

seus mistérios. E ainda, é aquela que, apropriando-se dos poderes destinados ao rei – Xangô, seu marido – adquiriu o poder de cuspir raios e soltar fogo pela boca. Iansã é também a mãe que abandona os filhos, que serão criados por Iemanjá.

- *Oxum*: travou uma disputa com Orixalá, o rei, por seus poderes. Dessa disputa saiu vitoriosa, tornando-se a senhora do ouro e da riqueza. Como Nanã, é chamada de Ialodê, a que fala pelas mulheres. Está ligada à fecundidade, à menstruação e ao futuro. E à instabilidade simbolizada pelo curso dos rios. Uma das características mais expressivas de Oxum é sua sensualidade, sua sabedoria em relação às artes e delícias do sexo.
- *Obá*: é corpulenta, forte, especialista em luta corporal, através da qual venceu todos os deuses e deusas. Exceto um, Ogum, que só pôde vencê-la de forma desonesta. Ou seja, sua força só pode ser rivalizada pela astúcia.

Temos também as tradições de origem nos povos bantus (especialmente onde hoje estão Angola e Moçambique), que foram os primeiros povos africanos trazidos à região. Estas propagam também modelos de mulheres fortes, guerreiras, sensuais, muitas delas com os mesmos nomes e atributos das divindades iorubas. Entre as diferenças, destacam-se as novas modalidades de articulação cultural que se estabeleceram a partir de intercâmbios com outras culturas marginalizadas, e com as mulheres destas culturas, nas periferias urbanas do país e das áreas rurais. Assim, ao lado das diferentes divindades de origem africana, cultuam também divindades indígenas, entre elas as índias guerreiras (chamadas de caboclas – a uma delas devo meu nome, Jurema), as ciganas, as prostitutas, as que vivem nas ruas.

Trabalhadoras, lutadoras, as que não estão subordinadas ao poder masculino, as que não têm ou não querem homens ou filhos (mas sem abrir mão do sexo), sensuais, voluntárias, fortes. Estes são algumas das possibilidades de sermos o que somos, alguns dos exemplos de nosso repertório de identidades, ou de feminilidades, que encontraram ressonância e pertinência entre nós ao longo dos séculos, sendo atuantes até hoje, século XXI.

É importante assinalar que estes não são os únicos modelos que puderam ser apropriados, vividos ou identificados por nós: outras divindades femininas, masculinas ou ambíguas (não exatamente

hermafroditas) também podem ser incorporadas por mulheres, bem como as crianças, velh@s, curandeir@s, guerreir@s; tudo está à disposição de todas e todos.

Há ainda relatos que apontam a existência e funcionalidade de sociedades secretas, como as Geledé e Eleekó, cujos registros em nossos dias são precários. Eram responsáveis pelo manejo do sagrado e das articulações entre mulheres em torno de seus poderes mágicos, transcendentais. Estas sociedades, ainda que nem sempre de modo operacional ou explícito, tiveram funcionalidade no território brasileiro.

Ainda no âmbito das articulações políticas em torno do sagrado e do encontro entre matrizes culturais e religiosas ocidentais e africanas, foram criadas Irmandades femininas negras. Estas eram associações religiosas abrigadas no interior dos rituais cristãos, especialmente na religião católica hegemônica no período escravocrata. E tiveram grande importância no estabelecimento de condições materiais de subsistência para as mulheres de diferentes etnias africanas e para as afro-brasileiras. Bem como propiciaram as articulações necessárias para o confronto ao regime da época, inclusive para as ações e estratégias políticas de massa, como as revoltas urbanas que antecederam a derrubada do regime. Algumas destas são atuantes até hoje, como a Irmandade da Boa Morte, no interior da Bahia. Vinculada à igreja católica, ela reúne mulheres negras idosas da mais alta hierarquia das religiões afro-brasileiras, especialmente do Candomblé. Seus rituais públicos explicitam as articulações entre religiões e matrizes culturais, ainda que seus mistérios sejam profundamente afro-brasileiros.

