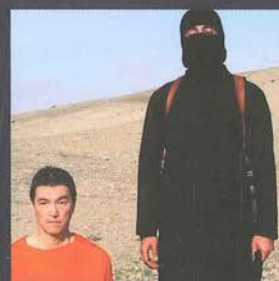
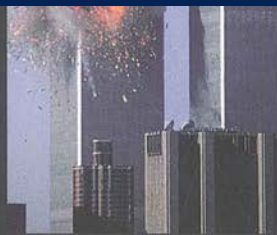




TOLEFRANCIA

Capítulo 16



Tolerancia. Sobre el fanatismo, la libertad y la comunicación entre culturas
Centro de Estudios Filosóficos

© Centro de Estudios Filosóficos, 2015

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: abril de 2015

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-04305

ISBN: 978-612-317-078-3

Registro del Proyecto Editorial: 31501361500415

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

¿Intolerancia de (cuál) género?

En cierta ocasión, Paulina Arpazi, quien fuera nuestra primera representante mujer indígena en el Congreso, me dijo, y la cito con su consentimiento: «Ya no me atrevo a hablar en el Congreso, porque cuando comienzo a hablar nadie me escucha; entre que soy mujer, india, con pollera y que hablo mal el castellano, nadie me hace caso, ya no hablo más, ahora estoy callada». Esto me llevó a pensar en la pregunta que planteo en el título. Paulina, como muchas otras mujeres en el Perú, junta todas las diferencias que se convierten en desigualdades.

Siempre es un recurso retórico útil titular una ponencia en forma de pregunta, pero en este caso creo que me he metido en problemas, pues puede sonar a acusación y esa no es mi intención en lo que sigue. Creo que las reacciones de ambos géneros a los «asuntos de mujeres» son distintas, por razones históricas, culturales, políticas, e incluso psicológicas. También podríamos decir naturales, pero no quiero entrar en la, a mi juicio, casi inútil discusión de lo cultural frente a lo natural, en el sentido por ejemplo en que se han cuestionado las muy interesantes tesis de Carol Gilligan sobre la ética del cuidado, acusándola de «esencialista» o de conducirnos a «entrampes esencialistas». El caso es que, por diversas razones, nuestras voces —y no digo las voces de las feministas, sino de las mujeres— siguen siendo escuchadas básicamente por mujeres, seguimos siendo «invisibles» de muchas maneras, y, en un término casi tan feo como «empoderamiento» en castellano, seguimos siendo inaudibles en contextos no femeninos. No dudo de las razones históricas que han hecho que luego de siglos de invisibilidad y silencio haya sido necesario hablar entre mujeres, fortalecerse como movimiento, afirmarse como actoras y agentes. Y eso, efectivamente, sucedió «entre mujeres». Pero creo que ya hay que dar otros pasos, tanto teóricos como prácticos. Este es un caso de espacio público de excepción, la academia, en la que ciertamente las mujeres somos escuchadas, pero no es casualidad que, una vez más, en la mesa sobre género, estemos hablando tres mujeres.

Si bien es cierto que en los años recientes se ha avanzado mucho en términos de lo que se ha dado en llamar la visibilidad o las voces femeninas, entre esas diferencias —étnicas, culturales, raciales— que se transforman en desigualdades, la de género sigue siendo todavía notoria. Algunos breves datos: en el Perú del total de analfabetos que todavía existen, el 75% son mujeres; el 85% de los hogares encabezados por mujeres son pobres; el 87% de las víctimas de la violencia familiar son mujeres.

Al respecto, el notable economista del desarrollo y la pobreza, Amartya Sen, premio Nobel de Economía del año 1998, ha acuñado un concepto muy duro de procesar, creo que no solo para las mujeres. Se trata del término las «mujeres desaparecidas»

para indicar la ratio sexual prevista y la ratio real: me explico, bajo condiciones de nutrición y cuidado de salud equivalentes, las mujeres viven en promedio algún tiempo más que los hombres. Deberíamos esperar así una ratio sexual de 103 mujeres por cada 100 hombres. Pero en muchos países esta ratio es muy distinta, lo cual da pie a una profunda sospecha de discriminación contra mujeres y niñas en cuanto a nutrición, educación y cuidados básicos. El término «mujeres desaparecidas» describe esta brecha relativa a las mujeres con que hubiésemos debido contar si todas recibiesen una nutrición y cuidado de la salud equivalentes. El mundo *no* alberga alrededor de cien millones de mujeres desaparecidas, entre ellas 36 millones en la India¹.

