridad racial, se ha trasladado al interior de las sociedades colonizadas, reproduciendo jerarquías culturales y epistémicas más allá de las diferencias físicas o étnicas.

En sus testimonios, las socias de la olla común realizan contrastes evidentes entre la matriz cultural “de provincia” y la limeña: las formas de conocimiento en Lima son representadas como las más modernas y valiosas, mientras la cultura de su lugar de origen es percibida como obsoleta e inferior. Uno de los ámbitos en los que se evidencian los imaginarios influenciados por el colonialismo es la crianza:

“Imagínate que el bebé estaba todo el día con mi mamá. Y mi mamá **no sabía** que criar mucho **porque ella es de provincia**, pues. La crianza allá es diferente. Entonces, en ese caso, mi mamá no tenía la cocina, tenía carboneras. Con eso no más mi mamá estaba acostumbrada a cocinar. Tenía cocina, pero no le gustaba cocinar porque eso era más rápido pa ella. Le hace hervir de todo porque eso dura pue. Y entonces ya no era igual” (Gianella, 37 años)

El testimonio de Gianella da cuenta de un primer aspecto de las contradicciones inherentes al proceso de construcción de la identidad. Por un lado,

ella se distancia discursivamente de las costumbres y formas de su madre, provenientes de un contexto cultural distinto (“de provincia”), representando su cultura como inferior. No obstante, al mismo tiempo, al referirse a su propia madre, resulta inevitable que ella misma se asocie con el origen que rechaza, lo que da cuenta de una dinámica de autodesvalorización; quizá es esta asociación inmediata la que crea la necesidad del distanciamiento enfático en su discurso.

Un segundo ámbito en el que se devela las ideas que enmarcamos en la colonialidad del conocimiento es la sexualidad y la planificación familiar:

**“Y felizmente nos vinimos a Lima.** Quizás, hubieran estado allá, ya hubieran tenido a sus hijos, ya se hubieran casado. Ya hasta la última ya hubiera estado [casada] ya. Porque allí en provincia, la vida es... basta con que te vean a uno, ya si es mujer, ya. Como le digo a mi hijo: ‘¿**Cuántos hijos hubieras tenido en provincia ya?**’” (Nancy, 52 años)

Como se puede observar en el testimonio de Nancy, el rechazo a los valores culturales del lugar de origen constituye un argumento importante para justificar la vida en la capital limeña, pese a las dificultades económicas y familiares que han tenido que atravesar para poder acceder a una vivienda propia y un trabajo en Lima. Así, se evidencia que las identidades de las entrevistadas a partir de la migración se construyen en contraste con la cultura del lugar de origen; a menudo, asociada a sus padres. Esto, por supuesto, conlleva una serie de conflictos internos y un distanciamiento o desconfianza para con sus padres y su comunidad. Se trata de la internalización de relaciones de opresión de origen colonial que invalidan las formas de producir sentidos y conocimiento de los grupos sociales que no se asocian a la matriz cultural hegemónica y que, en consecuencia, adoptan nuevas identidades geoculturales (Quijano, 2000).

No es arbitrario que la ideología colonial, a menudo, cale en las mujeres en relación con las prácticas y valores de la crianza, ya que estos también se corresponden con la matriz cultural eurocéntrica y mariana. Por ejemplo, Manuela contrasta el modelo de crianza de su madre con el que ella aplica con sus hijos:

“Mi mamá, cada vez, castigaba a las tres [hijas] juntas, pero ahora, ahora no, **yo no les castigo a mis hijos**. Yo les grito, sí, pero no los castigo. Por lo que ellos no se pueden crecer así que de repente le puedo dar un manotazo o le puedo castigar con la correa, pues. Ellos también castigarían igual a sus hijos” (Manuela, 34 años)

Manuela señala que, a menudo, recibe críticas de su madre por no inculcar la suficiente disciplina a sus hijos, o por reclamar acerca de las dificultades que conlleva la maternidad. La disciplina a la que su madre se refiere se vincula con el castigo físico y las restricciones al juego, lo cual Manuela desapruueba, pues es consciente de que este tipo de prácticas pueden desembocar en círculos de violencia familiar. Estos nuevos valores han sido aprendidos en su entorno educativo en Lima. Ella destaca que, en la actualidad, la crianza de los hijos es —y debería ser— distinta a la que ella recibió por parte de su madre cuando vivían en una zona rural de Apurímac.

De manera similar, Jimena contrasta las nociones de sus padres sobre la violencia de género con su propia percepción, lo que resulta central para la forma en la que desea criar a su hija:

“No quisiera formar una hija víctima de violencia. A veces, lo ven normal. Yo si soy bien enemigo de eso, que me pegue, no, ‘ta loco. Los padres, **en su pobreza, traen ideologías antiguas** y uno va cortando, ¿no? Pero la violencia nunca lo voy a justificar. Como yo tengo una hija mujer, no quisiera que mi hija alguna vez tampoco sea víctima, tampoco de sexual, pues las mujeres sienten que su cuerpo es del hombre, ¿no? En esa parte si estoy en desacuerdo” (Jimena, 29 años)

Al haber culminado la secundaria en Lima y haber cursado los primeros ciclos de estudios universitarios, Jimena ha adquirido ideas distintas a las de sus padres en torno a las relaciones y desigualdades de género, y se ha acercado al feminismo. En contraste, sus padres, veinte años mayores que ella, han sido educados en

colegios de regiones y su madre no pudo culminar la secundaria. Por tanto, Jimena considera que sus ideas sobre la violencia de género son “antiguas” y que se encuentran desfasadas, de modo que ella las descarta como un modelo a seguir en la crianza de su primera hija.

Más allá de los conflictos por los valores y modelos identitarios al interior de las familias, la asimilación de estos nuevos sentidos y formas de entender el mundo brinda a las mujeres —en desventaja por provenir de grupos sociales racializados— la oportunidad de ser asimiladas por los sectores dominantes. En otras palabras, resulta atractivo para las entrevistadas renunciar a elementos identitarios de su lugar y familia de origen, en tanto ello contribuye a la posibilidad de mejorar su posición socioeconómica y la de sus familias. En un contexto de marcadas jerarquías socioculturales y profundas brechas de género, no debe sorprender que la reconfiguración de las identidades geoculturales de las mujeres se presente como una ventaja y no como una pérdida.