Tive oportunidade de destacar em outros momentos e em diferentes artigos a figura da ialodê. Trata-se, originalmente, de um título designativo da liderança feminina que, segundo registros historiográficos precários, existiu nas cidades iorubas pré-coloniais. Ialodê indicava a representante das mulheres nos organismos de decisão pública coletiva. Algumas fontes assinalam que o termo ialodê nomeava também a associação pública a que diferentes mulheres se vinculavam.

Esta figura foi preservada em território brasileiro, no interior das comunidades tradicionais religiosas, passando a habitar a esfera do sagrado. Nesta incorporação, ele se vincula às divindades femininas, Oxum e Nanã, a quem já me referi, assinalando seu poder de ligar passado e futuro, unindo fecundidade e morte desde uma perspectiva de

tempo cíclico, suas continuidades e transformações. E do protagonismo das mulheres.

Ao mesmo tempo, na prática cotidiana não religiosa, ialodê chegou a ser utilizado como um dos atributos de uma importante lalorixá (sacerdotisa das religiões afro-brasileiras) que viveu no início do século XX na Bahia, no Brasil. Ela, que ficou conhecida como Mãe Senhora, foi uma das principais responsáveis pelas negociações políticas, culturais e sociais que permitiram a manutenção da tradição e da religião de origem ioruba entre nós. Mantendo também importantes relações com a África, especialmente com as regiões iorubas.

Atualmente, ialodê é termo apropriado pelo movimento social de mulheres negras brasileiro, para nomear organizações e atributos de liderança e representação.

Chamar atenção para ialodê, para as divindades aqui assinaladas e para as diferentes associações de mulheres, é um modo de destacar exemplos das formas políticas e organizacionais cuja origem precedeu a invasão escravista e colonial. Estas reafirmavam e reafirmam a política como um atributo feminino desde a época anterior ao encontro com o ocidente. Diga-se de passagem, ao contrário do que afirmam muitas e muitos, a ação política das mulheres negras nas diferentes regiões não foi novidade inaugurada pela invasão européia e a instauração da hegemonia cristã. O que torna fácil compreender que tais ações precederam a criação do feminismo. No entanto, seu grau de influência sobre a criação deste ainda permanece invisível e pouco considerado.

No caso das mulheres negras e suas lutas, é possível afirmar que tais formas organizativas tiveram participação importante na organização da série de ações de resistência à escravidão empreendidas ao longo dos séculos que durou o regime no Brasil, tanto aquelas ações cotidianas de confronto entre senhores e escravos, como as fugas individuais e coletivas, os assassinatos (justiçamentos) de escravocratas mulheres e homens, as revoltas nas fazendas e as revoltas urbanas lideradas por african@s e afro-brasileir@s que marcaram a história do país e deram uma feição especial a todo o século XIX. Todas tiveram expressiva participação de mulheres em diferentes posições, especialmente a partir de sua capacidade de circulação e articulação entre diferentes grupos.

Outro exemplo é apresentado pelos quilombos, apesar de ainda se negligenciar a dimensão e importância das articulações entre

mulheres, das tradições e dos repertórios de agenciamento para as lutas empreendidas.

Os quilombos aparecem em relatos da história do país ao longo de toda a experiência colonial. Eram territórios livres para aquelas e aqueles que lograram escapar do regime escravocrata, ocupando muitas vezes regiões de difícil acesso aos soldados e representantes do estado colonial. Ainda assim, há relatos de quilombos localizados no interior das fazendas ou nas periferias dos centros urbanos da época.

No Rio de Janeiro, o quilombo de Iguaçu, que existiu ao longo de todo o século XIX (1812 a 1883), foi comparado à Hidra de Lerna, ser da mitologia grega que possuía sete cabeças cuja capacidade de regeneração provocava terror. A Hidra só poderia ser destruída pela força de um semi-deus, Hércules. Já o quilombo de Iguaçu, apesar de combatido incansavelmente pelas forças militares e políticas de sua época, chegou a ser o principal fornecedor de combustível (lenha) para a sede do Império, negociando diretamente com os emissários do imperador.

