



Universidad de Guanajuato  
Campus Guanajuato  
División de Ciencias Sociales y Humanidades

*Encuentros con feminismos “muy otros”.*  
*Reflexiones críticas sobre los fundamentos filosóficos de la teoría de género*

Tesis

Que para obtener el título de  
Maestra en filosofía

Presenta

Andrea Martín Muñoz de Cote

Dirigida por:  
Dra. María Luján Christiansen Renaud

Guanajuato, Gto., enero de 2017

*Cuando muere una lengua  
las cosas divinas  
estrellas, sol y luna.*

*Las cosas humanas  
pensar y sentir  
no se reflejan ya en ese espejo.*

*Cuando muere una lengua  
todo lo que hay en el mundo  
mares y ríos  
animales y plantas  
ni se piensan, ni pronuncian  
con atisbos y sonidos  
que no existen ya.*

*Entonces se cierra  
a todos los pueblos del mundo  
una ventana, una puerta.*

*Un asomarse de modo distinto  
a las cosas divinas y humanas  
a cuanto es ser y vida en la tierra.*

Miguel León Portilla

# Agradecimientos

*Nadie escribe solita o solito, no hay eso de que,  
desde su ombligo, alguien produzca ideas;  
el ombligo nos conecta siempre con la otra que es la madre y,  
desde esa relación inicial,  
siempre estamos construyendo y creando en diálogo y en comunidad.*  
Julieta Paredes<sup>1</sup>

Haciendo caso al epígrafe, esta tesis no ha sido escrita de forma individual, en este proceso de escritura han participado muchas personas, algunas más directamente que otras, y así, como partícipes de esta construcción comunitaria quisiera aprovechar la oportunidad para agradecerles su escucha, lectura y diálogo crítico.

Gracias a María Christiansen por ser mi directora y acompañar mi escritura de forma paciente y amable, dándome la libertad de transitar caminos que no estaban trazados en el plan inicial. Gracias a Liliana García por su atenta y crítica lectura, por las conversaciones enriquecedoras y las reflexiones compartidas. Gracias a Rubí de María Gómez y María José Guerra por ser parte del comité y por las lecturas y asesorías correspondientes.

Gracias a mis compañeras y compañeros de la maestría por sus múltiples comentarios en los seminarios de avances.

Gracias a Paloma y Juan Manuel por ser mis lectores más cercanos y críticos, este texto es tan mío como suyo pues, como ustedes bien saben, la mayor parte de las ideas plasmadas en esta tesis fueron gestadas en muchas de nuestras conversaciones.

Gracias a Lupe y Luma por compartir de forma cotidiana discusiones que atraviesan la vida en su totalidad.

Gracias a Eli, Kat, Bere y Bere por su sororal acompañamiento en la cotidianidad.

---

<sup>1</sup> (Paredes, 2012: 31)

# Índice

Introducción .....	5
<b>Capítulo 1. Feminismos hegemónicos.....</b>	<b>9</b>
<b>Algunas anotaciones sobre los feminismos.....</b>	<b>11</b>
<i>El segundo sexo</i> de Simone de Beauvoir. Texto emblemático para el feminismo hegemónico .....	16
El origen de la opresión de la mujer en <i>El segundo sexo</i> .....	17
Herencias de <i>El segundo sexo</i> . El nacimiento de la Teoría de Género .....	26
Recapitulación .....	29
<b>Capítulo 2. En busca de feminismos “muy otros”.....</b>	<b>30</b>
Formas “muy otras” de “dar sentido” al mundo .....	33
Feminismo comunitario .....	35
Reflexiones feministas desde el neozapatismo. Algunas anotaciones sobre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) .....	40
Recapitulación .....	51
<b>Capítulo 3. De lenguajes y cosmovivencias “muy otras”.....</b>	<b>52</b>
Encuentros entre feminismos “muy otros” y feminismos hegemónicos .....	62
Recapitulación .....	69
<b>Consideraciones finales.....</b>	<b>70</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>75</b>

# Introducción

*Es decir, en forma demoníacamente ambigua: “iguales” derechos; es la misma línea la que no debe ser traspasada por ambas partes contratantes. Y en ello aparece, en su forma más temible y originaria, la misma ambigüedad mítica de las leyes que no pueden ser “transgredidas”, y de las cuales Anatole France dice satíricamente que prohíben por igual a ricos y a pobres pernoctar bajo los puentes.*  
Walter Benjamin<sup>2</sup>

Esta tesis comenzó con la búsqueda de respuestas y terminó con la formulación de nuevas preguntas. En esta investigación no he encontrado respuestas a las preguntas planteadas en el proyecto inicial, pero han hecho su aparición nuevos puntos de partida desde los cuales se transforman de manera radical y se multiplican exponencialmente las preguntas posibles. Muchas certezas que formaban parte de los fundamentos del proyecto se han desmoronado en el encuentro con diversas posturas filosóficas provenientes de Occidente y de mundos “muy otros”, el derrumbe de estas certezas abre la puerta a la comprensión de la premisa neozapatista: “por un mundo donde quepan muchos mundos”.

En un inicio, partiendo de feminismos occidentales, fundamentalmente europeos y del norte geopolítico, el proyecto buscaba hacer una revisión sobre las distintas acepciones que el concepto de igualdad ha tenido en las tres olas de la lucha feminista (occidental). Poco después de iniciar la investigación dos encuentros fueron reorientando el rumbo de la investigación: 1) el encuentro con diversos feminismos latinoamericanos indígenas (principalmente el feminismo comunitario aymara de Comunidad Mujeres Creando Comunidad expuesto en *Hilando Fino desde el feminismo comunitario* y los muchos otros feminismos expuestos por Francesca Gargallo en su libro *Feminismos desde Abya Yala*) y; 2) el encuentro con el texto *Para una crítica de la violencia* de Walter Benjamin.

Encontrar-me con la impresionante e inabarcable diversidad de planteamientos feministas latinoamericanos produjo en la investigación un viraje del que no era posible retornar. El acercamiento con estos feminismos trajo con sorpresa (sorpresa producto de mi radical ignorancia sobre los multiversos que se esconden en la periferia feminista) preguntas como ¿Qué se hace pensable para los feminismos desde culturas no-occidentales? ¿Cuáles son los conceptos centrales para estos feminismos latinoamericanos indígenas? ¿Cuáles son

---

<sup>2</sup> Benjamin, 2007: 133

las búsquedas y luchas de estos grupos feministas? ¿Desde dónde se lucha y cómo se construyen las ideas que dan fuerza a estas luchas de grupos de mujeres indígenas? ¿Cuál es o cuáles son los puntos de partida de estas luchas feministas “muy otras”?

El texto *Para una crítica de la violencia* de W. Benjamin (2007) produjo, más que un viraje, un cisma tanto en mi vida cotidiana como en mis reflexiones teóricas. En este texto, Benjamin distingue entre la violencia como medio y la violencia como fin. La violencia como medio tiene, para Benjamin, siempre implícito “un carácter de fundación jurídica” (2007: 120), es decir que, históricamente se ha utilizado la violencia como un medio para la instauración de un derecho. Agrega que, es por este carácter de fundación de derecho que el Estado teme a la violencia, pues cualquier violencia que no provenga de él amenaza al régimen existente con su posible destrucción y la consiguiente instauración de un nuevo derecho. El Estado se encuentra entonces en la permanente necesidad de ejercer violencia para su conservación. Así, Benjamin reconoce dos funciones de la violencia como medio: violencia fundadora de derecho y violencia conservadora de derecho. Ejemplos de violencia conservadora de derecho son las sanciones que tienen como finalidad el sometimiento de las personas a las leyes establecidas, el servicio militar obligatorio, la pena de muerte y la policía.

Utilicemos como ejemplo la revolución mexicana, un movimiento armado y popular que se opuso al régimen dictatorial de Porfirio Díaz, intentó destruirlo y, después de años de guerra venció a la dictadura e instauró un nuevo Estado con nuevas leyes. La revolución destruyó el régimen existente utilizando la violencia como medio para la instauración de un nuevo régimen, dando como resultado la fundación de un nuevo derecho. Una vez fundado este nuevo derecho, se ponen en marcha mecanismos violentos que funcionan como medio para la conservación del nuevo régimen. Estos mecanismos violentos de conservación ponen en evidencia que el derecho es el fin del derecho, pues se utiliza la violencia para conseguir “la sumisión del ciudadano a las leyes [...] [y este] es un fin jurídico.” (Benjamin, 2007: 121).

Llama la atención la expresión “el derecho es el fin del derecho” porque comúnmente se considera que la justicia es el fin del derecho, desde este común punto de vista, el derecho es un medio a través del que se conseguirá la justicia. Para Benjamin, el derecho es un fin en sí mismo y el medio por el que este fin se funda y se conserva es la violencia. El autor considera que derecho y justicia son antónimos, mientras que la violencia como medio y el

derecho siempre están unidos. Si el derecho y la justicia son antónimos y una revolución, como la revolución mexicana, sirve como medio para la instauración de un derecho ¿puede ser llamada revolución? Para Benjamin, lo revolucionario se limitaría a la destrucción del régimen existente, sin fundar uno nuevo, esto haría que su violencia no fuera un medio para la instauración de un nuevo derecho.

Benjamin manifiesta que, si el derecho está unido a la violencia desde su origen y necesita mantener esa unión para garantizar su permanencia, cuestionar una ley particular (utilizando como ejemplo la pena de muerte) no basta. Para él resulta necesaria la crítica integral al derecho en sí, pues al cuestionar sólo una parte estamos perdiendo de vista que el derecho *es* violencia y no puede *ser* sin violencia.

A partir de estos y otros argumentos planteados por Benjamin, comencé a pensar que posiblemente, al exigir la fundación de nuevas leyes y el cumplimiento de las leyes existentes, validamos un sistema de organización que se plantea a sí mismo como la única posibilidad, pero que podría no serlo. ¿Es posible pensar un feminismo que no apele al Estado en su lucha? ¿Es el Estado como lo conocemos en Occidente la única forma posible de organización? ¿Es la democracia como la conocemos actualmente la única manera posible de toma de decisiones? ¿Es el capitalismo la única posibilidad de organización de la vida económica y productiva?

Esta tesis se trata entonces de una serie de reflexiones que hilan de forma crítica estos tres puntos de partida: 1) feminismos occidentales; 2) feminismos latinoamericanos indígenas y; 3) ciertas ideas de Walter Benjamin que, si bien no se encuentran de forma explícita en el texto, fueron detonantes de preguntas y posibilidades a lo largo de todas las reflexiones que dieron como resultado estas cuartillas. El desenlace (temporal) de estos reflexiones críticas son más dudas y menos certezas, más preguntas y más respuestas negativas en lugar de planteamientos positivos y edificantes.

En el primer capítulo se problematizan algunos aspectos específicos de ciertos feminismos occidentales, particularmente aquellos que han devenido hegemónicos y que están fundamentados en algunos planteamientos de Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*, así como en el célebre texto de Gayle Rubin *El tráfico de mujeres. Notas sobre la “economía política” del sexo*.

El segundo capítulo recupera dos propuestas feministas latinoamericanas indígenas: el feminismo comunitario aymara de Comunidad Mujeres Creando Comunidad y presentado de forma especial en el libro *Hilando fino desde el feminismo comunitario* de Julieta Paredes y, las luchas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional recuperadas de sus propios comunicados y textos públicos, así como estudios antropológicos que revisan sus propuestas e ideas fundamentales.

En el tercer capítulo se presentan algunos aspectos de la cosmovisión maya tojolabal recuperados por Carlos Lenkersdorf, principalmente en su libro *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, como una manera de profundizar un poco más en los fundamentos cosmovisionales de las propuestas neozapatistas. A partir de asuntos muy puntuales de la cosmovisión tojolabal, y del reconocimiento de Occidente como cosmovisión, se formulan nuevas preguntas a los feminismos hegemónicos presentados en el primer capítulo.

# Capítulo 1. Feminismos hegemónicos

*Claro, nosotras, nosotros, zapatistas, estamos convencidos  
de que eso es posible sólo fuera de la máquina.  
Y que hay que destruirla. No reajustarla, no maquillarla, no hacerla “más humana”.  
No, destruirla.  
Si algo de sus restos sirve, que sea como muestra de que no hay que repetir la  
pesadilla.  
Como si sólo fuera un referente al que se mira por el “Espejo Retrovisor”  
mientras se deja atrás el camino.  
Subcomandante Insurgente Galeano<sup>3</sup>*

Los feminismos son una multiplicidad de movimientos sociales que han tenido un desarrollo teórico-práctico diverso con más de doscientos años de historia. En el interior del movimiento se han generado posturas radicalmente distintas entre sí. En este capítulo se describirá lo que en el presente trabajo se entiende por *feminismos hegemónicos*, término que, al no ser unívoco, exige ser aclarado.

Primero ¿qué es *hegemonía*? Para Francesca Gargallo (2010), el concepto de hegemonía refiere a una idea, persona o grupo que guía o influye y puede llegar a coaccionar o lograr la obediencia de grandes colectividades. En el mismo sentido, García Canclini (1984) agrega que la hegemonía es un proceso mediante el que se da una monopolización del poder, ante este monopolio coexisten grupos subalternos que funcionan en relativa independencia.

Siguiendo a Foucault, y en concordancia con Canclini, Gargallo reconoce que, ante un poder hegemónico se generan “resistencias y poderes subalternos” (Gargallo, 2010) que en innumerables ocasiones son fagocitados por los poderes hegemónicos a los que se oponen, terminando por formar parte de ellos. La hegemonía no es una dominación total, sino un monopolio que coexiste con pequeñas acciones de resistencia, sus discursos son reinterpretados por las poblaciones subalternas y así surgen otras versiones, comúnmente opuestas a dicho poder central (García Canclini, 1984). Canclini propone pensar lo hegemónico y lo subalterno como dos realidades que coexisten e interactúan, no como esferas separadas e independientes.

---

<sup>3</sup><http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/02/28/las-artes-las-ciencias-los-pueblos-originarios-y-los-sotanos-del-mundo/> (última consulta noviembre de 2016)

El feminismo surgió como un movimiento social antihegemónico o subalterno, un movimiento de resistencia que se enfrentaba al androcentrismo de la modernidad, a lo largo de sus doscientos años de historia, el discurso hegemónico moderno ha emprendido mecanismos tendientes a devorar las diversas expresiones feministas. Estos variados intentos han generado el surgimiento de uno o varios *feminismos hegemónicos*.