En el Perú, por ejemplo, se cuentan por miles las organizaciones sociales de supervivencia lideradas por mujeres, espacios configurados por ellas mismas para satisfacer las necesidades básicas (vaso de leche, alimentación) de sus familias y comunidades. Esta participación social no se traduce en participación política proporcional. Tenemos, por fin, una ley de partidos y se está discutiendo a propuesta de un político —según su propia confesión «antes no entendía nada de género»— ya no solo cuotas, sino la posibilidad de alternancia en las listas al interior de los partidos. Pese a la existencia de la ley de cuotas, la presencia de la mujer en el poder político es todavía escasa. Según cifras oficiales, las mujeres peruanas representamos el 50,4% de la población total. En las elecciones del 2001, solo fueron elegidas 22 mujeres de un total de 120 congresistas. Y en el Ejecutivo solo hay una ministra mujer; obviamente del Ministerio de la Mujer. Si en algunos países de la región ya hay mujeres en los ministerios de Defensa, tal vez sería magnífico que hubiese un hombre en el Ministerio de la Mujer y conozco varios que lo podrían hacer muy bien. Evidentemente, hay algo que no funciona y estamos, parafraseando a Sen y en un sentido menos dramático, como desaparecidas del poder político. Y allí, en las esferas del poder, se deciden muchas cosas sobre nuestras vidas. Para referirnos al ámbito global, de 190 jefes de Estado, solo hay 11 mujeres, y vimos el otro día la foto de la cumbre de Monterrey, donde entre 34 jefes de Estado o de Gobierno, solo hay una mujer, además viuda de un ex presidente.

Para terminar con datos de la cruda realidad. El *Informe final* de la CVR contiene dos capítulos relativos al modo como el conflicto armado interno en el Perú afectó a las mujeres. En el *Informe* queda claro que «En la memoria de la violencia en el Perú, esto se ha expresado en la *invisibilidad* de la historia de las violaciones de los derechos humanos y de los padecimientos generales de las mujeres de los andes rurales, de las ciudades y de la selva amazónica». Esta invisibilidad se refiere a la falta de atención a los tipos de violencia específicamente dirigidos contra la población femenina, a la subrepresentación de los daños contra las mujeres en las estadísticas sobre la violencia y al desconocimiento de su papel protagónico en la resistencia y

¹ Cf. NUSSBAUM, Martha. «La ética del desarrollo desde el enfoque de las capacidades. En defensa de los valores universales». En Miguel Giusti (editor). *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, p. 39.

el rechazo a la violencia. En suma, estamos en un mundo en el que el poder sigue siendo masculino, el individuo sigue siendo concebido bajo patrones masculinos y la pobreza sigue siendo mayoritariamente femenina.

Vivimos, como se ha dicho muchas veces esta semana, en una época mucho más atenta a las diferencias. Las críticas desde el punto de vista del género femenino consideran que la perspectiva, la voz y las actividades propias de las mujeres no han sido incluidas en las teorías occidentales de la ética, la justicia o la ciudadanía. Ya se ha discutido largamente en la literatura teórica sobre género y política, y lo he señalado en otros lugares, que el gran reto político que enfrenta hoy la democracia es la negociación identidad/diferencia². Atender a la diferencia exige también atender a las múltiples desigualdades, a la falta de reconocimiento y a la intolerancia respecto de muchas voces, entre ellas las nuestras.

Como señala Axel Honneth, «[...] tanto en las discusiones sobre multiculturalismo como en las reflexiones teóricas en torno al feminismo, se presenta como hilo conductor la idea normativa de que los individuos o grupos sociales tienen que encontrar reconocimiento o respeto en su diferencia»³. Y sigue señalando que nuestra concepción de justicia tiene en esencia que guardar mayor relación con concepciones de cómo y en calidad de qué se reconocen mutuamente los sujetos, y no solo cuestiones distributivas.