#### Tensiones entre tradición y modernidad

Un segundo aspecto conflictivo en la construcción de la identidad de las socias de la olla común se revela en sus discursos sobre el ser mujer, en los que coexisten valores femeninos tradicionales y modelos “modernos” de feminidad:

“Plata no había, pe. Yo me iba a preparar ya [para la universidad]. Yo quería ser enfermera: ‘Yo voy a ser mayor, les voy a curar todos sus males que tienen. Yo les voy a operar aquí en la casa’, decía. Así hablaba” (Nancy, 52 años)

Testimonios como los de Nancy y Manuela revelan la frustración que todas las entrevistadas experimentan por no haber continuado con su educación ni haber tenido la oportunidad de ser profesionales. Si bien su curso de vida está marcado por el emparejamiento y la maternidad, y pese a que, al hablar de su rol en el hogar, ellas demuestran haber interiorizado los valores maternalistas y marianos; existen también nuevos discursos que aluden al deseo de ser profesionales y

económicamente independientes, asociados a una feminidad “moderna” (Fuller, 1993).

El reconocimiento de esta dualidad en la identidad femenina permite superar la estigmatización de las mujeres de sectores populares que las identifica con una feminidad tradicional e inamovible: en realidad, sus proyectos de vida sobrepasan la idealización de la imagen del ama de casa que se dedica únicamente al cuidado de los hijos y de la pareja; sus aspiraciones responden, más bien, a las necesidades insatisfechas en distintas dimensiones a lo largo de su curso de vida (Stahr y Vega, 1988), así como a los modelos identitarios que asimilan tras migrar a la capital limeña. Esto resulta evidente en los deseos que ellas tienen para sus hijas:

“Yo quiero que ella trabaje, tenga su profesión, **algo con qué defenderse**. Yo le digo, pue: ‘Eso es para ti misma, para que tú te defiendas en la vida. Porque esperar de un hombre... ‘A veces, el hombre te va a decir: ‘Tú no haces nada. Tú no sirves para nada. Yo no más te traigo. Yo no más trabajo’. Entonces, para que no te digan así, tú misma y tu esfuerzo, estudiaste algo en la vida. Te defiendes” (Nancy, 52 años)

“Mi mayor sueño es que mis hijos estudien, que sean profesionales, digamos. **Por que no sufra como yo**, ¿no? Porque, cuando yo era niña, para mí eran difícil las cosas. Que [mi hija] sea mucho mejor que yo” (Gianella, 37 años)

Como se puede observar, los consejos y expectativas de las entrevistadas hacia sus hijas son contrastados con sus propias experiencias. Las mujeres ven en la educación superior una posibilidad de que sus hijas escapen de la violencia machista; especialmente, de la violencia económica, física y psicológica que ellas han sufrido por parte de sus parejas.

“Yo pienso: A ver, si yo no he ido a estudiar, yo he vivido ultrajada por hombre, pegada por el hombre, insultada por el hombre. **No quiero que sean como yo**. Y ya ellas, ya cuando tienen su profesión, trabajan de su plata. No les están diciendo: ‘yo te doy plata’” (Helena, 41 años)

Así mismo, incentivan a sus hijas a estudiar con la esperanza de que tengan mayores oportunidades que ellas, tanto en lo laboral como en lo personal. Ello cobra especial relevancia porque las entrevistadas reconocen que, al ser mujeres, tanto ellas como sus hijas se encuentran en situación de mayor vulnerabilidad ante múltiples formas de violencia. Resulta importante notar que ellas proyectan en sus hijas sus propios deseos y proyectos de vida frustrados, donde sus experiencias son un ejemplo de aquello que no deberían hacer, como abandonar los estudios o convertirse en madres a temprana edad. Este tipo de proyección, expresada en forma de consejos y apoyo material a sus hijos e hijas constituye una forma de agencia de las entrevistadas: Ellas no pudieron cumplir sus proyectos educativos y laborales, y consideran que es imposible retomarlos en la actualidad, pero aún tienen la oportunidad de intervenir en el futuro de sus hijos, de modo que invierten sus recursos materiales y emocionales en este propósito:

“‘Todo tiene su tiempo’, le digo a mi hijita. ‘Va a llegar el tiempo que tendrás tu enamorado o irás a una fiesta, pero mientras no me hagas cosas malas todo va a estar bien’ **‘Mira lo que me ha pasado’**” (Victoria, 33 años)

“Para que nuestros hijos tengan algo mejor y no siempre depender de un marido porque, al menos **yo siempre he dependido de ellos** por no tener un estudio ni una carrera, nada. No tenía nada” (Irene, 41 años)

A partir de lo anterior, se puede afirmar que los deseos de cambio de las mujeres entrevistadas no necesariamente constituyen una acción transformadora de su condición desventajosa en la estructura social: si bien facilitan procesos de asimilación y adaptación (Ruiz Bravo, 2004), a la vez refuerzan jerarquías sociales y modelos identitarios dominantes (Stahr y Vega, 1988). Para las entrevistadas, lo que esperan de sus hijas es todo aquello que ellas no fueron, no son ni podrán ser. Es decir, expresar sus deseos hacia sus hijas implica el rechazo a sus propias experiencias de vida y, a menudo, la banalización de sus vivencias y de sus luchas para superar las brechas económicas, sociales y de género que les han sido impuestas. Sus experiencias traumáticas son una moraleja que utilizan para enseñar a sus hijas lo que no deberían hacer si aspiran a tener una vida más digna.

## CAPÍTULO 7: CONCLUSIONES

La presente investigación permite desarrollar las siguientes reflexiones en torno al vínculo entre el trabajo de cuidado y el proceso de construcción de la identidad de las mujeres socias de organizaciones comunitarias.