O mais famoso de todos os quilombos brasileiros, chamado por diferentes fontes de República dos Palmares, foi formado por 11 mocambos (quilombos), reunindo milhares de pessoas, entre africanos, afro-brasileiros, europeus, euro-brasileiros e indígenas, principalmente. Havendo registros da presença de árabes muçulmanos e de judeus em seu território. Seus primeiros relatos historiográficos datam do ano de 1597 e sua resistência foi combatida até 1707, quando foi considerado destruído. Até hoje, Palmares é visto como símbolo da resistência negra no país, sendo um de seus líderes, Zumbi, considerado herói nacional.

É possível encontrar em diferentes relatos sobre os quilombos no Brasil, ainda que de forma indireta, pistas da participação e liderança femininas em diferentes posições de comando, exemplificados pelas figuras de quilombolas como Aqualtune, Acotirene, Mariana Crioula, entre outras, ou de articulação econômica ou política de resistência.

Nos dias atuais, existem ainda mais de quatro mil comunidades quilombolas em território nacional brasileiro, às quais o Estado resiste em reconhecer e prover os direitos básicos de cidadania. Nestas comunidades, a liderança feminina não é incomum, a despeito do grau de penetração da cultura cristã em seu ambiente.

Com o fim da escravidão e do regime colonial, a luta das mulheres assumiu outras frentes, voltadas para a garantia de participação de

negras e negros na sociedade brasileira em condições de equidade. Um exemplo é a fundação da primeira associação de trabalhadoras domésticas, que inaugura a organização de mulheres trabalhadoras no estado de São Paulo na década de 30 do século XX, que teve como principal alicerce a ativista Laudelina Campos Melo, que também integrava a Frente Negra Brasileira. Esta organização visava a integração da população negra à sociedade brasileira pós-escravidão, estando Laudelina e suas companheiras de luta e trabalho entre suas principais fontes de financiamento e articulação. A centralidade do trabalho doméstico na história econômica do Brasil refere-se ao fato de esta ser a principal profissão até hoje exercida majoritariamente por mulheres negras, num contingente atual de sete milhões de trabalhadoras. O trabalho doméstico teve e tem também grande importância para o estabelecimento de condições materiais mínimas de sobrevivência para o grupo negro como um todo, o que dá a dimensão da participação das mulheres negras na vida econômica da população negra e do país. Tem sido também uma importante fonte de informações acerca da cultura européia e dos brancos, além de ter possibilitado, desde a escravidão até hoje, diferentes formas de articulação e de resistência ao regime escravocrata e racista.

Ainda no século XX temos como marco da mobilização política das mulheres negras, a fundação, em 1950, do Conselho Nacional da Mulher Negra, formado por mulheres vinculadas à cultura, às artes e à política. Os registros da atuação deste conselho são escassos, porém sua importância pode ser destacada diante do fato de que somente no ano de 1985 um Conselho Nacional dos Direitos da Mulher foi instalado no país (com a participação de apenas uma mulher negra entre dez conselheiras) sob o guarda-chuva governamental.

Uma outra frente de luta e articulação pouco valorizada, mas que teve e tem grande presença na vida cotidiana das pessoas é a atuação no campo da cultura de massa. Ao longo de minha pesquisa de doutoramento, pude acompanhar as diferentes trajetórias de mulheres negras na música popular brasileira, a partir de fins do século XIX até hoje. Um dado de destaque está no fato de ser a cultura de massa, especificamente a música popular e sua indústria, o espaço público de maior presença e expressão pública de mulheres negras no Brasil e em toda a diáspora africana. Tal fato não deve ser interpretado como mera coincidência.

Na pesquisa, pude verificar que a atuação das mulheres negras na cultura de massas foi múltipla e produtiva. Ocupando variadas posições em diferentes momentos de sua formulação, negociação e disseminação, garantindo assim, uma inserção protagônica nos espaços e ações que deram origem ao samba, principal produto afro-brasileiro à disposição da indústria cultural do século XX no Brasil e fora dele, bem como nas famosas Escolas de Samba. Ainda que diferentes fatores tenham atuado para a destituição das mulheres negras de seu papel central, esses fatores puderam ser superados pelo menos naqueles espaços de visibilidade que implicavam a circulação do samba como produto dotado de valor de venda e capaz de conferir prestígio social.