Pero, y aquí comienzan mis peros, en realidades como las nuestras, pienso en América Latina, las desigualdades en términos de distribución—no hay que olvidar que somos el continente más desigual del planeta, no el más pobre, pero sí el más desigual—, corren paralelas, por decir lo menos, a las desigualdades en términos de reconocimiento. El discurso del reconocimiento no es suficiente en un contexto marcado por extremas desigualdades, con cientos de millones de personas viviendo en contextos de pobreza y extrema pobreza; parecería que es momento de comenzar a escucharnos todas y todos y de cambiar algunas cosas básicas en este mundo tan desigual en que vivimos.

Quiero, brevemente en lo que sigue, explorar algunas pistas para entender estos problemas de invisibilidad, inaudibilidad y falta de reconocimiento desde el plano conceptual, a partir de dos ejes: el concepto de poder y el tema de las emociones.

Dice Hannah Arendt, «[...] la ambivalencia [de la condición femenina] resulta particularmente clara si se la considera desde el punto de vista político. Las mujeres [...] no han avanzado en los frentes políticos, que siguen siendo frentes masculinos»⁴. Esta ambivalencia, presente hoy, muestra que hombres y mujeres todavía no nos

² BENHABIB, Seyla (editora). *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1996, introducción, p. 4.

³ HONNETH, Axel. «Reconocimiento y obligación moral». *Areté*, vol. IX, n.º 2, 1997, pp. 235-252.

⁴ ARENDT, Hannah. «On Emancipation of Women» (1933), citado en Julia Kristeva. *El genio femenino*. I. Hannah Arendt. Buenos Aires, Barcelona, México D. F.: Paidós, 2000, p. 41, n. 51.

vemos como *partners*, como «iguales» en términos de poder. Quiero plantear aquí que uno de los grandes retos que nos toca afrontar juntos es el concepto de poder. Y voy a apoyarme para ello en una autora, no feminista e incluso crítica del feminismo en su momento, pero que propone una noción de poder que desafía rotundamente a la clásica concepción moderna (¿masculina?) de este. El peso que otorga la obra de Hannah Arendt a las categorías de natalidad y vida hace que Julia Kristeva diga: «[...] la vida en el sentido arendtiano será femenina o no será»⁵. Quiero radicalizar esta afirmación diciendo que su concepto de poder nos puede dar pistas para pensarlo de otro modo, tal vez más femenino. Hannah Arendt define el poder no como capacidad de control, dominación o de coerción de unos seres humanos por otros, sino como «capacidad humana de actuar concertadamente»⁶. Si en su obra la acción está vinculada al hecho de comenzar algo nuevo, de tener iniciativa, el poder está vinculado a la idea de acuerdo, de consenso: «[...] la acción tiene un designio político y el poder no es otra cosa que la expresión pública de la acción»⁷. El poder se distingue de la dominación, de la fuerza y de la violencia que se define en términos de una racionalidad estrictamente instrumental. Ciudadanos y ciudadanas actuando sobre la base de intereses comunes, en vistas a fines comunes, que se ponen de acuerdo por medio de la palabra, estos son los elementos que configuran lo propio de la idea arendtiana de poder y de espacios públicos. Habría, por cierto, que añadir la necesidad de reconocernos en nuestras diferencias y de empujar los límites entre lo privado y lo público. Se trata de ponerse de acuerdo, sobre la base de un intercambio de opiniones, mediante el discurso y la persuasión, permitiendo la acción colectiva concertada. «Diversas locaciones topográficas devienen espacios públicos en tanto se convierten en lugares de poder, de acción común coordinada a través del discurso y la persuasión»⁸. Pero se ha tendido, han, hemos tendido las mujeres a relacionarnos en espacios públicos «femeninamente privatizados», en los que el reconocimiento de las diferencias no nos hace menos desiguales, por ejemplo en la perspectiva del ejercicio del poder.

El poder como control y dominación es típicamente patriarcal, y como dice la psicoanalista Marion Woodman, «los dos géneros cargan la sombra trágica del poder patriarcal». No es cuestión de victimarios y víctimas, ni de «idealizar al oprimido», como dice la también psicoanalista Jessica Benjamin.

Lo que quiero decir no es que las mujeres tengamos necesaria o naturalmente una concepción distinta de poder, sino que hay concepciones del poder que son más femeninas que masculinas. Thatcher o Condoleeza Rice no son, precisamente, modelos de ejercicio de poder en términos de acuerdo; sin embargo, el programa Hambre Cero de Lula me parece bastante más cargado de rasgos femeninos como

⁵ KRISTEVA, Julia. *El genio femenino. 1. Hannah Arendt*. Buenos Aires, Barcelona, México D. F.: Paidós, 2000, p. 63.