En primer lugar, reconocemos que la identidad es un campo central para el desarrollo de las luchas simbólicas en las que se determinan los modos de vida legítimos en un medio social. En consecuencia, no existe una identidad femenina única, lineal ni estática. En su lugar, podemos identificar espacios y tiempos clave en los que se negocian los rasgos y modelos identitarios en la vida de las mujeres. En el caso de las socias de la olla común Niños Guerreros de Jesús, esos hitos identitarios se vinculan con las frustraciones educativas, los episodios de violencia en el espacio laboral y doméstico, las experiencias migratorias, la maternidad y la participación comunitaria. Todas las mujeres entrevistadas son madres de familia y, a excepción de una, todas son migrantes de primera generación, lo que ha tenido un impacto profundo en sus trayectorias educativas, laborales y familiares, así como en sus experiencias de participación barrial.

A partir del análisis biográfico, se corrobora que el trabajo de cuidado es un elemento central en el sistema de género que enmarca la vida de las mujeres de sectores populares, atraviesa su curso de vida e influye sobre sus trayectorias educativas, laborales y familiares, y sus experiencias de organización colectiva. Desde temprana edad, se evidencian las consecuencias de la sobrecarga de responsabilidades al tener que cuidar a niños pequeños. También el cuidado de familiares enfermos supone el abandono de la educación básica o del trabajo, lo que impacta negativamente en sus oportunidades económicas a futuro. Más aún, la maternidad y el cuidado de los hijos no aparece como una experiencia planificada o informada, sino aceptada bajo obligación moral, y se vincula con el sacrificio y el altruismo, el abandono de una misma.

Si bien resulta imprescindible reconocer el valor del trabajo de cuidado como base de la vida económica en las sociedades capitalistas, la presente investigación nos invita a reconocer su trascendencia más allá de la satisfacción de necesidades

materiales y emocionales: el trabajo de cuidado resulta primordial para la representación social y la autopercepción de las personas; especialmente, en el caso de las cuidadoras. El sistema de cuidados enmarca relaciones de dependencia, reciprocidad y responsabilidad entre los individuos, y genera un sentido de pertenencia social que se evidencia en contextos de crisis. En estos procesos, las mujeres cuidadoras —familiares y comunitarias— de sectores populares cumplen un rol fundamental, como puede observarse en la organización de las ollas comunes a partir de la crisis sanitaria por la COVID-19.

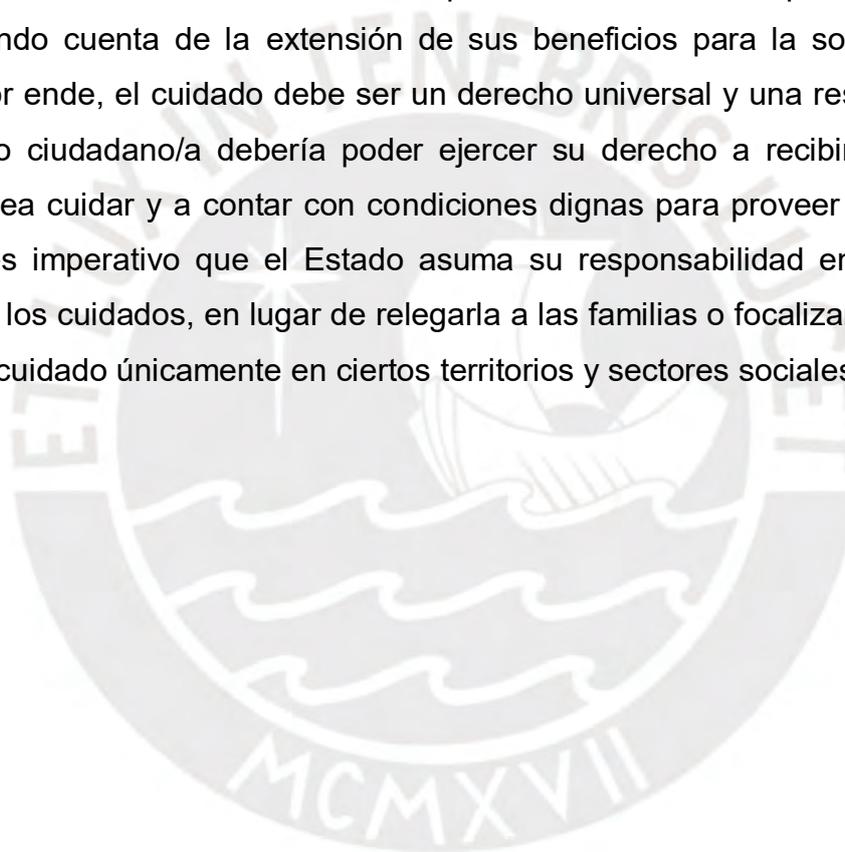
No obstante, las múltiples responsabilidades, valores y expectativas asociadas al cuidado acentúan los conflictos identitarios para las mujeres cuidadoras, por lo que su identidad es de carácter cambiante y alberga contradicciones. Por un lado, pese a haber sido socializadas en un modelo de mujer más tradicional, expresan deseos de cambio y ascenso social que se corresponden con modelos de feminidad más modernos, y que responden a las necesidades insatisfechas desde su infancia. En las historias de vida recogidas, estas aspiraciones se expresan en los modelos de cuidado, crianza y maternidad, lo que evidencia la asociación entre el cuidado, y los modelos legítimos de ser y pensar en nuestra sociedad. Así, estas expectativas de cambio reproducen el modelo dominante, en tanto no transforman la situación de opresión de las mujeres racializadas y en situación de pobreza, sino que las obliga a reconfigurar su identidad para ser asimiladas por el sector más aventajado de la sociedad y reconocidas por sus instituciones.

Por otro lado, las exigencias del mercado laboral, caracterizado por la competitividad, la explotación, y la inestabilidad económica y laboral, exacerba el conflicto entre múltiples identidades y acentúa la sobrecarga de trabajo para las mujeres. En el caso de las mujeres entrevistadas, ello resulta en frustración por no ser capaces de cumplir con los roles, responsabilidades y exigencias del hogar, el trabajo remunerado y la olla común.