Muitas de nós concordamos, nos dias atuais, acerca da importância da cultura, em suas possibilidades de organizar e mesmo normatizar a vida cotidiana das pessoas. A partir do trabalho de diferentes mulheres negras em torno do samba e seus produtos, pude verificar a intensidade da circulação de conteúdos e formas de crítica cultural e política, de confronto às hegemonias de raça e gênero; de afirmação e atualização da tradição; de expressão e significado do corpo e seus elementos; de ocupação de espaços públicos e privados; de nação, comunidade e povo. Todos estes e outros elementos e discursos estiveram e estão presentes como parte das mensagens embutidas nas melodias, nos ritmos, nas letras, nas imagens que estas mulheres propagavam e propagam através de diferentes mídias. Pude verificar também as formas como tais mulheres e as mulheres por elas representadas foram representadas como modelos identitários, repertórios de feminilidades que dialogavam e confrontavam os modelos do racismo patriarcal até os dias atuais.

E ainda, através de sua atuação na cultura de massas, estas mulheres possibilitaram também a propagação e tradução das vozes negras e suas formulações políticas para além das esferas imediatas de atuação dos movimentos sociais, em tempos marcados tanto por ditaduras militares ou civis, quanto em tempos da paz racista e heterossexista da história do país.

Sabemos que tem sido a partir de condições profundamente desvantajosas em diferentes esferas que nós mulheres negras desenvolvemos nossas estratégias cotidianas de disputa com os diferentes segmentos sociais em torno de possibilidades de (auto)definição. Ou

seja, de representação a partir de nossos próprios termos, a partir do que projetamos nos novos horizontes de luta. Estratégias que devem ser capazes de recolocar e valorizar nosso papel de agentes importantes na constituição do tecido social e de projetos de transformação.

As ações de posicionamento cultural desenvolvidas pelas mulheres negras tiveram e têm como base a atualização seletiva de elementos da tradição afro-brasileira e de diferentes modelos que conferiam à mulher negra o poder de liderança e de agenciamentos.

Se utilizarmos a ialodê como chave de leitura, como metáfora de liderança e auto-governo, verificaremos a capacidade de agenciamento embutida nas formas com que diferentes mulheres negras disputaram e disputam participação em diferentes momentos das lutas políticas.

A ialodê reafirma e valoriza a presença e a ação das mulheres individual e coletivamente nos espaços públicos, sua capacidade de liderança, de ação política. Valoriza também as características individuais que Oxum e Nanã carregam: a capacidade de enfrentar ou contornar obstáculos, a negociação, a luta e sua força de vontade para realizar aquilo a que se propõem e que outras mulheres negras e a população negra esperam que façam, contra as variadas formas de violência, estereótipos e desqualificação que lhes são contrapostos. Valorizando também a capacidade de realização, de criação do novo ou da modernização, como Oxum assinala, o que inclui a preservação da tradição, atributo de Nanã.

Não se trata de contrapor ao mito de fundação patriarcal ou da branquitude burguesa do feminismo um outro que simbolize seu oposto radical, quer dizer, que reitere essencialismos e estereótipos com sinais trocados. Ao propor uma interpretação a partir e através das ialodês e dos diferentes repertórios identitários a que lançamos mão, o que pretendo é mostrar o caráter contingente do relato patriarcal e racista, naturalizado e reiterado nas historiografias da cultura, do anti-racismo e do feminismo. E, principalmente, recolocar o lugar das mulheres negras e o impacto de sua atuação para a constituição da diáspora negra. Como também para as disputas ainda em desenvolvimento, que podem ser capazes de impactar, inclusive, a cultura global.

Assim, constatamos que a exclusão da presença das mulheres negras (a exemplo das mulheres indígenas e de outras pessoas e grupos) dos relatos da história política brasileira e mundial, e da história do

feminismo, deve ser compreendida, principalmente, como parte das estratégias de invisibilização e subordinação destes grupos. Ao mesmo tempo em que pretendem reordenar a história de acordo com o interesse dos homens e mulheres branc@s. O que permite apontar o quanto esta invisibilização tem sido benéfica para aquelas correntes feministas não comprometidas com a alteração substantiva do *status quo*.