Al hablar de *feminismos hegemónicos* me referiré a las diversas expresiones de feminismo que se ajustan al sistema hegemónico, se trata de feminismos capitalistas, colonizadores y colonizados, blanquizados<sup>4</sup>, muchas veces institucionalizados, enfocados en la búsqueda del reconocimiento jurídico de derechos, liberales, más insistentes en la supuesta inclusión de las mujeres en el “mundo de los hombres” (un “universal”-masculino supuestamente neutro que relega a lo no-masculino al terreno de lo “particular”) que en la transformación de ese mundo para que se convierta en “un mundo donde quepan muchos mundos” (“pluriverso”). Es por lo tanto un movimiento reformista<sup>5</sup>. Por su característica reformista tiende lazos de cooperación con las instituciones nacionales y transnacionales, sus bases teóricas se pueden identificar en las políticas públicas y las leyes que traen consigo lo que Julieta Paredes llama “demandas nominales” (2012: 61), es decir, supuestas victorias feministas reconocidas por los Estados que no tienen impacto real en las vidas de las personas. Esas bases teóricas no necesariamente son exclusivas de los *feminismos hegemónicos*, son también compartidas y reinterpretadas por algunos feminismos autónomos que se caracterizan particularmente por tomar distancia del Estado y sus instituciones buscando la manera de subsistir y funcionar en sus límites.

---

<sup>4</sup> Al decir “blanquizado” hago referencia a “un “racismo” constitutivo de la modernidad capitalista, un “racismo” que exige la presencia de una *blanquitud* de orden ético o civilizatorio como condición de la humanidad moderna, pero que en casos extremos, [...] pasa a exigir la presencia de una *blancura* de orden étnico, biológico y “cultural”.” (Echeverría, 2010: 58) Hablar de alguien “blanquizado” implica afirmar que ha adoptado ciertas características de *blanquitud* que facilitan su reconocimiento como humano y moderno.

<sup>5</sup> Afirmando que los feminismos hegemónicos de los que estoy hablando son reformistas porque sus luchas están dirigidas a reformular a los Estados y las organizaciones internacionales de derechos humanos, buscando reformas legales que reconozcan nuevos derechos para las mujeres o exigiendo el cumplimiento de derechos previamente reconocidos. Es decir, son reformistas porque no buscan una transformación radical del mundo tal cual lo conocemos. Radical en el sentido de ir a la raíz o raíces del problema.

## Algunas anotaciones sobre los feminismos

En 1789 Olympe de Gouges publicó la *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana*, texto a través del cual respondía a la falta de reconocimiento y goce de derechos que vivían las mujeres y que no fue resuelta por la Revolución Francesa. En esta *Declaración*, de Gouges exigía a la Asamblea Nacional Francesa el reconocimiento de la igualdad entre mujeres y hombres. El artículo primero dice: “La mujer nace libre y permanece igual al hombre en derechos, las distinciones sociales sólo pueden estar fundadas en la utilidad común”. Se reconoce así una tradición de mujeres en lucha.

A lo largo de su historia el movimiento feminista se ha transformado de mil maneras, llegando a ser inconmensurable. Resulta imposible que a estas alturas alguien pueda resumir en palabras la diversidad de historias que se ocultan en este transcurrir. Por ello, el presente intento por hablar de una de las posibles maneras en que surgieron los *feminismos hegemónicos* es limitado y no pretende afirmarse como la totalidad de la historia.

Celia Amorós explica que, en un inicio, Olympe de Gouges y otras mujeres exigían la igualdad en derechos entre hombres y mujeres argumentando que depende sólo del azar que una persona nazca hombre o mujer, pareciéndoles absurdo que el azar decidiera los derechos a los que tenía acceso un individuo (Amorós, 2000: 27). Demandaban la inclusión de las mujeres en la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*. Cuestionando la supuesta *universalidad* tan enarbolada por la Ilustración al hacer notar uno de sus límites demostrando que se trataba de una *universalidad* que excluía automáticamente a la mitad de la humanidad.

Nace entonces la primera ola del feminismo basada en la búsqueda de la igualdad de derechos entre hombres y mujeres. En intentos de organizar la historia del feminismo y verla como una historia única, se ha hecho una clasificación en tres “olas”: 1) el feminismo ilustrado que buscaba el reconocimiento de los derechos civiles de las mujeres; 2) el sufragismo que buscaba el reconocimiento del derecho al voto para las mujeres y, 3) la reivindicación de que lo personal también es político. Esta condensación de la historia del feminismo en tres “olas” no le hace justicia a la diversidad alcanzada por el movimiento, pues representa a algunos feminismos europeos y norteamericanos como si ejemplificaran a todos los feminismos.

El movimiento feminista no existe como unidad, algunas autoras que hablan de su historia prefieren referirse a “los feminismos” en un intento de reconocer la riqueza de las expresiones feministas. Junto con esta diversidad han surgido cuestionamientos feministas al feminismo occidental, europeo y norteamericano. Así se manifiesta la tensión existente entre los feminismos hegemónicos y las propuestas subalternas (Hernández y Suárez, 2011). Esta relación entre el “feminismo occidental” y otros feminismos hace patente una manifestación del colonialismo occidental (Hernández y Suárez, 2011). Algunas visiones y experiencias feministas alternas ante las que se expresa un rechazo a la manera en que los feminismos hegemónicos asumen e imponen como universales los valores de Occidente (Hernández y Suárez, 2011), es el discurso de los derechos humanos<sup>6</sup> y su imposición en los movimientos feministas locales a través de los financiamientos otorgados por las instancias internacionales de derechos humanos.

María José Guerra (2007), filósofa feminista española, también aborda el tema de las críticas que se han hecho al feminismo occidental; comenta que a partir de los años ochenta surgieron corrientes feministas que denunciaron el etnocentrismo del feminismo occidental. Autoras como bell hooks, Chandra Mohanty, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, Iris Marion Young, Vandana Shiva y más, han puesto al feminismo occidental en jaque al hacer notar, entre otras críticas, el uso de “localismos globalizados” (Hernández y Suárez, 2011). Sin embargo, para Guerra, a diferencia de Hernández y Suárez, éstas críticas sumadas con otros fenómenos políticos y sociales locales están provocando la fragmentación del movimiento a partir de visiones particulares que en muchas ocasiones tienen fundamentos machistas provenientes de las culturas locales (Guerra, 2007). Guerra propone como alternativa a estas propuestas críticas locales un “feminismo transnacional” dialógico, no etnocentrista, pero que tampoco caiga en el relativismo moral, un feminismo que utilice enfoques interseccionales en los que se tomen en cuenta la diversidad de opresiones que viven las mujeres en los distintos contextos (Guerra, 2007, 2014).

En cambio, Hernández y Suárez hacen un llamado para admitir el impacto que la colonización imperialista tuvo, ha tenido y tiene en las vidas de las personas y particularmente en las mujeres (2011); para reconocer estos efectos, ellas proponen

---

<sup>6</sup>El discurso imperante de los derechos humanos se fundamenta en la idea de la posibilidad de la existencia de valores universales, siendo una imposición mundial de los valores occidentales.

*descolonizar el feminismo*. Suárez denuncia que el feminismo “blanco” llega a cooptar los intereses de las mujeres que son feministas desde los márgenes y también la forma en que se les representa desde una visión racista (Suárez, 2011). Concebir a las mujeres “de los márgenes” desde este punto de vista conlleva su cosificación. Según la misma autora, cuando se piensa a ciertos grupos de mujeres como objetos y víctimas del sistema sin reconocer sus posibilidades de resistencia, el feminismo se convierte en una “misión civilizatoria” que se impone sobre las mujeres de estos sectores (2011: 48).

Suárez afirma que el feminismo occidental es colonizador y resume en cuatro puntos algunos de los cuestionamientos críticos que se le han planteado desde los diversos movimientos feministas desde los márgenes. El primero se refiere a “la noción de la categoría de 'mujer' como un sujeto epistemológico y político unificado” (2011: 57), quienes hacen esta crítica cuestionan el uso de la palabra “mujer” como un concepto genérico que engloba toda la diversidad de las mujeres. Chandra Mohanty (2011) explica que los discursos científicos y artísticos utilizan la expresión “la mujer” para generar representaciones externas y unívocas sobre lo Otro, en lugar de referirse a las mujeres como sujetos concretos y diversos.

En el segundo punto, Suárez hace mención de las críticas hechas a “una concepción del poder (de género y más en general) dicotómica y de resistencia unidimensional” (2011: 57); esta postura se enfrenta a concepciones más fluidas del poder, que permiten pensar movimientos de resistencia y propuestas subalternas que puedan generar grietas en el sistema hegemónico.

El tercer punto advierte sobre los feminismos que sostienen “una idea de cultura como esencia heredada intocable y ahistórica” (Suárez, 2011: 57); ante estos responden otros feminismos que reconocen las posibilidades de cambio en las culturas. En cuarto lugar, “la idea misma de la necesidad de sujeto social detrás de los movimientos de mujeres” (Suárez, 2011: 57), se cuestiona precisamente la demanda del feminismo hegemónico de que exista, se construya o se forme un sujeto social unificado que dé sustento a las exigencias del movimiento feminista.

Francesca Gargallo, filósofa feminista e historiadora de las ideas latinoamericanas, afirma que el feminismo ha sido un movimiento internacional y diverso en el que las ideas y propuestas no han surgido de un grupo unificado (2004). Los feminismos en América Latina

reciben influencias europeas y norteamericanas pero éstas no han sido adoptadas sin ser cuestionadas, reinterpretadas y resignificadas de acuerdo con los contextos locales (Gargallo, 2004). Resulta importante reconocer las diversas influencias que los feminismos latinoamericanos han incorporado, pero al mismo tiempo comprender que todas estas influencias han pasado por un proceso de resignificación íntimamente ligado al contexto. En estos procesos de resignificación latinoamericana de las ideas feministas europeas y norteamericanas, también ha existido la crítica. Algunas de las críticas planteadas por Suárez (2011) han sido formuladas también desde América Latina por parte de grupos de feministas autónomas y de movimientos de mujeres provenientes de los pueblos originarios<sup>7</sup>.

Entre las transformaciones por las que han transcurrido los feminismos en el contexto latinoamericano, a partir de la década de los sesenta, el feminismo pasó a ser “un movimiento de liberación de las mujeres, enarbolando ya no el ideal de la igualdad con el hombre, sino el derecho<sup>8</sup> de las mujeres a ser ellas mismas” (Gargallo, 2004: 16). Como se vio en la primera parte del capítulo, frente a los discursos hegemónicos suelen surgir reformulaciones discursivas radicales y antisistémicas; sin embargo, esos movimientos subalternos suelen ser devorados por los discursos hegemónicos.

A partir de la década de los noventa en América Latina, se comenzó un proceso de institucionalización a través de la formación de institutos de la mujer, programas de género, ONG's, comisiones de género, entre otras instancias. Estas instituciones han sido financiadas con recursos de los Estados y de las instancias de cooperación internacional. Es a través del financiamiento que se comenzaron a controlar las agendas de lucha de los movimientos feministas locales, dedicando los recursos a proyectos específicos que siguieran ciertas líneas. En este proceso de institucionalización también se ha intentado formar lo que Francesca Gargallo llama “profesionales del género” (2004: 47-48), que se dedican a la

---

<sup>7</sup>Hay una discusión sobre la forma en la que referirse a los pueblos originarios en América Latina. Francesca Gargallo les llama pueblos originarios en el entendido de que son originarios de éstas tierras, sin embargo, otras autoras como Rivera Cusicanqui cuestionan el uso del término “pueblos originarios” por considerar que “al hablar de pueblos situados en el “origen” se niega la coetaneidad de estas poblaciones y se las excluye de las lides de la modernidad. Se les otorga un estatus residual, y de hecho, se las convierte en minorías, encasilladas en estereotipos indigenistas del buen salvaje guardián de la naturaleza” (2010: 59). Tomando en cuenta este debate cabe aquí aclarar que utilizaré (por ahora) el término “pueblos originarios” haciendo referencia a éstos como *originarios de los territorios que abarca América Latina*, no como los pueblos en los que se ubica *el origen de las naciones de América Latina*, es decir, asumo que los pueblos que son originarios de América Latina son actuales, están vivos y viven su propia modernidad.

<sup>8</sup>Derecho entendido como posibilidad.

formulación de políticas públicas con perspectiva de género; muchas de ellas han dejado de llamarse feministas, así la teoría feminista se ha visto desplazada por la teoría de género. La misma autora considera que estas especialistas han perdido su radicalidad y se han convertido en “agentes de la globalización”, estando más preocupadas por responder y participar del sistema capitalista y neoliberal.

Al respecto de la teoría de género, Sylvia Marcos (2013) explica que el concepto de género fue propuesto por el feminismo norteamericano y adoptado en los años 90, período que Gargallo identifica como el más importante en el proceso de institucionalización del feminismo en latinoamérica, por las instancias de cooperación internacional al ser considerado objetivo y neutro. Marcos continúa afirmando que desde los años 90 la teoría de género ha sido utilizada profusamente por las instancias internacionales desarrollistas. Ante la pretensión de considerar el concepto de género como neutro tal vez sea importante reflexionar, como lo propone Chandra Mohanty (2011), sobre la academia como un espacio netamente político y, por ende, sobre la imposibilidad de neutralidad de cualquier concepto. Desde este punto de vista, sería necesario repensar el concepto de género y reconocer la imposibilidad de su neutralidad.

Se observa una relación íntima entre los *feminismos hegemónicos* y aquellos que se fundamentan en la teoría de género. En la construcción y formulación de dicha teoría, al igual que en la de muchos feminismos, es innegable la importancia y el valor fundante que tiene *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir. Dicho ensayo es una de las principales influencias de *El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo* de Gayle Rubin, texto en el que Rubin construye el concepto de “sistema sexo/género”. En las siguientes páginas se abordarán algunos aspectos importantes de estas dos propuestas teóricas.

## ***El segundo sexo* de Simone de Beauvoir. Texto emblemático para el feminismo hegemónico**

Simone de Beauvoir nació en 1908, en *Memorias de una joven formal* narra cómo desde pequeña quiso ser escritora porque tenía un deseo de pasar a la historia, de heredar algo a la humanidad, ahora, a más de cien años de su nacimiento podemos afirmar que logró cumplir ese sueño. Fue una escritora prolífica tanto en literatura como en filosofía, aunque hacer esta distinción entre literatura y filosofía en su obra es difícil porque en sus textos literarios se cuelean fragmentos filosóficos. En 1949 escribe una de sus obras más importantes: *El segundo sexo*. Ensayo que, posteriormente, se vuelve icónico para muchas corrientes del movimiento feminista.

