

Introducción: tensiones y (des)encuentros¹

Gonzalo Portocarrero

El Foro ha reunido a personas de trayectorias muy diversas: artistas, educadores, científicos sociales, comunicadores, dirigentes de base, médicos y personal paramédico, promotores sociales, abogados. Todos congregados para dialogar en torno a las relaciones de género y la salud en la Amazonía. En estos tres días se ha desarrollado una intensa comunicación. A veces el tono ha sido polémico pero ha primado siempre un clima de respeto por el otro. La riqueza del diálogo lleva a que cada uno de nosotros asimile perspectivas diferentes, que desarrolle nuevas inquietudes. La suma de nuestros aportes multiplica nuestro saber. Esta es la maravilla de la comunicación. La fecundidad del intercambio de ideas.

Mi papel es presentar una "síntesis analítica" del Foro. Ahora bien, apenas comencé a pensar en cómo plasmar una síntesis, se me presentaron dos opciones. La primera era tratar de reseñar las ideas más importantes de cada una de las sesiones. La segunda, mientras tanto, era identificar ejes temáticos que atravesaran todas las sesiones. Me pareció que el segundo camino sería más sintético e interpretativo, y que el primero, mientras tanto, fuera más analítico y descriptivo. En esta encrucijada, opté finalmente por un camino intermedio: presentar los temas que cruzan todo el Foro pero partiendo desde la sesión donde fueron abordados con mayor profundidad. Entonces, voy a presentar cinco temas eje .. El primero es la construcción de la sexualidad femenina, tema que es tratado explícitamente en la primera mesa pero que ha resurgido.

¹ Síntesis analítica del Foro Internacional "Salud Reproductiva en la Amazonía: Perspectivas desde la Cultura, el Género y la Comunicación". Quisiera agradecer a Eliana Elías y a Minga Perú por la confianza de haber depositado en mí el encargo de hacer la relatoría final de este evento, y también, desde luego, a Eloy Neira porque fue él quien me propuso esta tarea.

Representaciones de la sexualidad femenina

Como se ha mencionado una y otra vez, existe una imagen o estereotipo de la mujer loretana en la que ella aparece dominada por la voluptuosidad, por una codicia libidinal desenfrenada. Ahora bien, resulta que esta imagen nace del encuentro entre un deseo —sobre todo masculino y sobre todo del Perú criollo— con una realidad que es difícil de identificar o poder nombrar, por la sencilla razón que no ha sido estudiada en sí misma. En todo caso, lo que es indudable es que en la imagen de la mujer ardiente y desbordada se está proyectando un ansia de goce que deshumaniza a la mujer, convirtiéndola en mero objeto de placer, ilusionando que la mujer loretana, se realiza siendo precisamente un instrumento de la virilidad del foráneo.

Si examinamos esta imagen con más cuidado es claro que en ella se proyecta una insatisfacción sexual, una avidez por el sexo, que busca un objeto de goce y que cree encontrarlo en la mujer loretana, definida como ardiente. Es probable que en esta imagen se proyecte también un temor a una femineidad más autónoma y afirmativa. Este miedo está sugerido —como indicó María Emma Mannarelli— en el mito de las Amazonas, mujeres fuertes y guerreras que controlan a los pocos hombres que necesitan. Entonces, en la idea de una mujer ardiente palpita un temor a una femineidad que es capaz de controlar su cuerpo, que rechaza la sujeción patriarcal y que afirma su autonomía y prescindencia del varón. Una mujer que puede comparar desempeños varoniles y que no hace de la fidelidad el fundamento de su femineidad.

Ahora es necesario preguntarnos qué de lo real retoma el estereotipo, porque, como bien decía Alberto Chirif, siempre hay algo de lo real que es metabolizado, que es procesado e incorporado en el estereotipo. Quizá lo que la imagen retoma es una relación menos traumática con el organismo y la naturaleza, una relación más espontánea con la vida, menos mortificada por la palabra y las exigencias de la cultura. Esta idea ha surgido en numerosas sesiones, donde se ha insistido en el hecho de que en la cultura amazónica hay una relativa indiferenciación entre el hombre y la naturaleza. Es decir, a diferencia de occidente, la criatura humana no se define en oposición a lo natural, como estando encargada por Dios de dominar y aprovechar la naturaleza. En la cultura de los pueblos amazónicos el ser humano se asume como parte del orden natural. Sumergido dentro de él. Si esta observación se extiende al propio organismo resultaría que en la Amazonía no habría el dualismo y la ten-