Esta investigación partió del enfoque de la economía del cuidado con el fin de colocar en el centro de la discusión la reproducción de la vida, frente a una creciente

tendencia por la privatización y la mercantilización de las condiciones (roles, servicios y espacios) que permiten su sostenibilidad en el tiempo. Esta tendencia acentúa de las brechas socioeconómicas y de género, pues el cuidado se privatiza para quienes pueden costear servicios en el mercado y se restringe al ámbito privado para quienes no cuentan con los recursos suficientes. En este sentido, se puede afirmar que el sistema de cuidados es un campo clave para la negociación, ejercicio y vulneración de los derechos.

Los hallazgos reportados permiten reconocer que el desarrollo de la democracia en nuestra sociedad solo es posible con una concepción pública del cuidado, dando cuenta de la extensión de sus beneficios para la sociedad en su conjunto. Por ende, el cuidado debe ser un derecho universal y una responsabilidad pública: todo ciudadano/a debería poder ejercer su derecho a recibir cuidados, a elegir si desea cuidar y a contar con condiciones dignas para proveer cuidados. En esa línea, es imperativo que el Estado asuma su responsabilidad en la provisión universal de los cuidados, en lugar de relegarla a las familias o focalizar los servicios públicos de cuidado únicamente en ciertos territorios y sectores sociales.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguirre, R. (2008). El futuro del cuidado. En I. Arriagada (Ed.). *Futuro de las familias y desafíos para las políticas*, (pp. 23-34). CEPAL.
- Anderson, J. (2007). Género de cuidados. En M. Barrig (Ed.) *Fronteras interiores. Identidad, diferencia y protagonismo de las mujeres*, (pp. 71-93). IEP
- Angulo, N. (2011). Comedores populares: Seguridad alimentaria y ejercicio de ciudadanía en el Perú.
- Aparicio, M. J., Bilbao, S., Saenz, M. & Barán, T. J. (2020). Entre barbijos, ollas populares y grupos de WhatsApp: mujeres, salud y cuidados ante el COVID-19 en los barrios del Gran Buenos Aires, Argentina 2020. *Tessituras* (8), 280-301.
- Asakura, H. (2004). ¿Ya superamos el " género"? Orden simbólico e identidad femenina. *Estudios sociológicos*, 22(66), 719-743.
- Banco Mundial (2020, 8 de septiembre). *Crisis por el coronavirus aumentó las desigualdades en el Perú*. <https://www.bancomundial.org/es/news/press-release/2020/09/08/crisis-por-el-coronavirus-aumento-las-desigualdades-en-el-peru>
- Batthyány, K. (2008). Género, cuidados familiares y uso del tiempo. *Informe final de investigación, Montevideo, UNIFEM, INE*.
- Batthyány, K. (2015). Las políticas y el cuidado en América Latina: una mirada a las experiencias regionales. CEPAL.
- Batthyány, K. (2020). Recorridos latinoamericanos de los cuidados. En K. Batthyány (Coord.). *Miradas latinoamericanas a los cuidados* (pp. 11-52). CLACSO.
- Blondet, C. & Montero, C. (1995). *Hoy: menú popular. Los comedores en Lima*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Blondet, C. & Trivelli, C. (2004). *Cucharas en alto. Del asistencialismo al desarrollo local: fortaleciendo la participación de las mujeres*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Bourdieu, P. ([1979] 2016). *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Taurus.
- Butler, J. (2002). *Gender trouble*. Routledge.
- Campo, A. & Giraldo, L. (2015). Empoderamiento de la mujer y construcción del sujeto político a partir del cuidado del otro y de sí mismo. *Revista Gestión y Región*, (19), 73-94.
- Cancian, F., & Oliver, S (2000). *Caring and Gender*. *Journal of Social Politics*, 29(3), 505-536.

- Castells, M. (1999). *El poder de la identidad. La era de la información (Vol 2)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cavagnoud, R. (2009). Educación formal y educación “extra formal” en las zonas rurales de la Sierra peruana. *Revista Foro Educativo*, (16), pp-32.
- Cavagnoud, R., Baillet, J. y Zavala, M. (2019). Vers un usage renouvelé de la fiche Ageven dans l'analyse qualitative des biographies. *Cahiers québécois de démographie: revue internationale d'étude des populations*, 48(1), 27-51.
- Cicerchia, R. (1999). Alianzas, redes y estrategias. El encanto y la crisis de las formas familiares. *Nómadas*, (11), 46-53.
- Cieza, K. (2007). *Representaciones sociales de la maternidad y los significados que le asignan las mujeres jóvenes universitarias de estratos medios bajos de Lima Metropolitana en la construcción de las feminidades e identidades femeninas*. [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú]
- Colmán, K. & Yampey, O. (2020). *Ollas populares en el Paraguay de la pandemia COVID-19: apuntes para una tipología*. En K. Yvoty, Reflexiones sobre la cuestión social (13-22). FLACSO.
- Comité de Seguridad Alimentaria Mundial (2020). *Los efectos de la COVID-19 en la seguridad alimentaria y la nutrición: elaboración de respuestas eficaces en materia de políticas para abordar la pandemia del hambre y la malnutrición (Documento temático del Grupo de expertos de alto nivel)*. Comité de Seguridad Alimentaria Mundial. <https://www.fao.org/3/cb1000es/cb1000es.pdf>
- Congreso de la República (2021, 22 de octubre). Proyecto de Ley N°524. Proyecto de Ley que fortalece los comedores populares y las ollas comunes <https://wb2server.congreso.gob.pe/spley-portal-service/archivo/MzczNA==/pdf/PL-00524>
- Córdova, P. (1996). *Liderazgo femenino en Lima: estrategias de supervivencia*. Fundación Friedrich Ebert.
- Cuadra, M. P., Soto, D., Meza, A., & Miranda, A. (2021). “Nosotras también estamos en primera línea”: Las mujeres de las Ollas Comunes de Lima Metropolitana durante la crisis de la Covid-19. *Revista Latinoamericana Liderazgo, Innovación y Sociedad*, 2(1).
- Dalla Costa, M. (2009). *Dinero, perlas y flores en la reproducción feminista*. Ediciones AKAL.
- Durán, M. Á. (2018). *La riqueza invisible del cuidado*. Universitat de València.
- El Peruano (2020). Decreto Legislativo N° 1472. <https://busquedas.elperuano.pe/download/url/decreto-legislativo-que-faculta-al-programa-nacional-de-alim-decreto-legislativo-n-1472-1865917-1>