Cuando escribió *El segundo sexo* Beauvoir no se consideraba feminista, fue hasta 1972 que se reconoció feminista y comenzó a formar parte del Movimiento para la Liberación de la Mujer (Gargallo, 1999). En amplios sectores de la política, su libro fue considerado revolucionario y como tal fue atacado tanto por los personajes políticos de derecha como de izquierda. Entre las mujeres y, particularmente entre las feministas, el libro se convirtió velozmente en un *bestseller*.

La importancia de este texto es innegable, por ser uno de los primeros intentos de dar una respuesta sistemática a la pregunta ¿Qué es una mujer? Así, como dice Teresa López Pardina (1999), muchos feminismos son herederos de los principios teóricos esbozados en *El segundo sexo*, algunos porque lo cuestionan y otros porque se adhieren a él. Es un texto de gran relevancia, pero no todos los feminismos actuales se deben a Simone de Beauvoir.

Este libro icónico ha resultado muy influyente en el movimiento feminista. Pero ¿qué autores aportaron para la formulación de *El segundo sexo*? Es bien conocida la cercana relación afectiva e intelectual que sostuvieron Beauvoir y Sartre, sin embargo, la postura existencialista de la autora no es una copia de la sartreana, pues Beauvoir se muestra reticente ante la idea de *libertad absoluta* planteada por Sartre (Ariño, 1997). Como parte de sus cuestionamientos a esta *libertad absoluta*, Beauvoir introduce el concepto de *situación*, por medio del que reconoce los límites que implican las condiciones concretas de vida del existente (Beauvoir, 1956). Para la formulación del concepto de *situación* Beauvoir consulta

a Heidegger, de quien obtiene “la idea del hombre como ser en el mundo, situado, concreto” (Ariño, 1997: 198). A esta idea también aporta Kant con su moral concreta (Ariño, 1997).

La influencia de Kierkegaard es notoria en las ideas respectivas a la condición ambigua de la existencia humana (Ariño, 1997), así como su rechazo al idealismo hegeliano. Beauvoir admira la dialéctica hegeliana, incluso, la dialéctica del amo y el esclavo es crucial en el argumento de *El segundo sexo*.

La antropología estructuralista de Lévi-Strauss resulta también fundamental en el planteamiento general del libro pues de ahí surge la idea de la organización del mundo a partir de oposiciones. Como se verá en la siguiente sección del presente capítulo, *El segundo sexo* también tiene una gran influencia del psicoanálisis (Freud y Adler) al incorporar de forma crítica algunas de sus ideas sobre el complejo de castración y sobre la sexualidad en general; del materialismo histórico toma en cuenta las posturas de Engels planteadas en *El origen de la familia* y de la fenomenología de Merleau-Ponty su concepción del cuerpo.

## **El origen de la opresión de la mujer en *El segundo sexo***

En la Introducción de *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir plantea la premisa central alrededor de la que elaborará su argumentación:

La mujer<sup>9</sup> se determina y se diferencia con relación al hombre, y no éste con relación a ella, la mujer es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto, ella es lo Otro (Beauvoir, 2014: 18).

Al plantearse la problemática, la autora intenta comenzar un proceso de desinevitabilización<sup>10</sup> de la opresión de las mujeres, cuando se pregunta ¿cuál es el origen de la opresión de la mujer? Está asumiendo automáticamente que hay un origen que se puede explicar y abre al mismo tiempo el camino para su transformación. Aclara que el hecho de que la mujer sea lo Otro no es natural, sino que, cuando se dice “ella es lo Otro”, en realidad ese *es* quiere decir “haber devenido” (Beauvoir, 2014: 26), la mujer *ha devenido* lo Otro, lo

---

<sup>9</sup> Simone de Beauvoir a lo largo de *El segundo sexo* habla de “la mujer”, cuando me refiera a sus ideas mantendré “la mujer” en singular aunque esta expresión no corresponda con mi propia perspectiva.

<sup>10</sup> Mostrar que las opresiones de las mujeres son evitables.

inesencial. ¿Cómo ha sido ese proceso por el que la mujer *ha devenido* lo Otro? ¿Cuál es el origen de la opresión de la mujer? En el primer tomo, trata de explicar cómo es que la mujer *ha devenido* lo Otro y por qué *es* lo Otro; en el segundo tomo, intenta exponer el punto de vista de las mujeres y finaliza planteando la forma en que ella considera que se logrará la igualdad entre el hombre y la mujer.

La premisa central encuentra una de sus bases teóricas más importantes en el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss. La autora cita *Las estructuras elementales del parentesco* refiriéndose a sus conclusiones:

El paso del estado de naturaleza al estado de cultura se define por la aptitud del hombre para considerar las relaciones biológicas bajo la forma de sistemas de oposición: dualidad<sup>[11]</sup>, alternancia, oposición y simetría, ora se presenten bajo formas definidas, ora lo hagan bajo formas vagas, constituyen no tanto fenómenos que haya que explicar como los datos fundamentales e inmediatos de la realidad social (Lévi-Strauss, citado por Beauvoir, 2014: 19)<sup>12</sup>

Lévi-Strauss afirma que las culturas organizan el mundo a través de oposiciones, siguiendo esta línea, y como se ha visto en la premisa central de *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir organiza sus argumentos a través de oposiciones. Éstas presentan una interpretación dicotómica del mundo. Las principales dicotomías, relacionadas todas entre sí, utilizadas por Beauvoir a lo largo del texto se presentan en la siguiente tabla:

Cultura	Naturaleza
Trascendencia	Inmanencia
Control	Contingencia
Hombre	Mujer
Producción	Reproducción
Sí mismo (sujeto, absoluto)	Otro
Amo	Esclavo o siervo
Individuo	Especie

<sup>11</sup>Lévi-Strauss entiende aquí “dualidad” directamente como oposición, en este trabajo se presentarán y tratarán otras concepciones de “dualidad” que no implican necesariamente una oposición.

<sup>12</sup>Beauvoir consultó el borrador de *Las estructuras elementales del parentesco* antes de su publicación, por ello la referencia al texto no está completa en la cita de *El segundo sexo*.

A partir de la premisa central y construyendo su argumento a través de las oposiciones mencionadas, Beauvoir trata de responder a la pregunta sobre el origen de la opresión de la mujer. Rubí de María Gómez, en su libro *El feminismo es un humanismo*, reflexiona, al igual que Gayle Rubin (1986) y Simone de Beauvoir (2014), sobre la importancia que tiene el pensar el origen de la opresión de la mujer debido a que encontrar una respuesta a esta pregunta puede ser la vía para formular opciones que nos dirijan a lograr el fin de la opresión (Gómez, 2013). En su búsqueda por el origen de la opresión de la mujer, Beauvoir acude a la biología, el psicoanálisis y el materialismo histórico.

En la primera parte de *El segundo sexo* titulada “Destino”, Beauvoir aborda “Los datos de la biología” (Capítulo I), “El punto de vista psicoanalítico” (II) y “El punto de vista del materialismo histórico” (III). Llaman la atención los títulos de los tres capítulos, la autora otorga al punto de vista de la biología el grado de “datos” y a lo largo del capítulo es notoria su consideración de la biología como datos duros, objetivos, no cuestionados; mientras que se presenta crítica frente a lo que ella misma llama “el punto de vista” del psicoanálisis y del materialismo histórico. En estos tres capítulos Beauvoir intenta presentar las explicaciones que éstas tres posturas han dado a la pregunta sobre el origen de la opresión de la mujer.

En el capítulo sobre “Los datos de la biología”, Beauvoir expone el desarrollo biológico de la mujer, haciendo énfasis en sus procesos hormonales y explicando cómo “desde su nacimiento, la especie ha tomado posesión de ella y procura afirmarse” (Beauvoir, 2014: 37). Así aborda el cuerpo de la mujer, la pubertad, la menstruación, el embarazo y la menopausia como una serie de crisis que son descritas en términos negativos con expresiones y palabras como: trastorno, anomalía, debilidad, despojo, maldición, inestabilidad, desórdenes, irregularidad, “menor capacidad respiratoria”, menor fuerza muscular, falta de control de las emociones, “manifestaciones convulsivas”.

Beauvoir, por influencia de Merleau-Ponty, otorga mucha importancia al cuerpo, afirma que “la mujer, como el hombre, *es* su cuerpo<sup>13</sup>: pero su cuerpo es algo distinto de ella misma.” (Beauvoir, 2014: 40). ¿Por qué asegura que el cuerpo de la mujer es algo distinto de ella misma? Explica que a lo largo de la vida de la mujer se da un proceso de alienación en el que la especie toma posesión de su cuerpo, siempre ante cierta resistencia de la mujer

---

<sup>13</sup>“Así, pues, yo soy mi cuerpo, al menos en la medida en que tengo uno, y, recíprocamente, mi cuerpo es como un sujeto natural, como un esbozo provisional de mi ser total.” (Merleau-Ponty: *Phenomenologie de la Perception*.) (nota original de *El segundo sexo*)

frente a la especie que la esclaviza. En este proceso de alienación la pubertad, la menstruación, el embarazo y la maternidad desempeñan papeles estratégicos. Beauvoir identifica el embarazo y la maternidad como los momentos de mayor alienación del cuerpo de la mujer y esclavización por parte de la especie.

Para la autora la pubertad es una crisis mediante la que se “instala” la especie en el cuerpo de la mujer, continuando así la alienación que comenzó desde su nacimiento. Después de la pubertad, es durante la menstruación cuando la mujer “siente más penosamente a su cuerpo como una cosa opaca y enajenada” (Beauvoir, 2014: 40), en estos periodos la mujer vive trastornos que se asemejan, en palabras de la autora, a una “maldición” (Beauvoir, 2014: 38). En el embarazo identifica un proceso en el que se consuma la instalación de la especie en el cuerpo de la mujer, incluso afirma que las mujeres embarazadas “encierran en su interior un elemento hostil: la especie que las roe” (Beauvoir, 2014: 41).

La autora confirma esta alienación del cuerpo de la mujer sobre todo a través de la menstruación y la gestación ya que las identifica como carentes de un beneficio y una finalidad individual. Parece haber una lucha constante entre lo que Beauvoir considera “la especie” y el individuo. Aquello que no tiene una finalidad individual es identificado por la autora como una “maldición”, un “trastorno”, una “crisis” o una “carga” pues mantiene a la mujer en una relación de interdependencia con los otros. Esta alienación del cuerpo de la mujer la encadena a la especie, a la naturaleza, a la inmanencia y representa obstáculos para el acceso a la individualidad, la cultura y la trascendencia, a lo que Beauvoir llama el *mitsein* humano.

Cuando llega a la menopausia, la mujer se encuentra libre de las “potencias que la desbordan, y coincide consigo misma” (Beauvoir, 2014: 42), en este momento, Beauvoir afirma que las mujeres “ya no son hembras” pues se da una “autonomía fisiológica” que las libera en cierto sentido de la esclavitud a la especie a la que habían estado sujetas toda su vida y les proporciona un equilibrio.

Para Beauvoir, estas características biológicas son parte fundamental de la *situación* de la mujer “porque, siendo el cuerpo el instrumento de nuestro asidero en el mundo, este se presenta de manera muy distinta según que sea asido de un modo u otro” (Beauvoir, 2014: 43), he aquí la importancia que, para la autora, tiene pensar el cuerpo para poder responder la pregunta sobre el origen de la opresión de la mujer. Termina el capítulo sobre “Los datos

de la biología” aclarando que las características biológicas no representan “un destino petrificado”, estos datos “no explican por qué la mujer es lo Otro; no la condenan a conservar eternamente ese papel subordinado” (Beauvoir, 2014: 43); intenta así rechazar una postura esencialista que otorgara a la biología una preeminencia determinante en su respuesta a la pregunta por el origen de la opresión de la mujer.

El capítulo “Los datos de la biología” no incluye una postura explícitamente crítica, presenta “datos” biológicos sobre el cuerpo de la mujer como si carecieran de una carga interpretativa, en general no hace referencia a los textos de anatomía o biología de los que se obtienen dichos datos.

En el capítulo sobre “El punto de vista psicoanalítico”, Beauvoir expone, contrasta y cuestiona las ideas de Freud y Adler respecto a la opresión de la mujer, principalmente sobre el complejo de castración y sus efectos. Comienza explicando que, desde el punto de vista de Freud, en los hombres el erotismo se ubica en el pene y; en las mujeres, se divide en dos etapas: la clitoridiana (durante la infancia) y la vaginal (posterior a la pubertad) (Beauvoir, 2014). El hecho de que el erotismo del hombre transite una sola etapa lo hace más simple, mientras que las dos etapas por las que pasa el erotismo de la mujer complican su desarrollo por lo que Freud considera mayor el riesgo de que la mujer no logre la completud de su “evolución sexual, [de] permanecer en el estadio infantil y, por consiguiente, [de] contraer padecimientos neuróticos.” (Beauvoir, 2014: 45)

Para Freud, cuando, cerca de los cinco años de edad la niña descubre que no tiene pene surge el complejo de castración, generando una cercanía mayor con su madre y un intento de seducción del padre (Beauvoir, 2014). Beauvoir explica que, de acuerdo con Freud, ante el complejo de castración la niña puede reaccionar de diversas formas “rechazando su feminidad, obstinándose en codiciar un pene e identificándose con el padre, esa actitud la llevará a permanecer en el estadio clitoridiano, a volverse frígida o a orientarse hacia la homosexualidad.” (Beauvoir, 2014: 46). Ante estas interpretaciones freudianas Beauvoir responde que la idea del complejo de castración requiere necesariamente una comparación de la anatomía de la mujer y del hombre, así como una valoración superior de la posesión del pene, valoración que, desde el punto de vista de la autora, es indispensablemente social.

Beauvoir considera que Freud no logra explicar los fundamentos sociales del complejo de castración, es cuando introduce a Adler y su interpretación más simbólica de lo sexual. Según la interpretación que hace Beauvoir de Adler,

En lo que a la mujer concierne, su complejo de inferioridad adopta la forma de un rechazo vergonzoso de su feminidad; no es la ausencia del pene lo que provoca ese complejo, sino todo el conjunto de la situación; la niña no envidia el falo más que como símbolo de los privilegios concedidos a los muchachos (Beauvoir, 2014: 47-48)

La autora rescata esta postura sobre el falo como símbolo del privilegio que gozan los hombres, pero cuestiona tanto a Adler como a Freud por considerar que tratan de explicar la historia humana “por un juego de elementos determinados” (Beauvoir, 2014: 48) restando complejidad a los asuntos estudiados. También destaca que entre los psicoanalistas “todos asignan a la mujer el mismo destino” (Beauvoir, 2014: 48), destino que está regido por “el deseo de ser dominada” (Beauvoir, 2014: 48). Al pensar en un destino determinado para la mujer, los psicoanalistas niegan la posibilidad de *elección*, ahí encuentra Beauvoir una de las grandes debilidades de la propuesta de Freud y Adler: su determinismo.