sión que hacen que en occidente, el cuerpo, entendido como organismo socializado, penetrado por la palabra y el discurso, sea un espacio de conflicto entre la pulsión y la cultura. Habría pues una relación menos traumática y más espontánea con la naturaleza, y también —como señaló Norma Panduro— un sentirse bien con su cuerpo, una capacidad para un disfrute inocente que se ha perdido, o visto mermada, en otras culturas donde el trabajo secuestra y funcionaliza la libido poniéndola al servicio de un productivismo que mecaniza y enajena. Precisamente desde esta posición insatisfecha surge el reclamo de goce, la imagen de una mujer voluptuosa que se realiza en tanto instrumento del varón. Entonces, resumiendo, el estereotipo de la loretana ardiente surge de la convergencia entre un anhelo de goce y una libre espontaneidad que es (mal) leída como voracidad y ardor.

Tratando de ir más lejos, creo que podría decirse que en esta construcción, en esta imagen, hay un elemento de perversidad y hay también un elemento de control. Perversidad porque en esta construcción el sujeto se escinde, se condena a estar dividido entre el anhelo de goce de un lado, y, del otro, la censura y perplejidad que le produce ver a la mujer, al otro, como una simple cosa. Es decir, esta visión de la mujer loretana como ardiente provoca un escenario donde se mezclan sexo y poder. La vivencia sexual es una vivencia de poder sobre la mujer. Es someterla, hacerla transitar del salvajismo de la voluptuosidad a una sumisión civilizada. Al menos por un tiempo. Como dice Ana Varela, el patrón, el hombre foráneo supuesto portador de la cultura, se representa como agente civilizador. Pero desde esta perspectiva la mujer no es una persona sino un objeto a ser gozado. El diálogo y el amor son imposibles en un contexto así definido.

Entonces, en la imagen de voluptuosidad hay una perversión entendida como un escindir de la subjetividad masculina entre considerar a la mujer como presa y, de otro lado, añorarla como objeto de amor, como persona y compañera. Pero, como decía, hay también un elemento de control sobre la sexualidad femenina, en tanto que la mujer loretana aparece como un modelo negativo de identidad, como una mujer promiscua y peligrosa, como una mujer amenazante. Pero fuera del vínculo protector del varón terminará mal. Sin afecto, ni estabilidad. Entonces se trata de una mujer que representa una mala imagen para el resto de las mujeres del país. Su degradación funciona como un elemento de control de la sexualidad femenina. En este aspecto José Barletti hace una observación de mucho interés. La idea es que la mujer criolla puede ser cóm-

plice del varón criollo en la creación de la imagen de la femineidad amazónica. En efecto desde el típico coqueteo criollo, pudoroso cuando no hipócrita, la actitud desenfadada de la mujer loretaña puede ser sentida como competencia escandalosa. En concreto, Barletti se refiere a la "tapada", a la limeña de saya y manto, que, aprovechándose de su anonimato e invisibilidad, suele ser más audaz en la expresión de sus deseos.

El estereotipo de la "charapa ardiente" traduce una voluntad de poder del sexo masculino sobre el femenino y de las poblaciones criollas y mestizas sobre los pueblos amazónicos. Además, debe mencionarse que esta imagen deja en mal pie a los hombres de la selva, pues los define como insuficientemente viriles para saciar el apetito de sus mujeres. En la ponencia de Ana Varela se presenta un caso de representación de lo femenino donde la proyección de la codicia sexual no es el hecho dominante. Se trata del cuento *La arregladora* (1942), de César Lequerica².

En este caso la mujer se define a partir de una voluntad de servir; ella es buena, sencilla y trabajadora. También hay una cosificación, pero esta vez no como instrumento de goce sexual sino como máquina de trabajo.

Es necesario investigar la sexualidad de la mujer amazónica. El primer paso es desde luego el rechazo a las representaciones que cosifican y subordinan a la femineidad de la mujer de la selva. En este sentido ha sido muy significativa la marcha de las loretañas protestando contra un programa de TV donde ellas aparecen como "fáciles y ligeras". Se trata de una lucha por la dignidad. No obstante, se puede formular una serie de preguntas inquietantes: una vez desmontados los prejuicios, ¿qué podemos decir sobre la sexualidad femenina? De otro lado, ¿cuál es el efecto de esta imagen sobre las mujeres loretañas?, ¿no es acaso esta imagen una invitación a ser como se las describe?, ¿una promesa y una tentación?