A trajetória das mulheres negras relatada de forma breve e perigosamente linear aqui não nos permite afirmar que houve qualquer espécie de continuidade histórica entre as diferentes organizações de mulheres negras que se desenvolvem no Brasil ao longo das diferentes fases da história do país, na segunda metade do século XX ou no século atual. Mas sim, que diferentes elementos circulantes e até então desconsiderados estiveram à disposição, estabelecendo nexos entre diferentes momentos e sujeitos, permitindo variadas singularizações.

Portanto, compreendo e reafirmo a importância das demandas e questões que justificaram e justificam as articulações heterogêneas que nos constituem como agentes políticas, como mulheres negras. Tais situações exigem de nós mobilização permanente e ações contundentes, uma vez que representam confrontos a ameaças reais e palpáveis à nossa sobrevivência física, material e simbólica.

As diferentes frentes de luta que empreendemos, seja no interior dos movimentos sociais, seja nas esferas nacionais e globais, longe de representar somente um aprisionamento às regras do racismo patriarcal transnacional e estatal, traduzem nossa recusa à desagregação do que somos, à sublimação das condições materiais imediatas de vida a das necessidades de transformação social profunda, ou ainda a nossa não adesão às demandas burguesas de manutenção do *status quo* econômico e político que nos aniquila. Reconhecemos os perigos desta trajetória e o que ela pode representar em termos de cooptação, de adesão aos modelos eurocêntricos que nos desqualificam, de abdicação ou retardamento da nossa afirmação a partir do princípio da autonomia.

De todo modo, ainda nos resta a tarefa inconclusa, ou pouco valorizada, de buscar a voz própria. Refiro-me à busca de outras formas possíveis ou desejáveis de expressão e representação do que fomos, do que poderíamos ter sido, do que desejamos ser, antes e além do eurocentrismo e suas pressões simbolizadas pelo racismo heterosse-

xista, sua dominação econômica e seus ataques no plano simbólico. Ainda que nos reconheçamos múltiplas, mutantes, inconclusas.

Ou seja, nosso desafio ainda é indagar a partir de qual ou quais formas poderemos, radicalizando os princípios das lalodês ou os princípios feministas e suas contradições, nos colocar na arena pública em nosso próprio nome. Sem demasiada valorização do individualismo e tampouco reificando culturas e seus aspectos de subjugação, o que nos tornaria cúmplices das demandas da atual avidez pelo exótico, pelo diferente, pela alteridade de consumo. Falando a voz de nossos desejos.

Este é nosso desafio. Mas não é só nosso.

Referências bibliográficas:

- Almada, S. 1995. *Damas negras – sucesso, lutas, discriminação: Chica Xavier, Léa Garcia, Ruth de Souza, Zezé Motta*. Rio de Janeiro: Mauad.
- Bairros, L. 1995. Nossos feminismos revisitados. *Revista Estudos Feministas/Dossiê Mulheres negras*. Rio de Janeiro: IFC/UFRJ, 3(2): 458.
- . 2000. Lembrando Lélia Gonzalez. In *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. (Orgs) J. Werneck, M. Mendonça e E. C. White. 42-61. Rio de Janeiro: Pallas: Criola.
- Carneiro, F. 2000. Nossos passos vêm de longe. In *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. (Orgs) J. Werneck, M. Mendonça e E. C. White. 22-41. Rio de Janeiro: Pallas: Criola.
- Carneiro, S. 2005. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese de Doutorado em Filosofia da Educação, Universidade de São Paulo.
- Castro, L. M. Xavier de. 1999. *Mulher negra: sua situação na sociedade*. Rio de Janeiro: CEAP (Cadernos CEAP).
- Gonzalez, L. 1982. A Mulher negra na sociedade brasileira. In *O Lugar da Mulher; estudos sobre a condição feminina na sociedade atual*. (org.) M. T. Luz. 87-106. Rio de Janeiro: Graal (Coleção Tendências, 1).
- Lemos, R. de Oliveira. 2000. A face negra do feminismo: problemas e perspectivas. In *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. (Orgs) J. Werneck, M. Mendonça e E. C. White. 62-67. Rio de Janeiro: Pallas: Criola.
- Lopes, H. T. 1996. *Mito e espiritualidade. Mulheres negras*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Werneck, J. 2007. *O Samba Segundo as lalodês: mulheres negras e a cultura midiática*. Tese de Doutorado em Comunicação e Cultura, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Educación popular y movimiento de mujeres en Nicaragua: alianzas y retrocesos