Hace un llamado a reconocer que “el existente es un cuerpo sexuado; en sus relaciones con los otros existentes, que también son cuerpos sexuados, la sexualidad, por consiguiente, está siempre comprometida” (Beauvoir, 2014: 49). El cuerpo es entonces una constante, un universal que, sin embargo, no es antitético de la idea de libertad y de *elección*, categorías de suma importancia para la postura existencialista de Beauvoir. Ella considera que el cuerpo y la sexualidad por ser constantes, son relevantes en la búsqueda de respuestas a la pregunta por el origen de la opresión de la mujer, pero no son determinantes exclusivas.

En su crítica al psicoanálisis, Beauvoir atribuye al pene un valor simbólico, simbolismo que “ha sido elaborado, como el lenguaje, por la realidad humana” (Beauvoir, 2014: 51), no es natural, sino cultural<sup>14</sup>. La autora agrega a este valor simbólico la “tendencia del sujeto a la alienación, la angustia de su libertad lleva al sujeto a buscarse en las cosas” (Beauvoir, 2014: 51). Debido a esa tendencia a la alienación, el hombre se aliena en el pene, mientras que la mujer, al carecer de éste “es llevada a convertirse enteramente en objeto, a plantearse como lo Otro” (Beauvoir, 2014: 52).

---

<sup>14</sup>Enfatizo aquí la distinción constante que hace Beauvoir entre Naturaleza y Cultura porque resultará relevante para las discusiones del tercer capítulo.

Parece relevante recordar la premisa principal de *El segundo sexo* que se mencionó al inicio de esta sección, en la que se plantea al hombre como el Sujeto Absoluto (que se aliena en una parte de su propio cuerpo) y a la mujer como lo Otro (que se ve forzada a alienarse en objetos o sujetos externos). Sin embargo, esta alienación, el valor del pene y el complejo de castración sólo adquieren sentido en un territorio ajeno al inconsciente, este sentido se lo otorga “una soberanía que se realiza en otros dominios” (Beauvoir, 2014: 52): en los dominios de la cultura. Es por lo anterior que Beauvoir termina el capítulo afirmando la importancia que, incorporar el contexto histórico, puede tener para las interpretaciones psicoanalíticas. Enfatizando la relevancia del contexto histórico, da pie a su exposición sobre el materialismo histórico.

En el Capítulo III, “El punto de vista del materialismo histórico”, Beauvoir enfatiza que ni la biología, ni la sexualidad alcanzan a explicar por completo la situación de la mujer y que ésta depende también de la estructura de la sociedad. Para soportar su argumento, expone su interpretación de *El origen de la familia*, de Engels. Comenta que, para Engels, el origen de la opresión de la mujer es muy claro: surge con el inicio de la propiedad privada, consecuencia de la división sexual del trabajo que otorga mayor importancia a las actividades desarrolladas por el hombre, considerándolas como actividades productivas, mientras que las actividades desarrolladas por la mujer se consideran actividades reproductivas. Así explica Engels la aparición de la “familia patriarcal fundada en la propiedad privada” (Beauvoir, 2014: 54).

Si se toma al pie de la letra lo tratado por Engels, “la opresión social que sufre [la mujer] es consecuencia de su opresión económica” así concebido el origen de la opresión, la liberación de la mujer será necesariamente consecuencia de su emancipación económica, emancipación que se dará como consecuencia del socialismo. El advenimiento del socialismo también implicará, desde el punto de vista de Engels, que ya no haya “hombres y mujeres, sino solamente trabajadores iguales entre sí” (Beauvoir, 2014: 55). Beauvoir considera que la identidad individual debería de ser relevante en un sistema socialista democrático y, al ser relevantes, las diferencias sexuales no pueden ser eliminadas.

Beauvoir observa que la explicación de Engels sobre el origen de la opresión de la mujer hace, a diferencia de la biología y el psicoanálisis, un aporte más enriquecedor para la discusión, sin embargo, hay cuestiones que no se comprenden a cabalidad. La autora le

cuestiona a Engels ¿por qué o cómo explicar que la propiedad privada implique necesariamente la opresión de la mujer? Beauvoir estima que no es posible deducir la opresión de las mujeres de la transición a la propiedad privada, así plantea la necesidad de ir más allá del materialismo histórico pues no todas las preguntas se pueden responder teniendo en mente al “hombre” únicamente como *homo oeconomicus*.

Al reducir al hombre a un *homo oeconomicus*, Engels equipara la diferencia entre los sexos a la lucha de clases, ignorando las bases biológicas de la diferencia entre el hombre y la mujer. Desde este punto de vista, Engels asegura que el socialismo terminará con la lucha de clases y abolirá la familia, con lo que solucionará el problema de la opresión de la mujer. A esto, Beauvoir responde que al suponer que tras el triunfo del socialismo la opresión de la mujer será superada, Engels niega la relevancia de la sexualidad, descubierta por el psicoanálisis, y oculta, en cierta forma, los fuertes efectos que la reproducción tiene en la vida de la mujer, asumiendo que la maternidad y el cuidado son trabajos comparables con cualquier otro trabajo.

Beauvoir intenta responder, desde una ontología existencialista, sus propias dudas sobre la postura materialista histórica de Engels. Sostiene que para explicar la forma en que el paso de la propiedad común a la propiedad privada desembocó en la opresión de la mujer es necesario reconocer algunas cualidades ontológicas del existente que posibilitan la idea de “posesión singular”. La autora destaca tres características ontológicas del existente: la primera consiste en “una tendencia a situarse en su singularidad radical, una afirmación de su existencia en tanto que autónoma y separada” (Beauvoir, 2014: 56); la segunda referente a la necesidad del hombre de alienarse en entes externos para captarse plenamente; y la tercera, relacionada con las dos anteriores: el “imperialismo de la conciencia humana que trata de cumplir objetivamente su soberanía” (Beauvoir, 2014: 57) y que para hacerlo trata de dominar y poseer al Otro. La categoría de Otro sumada a la tendencia de afirmación de la autonomía, la necesidad de alienación y la naturaleza imperialista son el complemento que plantea Beauvoir para comprender cómo el paso de la propiedad común a la propiedad privada, el desarrollo de la tecnología y la división sexual del trabajo pueden haber desembocado en la opresión de la mujer.

A partir de las discusiones presentadas sobre la biología, el psicoanálisis y el materialismo histórico, Beauvoir hace un intento por responder a la pregunta por el origen de

la opresión de la mujer, amalgama con el existencialismo las tres posturas expuestas por considerar que ninguna de ellas basta por sí misma para formular una respuesta satisfactoria. Incluyendo ya su planteamiento existencialista, la interpretación beauvoriana sobre el origen de la opresión de la mujer se puede resumir de la siguiente manera: Beauvoir asegura que “el hombre es trascendencia y ambición” (2014: 57) por ello siempre busca expandir su dominio del mundo, esa tendencia imperialista, sumada a la “incapacidad de la mujer” (2014: 57) es la que ha dado origen a la opresión de la mujer.

En concordancia con lo explicado en el párrafo anterior, se encuentra la interpretación que hace Rubí de María Gómez sobre *El segundo sexo*; de acuerdo con la autora de *El feminismo es un humanismo*, Beauvoir llega a la conclusión de que la opresión de la mujer se debe a dos aspectos: el primero es “la naturaleza imperialista del hombre” (Gómez, 2013: 35) y el segundo “la debilidad física de la mujer” (Gómez, 2013: 33).

La tendencia imperialista del hombre es una de las características ontológicas identificadas por Beauvoir que parte de la concepción fundamental del sujeto existente. Este sujeto se encuentra en un intento constante por afirmar su individualidad, individualidad que afirma al alienarse en otros objetos o sujetos poseyéndolos. Desde el punto de vista beauvoriano, la mujer es el Otro por antonomasia, pues el hombre es el Sujeto Absoluto y la mujer se define a partir de él. Así, el concepto de “el Otro” resulta fundamental para responder la pregunta por el origen de la opresión de la mujer. Al reconocer la tendencia imperialista del hombre como característica ontológica, Beauvoir normaliza y universaliza una concepción del sujeto que ha sido planteada desde la modernidad occidental.

Al utilizar los *datos de la biología* para afirmar el segundo aspecto al que atañe el origen de la opresión de la mujer, es decir, la debilidad física, Beauvoir hace una interpretación de las características biológicas del cuerpo de la mujer. Pasando de las características del cuerpo al significado asignado desde Occidente a dichas características.

En el siguiente apartado se revisará un texto heredero de *El segundo sexo* que es considerado uno de los textos fundantes de la teoría de género: *El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo* de Gayle Rubin.

## Herencias de *El segundo sexo*. El nacimiento de la Teoría de Género

En 1975, Gayle Rubin publica *El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo*, texto que fue traducido al español en 1986. En él, la autora recupera y sistematiza algunas aportaciones hechas por Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*. Como lo dice Silvia Marcos:

Todo el andamiaje teórico feminista que emerge desde 1949 con Simone de Beauvoir, con su afirmación de que la mujer no nace sino que se hace, es recogido por Gayle Rubin (1975), quien introduce la categoría sexo-género. (2013: 27)

Si bien pasaron más de 25 años entre la publicación de *El segundo sexo* y el artículo de Rubin y, en ese tiempo corrió mucha tinta tanto en apoyo como en rechazo al texto de Beauvoir, el artículo de Rubin es especialmente relevante porque funda la teoría de género al proponer el concepto de “sistema sexo/género”, con el que engloba y sistematiza algunas de las ideas planteadas por Beauvoir. El artículo de Rubin y el libro de Beauvoir comparten como bases fundamentales el materialismo histórico (tanto de Marx como de Engels), el psicoanálisis (Freud en ambos casos y de Lacan en el caso de Rubin) y el análisis estructuralista y dicotómico de las relaciones de parentesco y del tabú del incesto hecho por Lévi-Strauss. También comparten algunas posturas críticas frente a estas tres vertientes del pensamiento.

Aún con sus puntos en común, el artículo de Rubin está dedicado a la explicación y profundización de su propuesta teórica: el “sistema sexo/género”, sin abordar las características ontológicas del existente tratadas por Beauvoir. El artículo de Rubin tampoco sostiene una moral existencialista. Las diferencias entre los dos textos son innumerables, pero es innegable la influencia que tiene Beauvoir sobre Rubin y, por lo tanto, sobre la teoría de género.

La propuesta teórica de Rubin sobre el “sistema sexo/género” se basa enteramente en la distinción entre Naturaleza y Cultura. Se refiere con *sexo* a la parte biológica o natural que define a los seres humanos como machos o hembras, y con *género* a la parte cultural y social que nos hace hombres o mujeres. De acuerdo con la autora el “sistema sexo/género” es

un conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humanos es conformada por la intervención humana y social y satisfecha en una forma convencional (Rubin, 1986: 102)

La autora concibe la biología como “materia prima” sobre la cuál interviene la sociedad imponiendo convenciones que son particulares en cada cultura. En el fondo del concepto del “sistema sexo/género” se sostiene la distinción entre naturaleza y cultura, misma que se encuentra en el centro del planteamiento de Beauvoir cuando afirma que “No se nace mujer: se llega a serlo” (2014: 207).

Rubin (1986) considera que el sistema sexo/género, a diferencia del concepto de patriarcado (concepto que desde su punto de vista sólo debería ser aplicado en casos en los que existe un patriarca), es un concepto neutral<sup>15</sup> que no sostiene una descripción previa, sino que puede ayudar a comprender cualquier forma de organización social específica, manteniendo al mismo tiempo la posibilidad de emancipación de la mujer.

Al inicio del artículo, Rubin llama la atención sobre la importancia que tiene para el movimiento feminista la explicación sobre el origen de la opresión de las mujeres pues, de acuerdo con la autora, de la explicación que se le dé al origen de la opresión dependen las estrategias que se utilicen para combatirla. Así, ella considera que una lectura feminista de Lévi-Strauss (aunque para Beauvoir la explicación sobre las estructuras de parentesco no tiene la misma preeminencia que para Rubin), Freud (utilizando interpretaciones lacanianas de sus textos) y Marx puede acercarnos a la comprensión del origen de dicha opresión, compartiendo tres puntos de partida de *El segundo sexo*.

Rubin explica que *El Capital* no otorga mucha importancia a la diferencia sexual. Aparentemente, para Marx, al igual que para Engels en *El origen de la familia*, parecía hasta cierto punto irrelevante si los trabajadores eran mujeres u hombres. Rubin resalta la importancia que tiene el trabajo doméstico para la plusvalía, pero reconoce, al igual que Beauvoir, que la relevancia del trabajo de las mujeres no necesariamente liga el origen de la explotación de las mujeres con el origen del capitalismo o de la propiedad privada. Para sostener este argumento, Rubin agrega que hay sociedades no capitalistas en las que las mujeres también viven en condiciones de opresión.

---

<sup>15</sup>Se considera necesario recordar la imposibilidad, mencionada en uno de los apartados anteriores, de neutralidad de cualquier concepto o propuesta teórica.

A partir de su lectura feminista de *Las estructuras elementales del parentesco* de Lévi-Strauss, Rubin argumenta que “los sistemas de parentesco son formas empíricas y observables de sistemas de sexo/genero” (Rubin, 1986: 106). Remite el término “sistema de parentesco” a los sistemas clasificatorios de las relaciones de parentesco que en ocasiones clasifican relaciones que no son necesariamente consanguíneas (Rubin, 1986). Lévi-Strauss concluye que los sistemas de parentesco se fundamentan en el intercambio de mujeres, por ello Rubin entiende la propuesta de Lévi-Strauss como “una teoría de la opresión sexual” (Rubin, 1986: 107) basada en la idea de que el tabú del incesto fomenta este intercambio de mujeres y así garantiza las relaciones entre los distintos grupos humanos y por lo tanto es en cierta forma fundante de la cultura. A la autora le parece problemático pensar que la opresión de las mujeres es una de las bases de la cultura, esto querría decir que, para superar dicha opresión, la cultura tendría que desaparecer. Sin embargo, es también un concepto fuerte “porque ubica la opresión de las mujeres en sistemas sociales antes que en la biología” (Rubin, 1986: 111).