Los derechos humanos: del etnocentrismo a una perspectiva universalista

Un segundo eje se refiere a la problemática de los derechos humanos, en especial a los derechos sexuales y reproductivos. ¿Estos derechos son universales (o universalizables) o son específicos de la tradición occidental? En este punto me parece muy ilustrativo empezar refiriéndome a la conferencia de Alicia Ely Yamin. Desde una perspectiva abiertamente tes-

² Véase la ponencia de Ana Varela en este mismo libro.

timonial ella nos hacía partícipes del deleite que tenían sus hijos cuando se bañaban. El goce de jugar con el agua y tocarse sus cuerpos. No hay malicia ni avidez. Es un cuadro de inocencia, de espontaneidad y juego. Pero, como sabemos, poco a poco la cultura nos expropia de este placer. Alicia usó una frase muy precisa: "la cultura nos osifica, nos quita esa posibilidad de goce". Esta afirmación se inscribe en una perspectiva muy freudiana. En efecto, Freud pensaba que la cultura refrena nuestra impulsividad. El amor y la agresión no son vividos de manera espontánea. Son contenidos dentro de nosotros dando lugar a un mayor autocontrol. La agresión se vuelca hacia el interior produciendo inhibición y culpa. Entonces tenemos individuos insatisfechos cargados de sentimientos agresivos. Es lo que Freud llamaba "el malestar en la cultura". Gracias al adelanto de la civilización el hombre logra controlar el mundo exterior pero a costa de una tiranía creciente sobre sí mismo. En todo caso, adonde quiero llegar es al hecho de que hay en el ser humano una vocación de placer que es robada, por así decirlo, por la cultura en función de productivizar la impulsividad, dirigir toda la energía hacia el trabajo y el rendimiento.

Ahora bien, creo que es importante vincular el testimonio de Alicia Ely Yamin con el relato que Teresita Antazú nos hacía de su experiencia. Teresita Antazú nos contó algo que me pareció muy interesante e importante. En efecto, cuando era niña ella se preguntaba por el porqué de la desigualdad, por qué los hombres sí y las mujeres no. Por qué unos tienen más derechos y posibilidades que otros. Ella no terminaba de sorprenderse, encontraba que esta situación era artificial, que no tenía justificación. Es más, conforme pasaba el tiempo la situación era cada vez más desigual. Sobre todo cuando las mujeres eran encerradas —en el caso de su mamá estuvo seis meses sin salir del encierro—, para aprender todas las labores femeninas, de manera que al salir ya estaban listas para desempeñarse como esposas. Claro, hay una relación entre los hijos de Alicia gozando con su cuerpo y la niña Teresita preguntándose por qué tiene una condición disminuida. Creo que la relación entre estos dos hechos tiene que ver con el derecho a la felicidad; más precisamente con que el derecho a la felicidad pasa por preservar el placer y la equidad al mismo tiempo. El placer tiene que ser defendido contra las exigencias de la sociedad y la cultura. Y la equidad contra la dominación masculina. Entonces me parece que quienes pretendemos defender los derechos humanos como una norma universal, o por lo menos universalizable, tenemos que preguntarnos, con toda la lucidez de la que seamos capaces, en qué medida nuestra concepción de lo que son los derechos humanos

no es sino una forma sofisticada y embellecida de etnocentrismo; es decir, hasta qué punto la ideología de los derechos humanos no esconde una pulsión de dominio y control. Tiene que haber una conciencia muy autocrítica para que el supuesto universalismo de los derechos humanos no sea, pues, una nueva retórica etnocentrista. Se trata de un peligro real y solo una aguda capacidad autocrítica puede separar el etnocentrismo de lo que podría ser una perspectiva universalista de derechos humanos. Por ejemplo, si sostenemos que un derecho básico es la felicidad, si decimos con Camus que el deber de todo hombre/mujer es ser feliz, entonces tendríamos que criticar a la tendencia de la cultura occidental por expropiar la capacidad de sentir placer y trastocarla en un productivismo enajenante. Deberíamos exigir un mundo donde, por ejemplo, los niños de Alicia logren mantener su espontaneidad y su entrega al juego. Entonces, si tomamos en serio los derechos humanos tenemos una perspectiva desde la cual todas las culturas y sociedades deben ser criticadas y transformadas.