- El Peruano (2021a). Ley de Seguridad Alimentaria y Nutricional. <https://busquedas.elperuano.pe/download/url/ley-de-seguridad-alimentaria-y-nutricional-ley-n-31315-1976374-1>
- El Peruano (2021b). Ley que declara de interés nacional y necesidad pública la emergencia alimentaria a nivel nacional y la continuidad de la campaña agrícola 2021-2022. <https://busquedas.elperuano.pe/download/url/ley-que-declara-de-interes-nacional-y-necesidad-publica-la-e-ley-n-31360-2015200-1>
- Elder, G. H., Johnson, M. K. y Crosnoe, R. (2003). The emergence and development of life course theory. En Mortimer, J. y Sanahan, M (Eds.), *Handbook of the life course* (pp. 3-19). Handbooks of Sociology and Social Research.
- England, P. (2005). Emerging theories of care work. *Annual Review of Sociology*, 31, 381-399.
- England, P. Budig, M. & Folbre, N. (2002). Wages of Virtue: The Relative Pay of Care Work, *Social Problems*, 49(4), 455–473. <https://doi.org/10.1525/sp.2002.49.4.455>
- Esping-Andersen, G. (2002). A new European social model for the twenty-first century. En M. Rodrigues (Ed.), *The new knowledge economy in Europe: a strategy for international competitiveness and social cohesion* (pp. 54-94). Edward Elgar.
- Esquivel, V. (2011). La economía del cuidado. Un recorrido conceptual. En N. Sanchís (Comp.), *Aportes al debate del desarrollo en América Latina* (p. 20-30). Red de Género y Comercio
- Esquivel, V. (2012). El cuidado infantil en las familias. Un análisis en base a la Encuesta de Uso del Tiempo de la Ciudad de Buenos Aires. En V. Esquivel, E. Faur & E. Jelin, *Las lógicas del cuidado infantil. Entre las familias, el Estado y el mercado*, (p. 76-106). IDES.
- Esquivel, V., Faur, E., & Jelin, E. (2012). Hacia la conceptualización del cuidado: familia, mercado y estado. En V. Esquivel, E. Faur & E. Jelin, *Las lógicas del cuidado infantil. Entre las familias, el Estado y el mercado*, (p. 1-43). IDES.
- Faur, E. & Brovelli, K. (2020). Del cuidado comunitario al trabajo en casas particulares. ¿Quién sostiene a quienes cuidan? Cuidados y mujeres en tiempos de COVID-19: la experiencia en la Argentina. Santiago: CEPAL, 2020, 101-124.
- Faur, E. (2009). *Organización social del cuidado infantil en la Ciudad de Buenos Aires: el rol de las instituciones públicas y privadas 2005-2008*. [Tesis de doctorado, FLACSO]
- Faur, E. (2012). El cuidado infantil desde las perspectivas de las mujeres-madres. Un estudio en dos barrios populares del Área Metropolitana de Buenos Aires. En V. Esquivel, E. Faur & E. Jelin, *Las lógicas del cuidado infantil. Entre las familias, el Estado y el mercado*, (p.107-164). IDES.
- Federici, S. (2016). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Editorial Abya-Yala.

- Federici, S. (2018a). Economía feminista entre movimientos e instituciones: posibilidades, límites, contradicciones. En C. Carrasco & C. Díaz, *Economía feminista: desafíos, propuestas, alianzas*, (15-22). Entrepueblos.
- Federici, S. (2018b). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Traficantes de sueños.
- Folbre, N. (1994). Children as public goods. *The American Economic Review*, 84(2), 86-90.
- Fraser, N. (2016). Las contradicciones del capital y los cuidados. *New left review*, 100, 111-132.
- Fuller, N. (1993). *Dilemas de la femineidad. Mujeres de clase media en el Perú*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Fuller, N. (2001). Maternidad e identidad femenina: relato de sus desencuentros. En S. Donas (Comp.), *Adolescencia y Juventud en América Latina*, (pp. 225-242). Libro Universitario Regional.
- Gago, V. (2020). Lecturas sobre feminismo y neoliberalismo. *Nueva Sociedad*, (290), 34-44.
- Galcerán, M. (2006). Introducción: Producción y reproducción en Marx. En D. Ávilas, M. Legarreta, & A. Pérez, *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista: Producción, reproducción, deseo, consumo*, (p. 13-26). Tierradenadie Ediciones.
- García, M. (2008). Las mujeres y la apropiación de su cuerpo. En J. García (Ed.), *Compilación sobre género y violencia* (pp. 43-46). Instituto Aguascalientes de las Mujeres.
- Gardiner, J. (1997). *Gender, care and economics*. Macmillan.
- Gaviria, L. G. A. (2002). Identidad, género y trabajo en los estudios latinoamericanos. *Cahiers des Amériques latines*, (39), 37-58.
- Giddens (1991). *Consecuencias de la modernidad*. Alianza Editorial
- Goffman, E. (1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu Editores.
- GRADE (2020, 8 de junio). *La pandemia del COVID-19 y la inseguridad alimentaria en el Perú*. <https://www.grade.org.pe/novedades/la-pandemia-del-covid-19-y-la-inseguridad-alimentaria-en-el-peru-por-eduardo-zegarra/#:~:text=Seg%C3%BAn%20una%20encuesta%20realizada%20por,fue%20carenancia%20de%20medios%20econ%C3%B3micos>
- Guerrero, B. & Pérez, A. (2020). Estallido social y pandemia: de los cabildos a las ollas comunes, el caso del Norte Grande de Chile. *Espacio abierto: cuaderno venezolano de sociología*, 29(4), 106-117.
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿Quién necesita identidad?. En Hall, S. y Du Gay, P (Comp.), *Cuestiones de identidad cultural*, (pp. 13-39). Amorrortu Editores.