La autora (Rubin, 1986) incorpora al panorama la perspectiva psicoanalítica por considerar que aborda aspectos que quedan sin resolver en el planteamiento del autor estructuralista, como la sexualidad y la forma en que las distintas sociedades la normalizan.

Rubin hace una lectura feminista y lacaniana de Freud. Intenta eliminar el determinismo biológico al dar una preeminencia a los significados, más que a la biología, en su interpretación del complejo de castración y la crisis edípica. Aclara que Lacan distingue entre pene y falo. Siendo el pene una alusión a la anatomía y el falo la idea que otorga al pene un valor social dominante. Cuando Lacan habla del complejo de castración, no se refiere a una castración anatómica real, sino a una castración simbólica.

Rubin, partiendo de Lacan, piensa los sistemas de parentesco como “chalecos de fuerza” que constriñen el desarrollo de la sexualidad humana, normalizando la personalidad de los sujetos. Así adjudica a la cultura (el género) el origen de la opresión de la mujer y plantea como posibilidad una “revolución del parentesco” (Rubin, 1986: 131) que traiga consigo “una sociedad andrógina y sin género (aunque no sin sexo), en que la anatomía sexual no tenga ninguna importancia para lo que uno es, lo que hace y con quién hace el amor” (Rubin, 1986: 135).

Es notorio cómo en el fondo de la argumentación de Rubin se encuentra la oposición entre naturaleza y cultura, entre sexo y género, fomentando esta concepción binaria sin cuestionar sus fundamentos y reificando una oposición que puede no ser tal. Esta dicotomía sexo/género es uno de los referentes más importantes para gran parte de los feminismos (Marcos, 2013), entre ellos los *feminismos hegemónicos*.

## Recapitulación

En este capítulo se esbozó de forma breve y general lo que en este trabajo se entiende por *feminismos hegemónicos*; así mismo, se presentaron dos de las influencias teóricas importantes para dichos feminismos: *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir y *El tráfico de mujeres. Notas sobre la “economía política” del sexo* de Gayle Rubin. Considerando estos dos textos como fuentes emblemáticas para la teoría de género, se resaltó también la relación e influencia de *El segundo sexo* sobre el texto y las propuestas de Rubin. También se mostraron algunos aspectos problemáticos en estos textos como sus planteamientos dicotómicos, la idea de alteridad en la que sostienen sus argumentos, su pretensión de neutralidad (en el caso del sistema sexo-género propuesto por Rubin), entre otros.

En el siguiente capítulo se presentarán dos propuestas feministas latinoamericanas indígenas (el feminismo comunitario de Comunidad Mujeres Creando Comunidad y algunas propuestas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional) con la finalidad de ir trazando un espacio desde el cual entablar un posible diálogo crítico con los aquí llamados *feminismos hegemónicos*.

## Capítulo 2. En busca de feminismos “muy otros”

*Imaginar lo que, por necesario y urgente, parece imposible:  
una mujer que crezca sin miedo.  
Claro que cada geografía y calendario agrega sus cadenas: indígena, migrante,  
trabajadora, huérfana, desplazada, ilegal, desaparecida, violentada sutil o explícitamente,  
violada, asesinada, condenada siempre a agregar pesos  
y condenas a su condición de mujer.  
¿Qué mundo sería parido por una mujer que pudiera nacer y crecer sin el miedo a la  
violencia, al acoso, a la persecución, al desprecio, a la explotación?  
¿No sería terrible y maravilloso ese mundo?  
Así que si alguna vez me pidieran a mí, sombra fantasmal de nariz impertinente, que  
definiera el objetivo del zapatismo, diría:  
“hacer un mundo donde la mujer nazca y crezca sin miedo”.*  
Subcomandante Insurgente Galeano<sup>16</sup>

Silvia Federici (2015) hace, en *Calibán y la bruja*, un análisis materialista histórico y feminista del proceso de transición del feudalismo al capitalismo, aborda la importancia que tuvieron tanto la caza de brujas como la conquista e invasión de América para el desarrollo del capitalismo por constituir parte importante del proceso de acumulación originaria del capital. A lo largo de las páginas de su libro, explica cómo se fueron cercando los espacios y la vida común para dar paso paulatinamente al individualismo moderno.

La autora expone que el desarrollo del capitalismo depende en gran medida de la distinción radical entre los trabajos de producción -que se comenzaron a considerar como masculinos- y los trabajos de reproducción -que se fomentaron como espacios de *lo femenino*-. En este proceso originario de acumulación del capital, las mujeres fueron relegadas a las actividades de reproducción que comenzaron a considerarse como *no-trabajos*;

para los trabajadores varones las proletarias se convirtieron en lo que sustituyó a las tierras que perdieron con los cercamientos<sup>[17]</sup>, su medio de reproducción más básico y un bien comunal del que cualquiera podía apropiarse y usar según su voluntad. [...] en la nueva organización del trabajo todas las mujeres (excepto las que habían sido privatizadas por los hombres burgueses) se convirtieron en bien común, pues una vez que las actividades de las mujeres fueron definidas como no-trabajo, el trabajo femenino se convirtió en un recurso natural, disponible para todos, no menos que el aire que respiramos o el agua que bebemos. (Federici, 2015: 179)

<sup>16</sup> <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/02/28/las-artes-las-ciencias-los-pueblos-originarios-y-los-sotanos-del-mundo/> (última consulta noviembre de 2016)

<sup>17</sup> Federici llama “cercamientos” al proceso de privatización de la vida común y las tierras comunes que se llevó a cabo en la etapa de transición del feudalismo al capitalismo.

La autora afirma que durante el feudalismo las mujeres se beneficiaban del uso de los bienes comunes, “mientras en el nuevo régimen capitalista *las mujeres mismas se convirtieron en bienes comunes*, su trabajo fue definido como un recurso natural que quedaba fuera de la esfera de las relaciones de mercado” (Federici, 2015: 179). A la par de la naturalización de los trabajos de reproducción y cuidado, estas actividades dejaron de ser comunes para pasar a ser privadas, poniendo énfasis en la familia “moderna” que funciona como un “mini-Estado” y en la que el hombre es el jefe de familia<sup>18</sup>; así como excluyendo a las mujeres de la fuerza de trabajo remunerada y considerando su trabajo como no-trabajo al tratarse de un “recurso natural”.

Al mismo tiempo, debido a la importancia que el aumento poblacional tiene para la acumulación de capital, se comenzaron a perseguir los “crímenes reproductivos”<sup>19</sup> (aborto, sexualidades no-procreativas, uso de anticonceptivos e infanticidio), siendo éstos algunos de los delitos que fundamentaban la caza de brujas.

Federici (2015) deja claro que no es que el patriarcado haya nacido con el capitalismo, tampoco que durante el feudalismo las mujeres y los hombres no hayan tenido relaciones desiguales; sin embargo, en la transición al capitalismo las mujeres se vieron separadas de la vida comunitaria -y cercadas en la vida familiar y privada-, forma de vida que les daba ciertas posibilidades de supervivencia que les fueron arrebatadas en este periodo; así mismo la violencia contra las mujeres -ejercida sobre todo a través de la caza de brujas<sup>20</sup>- se agudizó arrancándoles incluso el control sobre sus vidas, sus cuerpos y su reproducción.

El análisis materialista histórico de Federici aporta a la comprensión de que la búsqueda de un único origen de la opresión de la mujer no tiene sentido si se piensa que los conceptos de tiempo y espacio no se pueden concebir de manera aislada, es decir, se trata de múltiples opresiones que se desarrollan y viven en momentos específicos en espacios específicos y no un momento único que explica todas las opresiones de todas las mujeres en cualquier lugar del mundo y en cualquier momento. Así mismo, no es posible hablar de un

---

<sup>18</sup>Surgen así las “amas de casa” dedicadas exclusivamente a las actividades de reproducción y cuidado.

<sup>19</sup>La persecución de los crímenes reproductivos desplazó a las parteras y curanderas, dejando en manos de los médicos (y paulatinamente del Estado) las labores de cuidado de la reproducción. Así, actividades que eran tradicionalmente controladas por mujeres terminaron casi exclusivamente en manos de los hombres.

<sup>20</sup>Federici considera que la caza de brujas fue un genocidio de mujeres que se puede comparar con la cantidad de feminicidios que acontecen en la actualidad.

solo patriarcado con características universales.

Situándose en la transición del feudalismo al capitalismo, Raquel Gutiérrez explica - basándose en Federici- que “se establece paulatinamente lo masculino como central y única medida de lo humano”<sup>21</sup> (Gutiérrez, 2014: 89). Este complejo proceso no es explicable de forma unívoca, está relacionado con la generalización de la comprensión del mundo a partir de dicotomías como cultura/naturaleza, mente/cuerpo, hombre/mujer, civilización/barbarie, humano/animal, uno/otro, entre otras<sup>22</sup>. Dichas dicotomías implican la dominación de la cultura-mente-hombre-civilización-humano-uno, sobre todo aquello percibido como naturaleza-cuerpo-mujer-barbarie-animal-otro.

Con anterioridad, en la historia occidental, ya se habían establecido las visiones masculinas como centrales; sin embargo, Gutiérrez explica que

[...] la operación plenamente moderna consiste en asimilar lo masculino al capital y éste a lo “neutro”. Un supuesto “neutro” ordenador -claramente masculino en tanto es *no femenino*- que instala un eje de enunciación universal afirmativo: “El Hombre” (Gutiérrez, 2014: 90)

Desde la perspectiva de Federici y Gutiérrez, es en la modernidad cuando lo masculino se instaure como lo universal<sup>23</sup>. Este universal<sup>24</sup>-masculino disfrazado de neutralidad se convierte en una forma de ordenar el mundo; en oposición a él está lo particular -“carente de medida propia” (Gutiérrez, 2014: 90)- en donde se exilia todo lo no-masculino: las mujeres, “los varones colonizados de todos los pueblos sujetos, [...] los locos, los homosexuales y los niños” (Gutiérrez, 2014: 90). Es así como se funda un universal-masculino que funciona como unidad de medida de las posibilidades, los deseos y la vida para todas y todos.

Los feminismos occidentales surgen en esta dicotomía universal/particular; a lo largo de su historia han cuestionado la exclusión de las mujeres -de ciertas mujeres<sup>25</sup>- de este universal, pugnando por su ampliación, perdiendo de vista que sigue representando lo

---

<sup>21</sup>Federici narra de forma detallada en *Calibán y la bruja* este complejo proceso -que ella misma cuestiona como proceso por haber sido un momento de violencia extrema en la historia de Europa- por medio del que se establecen, al mismo tiempo, el capitalismo y lo masculino como única medida de lo humano. En estas páginas sería imposible presentar de forma exhaustiva el extenso trabajo de la autora.

<sup>22</sup>Una de las principales: universal/particular.

<sup>23</sup>Este universal-masculino abarca múltiples significados “materiales, simbólicos y formales” (Gutiérrez, 2014: 90).

<sup>24</sup>Universal-masculino-propietario-heterosexual-dominante.

<sup>25</sup>Mujeres blancas, burguesas, propietarias, alfabetizadas; es decir, las más cercanas al universal-masculino-propietario heterosexual-dominante.

masculino y dominante, manteniendo en el exilio de lo particular a todos aquellos que no cumplen con la unidad con la que se mide la inclusión en el universal establecido.

Los feminismos de la igualdad, por su parte, pugnan directamente por la igualdad medida respecto a este universal masculino, cerrando los ojos frente a las diferencias que instalan directamente a las mujeres en el exilio de lo particular. Mientras tanto, los feminismos de la diferencia buscan desde lo particular el reconocimiento de las diferencias sin necesidad de que éste tenga un impacto negativo en el goce de los derechos, ignorando que el derecho occidental moderno está fundamentado en esta dicotomía y que ha sido elaborado para la defensa del universal masculino.

En la búsqueda de formas no dicotómicas de comprensión, las formas mesoamericanas<sup>26</sup> de “dar sentido” al mundo pueden hacer aportaciones que ayuden a pensar desde perspectivas distintas a la lógica dicotómica del pensamiento occidental.

## Formas “muy otras” de “dar sentido” al mundo

Entre estas formas “muy otras” de “dar sentido” al mundo, los pueblos mesoamericanos conciben al cosmos como *pareado* pues todo es al mismo tiempo su contraparte y, *parido* porque todo es resultado de un desdoblamiento. Se sostiene entonces un *sentido pareado de la existencia* en el que todo es dual. La dualidad está formada por *compartes*<sup>27</sup> que son complementarias, pares, proporcionales, recíprocas y que se encuentran en imbricadas relaciones dinámicas. Favela (2014) llama a pensar que en esta dualidad puede haber una relación de oposición, pero ésta no es la única forma que toma el vínculo entre las *compartes*.

Dado que la existencia se debe al vínculo de las *compartes*, no hay una *comparte* que tenga preeminencia existencial sobre la otra, por esto mismo, no se trata de que dos *compartes* existan separadas y, después de existir, se relacionen. La existencia y la relación de las *compartes* es simultánea. Por ello, Favela comenta que “el potencial crítico del pensamiento

---

<sup>26</sup> No pretendo aquí presentar a “los pueblos mesoamericanos” como una unidad cultural estática, la diversidad cultural en la región llamada Mesoamérica es inabarcable para cualquier trabajo académico. Aquí se presentan sólo algunas generalidades compartidas por varias culturas de los llamados “pueblos mesoamericanos”, estas generalidades no son una “versión oficial” de lo que son estas culturas.

<sup>27</sup> “todo lo que existe ineludiblemente tiene y es *simultáneamente* su par complementario, es decir, su comparte.” (Favela, 2014: 35) Las *compartes* son entonces los pares complementarios, todo lo existente tiene, y es al mismo tiempo, su par complementario.

americano radica -en gran medida- en la posibilidad de cuestionar la noción de unidad, no en su reemplazo simple por dos unidades relacionadas” (2014: 40). Esta es una diferencia básica entre una forma dicotómica de “dar sentido” al mundo y una forma dual de hacerlo. Mientras que en la dicotomía las dos partes están relacionadas necesariamente por oposición; en una dualidad las partes no son necesariamente opuestas y siempre están vinculadas de alguna manera<sup>28</sup>, así, en la dicotomía el énfasis se encuentra en la oposición, mientras que en la dualidad está en las múltiples posibilidades de relación. Es por ello que la forma dual de “dar sentido” al mundo representa una posibilidad cuando nos encontramos en el proceso de cuestionar la dicotomía universal/particular, así como las otras planteadas en el primer capítulo de la tesis: cultura/naturaleza, uno/otro<sup>29</sup>.