Ahora bien, los que piensan que la ideología de los derechos humanos es solamente una intrusión imperialista lo hacen desde una posición de defensa de la autonomía de la tradición local. Por tanto, las personas que ven así las cosas tendrían que preguntarse, o tenemos que preguntarnos, en qué medida esta defensa de la tradición no es en realidad una defensa del privilegio, es decir, hasta qué punto no se está fraseando un rechazo a la democracia y a la equidad como una defensa de lo auténtico, de lo supuestamente tradicional y nativo. Cuestionarse, por tanto, si detrás de la reivindicación de la autonomía no hay, en realidad, un miedo al cambio, un temor a la pérdida de privilegios. Una actitud elitista y conservadora.

La polémica sobre si los derechos humanos son universales o solamente occidentales se plantea como una controversia entre el universalismo ético y el relativismo cultural. El universalismo ético afirma la vigencia para todas las sociedades de un conjunto de valores; señaladamente la equidad y la libertad. En contraste, el relativismo cultural postula la validez de las tradiciones locales, su derecho a existir irrestrictamente de cualquier imposición, de cualquier marco que pretenda ser universalista. Ahora bien, en los diálogos de nuestro Foro se encuentran aportes muy interesantes para tratar de mediar y resolver esta polémica. Teresita Antazú, por ejemplo, señalaba que el universalismo no tiene por qué destruir la tradición. De esta manera, cuando ella contaba que en su comunidad los cambios en el sistema de género se habían llevado a cabo

de una manera gradual, ella se expresó usando una frase muy significativa. Ella decía que “[...] de una manera suave hemos logrado integrarnos en la comunidad”. Antes las mujeres no tenían voz, no tenían presencia, eran invisibles, simplemente no contaban. No obstante, a fuerza de diálogo y paciencia, de su propia fortaleza, lograron manifestar su punto de vista, pudieron protagonizar un empoderamiento, que no fue antagonizante, que no rechazaba la tradición, sino que trataba de cambiarla para hacer más equitativas las relaciones de género.

En el mismo sentido se sitúa la intervención de Pascual Aquituari cuando habla de la necesidad de recrear la cultura. Pascual está en contra de un conservadurismo que lleve a que su hija tenga el destino que le hubiera tocado a una niña de hace dos o tres generaciones. Él apuesta a que su hija sea más libre, a que tenga la posibilidad de un desarrollo personal. Amartya Sen avalaría la posición de Pascual, pues para este autor lo importante es que la sociedad fomente el desarrollo humano de sus miembros, que amplíe sus márgenes de libertad, que proporcione las oportunidades para que cada uno realice su potencial humano. La polémica sobre el significado de los derechos humanos es una polémica viva, y si queremos que sea realmente fructífera es imprescindible una capacidad autocrítica. Es decir, la posibilidad de tomar distancia de la propia cultura, no pensar que porque es propia es perfecta y que debe ser entonces defendida en su integridad. Ser capaces por tanto de elaborar una crítica de la cultura, de reflexionar sobre la creación cultural, tratando de que esta creación sea lo más conducente a la felicidad humana. Esto implica una capacidad de denunciar los aspectos enajenantes de nuestro mundo simbólico y también una disposición al cambio que nos aleje de la injusticia y de la autodestrucción. O, retomando las expresiones de Joaquín García, que nos dé la posibilidad de ser singulares, o sea, de ubicar el desarrollo de nuestra particularidad en concordancia con la realización de una universalidad que no pertenece a ninguna cultura pero que representa una posibilidad de convergencia, la posibilidad de un mundo donde lo específico desarrolla lo universal. Es decir, se trata de tradiciones diferentes pero que comparten un núcleo fundamental de valores: la aspiración a la libertad, a la equidad y a la felicidad de todos sus miembros. Todo ello significa la redefinición de la autenticidad entendida ya no como un apego incondicional a la tradición sino como la posibilidad de desarrollar reflexivamente nuestras particularidades. Sin vergüenza, pero, tampoco, sin arrogancia. Estos planteamientos conducen a una opción multiculturalista, a defender como valor la diversidad cultural pero en el entendido de

que esta diversidad no signifique una jerarquización de las culturas, ni, tampoco, impedir la interacción entre ellas. De otra manera, se corre el riesgo de que el multiculturalismo termine siendo una versión refinada del *apartheid*. En realidad, el multiculturalismo surge desde las minorías como reivindicación de su diferencia frente a las políticas homogeneizantes de los estados-naciones. Hasta el momento, sin embargo, el multiculturalismo es más una consigna, un camino o dirección, que una situación definida. Ello en la medida en que la interculturalidad, la coexistencia e intercambio entre diferentes modos de vida, va redefiniendo constantemente las fronteras entre los sistemas simbólicos.