Candida Laguna

Introducción

En Nicaragua los procesos y acciones de educación popular han sido de mucha importancia para compartir información entre gente urbana y rural, para empoderarla en el conocimiento y conciencia de sus derechos, para prepararla a la defensa y el reclamo ante el Estado con estructuras patriarcales, tanto a título individual como haciendo parte de un movimiento o de una colectividad.

En los años ochenta, durante el proceso revolucionario, el movimiento de mujeres de Nicaragua buscó “convencer y no vencer”. La información, el debate, el testimonio personal, la denuncia personal y colectiva han sido su materia prima. Su irrupción pública tuvo lugar en el año 1987, durante los cabildos preparativos de la nueva Constitución Política del país.

En esos momentos, en oposición a lo que pretendían muchos militantes y responsables del gobierno del frente sandinista, las mujeres expresaron de manera clara y explícita la necesidad de reivindicar sus derechos humanos y sociales; no solamente económicos sino también aquellos relacionados con una sexualidad libre y responsable, condiciones de vida dignas, relaciones de poder equitativas, exentas de violencia. Bajo esta fuerza colectiva, se incorporaron en la Constitución elementos a tomar en cuenta en las reformas de la nueva constitución y se legitimó la organización autónoma de las mujeres en

decenas de grupos, asociaciones y movimientos. Hubo nuevas definiciones del trabajo de las organizaciones de mujeres, algunas se quedaron dentro de las estructuras del partido y otras decidieron constituirse de forma separada.

Con el regreso del Frente Sandinista al poder en 2007, se abre una gran brecha entre el movimiento de mujeres y su aliado histórico y se provocan divisiones dentro del movimiento. El principal punto de desacuerdo fue la abolición del aborto terapéutico, con todas sus consecuencias. Muchas mujeres de convicción sandinista se sintieron traicionadas y desarrollaron un análisis crítico a todas las acciones del gobierno. La decisión de abolir el aborto terapéutico del Código Penal, es considerada en Nicaragua como un atentado en contra de la vida de las mujeres y contradictoria con el precepto constitucional relacionado con el derecho a la vida. Desde la vigencia de la penalización más de 150 mujeres han fallecido por no tener acceso al aborto terapéutico en las instituciones del Estado pues persiste el miedo a la cárcel, tanto para las pacientes como para los médicos que lo practiquen.

En la actualidad (2008), las mujeres tienen su propia agenda política, sus críticas al gobierno y siguen practicando a gran escala estrategias consistentes en producir y ofrecer información, el debate, la incorporación de la vivencia y grandes movilizaciones, articulando estos momentos en procesos de educación popular.

En la organización en la cual me encuentro, mi rol es el de dotar de herramientas legales y metodológicas a las mujeres de la zona rural para que puedan capacitarse en información legal vinculada a la familia, logrando de este modo que repliquen la capacitación recibida y hagan acompañamiento jurídico, desde la interposición de la denuncia hasta la obtención de la sentencia. Para ello se desarrolla una secuencia de visitas a las diversas instancias encargadas de aplicar la justicia en Nicaragua: Comisaría de la Mujer y la Niñez, Ministerio Público, Ministerio de la Familia y juzgados.

El trabajo de capacitación permite a las defensoras ser capaces de asesorar y hacer acciones de prevención de la violencia y de delitos sexuales contra las mujeres de todas las edades. Ellas se convierten en lideresas naturales de su comunidad. En este proceso de crecimiento y empoderamiento, ellas se encargan de convocar a las mujeres de su comunidad para los talleres de capacitación y para las movilizaciones que se realizan en las jornadas o campañas que se llevan a cabo. En

cada comunidad, con precarios recursos económicos para la movilización, se puede aglutinar alrededor de 50 mujeres.