El cuestionamiento de las dicotomías no es la única respuesta que trae consigo el pensar estas formas “muy otras” de “dar sentido” al mundo. Las concepciones mesoamericanas sobre tiempo y espacio llevan a una comprensión distinta sobre estas dos dimensiones, Favela comenta que “tiempo y espacio no son dissociables. Las mismas palabras se usan para indicar temporalidad y lugares. [...] Por eso el tiempo, más que habitable es un *habitar*. Es a la vez geografía y devenir” (2014: 53). Si se piensa relacionados al tiempo y al espacio se reafirma -como se dijo en párrafos anteriores- que no se puede encontrar un solo origen para las opresiones que viven (vivimos) las mujeres, así como no se puede pensar en un solo patriarcado; se estaría hablando entonces de diversas opresiones y patriarcados surgidos en distintos momentos-espacios.

Ante esta diversidad de patriarcados y opresiones, mujeres indígenas latinoamericanas han hecho aportaciones feministas desde sus propias formas de “dar sentido”; propuestas feministas que invitan a pensar la diversidad como principio de la existencia (Favela, 2014) y desde esta forma dual de “dar sentido” al mundo originan feminismos “muy otros”<sup>30</sup>. Hay un sinnúmero de feminismos “muy otros”; a continuación, abordaré de forma muy breve dos de ellos: el feminismo comunitario de Mujeres Creando

---

<sup>28</sup>Una posibilidad de vínculo entre las *compertes* es la oposición.

<sup>29</sup>Considero necesario pensar en la posibilidad de que al desmontar la dicotomía entre uno/otro se puede pensar la alteridad de forma radicalmente distinta.

<sup>30</sup>Al decir feminismos “muy otros” me refiero a que son radicalmente distintos a los netamente occidentales, aun cuando sus influencias occidentales resultan palpables. Al mismo tiempo es importante aclarar que no los considero un ideal, sino una aportación crítica importante para “dar sentido” y, posiblemente para desmontar las dicotomías en las que los feminismos occidentales están cimentados.

Comunidad y el feminismo de las mujeres que son parte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

## **Feminismo comunitario**

Hace veintidós años se conformó en Bolivia el colectivo anarquista, feminista y diverso *Mujeres Creando* que busca “hacer tambalear al patriarcado” a través de la construcción de relaciones sororales<sup>31</sup>. En 2002 *Mujeres Creando* se dividió<sup>32</sup>: algunas de sus integrantes formaron *Comunidad Mujeres Creando Comunidad*, colectivo en el que a través de asambleas más amplias se formularon y continúan discutiendo las propuestas del Feminismo Comunitario.

Julietta Paredes, feminista lesbiana aymara, participante de *Comunidad Mujeres Creando Comunidad*, define la noción de feminismo como “la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya rebelado ante el patriarcado que la oprime” (2012: 70). Con esta definición de feminismo, reivindica la memoria de las mujeres que, en la historia de su pueblo y la historia de América Latina, han luchado contra el patriarcado, aunque no lo hayan llamado así y aunque no se hayan proclamado feministas, ubicando a las feministas comunitarias en cercanía con otras mujeres que luchan alrededor del mundo. En *Abya Yala*<sup>33</sup> esta definición abarca, como lo menciona Francesca Gargallo (2014), a las mujeres pertenecientes a pueblos originarios que, por las connotaciones sociales negativas que conlleva el nombrarse feminista, no se consideran como tales, aunque participan de forma activa en la lucha por la liberación de las mujeres y de sus pueblos.

De acuerdo con Paredes, el feminismo comunitario busca una nueva forma de construir comunidades en las que las mujeres y los hombres sean *pares* políticos y trabajen en conjunto por el *buen vivir* de toda la comunidad y en las que la alteridad sea un principio básico. En estas afirmaciones resultan notorias las influencias de la forma dual aymara de

---

<sup>31</sup> La palabra “sororal” hace referencia a hermandad entre mujeres.

<sup>32</sup> Mujeres Creando se sigue afirmando como un colectivo feminista-anarquista, mientras que Comunidad Mujeres Creando Comunidad se considera un colectivo feminista-comunitario que no reconoce abiertamente sus bases anarquistas y se centra en la influencia de los “horizontes de pensamiento” aymara.

<sup>33</sup> América Latina.

“dar sentido” al mundo.

La noción de *buen vivir*, *vivir bien*, *sumak kawsay* (quichua ecuatoriano) o *suma qamaña* (aymara boliviano) resulta central a partir de que han reconocido la necesidad de hacerlo pasar por un análisis y re-interpretación feminista indígena debido a que, como lo dice Lorena Cabnal (Blanco, 2010: 7) -feminista comunitaria maya-xinca-, al igual que la historia occidental, parece que el paradigma del *buen vivir* habla de un mundo masculino y heteronormativo -pues supone una dualidad complementaria heterosexual<sup>34</sup>- en el que las mujeres y las opresiones particulares que vivimos no aparecen.

El paradigma del *buen vivir* surge de las filosofías de los pueblos quichua y aymara. En el caso del aymara con una connotación más centrada en la colectividad, por lo que se puede traducir como *buen convivir*. Este paradigma del *buen vivir* ha sido adoptado por activistas y académicos(as) de diversos países para cuestionar el modelo desarrollista que busca sobre todo el crecimiento económico (Hernández, 2009: 57). Dos de los principales cuestionamientos al modelo de desarrollo son:

1. Es un modelo economicista;
2. Ha sido una imposición de los países centrales a los países periféricos y por lo tanto puede ser visto como una estrategia de dominación (Tortosa, 2012).

Este modelo<sup>35</sup>, al centrarse en la economía, mide el desarrollo humano en relación con el desarrollo económico, sin reparar en las condiciones de vida de las personas particulares (Hernández, 2009) y generando lo que Tortosa (citado por Hernández, 2009) llama *maldesarrollo* y que trae consigo desigualdades, asimetrías y explotación de la naturaleza y de las personas. En cambio, el *buen vivir* se trata de “las personas concretas en situaciones concretas analizadas concretamente”<sup>36</sup> (Tortosa, 2012: 12).

De acuerdo con Xavier Albó, en el paradigma del *buen vivir* no se habla de vivir mejor, al intentar que ninguna persona viva mejor que otra, pretendiendo que el *buen vivir* sea una realidad para todos los seres que conforman una comunidad (Xavier Albo citado por

---

<sup>34</sup> Las feministas comunitarias sostienen una visión crítica feminista frente a sus cosmovisiones.

<sup>35</sup> El modelo de desarrollo resulta ser una de las diversas formas (discursiva, pero no sólo discursiva) del capitalismo que intenta justificarse y, de nuevo, disfrazarse de neutralidad.

<sup>36</sup> Al hablar de las personas concretas analizadas concretamente me refiero a que el *buen vivir* no es un “proyecto revolucionario” que tenga un contenido explícito y pre-elaborado aplicable a cualquier situación; en cambio, se trata de una propuesta que responde a las situaciones particulares, que se elabora y re-elabora de forma constante dependiendo de las comunidades en las que se busca su construcción como un proceso y no como un fin.

Hernández, 2009). Hugo Fernández afirma también que el *buen vivir* no se refiere a igualdad, sino a *armonía* en respeto y reconocimiento de la diversidad (Hugo Fernández citado por Hernández, 2009). La armonía no es sólo entre las personas, sino también con la naturaleza pues, desde el punto de vista del *suma qamaña* la naturaleza no es un recurso que pueda ser explotado, sino un ente activo respetado y reconocido (Hernández, 2009).

Amaia Pérez, en su libro *Subversión feminista de la economía*, interpreta el paradigma del *buen vivir* como un *horizonte emancipatorio* (Pérez, 2014: 225) o una serie de travesaños en el camino ante el modelo del desarrollo y en el proceso de cambio de “esa cosa escandalosa” -expresión con la que se refiere al capitalismo-. Para esta autora, el *buen vivir* parte del reconocimiento de tres puntos:

1. La vulnerabilidad de la vida -aspecto que nos remite al planteamiento de Butler (2010) sobre la *precariedad*<sup>37</sup>- asumiendo que todas las vidas son experiencias encarnadas y que los cuerpos –humanos y no humanos- tienen necesidades.
2. Interdependencia- idea enraizada en la *dualidad* y en la relación necesaria entre las *compertes*. El reconocimiento de la vulnerabilidad de la vida es, al mismo tiempo, comprender que la vida para sostenerse depende de la comunidad -personas y otros seres-.
3. Ecodependencia- no hay vida que se pueda sostener sin la naturaleza, por lo tanto, reconocer la vulnerabilidad de la vida requiere también reconocer la dependencia humana de la naturaleza. Así, y dentro de estos horizontes de pensamiento, la naturaleza no se ve como un recurso o un producto, pues es parte del cosmos dual en el que la diversidad es indispensable para la existencia.

¿Cuáles son las críticas que hacen las feministas comunitarias al *buen vivir*? De acuerdo con Silvia Vega (2014), parece que los movimientos indígenas que asumen las nociones de *sumak kawsay* y *suma qamaña* consideran que las relaciones tradicionales entre hombres y mujeres no necesitan ser cuestionadas; dichos movimientos afirman que en *Abya Yala* no existía un

---

<sup>37</sup>La autora hace una distinción entre precariedad y precaridad. Refiriéndose con precariedad al hecho de que todas las vidas “pueden ser eliminadas de manera voluntaria o accidental, y su persistencia no está garantizada de ningún modo” (Butler, 2010: 46). A diferencia de la precaridad que “designa esa condición políticamente inducida en la que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte.” (Butler, 2010: 46)

patriarcado<sup>38</sup> antes de la conquista, por lo tanto, el paradigma del *buen vivir*, por tener un origen indígena es en sí antipatriarcal.

En cambio, las feministas comunitarias sostienen la existencia de un patriarcado ancestral distinto del occidental, pero opresor para las mujeres. Así mismo, afirman que con la colonia llegó el patriarcado occidental que se sumó y se fortaleció con el patriarcado ancestral, formando lo que ellas llaman *entronque patriarcal*. Así se reafirma la idea de que no existe un solo origen de la opresión de las mujeres, ni un solo patriarcado, sino diversos orígenes, opresiones y patriarcados. El *entronque patriarcal* dio a los hombres de *Abya Yala* el poder y control sobre las mujeres y sus comunidades, pero otorga a los colonizadores poder y dominio sobre los hombres y las mujeres de los pueblos originarios, pues como se vio en párrafos anteriores, los hombres de los pueblos invadidos tampoco pertenecían, ni pertenecen, al universal-masculino-dominante.

Las feministas comunitarias aymaras de Bolivia explican que en la cultura Aymara el patriarcado ancestral se manifiesta -entre otras formas- en la idea de *complementariedad*<sup>39</sup> o *chacha-warmi*: par hombre-mujer. El *chacha-warmi* se refiere a la pareja heterosexual como

---

<sup>38</sup> Hay distintas posturas sobre la existencia o no de una forma de patriarcado en las culturas de *Abya Yala* antes de la conquista, algunas de ellas se pueden resumir en los siguientes puntos:

- Afirmar que las construcciones de género occidentales son universales y por lo tanto las opresiones de las mujeres son las mismas en todos lados. Esta postura impide reconocer la intensidad del patriarcado occidental, por ejemplo, reconocer la “quema y caza de brujas” como un antecedente histórico de lo que conocemos hoy en día como feminicidio.
- Negar la existencia de construcciones de género y por lo tanto de un patriarcado:
  - Puede ser una idealización de las culturas originarias.
  - Como una forma de deshumanización que promueve y permite el genocidio de los pueblos originarios al considerarlos “sin cultura” y por lo tanto “no humanos” (Mendoza, 2014). Estas dos posturas implican que el patriarcado llegó con la colonización y por lo tanto descolonizar basta para despatriarcalizar.
- Afirmar que existían construcciones de género radicalmente distintas a las occidentales
  - Sin jerarquías (lo cual también implica una idealización de las culturas originarias) (Lugones 2007 y 2010, citada por Mendoza, 2014). Por lo que se asume que el patriarcado y la opresión de las mujeres comenzaron con la colonización y, por lo tanto, al descolonizar se estará despatriarcalizando al mismo tiempo.
  - Con jerarquías, pero diferentes a las occidentales. Por ejemplo, Rita Segato (2011, citada por Mendoza, 2014: 67) quien habla de un “patriarcado de baja intensidad”, o Julieta Paredes (2012) quien se refiere a un “patriarcado ancestral”. Por lo que se asume que el patriarcado ancestral se ha sumado al patriarcado occidental, por lo que no basta con descolonizar, es necesario también despatriarcalizar y cuestionar las prácticas culturales originarias que también resultan opresoras para las mujeres.

<sup>39</sup> En el siguiente apartado se abordará una discusión sobre la *complementariedad* para algunos grupos mayas y cómo -desde el punto de vista de ciertos estudios- la concepción jerárquica de la *complementariedad* en las culturas mesoamericanas proviene posiblemente de la influencia cristiana.

complemento natural que, aparte de traer consigo la heterosexualidad obligatoria y, por lo tanto, la negación de la posibilidad de otras alternativas sexo-afectivas, también conlleva la sumisión de la mujer ante su pareja (hombre) pues, por poner un ejemplo, en la comunidad tradicional aymara, es el hombre quien detenta cargos comunitarios, mientras la mujer es su complemento en esos cargos. Denuncian el *chacha-warmi* “como un escenario de fuerte resistencia machista, privilegios para los hombres y violencia de todo tipo hacia las mujeres” (Paredes, 2012: 76). La complementariedad *chacha-warmi* es la base de las construcciones de género aymaras y se encuentra también en los fundamentos del *suma qamaña*.

Por lo tanto, para despatriarcalizar el *suma qamaña* (buen convivir) consideran necesario cuestionar el *chacha-warmi* (par hombre-mujer). Las feministas comunitarias parten del hecho de que “las mujeres somos la mitad de cada pueblo” (Paredes, 2012: 41), esta frase contiene en sí misma varias afirmaciones:

- El reconocimiento de que en todos los pueblos hay mujeres y hombres;
- El hecho de que las mujeres somos la mitad, no una minoría;
- Si somos la mitad, nos corresponde la mitad (del trabajo, de los beneficios del trabajo, del descanso, del tiempo libre, de la memoria, etc.);
- La existencia de mujeres y hombres como principio de alteridad, por lo que el reconocimiento de las mujeres como “la mitad de cada pueblo” “inicia la lectura de las diferencias y las diversidades en la humanidad” (Paredes, 2012: 82).