Individuos y colectividades: ¿de quién son los derechos?

Un tercer eje en la discusión, muy relacionado con el anterior, es sobre si la titularidad de los derechos corresponde sobre todo a los individuos o si corresponde a las colectividades. En general, la idea de que la titularidad de los derechos corresponde a los individuos ha sido esgrimida en este Foro por las posiciones feministas. La idea es que la mujer es quien tiene el derecho de controlar su cuerpo, su sexualidad, el número de embarazos. Todo ello en la medida en que son las mujeres las principales responsables de la maternidad y del cuidado de los niños.

En cambio, la idea de que la titularidad de los derechos tiene que ver con las colectividades ha sido defendida desde posiciones que se resisten o no simpatizan con un cambio en las relaciones de género y/o con cambios en la relación entre las personas y la sociedad. Desde esta perspectiva, el individuo está necesariamente inscrito y comprometido en instituciones a las que se debe fidelidad y obediencia, tales como la familia, el linaje, el grupo étnico, la nación. Entonces, la sexualidad femenina y el número de niños por familia deben ser decididos por una autoridad a quien la mujer debe obedecer.

Ahora bien, si uno trata de pensar radicalmente este problema, si uno quiere llegar al fondo del asunto, tiene que empezar por reconocer que hay un antagonismo entre el individuo y la sociedad; es decir, que existe una tensión que es irreductible. En general, puede decirse, siguiendo a Ernesto Laclau (1996), que hay una relación de antagonismo entre dos partes cuando la realización completa de una de ellas entraña la no realización de la otra. El antagonismo entre el individuo y la sociedad nace del hecho de que si los individuos pretendiéramos ver cumplidos

todos nuestros deseos, entonces la sociedad fuera imposible. En efecto, si todos quisiéramos todo, si nadie aceptara ninguna frustración, entonces viviríamos en una guerra perpetua, donde los más fuertes tendrían más posibilidades de imponerse, pero donde la sociedad poco a poco desaparecería. De otro lado, tampoco es posible una sociedad donde los individuos sean meros engranajes de un sistema o colectividad, careciendo totalmente de autonomía. La anulación del individuo mediante una regimentación sistemática de sus actividades implicaría la deshumanización de la sociedad. Entonces, es necesario mediar y equilibrar la tensión entre el individuo y la sociedad. No hay una solución perfecta. En cualquier forma el individuo tiene que estar sujeto a la ley, restringido por sus obligaciones y deberes para con los demás. Pero, de otro lado, lo social tampoco puede convertirse en un fin en sí mismo y aplastar al individuo, como ocurre en las sociedades totalitarias. Entonces el cómo producir un equilibrio entre el individuo y la sociedad es algo que se discute —permanentemente— en todas las sociedades. Cada una de ellas llega a un acuerdo o mediación que significa hacer concesiones a cada uno de los polos del antagonismo.

Para tratar de ser más gráfico uno podría oponer dos figuras, dos modelos de identidad. Por un lado, la figura del aventurero-colonizador, el patrón de quien hablan Eloy Neira y Patricia Ruiz Bravo (2001). Este patrón que esclaviza, que mata, que no tiene ley, es la figura de un individuo que no tiene ningún compromiso y que prevalece sobre cualquier acuerdo colectivo. Es un canalla en el sentido de que es una persona que no se siente en el deber de dar cuentas de nada a nadie. Es un cínico en tanto solo le importa su propio goce. Estamos ante una figura del mal, ante alguien que no repara en el daño que pueda hacer a los demás si ese daño le procura alguna satisfacción. Es evidente que la sociedad necesita defenderse de gente así. Para eso existen las instituciones encargadas de hacer justicia. La figura opuesta a este patrón sin ley sería la persona aplastada por la sociedad; por ejemplo, el caso de la mujer que es encerrada, casada y luego obligada a tener un sinnúmero de hijos sin que se tenga en cuenta sus deseos y su voluntad. El matrimonio es definido por los padres en función de los intereses del linaje, de la familia ampliada. Y existe el criterio de que cuantos más hijos tanto mejor para la familia. Los deseos de la hija-mujer se ignoran puesto que se consideran irrelevantes. Los casos extremos que presentamos hacen visible la necesidad de lograr un equilibrio. Una situación donde el individuo pueda desarrollar sus capacidades pero sin que ello signifique la