⁶ ARENDT, Hannah. *Sobre la violencia*. México D. F.: Joaquín Mortiz, 1970, p. 41.

⁷ RICOEUR, Paul. «Pouvoir et violence». En *Ontologie et politique: Hannah Arendt*. París: Tierce, 1989, p. 47.

⁸ BENHABIB, Seyla. Ob. cit., p. 78.

el cuidar (pensando en Gilligan) que la invasión militar (muy masculina) de Irak bajo las órdenes de Bush.

Tal vez si pensamos y comenzamos a ejercer el poder en términos de disensos y consensos, de concertación, reconociendo nuestras diferencias, como ese «otro concreto» del que habla Seyla Benhabib, entre todos y todas, dejemos de hablar solo entre mujeres sobre cosas de mujeres. Es importante pensar estos temas no solo desde «autoras», sino desde todas las fuentes posibles. También nos dan pistas para ello la hermenéutica de Gadamer, Michel Foucault, y aun cuando dentro de una concepción de racionalidad muy fuerte, autores como Habermas o el propio Rawls; este último no precisamente muy sensible a cuestiones de género. Por ejemplo, afirma M. Foucault: «Si el poder nunca fuese más que algo represivo, si no hiciera otra cosa más que decir no, ¿usted piensa realmente que uno sería conducido a obedecerlo?»⁹. El poder «[...] no solo pesa sobre nosotros como una fuerza que dice no, sino que también [...] produce cosas, forma conocimiento, produce discursos». Entre las cosas que un sistema de poder produce es el carácter mismo de la revuelta contra él.

Pero el concepto de poder político como control y dominación también nos remite a lo masculino entendido como autonomía, independencia y control sobre las emociones. Incluso en el modelo freudiano, la lucha por el poder es entre padre e hijo, y el varón tiene que apartarse de la madre para lograr su autonomía. Creo que ello tiene también que ver con el lenguaje de las emociones, de la propia corporeidad, hasta ahora excluido de los espacios públicos y peor aún de algunas agendas públicas. O incluido de manera lamentable como cuando a alguno de nuestros geniales ministros de Salud se le ocurre la peregrina idea de crear un Registro Nacional de Concebidos, para que de allí en adelante la mujer tenga que rendir cuentas al Estado sobre lo que hace con su propio cuerpo. Ahora bien, tampoco se trata de simplemente desafiar la visión de la naturaleza humana en Freud arguyendo que las mujeres, a diferencia de los varones, son «criaturas gentiles»: al adoptar la crítica feminista de la polaridad de género, a veces se ha tendido a reforzar el dualismo que se critica¹⁰, dice Benjamin. Las mujeres somos emocionales, los hombres puramente racionales; las mujeres cuidamos de los otros, los hombres no; las mujeres podemos ponernos en el lugar concreto de los demás, los hombres no. Este tipo de polaridad ciertamente ha mostrado mucha intolerancia respecto de las diferencias o nos ha llevado a que «para demostrar la pésima síntesis cultural que nos exige ser cuerpo o idea, nos precipitemos absolutamente al cuerpo-emoción que somos negándonos la simultaneidad de seres pensantes sociales que somos»¹¹. Esta ha sido también una postura extrema que ha hecho del discurso feminista un discurso muy cerrado sobre sí mismo y poco audible para los demás. El cuerpo humano,

⁹ Citado en BENJAMIN, Jessica. *The Bonds of Love. Psicoanálisis, Feminism, and the Problem of Domination*. Nueva York: Pantheon Books, 1988, p. 4 y n. 1, p. 245.

¹⁰ *Ib.*, p. 9.

¹¹ KIRKWOOD, Julieta. Citada en Gina Vargas. «Itinerario de los otros saberes». Ponencia presentada en CLACSO, Lima, 2003. En vías de publicación.

y aún más dramáticamente el cuerpo de una mujer, es una extraña encrucijada entre *zoé* y *bíos*, fisiología y narración, genética y biografía, dice Julia Kristeva. Pero no se trata solo del cuerpo de la mujer, «[...] desde luego, la bisexualidad psíquica, que el psicoanálisis encuentra en toda persona, permite suponer que un hombre puede asumir esa feminidad, incluso experimentar esa maternidad definida como una tensión del amor entre *zoé* y *bíos*»¹².