- Hall, S. (2010) "La cuestión de la identidad cultural". En Hall, S., *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 363-401). Envió Editores
- Herrera, R., & Pérez, R. (2022). Representaciones de las prácticas de sobrevivencia en el contexto de la pandemia: el caso de las "ollas comunes" en la ciudad de Lima. Universidad de Lima. <https://repositorio.ulima.edu.pe/handle/20.500.12724/15512>
- Himmelweit, S. (1999). Caring labor. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 561(1), 27-38.
- Imada, P. (2019). *Proceso de empoderamiento político de mujeres participantes del comedor popular "Corazón de María" en Huaycán entre 2013 y 2018*. [Tesis de Maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú]
- INEI (2019). *Provincia de Lima. Compendio Estadístico 2019*.
- INEI (2020). Evolución de la pobreza monetaria 2008-2019. Informe Técnico. [https://www.inei.gov.pe/media/cifras\\_de\\_pobreza/informe\\_pobreza2019.pdf](https://www.inei.gov.pe/media/cifras_de_pobreza/informe_pobreza2019.pdf)
- INEI (2020a). *Mapa de pobreza monetaria provincial y distrital 2018*.
- INEI (2020b). *Indicadores de Gestión Municipal 2019*
- INEI (2021, 14 de mayo). *Pobreza monetaria alcanzó al 30,1% de la población del país durante el año 2020*. <https://m.inei.gov.pe/prensa/noticias/pobreza-monetaria-alcanzo-al-301-de-la-poblacion-del-pais-durante-el-ano-2020-12875/>
- Jenson, J., & Saint-Martin, D. (2003). New routes to social cohesion? Citizenship and the social investment state. *Canadian Journal of Sociology*, 28(1), 77-99.
- Laclau, E. (1990) *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Londres. Nueva Visión.
- Lagarde, M. (2008). Identidad femenina. En J. García (Ed.), *Compilación sobre género y violencia*, (pp. 33-40). Instituto Aguascalientes de las Mujeres.
- Leetoy, S., & Gravante, T. (2022). *Ciudadanía y cuidado: ollas populares en América Latina como laboratorios sociales de solidaridad durante la pandemia de Covid-19*. En *Viralizar la esperanza en la ciudad*. En T. Gravante; J. Santillán & A. Poma (Coords.) *Alternativas, resistencias y autocuidado colectivo frente a la covid-19 y a la crisis socioambiental* (pp.251-267). Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM.
- Lelièvre, E. y Vivier, G. (2001). Evaluación de una colección en la encrucijada de lo cuantitativo y lo cualitativo. La encuesta Biografías y entorno. *Población*, 1043-1073.
- Lima Conecta (6 de abril del 2021). #SanJuanDeLurigancho #ENVIVO. Abilia Ramos Alcántara, presidente de la Red de Ollas Comunes de San Juan de Lurigancho, cuenta las irregularidades de la municipalidad para la entrega de víveres de parte de Qali Warma.
- Llanos, M. (2021). Liderazgo femenino en situaciones de emergencia. Pandemia Covid 19 en Perú. *Avances en Psicología*, 29(2), 151-166.

- Lora (1996). Creciendo en dignidad: movimiento de comedores autogestionarios. Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).
- Marcús, J. (2006). Ser madre en los sectores populares: una aproximación al sentido que las mujeres le otorgan a la maternidad. *Revista argentina de sociología*, 4(7), 99-118.
- Marcús, J. (2011). Apuntes sobre el concepto de identidad. *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico*, 5(1).
- Matos Mar, J. (1986). *Desborde popular y crisis del Estado: el nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. IEP.
- Meillassoux, C. (1977). Mujeres, graneros y capitales. *Nueva Antropología*, 2(8), pp. 103-108.
- Ministerio de Salud (2020). Plataforma de Datos Abiertos. [https://covid19.minsa.gob.pe/sala\\_situacional.asp](https://covid19.minsa.gob.pe/sala_situacional.asp)
- Montero, C. y Tovar, T. (1999). Agenda abierta para la educación de las niñas rurales [Documento de Trabajo]. Red Nacional de Educación de la Niña. IEP
- Moreno, C. (2014). *Alimentación e identidad femenina: experiencias de alimentación, seguridad alimentaria y liderazgo de las mujeres en Bogotá*. Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/51298>
- Municipalidad de Lima (2022). *Boletín Manos a la Olla. Conoce más sobre las lideresas de las ollas comunes*. <http://ollascomunes.gpvlima.com/boletin/BOLETIN%20MANOS%20A%20LA%20OLLA.pdf>
- Municipalidad de Lima (2022, 15 de junio). #AdoptaUnaOlla. <http://ollascomunes.gpvlima.com/>
- Municipalidad de Lima (s.f). #AdoptaUnaOlla. <http://ollascomunes.gpvlima.com/>
- Municipalidad de San Juan de Lurigancho (s.f). Ollas comunes. Transparencia. [https://web.munisjl.gob.pe/web/ollas\\_comunes.php?id=25&criterio=&anio=2020&pagina=1](https://web.munisjl.gob.pe/web/ollas_comunes.php?id=25&criterio=&anio=2020&pagina=1)
- Neyra, E. (1993). “Cuando no trabajo, me da sueño”: raíz andina de la ética del trabajo. En *Portocarrero, G., Los nuevos limeños, (pp. 45-55)*.
- Ojo Público (2021, 7 de marzo). Cartografías de la desigualdad. Sobrevivir la pandemia y las cuarentenas sin parques ni áreas de esparcimiento en Lima y Callao. <https://ojo-publico.com/especiales/cartografia-de-la-desigualdad/index.html#distrito>
- Orozco, A. (2007). Documento de trabajo: Cadenas globales de cuidado. Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación de las Naciones Unidas para la Promoción de la Mujer (INSTRAW)