postergación de los derechos de otros individuos. Esta es una discusión plenamente vigente en el mundo contemporáneo. En la filosofía de hoy se desarrolla una polémica entre los llamados liberales y los llamados comunitaristas, donde se discute precisamente cómo puede realizarse el ser humano: si acaso el escenario de esta realización es el mundo de lo privado, del individuo sustraído de los lazos sociales; o, si, por el contrario, es en la comunidad, en la multiplicación de los vínculos con otros, donde el individuo puede realizarse. En el fondo se trata de discutir cómo se puede ser feliz, cómo el individuo puede desarrollarse en una forma equilibrada dentro de su sociedad. Acá me parece importante retomar el concepto de desarrollo humano de Amartya Sen. Como vimos, este autor piensa que el desarrollo humano implica la multiplicación de las posibilidades de escoger de los individuos, pues así estos pueden desarrollar sus capacidades, apostando a ser felices, a lograr una plenitud humana. Ahora bien, es muy probable que si los individuos tuviéramos la posibilidad de elegir, escogeríamos estar integrados en comunidades; es decir, vivir inscritos en diversas redes en las que hubiera una fluida circulación de afectos, donde los mutuos reconocimientos nos fortalecieran, generando un sentimiento de solidaridad y compromiso con los demás, pero sin que todo ello signifique un avasallamiento del individuo dentro de jerarquías de poder.

El tema de la titularidad de los derechos, si son individuales o colectivos, es un tema que nos tiene que hacer pensar en cómo compatibilizar el desarrollo del individuo con el fortalecimiento del orden social, pues todos requerimos de lazos afectivos para poder realizarnos. Ahora bien, en este campo no existe un principio general, válido para siempre y en todo lugar. Se trata de una dimensión en la que tenemos que orientarnos por lo que Ricoeur (2000) llama "sensatez práctica". Es decir, por elegir el curso que concluyamos como más justo después de una discusión libre en la que cada uno exponga sin temor sus puntos de vista. Mónica Quiroz presentó un ejemplo que podemos analizar. En algunos pueblos de la Amazonía existe la creencia de que si un hombre está enfermo a consecuencia de haber sido mordido por una víbora entonces toda la parentela debe abstenerse de tener relaciones sexuales, pues en caso contrario la enfermedad se agravaría. Es claro que esta creencia impone a los individuos un deber de solidaridad y de preocupación por el enfermo. La presunción es que el placer está fuera de lugar cuando está en juego la vida de alguna persona. En realidad, la norma subordina al individuo, le resta derechos. Ahora bien, si la función latente de esta costumbre es la de crear una corriente de solidaridad en torno a la salud

del enfermo, podría pensarse en instituir otras costumbres que no recorten la libertad de las personas pero que impliquen alguna ayuda efectiva para la recuperación del enfermo como la obligación de visitarlo, de ayudar a su mujer e hijos, etc.

Pero para el caso que nos concierne, el ejemplo más relevante es el que se refiere al número de hijos. Juan Reátegui planteó que los pueblos indígenas se oponen al control de la natalidad, y que todo el tema de la salud reproductiva se reduce en realidad a disminuir el número de embarazos. Ahora bien, continúa Reátegui, como en el mundo amazónico el hombre y la naturaleza están compenetrados, resulta que la infertilidad humana produce infertilidad en la naturaleza. Es claro que estas ideas implican que la mujer, o la pareja, no tienen el derecho de fijar el número de hijos que quieren pues la consecuencia de no procrear hijos, o tener solo unos pocos, significaría un gran perjuicio para toda la comunidad. Entonces, lo razonable sería estimular a las mujeres para que tengan todos los hijos que puedan y, paralelamente, no informarles de los métodos disponibles de control de la natalidad. En síntesis, el derecho a fijar el número de hijos por familia está en manos de la comunidad y no de las mujeres. Teresita Antazú sostuvo una posición diferente. Manifestó estar orgullosa de su cultura pero a favor del cambio en el sistema de género. Contó que su madre tuvo 15 hijos y que ella tiene 7, y que las mujeres en realidad no quieren llenarse de hijos, y que les tocaría a ellas decidir pues finalmente son ellas las que realizan la mayor parte del trabajo de crianza de los niños.