En efecto, somos *zoé* y *bíos*, y queremos seguir siendo ambas. Pero en una cultura tan supuestamente racional como en la que estamos inscritas, el reclamo de las emociones en un sentido muy específico es tal vez algo que debamos comenzar a hacer, pero en una perspectiva no excluyente ni exclusiva. Un hermoso libro reciente de Martha Nussbaum, titulado algo así como *Cataclismos del pensar. La inteligencia de las emociones*, quiere desarrollar la idea de las «emociones como juicios de valor». Tal vez sea una pista para pensarnos en ambas direcciones juntas: nuestras propias emociones son también juicios y valoraciones morales. Y esas emociones no son patrimonio de las mujeres.

Comenzar a valorar las emociones de otra manera, en tanto implicando mucho más de lo que hasta ahora se le ha asignado, tal vez nos evite ese precipitarnos absolutamente al cuerpo-emoción del que hablaba Kirkwood. Tengo la personal sensación de que mucho del llamado discurso postmoderno, y en particular, el de género, tiende a una personalización emocional y corporal que también puede contribuir a esta falta de audibilidad y a esa intolerancia.

Somos, hombres y mujeres, esa diferencia y complementariedad entre *zoé* y *bíos*, la vida en sentido fisiológico (*zoé*) y una vida (*bíos*) de cuyo sentido se puede dar cuenta mediante la narración. Pero poder narrar una vida supone un actor, una actora, vale decir, alguien que haya sido vista y escuchada por otros; ello implica la existencia de espacios públicos, que es lo que nos permite la condición humana de la pluralidad. Y, precisamente, esa posibilidad de ser vistas y escuchadas por otras y otros, en espacios públicos y no privados, es lo que históricamente las mujeres no han, no hemos tenido en la sociedad occidental. Y parece que todavía la tenemos muy restringida. Más aún si al ser mujer se añade la pobreza, la desigualdad étnica e incluso lingüística.

Con estas reflexiones he querido responder a la pregunta, ¿intolerancia de cuál género? De ambos. La intolerancia a la escucha de otras voces, en este caso las de las mujeres, es problema de todos y todas los que estamos inscritos en estas y otras tradiciones, en las que fenómenos clave de nuestras vidas como el poder o nuestras emociones son vividos y comprendidos desde una perspectiva de control y dominación. No se trata de masculinizarnos en el ejercicio de un poder así entendido, ni de feminizarnos al extremo de convertirnos en pura corporeidad o pura emoción, poniendo lo masculino como «lo otro» que no nos dejan ser. Somos iguales y somos

¹² KRISTEVA, Julia. Ob. cit., p. 63.

diferentes; afirmar la diferencia, «reconocerla» y tolerarla no debe impedirnos seguir en la lucha por un mundo menos desigual, más justo, para todas y todos.

Termino con una anécdota de Hans Jonas sobre Hannah Arendt. Dice Jonas: «[...] en conjunto [Arendt] consideraba a los hombres como el sexo más débil: más alejados del sentido intuitivo por la realidad, más susceptibles a los engaños del concepto, más propensos a las ilusiones y, por eso, menos dispuestos a ver los múltiples significados y las sombras que se suman a la ecuación humana, es decir, los consideraba, de hecho, como más necesitados de protección. Y, ciertamente, en su propio caso, la mayor sensibilidad femenina le permitió ser más robusta. A veces cuando yo expresaba mis reparos contra sus juicios rápido y a menudo tajantes sobre una persona, una acción o situación, ella intercambiaba una mirada de mutua comprensión con mi mujer en la que se mezclaban la impaciencia y la compasión, tal vez un poco de ternura y luego decía ¡Ay Hans! Hace muy poco (¿fue en nuestro último encuentro?) en un momento así pregunté: «Dime Hannah, ¿acaso crees que soy tonto?». «¡Pero no!» contestó con una mirada casi aterrada, y luego añadió, «Solo creo que eres un hombre». Y ella no tenía deseo alguno de modificarlo».

Las mujeres podemos ser más robustas, los hombre más necesitados. Creo que somos esa bi-sexualidad psíquica de la que habla Kristeva, y nos toca integrar ambas en ese mundo menos desigual y más justo que todos queremos.