- Palomar, C. (2004). "Malas madres": la construcción social de la maternidad. *Debate feminista*, 30, 12-34.
- Paura, V. & Zibecchi, C. (2014). Mujeres, ámbito comunitario y cuidado: Consideraciones para el estudio de relaciones en transformación. *La aljaba*, 18, 125-148.
- Pautassi, L. C. (2010). Cuidado y derechos: la nueva cuestión social. En S, Montaña & C. Calderón. *El cuidado en acción: entre el derecho y el trabajo* (p. 69-92). CEPAL.
- Perdomo, R. (2021). Las respuestas colectivas al Covid-19 en el Perú. *Les études du Centre d'études et de recherches internationales*, 252, 32-37.
- Pérez, L. M. (2020). *La economía del cuidado, mujeres y desarrollo: perspectivas desde el mundo y América Latina*. Universidad del Pacífico.
- Pizzinato, A., y Calesso-Moreira, M. (2007). Identidad, maternidad y feminidad: Retos de la contemporaneidad. *Psico*, 38(3), 224-232.
- PMA y MIDIS (2012). *Mapa de vulnerabilidad a la inseguridad alimentaria 2012*. [https://cdn.wfp.org/wfp.org/publications/mapa de vulnerabilidad a la inseguridad a limentarya 2012 web.pdf? ga=2.91810266.1965948601.1655319140-114586048.1655319140](https://cdn.wfp.org/wfp.org/publications/mapa%20de%20vulnerabilidad%20a%20la%20inseguridad%20alimentarya%202012%20web.pdf?ga=2.91810266.1965948601.1655319140-114586048.1655319140)
- PMA y MIDIS (2018). *Vulnerabilidad a la inseguridad alimentaria por departamento, provincia y distrito 2018 [Informe]*
- PMA y MIDIS (2018). *Vulnerabilidad a la inseguridad alimentaria por departamento, provincia y distrito 2018*. [https://sigrid.cenepred.gob.pe/sigridv3/storage/biblioteca/10166\\_mapa-de-vulnerabilidad-a-la-inseguridad-alimentaria-ante-la-recurrencia-de-fenomenos-de-origen-natural.pdf](https://sigrid.cenepred.gob.pe/sigridv3/storage/biblioteca/10166_mapa-de-vulnerabilidad-a-la-inseguridad-alimentaria-ante-la-recurrencia-de-fenomenos-de-origen-natural.pdf)
- PNUD (2019). *El Reto de la Igualdad: Una lectura de las dinámicas territoriales en el Perú*.
- Poloni, J. (1987). *San Juan de Lurigancho, su historia y su gente: un distrito popular de Lima*. CEP.
- Portilla, E. (2013). *Los comedores populares de Lima como espacios de negociación*. [Tesis de Maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú]
- Puyana, Y. (2007). El familismo: una crítica desde la perspectiva de género y el feminismo. *Familias, cambios y estrategias*, 262-278.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, (pp. 201- 242). CLACSO.
- Razavi, S. (2007). *The political and social economy of care in a development context: Conceptual issues, research questions and policy options*. United Nations Research Institute for Social Development.

- Red de Ollas Comunes de Lima (2021, 26 de julio). Ley de Seguridad Alimentaria y Nutricional promulgada. [Publicación] Facebook. <https://www.facebook.com/RedOllasComunesLima/photos/a.132743425147923/363085752113688/>
- Restrepo, E. (2014). Sujeto e identidad. En Restrepo, E., *Stuart Hall desde el sur: legados y apropiaciones*, (pp. 97-118). CLACSO.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI Editores
- Rieiro, A., Castro, D., Pena, D., Veas, R., & Zino, C. (2021). Tramas solidarias para sostener la vida frente a la COVID-19. Ollas y merenderos populares en Uruguay. *Revista de Estudios Sociales*, 78, 56-74.
- Rodríguez-Enríquez, C. (2015). *La economía del cuidado: un aporte conceptual para el estudio de políticas públicas*. Centro Interdisciplinario para el Estudio de Políticas Públicas.
- Rodríguez-Enríquez, C. M., & Marzonetto, G. L. (2016). Organización social del cuidado y desigualdad: el déficit de políticas públicas de cuidado en Argentina. *Revista Perspectivas de Políticas Públicas*, 8, 103-134.
- Roig, A. (2020). *Enlazar cuidados en tiempos de pandemia. Organizar vida en barrios populares del AMBA*. En *Cuidados y mujeres en tiempos de COVID-19: la experiencia en la Argentina*, (p. 67-100). CEPAL.
- Ruiz Bravo, P. (1995). Estudios, prácticas y representaciones de género. Tensiones, desencuentros y esperanzas. En G. Portocarrero & M. Valcárcel (Ed.), *El Perú frente al siglo XXI*, (pp. 436-463). Fondo Editorial - Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ruiz Bravo, P. (2004). Andinas y Criollas. Identidades femeninas en el medio rural peruano. En N. Fuller, *Jerarquías en Jaque. Estudios de género en el área andina* (pp. 283-320). Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, CLACSO.
- Russo, M. (2007). La maternidad como excusa. Participación política y social de mujeres jefas de Comedores en una villa de la Ciudad de Buenos Aires. *VII Jornadas de Sociología*, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
- Salud con lupa. (2021, 3 de febrero). Sobrevivir con una comida al día. <https://saludconlupa.com/noticias/sobrevivir-con-una-comida-al-dia/>
- Sanhueza, T. (2005). De prácticas y significancias en la maternidad, transformaciones en identidad de género en América Latina. *La ventana. Revista de estudios de género*, 3(22), 146-168.
- Santa Cruz, W (2020). *Nos hacíamos escuchar todas a una sola voz: cambios en la participación política de las mujeres de los Comedores Populares Autogestionarios hoy* [Tesis de Licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú]