La promoción del desarrollo humano: asistencialismo o creación de sujetos responsables

Un cuarto eje trata del tema de la promoción humana. Desde la perspectiva de las ONG se presenta un dilema que reaparece constantemente en la acción cotidiana con las llamadas "poblaciones beneficiadas". La opción es o bien un "iluminismo vanguardista", o bien una política basada en los mutuos reconocimientos. Patricia Ruiz Bravo planteó una anécdota que es muy interesante por lo que condensa en su brevedad algo que es muy característico de la primera opción. "La población beneficiada" es vista por el personal de las ONG desde una perspectiva racista y etnocéntrica, como una especie de "hoja sucia", como decía Pascual Aquituari; es decir, ni siquiera como una hoja en blanco, sino como una

hoja sucia que debe ser primero puesta en blanco, que debe ser borrada y limpiada, para luego ser llenada correctamente. La idea implícita es que lo local no tiene valor alguno. Entonces hay que persuadir a los "nativos" de que lo suyo es atraso, algo ya pasado, superado, que impide acceder a la modernidad y que debe olvidarse, sintiendo vergüenza por haber sido así. Este tipo de relación implica, pues, autoritarismo, racismo y etnocentrismo; supone que la "población beneficiada" es como un menor de edad que no sabe lo que le conviene y que, por su propio bien, necesita ser tutelado. En realidad esta estrategia termina desempoderando, socavando el orgullo y la autoestima, fijando al otro en el papel de víctima pasiva, que lo único que puede hacer es reivindicar más ayuda. El otro es presentado como un "pobrecito", una "víctima" de su ignorancia y de su falta de recursos. La víctima debe ser asistida, apoyada; es muy difícil, casi imposible, que pueda por sí misma. Pero, más allá de todo lo señalado, también hay en este estilo de trabajo una actitud facilista. En efecto, definir al otro como una copia imperfecta de uno mismo es lo más sencillo, simplifica las cosas. Sin necesidad de entender la cultura ajena, el promotor se ofrece como modelo.

Más allá de esta promoción "iluminista" y "tutelar" de aquellos que creen tener la verdad en sus manos, está la política de los mutuos reconocimientos, es decir, una política centrada en la idea de la praxis comunicativa de la que habla Eliana Elías. Un estilo de relación que valoriza, tal como lo señalaba el profesor Arvind Singhal, el saber local. La idea es que el fundamento de la promoción humana es la comunicación dialógica. Mientras que el monólogo de algunos y el silencio de otros destruyen la posibilidad de entendimiento, lo contrario sucede con el diálogo; mientras que el silencio mata, la comunicación cura. Es en el diálogo abierto donde se abre el horizonte del futuro. Justamente aquí me parece muy pertinente lo que decía Roxana Vásquez sobre cómo es que la perspectiva utópica, la posibilidad de imaginar cambios que trasciendan el presente, surge en la comunicación libre, de aquel entusiasmo que sentimos cuando somos capaces de expresar sin temor nuestros anhelos. El diálogo permite verbalizar los miedos y las esperanzas, explorar soluciones, hacerse dueño del futuro, ganar agencia, iniciativa y responsabilidad. Ahí donde no existe diálogo sino imposición monológica, tenemos instrucciones que no necesariamente comprometen, proyectos que probablemente fracasen. Acá también es muy importante recoger el planteamiento de Pamela Toro, en el sentido de que comunicar es exponerse, que el "paternalismo complaciente" hace que los promotores per-

manezcan como extraños frente al otro. Lo que a partir de su experiencia propone Pamela es una especie de fusión parcial entre ellos y nosotros, es decir, crear un nosotros más inclusivo. El supuesto es que los promotores puedan ser realmente transparentes para las poblaciones donde trabajan, que la gente sepa y comprenda su función y sus actividades. Que no sean agentes misteriosos de los que se puede sacar ventaja si se les sigue el juego. Así la colaboración puede ser mucho más fluida y horizontal. El promotor ya no fija al otro en el papel de víctima a ser compensada sino en sujeto responsable, copartícipe de un proyecto de cambio. En este sentido, creo que la experiencia de Luis González-Polar en Restinga Kids, un hogar para niños, es un ejemplo límite y, por supuesto, ejemplar. Luis se siente en el derecho de exigir a los niños, es muy consciente de que crear una relación paternalista y una cultura de la dependencia impide que los niños crezcan pues los detiene en la posición de receptores pasivos de una ayuda que ven como una compensación a la que tendrían derecho por las pocas oportunidades que el mundo les ha dado. Para Luis se trata de interpelar al otro en tanto persona responsable, agente de su futuro. Visitando el local de Restinga Kids lo que más me sorprendió fue ver que el cuarto de Luis era un espacio totalmente abierto, o sea que todos podían ver lo que estaba dentro de su habitación. Tampoco había mucho que ver porque Luis es bastante austero. Todos los niños saben quién es Luis. Entonces, esta transparencia ante la gente, esta capacidad de fusionarse con ellos, evitando el paternalismo (auto)complaciente, es llevada a un extremo realmente muy impresionante en la experiencia de Luis González-Polar. Es esta misma realidad, este compromiso, lo que permite que Luis interpele a los niños no como víctimas a ser compensadas sino como actores responsables de su futuro. Luis repite que no hay que lamerse las heridas sino usarlas para ser más fuertes. Entonces, en Restinga Kids los niños tienen derechos solo en la medida en que cumplen sus obligaciones. Por turnos se encargan de limpiar, cocinar y lavar. Se crea una cultura de la responsabilidad que empodera a los niños.