La multiplicación de talleres y charlas en las comunidades, conducidos por las mismas defensoras con una metodología participativa y sencilla, es un salto cualitativo que ha dado la Fundación Entre Mujeres, FEM. Con estas capacitaciones las mujeres han fortalecido su conocimiento sobre las instancias que son responsables de aplicar las leyes y además, es un asunto de doble vía porque además algunas instituciones empiezan a sentir la presión social de las denuncias de las mujeres. La educación popular es el camino para que las mujeres se empoderen con proyectos económicos, de salud e ideológicos, que hacen de la FEM una propuesta que cruza diversos intereses de las mujeres y en la que ellas han encontrado una respuesta para evitar la migración a otros países.

Estas capacitaciones desencadenan procesos personales y colectivos de desconstrucción de toda la discriminación cultural que las oprime. La metodología participativa y colectiva permite a cada mujer analizar su propia situación y su propia historia teniendo como punto de partida la constatación de que para tener la capacidad de ayudar a las otras hay que estar bien consigo misma.

Al final de la capacitación cada defensora se constituye en persona de referencia para quienes viven o han vivido violencia en sus comunidades. Las defensoras ayudan a estas mujeres a encontrar salidas necesarias y adecuadas a la situación de cada una de ellas y/o a denunciar el caso ante las autoridades competentes si es necesario. Las defensoras mantienen el contacto directo y activo con la organización para desarrollar campañas y actividades públicas como en las fechas simbólicas del 8 de marzo o del 25 de noviembre o en el mes de Mayo para conmemorar el día de acción por la salud de las mujeres, u otras actividades vinculadas a la situación social que viven las mujeres.

Es a menudo en este proceso que las dirigentas de los movimientos sociales han revelado y afirmado su militancia y compromiso con las mujeres. Las mujeres que forman parte de estos procesos provienen de 13 comunidades, donde tienen una participación muy activa, pues la organización garantiza sus derechos económicos, sociales y derechos humanos de manera general.

Igual que en Europa, el movimiento de mujeres en Nicaragua tiene una genealogía, una historia, que merece ser conocida, para acabar con

el mito de que el feminismo fue algo importado de Europa, que no responde a las necesidades básicas de las mujeres, en su mayoría de escasos recursos.

Historia

Lo más antiguo que se conoce de la historia del feminismo en Nicaragua comienza con la biografía de Doña Chepita de Aguerrí, Doña Josefa Toledo de Aguerrí, “niña Chepita” como la llamaban cariñosamente, conocida como la “madre de la educación pinolera” por su labor como maestra.

Nació en 1866, en Chontales y murió en 1962. Margarita López Miranda, profesora universitaria de nuestro tiempo, escribió la biografía de Doña Chepita y la señala como “la mujer más extraordinaria que ha tenido Nicaragua”. Aparte de ser educadora, Doña Chepita dedicó 80 de sus 96 años a luchar por los derechos de las mujeres en nuestro país.

Luchó para que las niñas nicaragüenses tuvieran el derecho a recibir educación pública y laica. Fundó las dos primeras revistas feministas de Nicaragua: *La Revista Femenina Ilustrada* en 1918, y *Mujer Nicaragüense* en 1930. En varias ocasiones criticó la intervención estadounidense en Latinoamérica. Fundó y perteneció a un gran número de organizaciones feministas. Luchó para que se dieran clases de educación sexual en las escuelas públicas. Abogó para que las mujeres pudieran recibir educación universitaria y que las mujeres pudieran tener derecho a votar.

Dona Chepita, definió su pensamiento feminista en este párrafo: “una de las características del feminismo es considerar a la mujer idónea para encontrar en si misma su medio y su fin. Poder vivir con independencia del hombre si así lo quiere y ganarse la vida”.

Intuitivamente introdujo el tema de autoestima o amor propio como se le llamaba en esa época y que es de plena vigencia en nuestros días.

En 1893, durante la revolución liberal de Zelaya, se llevó a cabo la primera campaña para el voto femenino, apoyada por los liberales de la época. La campaña no tuvo éxito y las mujeres tuvieron que esperar otros 63 años para poder votar. En 1916, el Partido Liberal prometía de manera formal aprobar el voto femenino en Nicaragua, con el objetivo de ganar las elecciones, no tanto con el interés de que las mujeres lo ejercieran.