A partir del planteamiento anterior y de la concepción de la comunidad como “principio incluyente que cuida la vida” (Paredes, 2012: 72), las feministas comunitarias reformulan al *chacha-warmi* desde la perspectiva de las mujeres y lo vuelven *warmi-chacha*<sup>40</sup>, que se refiere a los hombres y las mujeres como un “par de complementariedad igualitaria” (Paredes, 2012: 76) o “par de representación política” (Paredes, 2012: 81). El feminismo comunitario sostiene que “la comunidad<sup>[41]</sup> está constituida por mujeres y hombres como dos mitades imprescindibles, complementarias, no jerárquicas, recíprocas y autónomas una

---

<sup>40</sup> Desde otras posturas feministas y, sobre todo, desde la teoría *queer* se puede cuestionar la noción del par *warmi-chacha* por considerarlo igualmente binario; sin embargo, desde la concepción dual del cosmos este par no es necesariamente binario. En posturas más recientes, las feministas comunitarias han comenzado a incorporar a las personas trans en su discurso.

<sup>41</sup> Parece relevante aclarar que, cuando las feministas comunitarias hablan de la comunidad y del *warmi-chacha*, están describiendo la comunidad como ellas desean que sea, no como es actualmente, ni como ha sido en la historia de su pueblo.

de la otra” (Paredes, 2012: 81).

El feminismo comunitario plantea, debido a su adopción del paradigma del *buen vivir*, una ruptura con el modelo desarrollista. Al mismo tiempo, manifiesta una ruptura epistemológica con lo que ellas llaman *feminismo hegemónico occidental*<sup>42</sup>.

Cuando dicen *feminismo occidental*, se refieren al feminismo que surge durante la revolución francesa como una respuesta ante la exclusión de las mujeres de los derechos individuales de los hombres burgueses; como una respuesta a la exclusión de las mujeres burguesas del universal-masculino-dominante. De acuerdo con Paredes, “el feminismo occidental afirma a la individuo mujer frente al individuo hombre” (Paredes, 2012: 71), así “en occidente el **Feminismo** les significó a las mujeres posicionarse como individuos ante los hombres” (Paredes, 2012: 72). El feminismo comunitario en cambio, busca pensar a las mujeres y a los hombres en relación con la comunidad, tras asumir la vulnerabilidad de las vidas y, por lo tanto, su interdependencia y ecodependencia, centrando sus reflexiones en el *buen vivir* que incluya a todos los seres que forman la comunidad.

## **Reflexiones feministas desde el neozapatismo. Algunas anotaciones sobre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)**

Márgara Millán en el libro titulado *Des-ordenando el género/¿Des-centrando la nación?*, explica que en el movimiento neozapatista<sup>43</sup> (del EZLN) confluyen “cuatro caminos”:

el de la lucha agraria y campesina, que rompe con el modelo productivista y de competencia por los recursos del Estado; el de la tradición, que reivindica de nueva manera la etnicidad dándole al movimiento su carácter de afirmación y reconocimiento cultural; el de la palabra de Dios, camino de acompañamiento de la iglesia a través de la opción preferencial por los pobres que demanda justicia y dignidad; y el de las armas, la organización política insurgente. (Millán, 2014: 57)

---

<sup>42</sup> Pues al romper con el modelo de desarrollo, intentan también romper con el capitalismo y, por lo tanto, con las posturas feministas que buscan la ampliación del universal-masculino-dominante y no la construcción de “otra cosa”.

<sup>43</sup> Millán (2014) le llama neozapatismo al movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en un intento de hacer notar que la recuperación de Zapata como símbolo no es casual. Más adelante abordaré brevemente los distintos significados enraizados en el nombre del EZLN.

Está presente la lucha agraria de la revolución mexicana por medio de la recuperación de Zapata como un símbolo fundamental, pero también las luchas campesinas del presente que se revitalizaron con la reforma al artículo 27 constitucional que pretendía la extinción de los ejidos. Al reivindicar la lucha agraria y autodenominarse zapatista, el EZLN cuestiona el supuesto fin de la revolución mexicana, afirmándolo como un proceso no terminado y traicionado por su institucionalización, pues una revolución que se institucionaliza pierde sus alcances revolucionarios. Así mismo, es una confrontación directa al Estado dirigido por la supuesta revolución institucionalizada (el PRI).

Como lo menciona Millán, el EZLN reivindica las tradiciones e identidades indígenas en un intento de descolonización<sup>44</sup> de la nación<sup>45</sup>. Cuando se habla de descolonizar el presente se hace referencia a la incompletud e insuficiencia del proceso de independencia. No bastó que la nación fuera reconocida como independiente de sus colonizadores para estar descolonizada, la colonización es un proceso vigente. Al recuperar las tradiciones e identidades indígenas, el EZLN emprende un proceso de descolonización a partir de la afirmación de la validez<sup>46</sup> de otros horizontes de pensamiento. En la fundación de la nación-de-estado mexicana se encuentran varios mitos que son cuestionados por el neozapatismo: lo indio-azteca<sup>47</sup> como origen-pasado-muerto de la nación y lo mestizo como el presente (Millán, 2014). Al reivindicar las tradiciones indígenas, el EZLN hace frente a estos mitos de la nación-de-estado y, pregunta, al mismo tiempo que afirma: si los indígenas sólo fueron los aztecas y están extintos ¿de dónde salimos nosotros que no somos aztecas y estamos vivos?, si lo único que existe en el presente es lo mestizo ¿quiénes somos nosotros que no somos mestizos? Se afirma entonces la existencia concreta y presente de los pueblos indígenas y sus identidades culturales diferenciadas de la identidad definida por la nación-de-estado, así las y los indígenas obligan a que las discusiones sobre la nación y las

---

<sup>44</sup> Entendiendo la descolonización como un proceso en el que se cuestionan las bases que sostienen las culturas, los saberes, las organizaciones; en este caso específico se trata de cuestionar las bases simbólicas y materiales que sostienen la idea de nación como ha sido formulada por el Estado Mexicano.

<sup>45</sup> Como el nombre del EZLN lo dice, la idea de nación resulta fundamental en sus planteamientos, pero no es la idea de “nación-de-estado” (Millán, 2014), sino un planteamiento distinto, más cercano a las “naciones naturales” (Millán, 2014)

<sup>46</sup> En la afirmación de la validez de estos otros horizontes de pensamiento no hay una búsqueda de reconocimiento, sino un conjunto de saberes que se afirma a sí mismo sin buscar el reconocimiento del horizonte hegemónico de pensamiento.

<sup>47</sup> La nación-de-estado recupera lo Azteca y a Tenochtitlán como origen único y monolítico de lo indígena, borrando la diversidad cultural pre-existente a la colonia y existente en el presente (Millán, 2014). Utilizando así una imagen de lo indígena en una versión única y muerta que es pertinente sólo en los museos.

identidades nacionales no se lleven a cabo sin ellxs, ni sobre ellxs, sino “con ell@s” (Millán, 2014: 103) convirtiéndose en agentes para la construcción de las comunidades y la nación que ellxs anhelan, transformando la percepción que de ellxs se tenía a nivel local y global.

Para la organización inicial y el sostenimiento de la lucha del EZLN ha sido fundamental la presencia de la Diócesis de San Cristóbal, gran parte de las y los zapatistas han sido formados como catequistas en dicha diócesis, contando con una formación que incluye interpretaciones indígenas del cristianismo, así como posturas políticas muy particulares. En la región ha destacado el trabajo de organizaciones -que representan cierta teología feminista- como la “Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ), que acompañaba a mujeres indígenas en su lucha por mejorar sus condiciones de vida” (Millán, 2014: 54) y moviendo en el terreno el tema de los derechos de las mujeres. Al mismo tiempo, coincidían otras organizaciones -religiosas y no religiosas- que promovían los derechos humanos desde perspectivas diversas; así, se fue “abonando el *despertar feminista* de las mujeres indígenas, es decir, una *conciencia de género localizada en términos culturales y de clase*” (Millán, 2014: 54).

El movimiento neozapatista –igual que el zapatista en sus tiempos-, es una lucha por la vía armada que demuestra cómo los grupos indígenas que lo conforman no creen en la democracia y las vías institucionales como formas de transformación social y política (Millán, 2014). Antes del levantamiento armado del EZLN en 1994 los grupos indígenas eran ignorados por los movimientos sociales en México (Marcos, 2013), lo que es sólo una muestra del éxito que las políticas tendientes a fomentar cierta identidad nacional han tenido en la difusión de los mitos fundacionales de la nación-de-estado y que habían invisibilizado la existencia actual y concreta de los grupos indígenas.

Al cruzarse estos “cuatro caminos” en el EZLN, surge una movilización sin precedentes, en donde, partiendo de la recuperación y revaloración de las tradiciones indígenas que son “también *civilizatoriamente* distinta[s]” (Millán, 2014: 33), se plantea una crítica radical al capitalismo, las políticas neoliberales, los modelos desarrollistas y la democracia representativa, reclamando “la refundación de la nación” (Millán, 2014: 33-34) desde una postura política que atraviesa todas las actividades sociales.

Antes del levantamiento del EZLN en 1994, las mujeres que pertenecían al movimiento, tanto en sus bases de apoyo como las insurgentas, gestaron la Ley

Revolucionaria de Mujeres que se publicó y difundió durante y después del levantamiento armado. En esta ley –que a lo largo de los años se ha ampliado–, las mujeres neozapatistas plasmaron algunos deseos de transformación para sus comunidades. Al pensarla, formularla y forzar<sup>48</sup> al EZLN a su aprobación y publicación, las mujeres neozapatistas hicieron más que una ley: pasaron por un proceso de reflexionar-se y pensar a sus comunidades preguntándose ¿cómo es la vida de las mujeres y las niñas? ¿cómo deseamos que sea? Este fue un proceso de crítica tanto a sus propias vidas y concepciones, como a los hombres con los que se relacionan, sus comunidades, sus tradiciones –los usos y costumbres- y al mismo EZLN.

A la publicación de la Ley Revolucionaria de Mujeres se le suma, antes y después del levantamiento, la presencia de mujeres entre la comandancia del ejército y sus apariciones públicas estelares. No es casual que el EZLN haya decidido enviar en 2001 a la Comandanta Esther en representación de todo el movimiento para leer en San Lázaro las palabras consensadas en las asambleas zapatistas. Tampoco es casual que una de las figuras más significativas del EZLN, junto con el Subcomandante Marcos, sea la Comandanta Ramona. El movimiento se ha dado a la tarea de garantizar espacios para las mujeres entre las filas del ejército, en los eventos públicos, así como en los espacios de toma de decisiones al interior de las Juntas de Buen Gobierno. Tal vez es pertinente aclarar que, así como la Ley Revolucionaria de Mujeres fue una conquista de las mujeres en lucha dentro del movimiento, los puestos entre las filas del ejército y en los espacios de toma de decisión, han sido ganados por las mujeres en combate, en la lucha no-armada que se da en las asambleas y en la vida cotidiana de las comunidades zapatistas.

Como resultado de las influencias de organizaciones de derechos humanos, organizaciones religiosas con tintes teológico-feministas, las luchas diversas de las mujeres indígenas zapatistas y no zapatistas, las experiencias de mujeres guatemaltecas en exilio en Chiapas, entre otras, el EZLN ha enarbolado desde sus inicios claros discursos feministas en sus comunicados. Pero estos discursos claramente feministas no son repeticiones de los feminismos de los que se han visto influenciados: son feminismos que parten de las reflexiones en y desde las comunidades indígenas zapatistas de las que surgen. Son teoría

---

<sup>48</sup> El Subcomandante Marcos ha narrado cómo el proceso para la aprobación de la Ley Revolucionaria de Mujeres resultó complejo porque implicaba la renuncia a muchos privilegios que los hombres no estaban dispuestos a ceder.

encarnada (Marcos, 2013) que parte de los horizontes de pensamiento mayas, algunos aspectos de estos horizontes de pensamiento se abordarán en los siguientes párrafos para comprender un poco las aportaciones zapatistas para la descolonización de los feminismos y el cuestionamiento de las dicotomías.

Se podrían pensar las propuestas feministas del EZLN como simples reformulaciones de los feminismos occidentales hegemónicos representados en la zona por las organizaciones que promueven los derechos humanos de las mujeres. Sin embargo, como intentaré mostrar en los siguientes párrafos, las propuestas del EZLN han sido atravesadas por diversas formas mayas<sup>49</sup> de dar sentido al mundo. En este atravesamiento, los feminismos se transforman y pasan –o intentan pasar- de la dicotomía a la dualidad.

Márgara Millán considera que la desconstrucción<sup>50</sup> es “un proceso de desnaturalización de las dicotomías con las que se construye el orden binario de dominación” (2014a: 128); así, la autora afirma que el EZLN, con sus reelaboraciones desde la teoría encarnada, transita un camino de desconstrucción de estas dicotomías que, como hemos visto, invaden a los feminismos. Al respecto de las aportaciones teóricas del EZLN, Sylvia Marcos comenta “es teoría y no lo es, según como la definimos. No es por supuesto un conjunto de principios abstractos, pero *es* teoría si la consideramos encarnada y como propia de los universos filosóficos que la sostienen” (2013: 21), y así, partiremos ahora a esos universos filosóficos “muy otros” en busca de esas teorías encarnadas sobre la dualidad del cosmos.

Al intentar exponer una parte limitada del universo filosófico maya me he encontrado con la dificultad de enfrentar un universo filosófico no sistemático ni sistematizado, que no pretende ni pretendería su sistematización, que funciona en una lógica y con una estructura radicalmente distinta a los universos filosóficos occidentales a los que estoy acostumbrada. Al escribir tiendo a buscar una estructura argumentativa que no he podido encontrar para plantear de forma clara y sencilla el universo filosófico en cuestión. Me encuentro entonces ante una especie de constelación en la que todas las ideas que la conforman son en sí mismas representantes de la constelación entera y están a su vez relacionadas con todas las demás, es

---

<sup>49</sup> Considero que no hay una versión oficial de lo que es “la forma maya de dar sentido al mundo”, sino –seguramente- tantas versiones como personas. Aquí se muestran interpretaciones elaboradas a partir de estudios antropológicos, sobre las formas mayas –en plural- de dar sentido al mundo. No se pretende afirmar que éstas sean las interpretaciones correctas o las únicas.

<sup>50</sup> Márgara Millán utiliza “desconstrucción” y no deconstrucción.

decir: *son parte* de esta constelación y representantes enteras de ella. Me resulta por lo tanto imposible separarlas y explicarlas como conceptos aislados, pues al plantear estas ideas como conceptos pierden su fluidez y se pierde de vista las relaciones que sostienen con las otras *partes*.