Conclusiones: el miedo y la violencia como obstáculos al cambio

Vivimos una época que está marcada por el individualismo, el miedo y la inseguridad. El miedo tiene muchos rostros: miedo al terrorismo, miedo a la delincuencia, miedo al extraño, miedo al futuro. Este miedo se explica, en mucho, por la existencia de un sistema de género basado en la violencia

y la dominación. Acá recordaría la frase de Eliana Elías, “la violencia resulta en una incapacidad para visualizar el futuro”. En efecto, la persona que ha sido violentada, o que vive una situación de víctima, está atrapada en una desubjetivación; lo necesario se le aparece como imposible. Quizá el Foro se ha concentrado —es inevitable en un primer momento— en la idea de la mujer como víctima. Sería mejor decir “mujeres afectadas”, es decir, golpeadas pero no paralizadas en su proceso de movilización, en su proceso de crecimiento. Habría que pasar de esta idea de mujer víctima a la idea de género, de sistema de género, tratando más el tema del hombre, de la masculinidad, que es un tema que ha estado presente pero no con la intensidad debida. Creo que la no-liberación del hombre es lo que afecta a la mujer y, de otro lado, que la victimización de la mujer es el dolor del hombre. Vuelvo a esta frase pues me parece importante. “La no-liberación del hombre es lo que afecta a la mujer”, o si se quiere, lo que la convierte en víctima; y “la victimización de la mujer es el dolor del hombre”, esta frase es más oscura, pero es muy sugerente. Está inspirada en algo que vi ayer en el local de Restinga Kids. En una de las paredes del local un muchacho había escrito esta frase: “Mi dolor es mi violencia”; esta expresión me impactó mucho porque también podía ser invertida: “mi violencia es mi dolor”. Puede funcionar de las dos maneras. En todo caso ella nos sugiere que los hombres transformamos el dolor en violencia, mientras que las mujeres convierten el sufrimiento en buena conciencia. Son dos formas de vivir, creo que ninguna de las dos es buena. Al contrario, acá rescataría la idea de Norma Panduro acerca de la necesidad de perder el miedo a vivir. Porque eso de transformar el dolor en violencia y el sufrimiento en buena conciencia son formas de vida que están prisioneras del miedo, que es el principal enemigo de la vida. Justamente Freud decía que el miedo nos encierra en la repetición del sufrimiento, nos impide ver el futuro, nos instala en la desubjetivación. Nos hace renunciar a nuestros deseos. Por tanto, hay que aprender a rechazar ese miedo que disminuye y paraliza. Ello exige fortaleza, es decir, coraje y persistencia. No solo un valor repentino sino constancia en proseguir con nuestras apuestas. Me gustaría terminar citando otra vez a Alicia Ely Yamin cuando nos contaba la emoción y el gozo de vivir que experimentó cuando navegando en pleno Amazonas se desató una intensa lluvia de la que no era posible protegerse, que le hizo sentir que también ella era parte de la naturaleza. Esta vivencia tan extraña para los que viven en ambientes controlados representa una posibilidad de comprender a los otros en sus alegrías y carencias. Muchas gracias.

Bibliografía

LACLAU, Ernesto (1996). "Universalism, Particularism and the Question of Identity". En *Emancipation(s)*. Londres: Verso.

NEIRA, Eloy y Patricia RUIZ BRAVO (2001). "Enfrentados al patrón: una aproximación al estudio de las masculinidades en el medio rural peruano". En Maguiña, López, Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva Santisteban y Víctor Vich (eds.). *Estudios culturales. Discursos, poderes, pulsiones*. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, pp. 211-231.

RICOEUR, Paul (2000). "Lo universal y lo histórico". Manuscrito, traducción de Irmí de Collantes. Texto original tomado de *Magazine Littéraire*, s. d.