- Santandreu (2021). #OllasContraElHambre. *Entre la victimización y la resistencia*. Consorcio por la Salud, Ambiente y Desarrollo (ECOSAD) <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/peru/17426.pdf>
- Santandreu, A. (2021). #OllasContraElHambre. *Entre la victimización y la resistencia*.
- Sapin, M., Spini, D. y Widmer, E. (2007). *El curso de la vida: de la adolescencia a la vejez* (Vol. 39). Collection le savoir suisse.
- Sarmiento, K. (2018). *Juntas nos hicimos escuchar, pero cada una a su manera: una aproximación a la evolución de la participación de las mujeres en la producción social del hábitat a partir de las trayectorias de liderazgo en comedores populares autogestionarios de El Agustino* [Tesis de Licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú]
- Schutz, A.(1974). *El problema de la realidad social*. Amorrortu Editores.
- Serret, E. (2002). *Identidad femenina y proyecto ético*. Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.
- Sthar, M. y Vega, M. (1988). El conflicto tradición-modernidad en mujeres de sectores populares. *Márgenes. Encuentro y debate*, 2(3), 47-62.
- Tanaka, M. (2001). *Participación popular en las políticas sociales*. IEP, CIES.
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Torres, P., Ballesteros, E., Sánchez, P. y Gejo, A. (2008). Programas, intervenciones y redes de apoyo a los cuidadores informales en salud. *Nursing*, 26(6), 56-61.
- Tronto, J. (2013). Caring democracy. En J. Tronto, *Caring Democracy. Markets, Equality and Justice* (pp. 169-182). New York University Press.
- UNICEF (2020, 14 de octubre). *La COVID-19 ha generado mayor pobreza y desigualdad en la niñez y adolescencia*. <https://www.unicef.org/peru/comunicados-prensa/la-covid-19-ha-generado-mayor-pobreza-y-desigualdad-en-la-ni%C3%B1ez-y-adolescencia-Banco-mundial#:~:text=La%20pobreza%20monetaria%20en%20ni%C3%B1as,consecuencia%20directa%20de%20la%20pandemia>
- Urbes Lab (2021). Análisis situacional de la propagación del Covid-19 en San Juan de Lurigancho. <https://www.urbeslab.com/analisis-situacional-de-la-propagacion-de-covid-19-en-san-juan-de-lurigancho/>
- Vaquiro S., y Stieповich, J. (2010). Cuidado informal, un reto asumido por la mujer. *Ciencia y enfermería*, 16(2), 17-24.
- Vega, L. P. (2021). *Organización femenina para los cuidados comunitarios por la COVID-19: Experiencias de mujeres líderes de una Olla Común en Lima (Perú)* [Tesis de maestría, Universidad de Valencia]
- Zelizer, V. A. (2002). How care counts. *Contemporary Sociology*, 31(2), 115.

Zibecchi, C. (2014). Trayectorias de mujeres y trabajo de cuidado en el ámbito comunitario: algunas claves para su estudio. *La ventana. Revista de estudios de género*, 5(39), 97-139.

Zibecchi, C. (2020). Cuidar a los chicos del barrio: trabajo comunitario de las cuidadoras, expectativas y horizontes de politización en contextos de pandemia. En N. Sanchís (Comp.), *El cuidado comunitario en tiempos de pandemia... y más allá*, (pp. 44-62). Asociación Lola Mora, Red de Género y Comercio.



## ANEXOS

### ANEXO A

#### *Características de las entrevistadas*

Nombre	Edad	Lugar de nacimiento	Ocupación	Estado Civil	Nivel educativo	Edad a la que asumió responsabilidad de cuidado	N° hijos/as	Cargo en la olla
Claudia	2	Lima	-Ama de casa -Ocasionalmente cuida a la hija de su vecina	Casada	Secundaria incompleta (3° secundaria)	8 años	2	Socia
Valeria	2	Huánuco	-Ama de casa -Trabaja 4 horas al día como ayudante de venta de comida	Conviviente	Primaria Incompleta (5° primaria)	12 años	3	Socia
Gianella	7	Huánuco	-Ama de casa -Ocasionalmente vende refrescos	Casada	Primaria completa	8 años	3	Socia
Nancy	2	Ayacucho	-Ama de casa	Casada	Secundaria completa	8 años	4	Secretaria de Economía en la Comisión
Irene	1	Chiclayo	-Maneja una tienda en la parte externa de su casa	Conviviente	Secundaria incompleta (2° secundaria)	6 años	4	Socia

			-Vende comida en las tardes					
Helena	1	Huánuco	-Ama de casa -Lava ropa y vende tejidos ocasionalmente	Separada	Primaria completa		5	Socia
Ana	1	Ayacucho	-Pela verduras para un puesto de mercado -Lava ropa ocasionalmente	Casada	Primaria Incompleta (4° primaria)	6 años	4	Socia
Victoria	3	Chiclayo	-Ama de casa -Vende cachangas algunos días a la semana	Conviviente	Secundaria incompleta (1° secundaria)	8 años	3	Socia
Ayumi	6	Chanchamayo	-Ama de casa -Vende productos cosméticos	Conviviente	Secundaria completa	7 años	1	Era miembro de la Comisión. Se retiró
Marisol	3	Huancayo	-Ama de casa	Conviviente	Secundaria incompleta (4° secundaria)	8 años	1	Era miembro de la Comisión. Se retiró
Manuela	4	Apurímac	-Ama de casa -Trabaja en costura	Casada	Secundaria completa	6 años	2	Socia. Se retiró

			ocasionalmente					
Flor	7	Huánuco	-Ama de casa - Trabaja en costura ocasionalmente	Conviviente	Secundaria completa		3	Socia
Zoila	7	Huánuco	-Ama de casa -Vende batidos por la tarde	Conviviente	Secundaria incompleta	5 años	4	Miembra de la Comisión
Jimena	9	Huánuco	-Ama de casa -Trabaja en el mercado	Casada	Universitaria incompleta	6 años	2	Socia. Encargada de las compras diarias