Aparentemente la idea central es la *dualidad* del cosmos, no sólo porque sea la idea más importante y que a su vez abarca a todas las demás, sino porque es el inicio de todo. Todo comienza con la *dualidad*, sin ella no hay nada, sin ella el mundo es inexistente. Empezaré entonces tratando de exponer qué es la *dualidad* en el mundo maya. El cosmos es *dual* y se origina en la *dualidad*, entonces, cuando se habla de *dualidad* no se refiere únicamente al mundo humano, sino a todo lo existente. Este todo existente no es caótico, sino ordenado, su orden está basado en la *dualidad* y la *complementariedad*. “La dualidad es la unión de dos caracteres distintos en un ser o manifestación natural” (Macleod, 2011: 124)<sup>51</sup>. En la *dualidad* hay dos entes diferenciados, pero *interconectados* por medio de una *relación* indispensable: la *complementariedad*.

La complementariedad es el proceso y comprensión de integración para llegar a la totalidad o plenitud. Ningún ‘ente’ y ninguna acción existe ‘monádicamente’ [en sentido de ‘uno solo’], sino siempre en coexistencia con su complemento específico, que hace completo el elemento correspondiente. La complementariedad es la experiencia total de la realidad. Lo ideal no es el extremo de uno de los opuestos, sino la integración armónica de los dos, una unidad como unión dinámica y recíproca. (Macleod, 2011: 124)<sup>52</sup>

Sobre la *complementariedad* en las discusiones feministas han corrido ríos de tinta por considerar que condena a las mujeres a la dependencia de los hombres y restringe nuestras posibilidades únicamente a las actividades consideradas tradicionalmente como femeninas. Efectivamente, la idea de *complementariedad* se puede interpretar –y ha sido interpretada– de esta manera reproduciendo opresiones para las mujeres e impidiendo que se transformen las relaciones entre hombres y mujeres. Las mismas mujeres zapatistas (Millán, 2014) y otras mujeres mayas involucradas en movimientos sociales en Guatemala<sup>53</sup> hacen referencia a agrupaciones y movimientos sociales fundamentalistas que han utilizado la idea de *complementariedad* para promover que “todo siga igual”.

---

<sup>51</sup> Palabras de Virginia Ajxup en entrevista con Morna Macleod en julio de 2003.

<sup>52</sup> Palabras de Virginia Ajxup en entrevista con Morna Macleod en julio de 2003. Los corchetes son de la autora.

<sup>53</sup> Entrevistadas por Morna Macleod (2011)

Millán (2014) y Macleod (2011), así como las mujeres mayas a las que entrevistan en sus trabajos antropológicos, consideran que sostener una visión crítica sobre la idea de *complementariedad* resulta indispensable si se desea transitar un camino hacia la superación de las opresiones de las mujeres –y de todos los seres-. Al respecto, Sylvia Marcos comenta que el término *complementariedad* no era utilizado en Mesoamérica, sino que fue impuesto durante la conquista, en un intento por comprender algo que resultaba ininteligible para los conquistadores (Marcos, 2013). Siguiendo a Marcos (2013), la noción de *complementariedad* no es enteramente mesoamericana, sino que es la *dualidad* mesoamericana atravesada por un “filtro” católico de interpretación. Así, la *complementariedad*, concebida desde un universo filosófico occidental, es jerárquica y comporta la sumisión de las mujeres frente a los hombres pues está conformada por oposiciones, no por dualidades en las que las partes pueden estar relacionadas de diversas formas: hombre vs mujer, activo vs pasivo, superior vs inferior. En cambio, “en el mundo indígena, la complementariedad no se jerarquiza. No se trata de opuestos que se excluyen. Ni tampoco opuestos que se acomodan jerárquicamente.” (Marcos, 2013: 102). La *dualidad* mesoamericana puede ser vista como una *complementariedad* horizontal que, como ya se mencionó, se refiere a la totalidad del cosmos, no sólo a los hombres y las mujeres. “Es un ir y venir de todo con todo. Una interpenetración del ser [cualquier ser] con el universo” (Marcos, 2013: 102).

Sylvia Marcos nos llama a olvidarnos de “las categorías mutuamente excluyentes” (2013: 100). En este intento de adentrarnos en un universo filosófico que nos resulta “muy otro”, parece indispensable comprender que en la *dualidad* -entendida mesoamericanamente- las *compertes* existen de forma simultánea, relacionada, interdependiente. Desde esta perspectiva es inevitable regresar al concepto de género que tradicionalmente se define de forma binaria (Marcos, 2013) ya sea pensando al género frente al sexo, o a lo masculino frente a lo femenino.

Otra de las críticas que, desde los feminismos, se ha formulado sobre la *complementariedad* es que trae consigo una concepción de las mujeres y los hombres como seres incompletos que se necesitan mutuamente para completarse, es esta idea de la “media naranja”, necesariamente heterosexual y que sirve como fundamento de las concepciones tradicionales del amor romántico que promueven la sumisión y dependencia de las mujeres frente a los hombres. Ante esta concepción de la *complementariedad*, desde la *dualidad* maya

se puede afirmar que efectivamente hay una “incompletud” en todos los seres, pues se parte de que no son perfectos, ni autosuficientes; todos necesitan de los otros seres y del cosmos para existir, pues son *en interdependencia: en relación* (Macleod, 2011)<sup>54</sup>. Es decir, la *complementariedad* no se refiere sólo a los hombres y las mujeres, sino a la *relación* necesaria entre todos los seres para su existencia.

---

<sup>54</sup> Morna Macleod citando a Estela Jocón en una entrevista que sostuvieron en julio de 2003: “[...] Si están incompletas [se refiere a las mujeres solteras] porque al final nadie está completo, eso sería como decir todos somos perfectos, y no lo somos. Porque si usted fuera completa no necesitaría esta entrevista, ni las entrevistas de las demás ¿Por qué? Porque, si yo soy autosuficiente, puedo hacer este documento y ya, pero necesito un elemento y una ayuda, ésa es la complementariedad, es la relación. Pero es una relación de doble vía porque usted me está apoyando con sus preguntas y yo le estoy apoyando con mis respuestas. Ésa es la complementariedad. [...]” (Macleod, 2011: 128) Estela Jocón afirma entonces que efectivamente las mujeres solteras están incompletas, sí, tan incompletas como todas las demás personas –hombres y mujeres- y todos los demás seres que habitan el cosmos.

Es por esta *relación* -entre todos los seres y el cosmos- que el cosmos es un todo integral, una unidad llena de diversidad. En él,

cada parte –seres humanos, elementos de la naturaleza- no sólo tiene su razón de ser, sino que está íntimamente vinculada con las demás y existe **en relación con** ellas. En otras palabras, cada ente afecta y es afectado por los demás: es, o existe, en la medida en que se constituye a través de la relación con los otros. Así, se puede entender la idea de que, si se daña a la madre naturaleza, se afecta a los seres humanos. El concepto de la complementariedad se refiere justamente a esta **interconexión**<sup>55</sup> entre todos los elementos del universo, remitiéndose así –aunque no solamente- a la relación entre los hombres y las mujeres (Macleod, 2011: 124)

Este cosmos *dual* en el que todo es *complementario* y está *relacionado*, se puede pensar como un *continuum* de “cosas” diferenciadas –posiblemente opuestas, pero no necesariamente-. Pensarlo como un *continuum* nos puede acercar a la comprensión de la forma en que se entiende al cuerpo en este universo filosófico. El cuerpo y el espíritu o la mente<sup>56</sup> no están separados, no son “mutuamente excluyentes” porque están relacionados “se viven como un *continuum* cuyos extremos son polos complementarios, 'opuestos', pero que fluyen el uno hacia el otro. [...] Cuerpo y espíritu fundidos.” (Marcos, 2014: 24). Igual que el cuerpo y la mente no son mutuamente excluyentes, el cuerpo no está “desconectado” del cosmos, la piel no funciona como una frontera entre el cuerpo y el mundo, este *continuum* existe y fluye también del cuerpo al cosmos y todo lo que lo habita (Marcos, 2013).

Esta manera de comprender la *complementariedad* y la *relación* entre cuerpo y mente<sup>57</sup> y, entre cuerpo y cosmos, nos lleva a pensar de formas “muy otras” al género, al sexo y al individuo. Si el cuerpo y la mente forman una unidad dual y, por lo tanto, el cuerpo “no se define como el lugar de los datos biológicos, es decir de lo material e inmanente, y tampoco es el límite que marca la frontera entre el ser interno y el mundo exterior” (Marcos, 2013:

---

<sup>55</sup> En la idea de la “integralidad del cosmos” y de la interconexión, los conceptos no pueden desvincularse nítidamente entre sí, se trata más bien de sentidos concatenados, en vez de la idea más común de que cada concepto debería tener un significado concreto y separado.

<sup>56</sup> Sobre la mente y el espíritu se tendría que hacer toda una discusión y exposición aparte, pues estoy consciente de que no se puede partir de que en el universo filosófico maya la mente y/o el espíritu se conciben de la misma forma que en Occidente. Sin embargo, no cuento con el tiempo y las posibilidades de abordar esta problemática.

<sup>57</sup> Que, como se verá más adelante, es básicamente la comprensión del cuerpo como una unidad, que al mismo tiempo es una unidad con el cosmos, pero que es también una dualidad: unidad dual.

21), el sexo<sup>58</sup> y el género<sup>59</sup> pensados como dicotomía, es decir, como dos elementos separados y necesariamente opuestos, se borran al borrarse sus fronteras. La concepción de *dualidad* maya nos invita a repensar el sexo y el género como un *continuum* en el que lo central es la *relación* entre los dos conceptos que dejan de ser mutuamente excluyentes. Sylvia Marcos asevera que “las oposiciones binarias, como naturaleza-cultura, razón-pasión, y cuerpo-espíritu salen sobrando en este universo filosófico. [...] El género no puede ser lo cultural que se sobrepone a lo biológico –cuerpo anatómico- cuando el cuerpo es el yo integral” (Marcos, 2013: 148).

Como se ha mencionado antes, el cosmos es concebido como un todo, una *unidad dual* en la que sus *partes* están interconectadas. En esta *unidad dual*, el cuerpo está también *en relación* con el todo, no hay una separación entre el cuerpo y el todo del que forma parte, por eso, “no hay concepto de separación entre una y otra persona.” (Marcos, 2013: 156). El individuo no existe en su concepción occidental-liberal<sup>60</sup>, es decir, como sujeto “auto-contenido” (Marcos, 2014: 25), el individuo existe *en relación*<sup>61</sup> con el cosmos y todo lo que lo conforma. Mágina Millán narra cómo, en sus entrevistas realizadas en una comunidad tojolabal encuentra que: “las tensiones en el mundo tojolabal son altamente somatizadas, y que la comunidad es vivenciada como un cuerpo orgánico” (2014: 185). Pensar y vivir a la comunidad como un cuerpo orgánico hace sentido en este universo filosófico en el que no hay una frontera entre los cuerpos y el todo, en el que el yo transita con facilidad y fluidez hacia el nosotros. En esta comunidad concebida como cuerpo orgánico, lo que daña a uno de los seres que la conforman daña también a la comunidad y viceversa.

A partir de este universo filosófico –en encuentro con otros universos-, el EZLN cuestiona y transita –lleno de contradicciones- por el discurso de los derechos humanos y los derechos humanos de las mujeres. Debido a que no hay una oposición dicotómica entre el yo y el nosotros, tampoco hay una oposición dicotómica entre los derechos individuales y los derechos colectivos. El EZLN incluye entre sus búsquedas el ejercicio de los derechos

---

<sup>58</sup>Entendido como las características biológicas que nos definen como macho o hembra.

<sup>59</sup>Entendido como las características culturalmente asignadas a los machos y las hembras y que nos construyen como masculinos o femeninas.

<sup>60</sup> Me parece importante aquí aclarar que no se trata de la extinción del individuo, pues en esta *unidad dual* aún hay una distinción entre sus *partes*, es decir, aún se considera al cuerpo-unidad como un ente diferenciado del resto, no es el cosmos como una masa indiferenciada, sino el cosmos como un todo en el que existe la diversidad, pero la diversidad de la que se compone se encuentra en necesaria relación complementaria.

<sup>61</sup> Relación complementaria, interdependiente.

individuales y a los derechos colectivos; así se termina disolviendo una de las fuertes discusiones entre las feministas: ¿a qué le damos prioridad<sup>62</sup>?, ¿a los derechos de las mujeres?, ¿a los derechos colectivos?

¿Es una contradicción cuestionar la idea de individuo moderno y apelar al mismo tiempo a los derechos humanos? Sí lo es. Una entre muchas otras contradicciones que terminan teniendo sentido cuando las relaciones se piensan como fluidos; cuando, desde el universo filosófico maya, se sienta el EZLN a pensar a los derechos humanos y a dialogar con ellos sin descartarlos por provenir y haber sido formulados desde el universo filosófico occidental-moderno-liberal. Es decir, desde el universo filosófico maya, y desde la postura del EZLN, no cabe la posibilidad de anular una propuesta o una experiencia de forma automática porque ésta proviene de “el otro” al que estamos cuestionando, justo porque no se piensa desde la dicotomía en la que el “yo” y el “otro” son opuestos que nunca se encuentran. De esta manera, la lucha feminista partiendo de estos universos filosóficos

se expresa como un reclamo y una rebeldía contra situaciones de dominación y sujeción de las mujeres, esa lucha existe *a la par*, es decir que está subsumida *en*, y encapsulada *por*, la certeza cosmológica y filosófica de la complementariedad y conjunción con el varón, con la familia, con la comunidad, con el pueblo. (Marcos, 2013: 24)

Frente a la posibilidad de estar presentando una perspectiva romántica, Mágina Millán se inclina por pensar que “los movimientos sociales como el neozapatismo, lo que hacen es alterar el orden de lo cotidiano instituido y empujar a los sujetos a nuevas acciones, que se resuelven dentro de un esquema de representaciones, haciendo entre otras cosas *que ese esquema de representaciones quede en evidencia*” (Millán, 2014: 245-246). Con esquema de representaciones la autora se refiere a la *doxa* entendida como las normas escritas y no escritas<sup>63</sup> que circulan, se ponen en acción, se reproducen a través de las costumbres, los rumores y la convivencia cotidiana. Millán plantea que, a través de sus acciones cotidianas, el EZLN enfrenta no sólo a la nación-de-estado, sino también al esquema local de representaciones poniéndolo en evidencia: desnaturalizándolo. Cuando las mujeres neozapatistas participan en las asambleas, discuten, reflexionan sobre sus vidas cotidianas,

---

<sup>62</sup> Marcos (2013) formula lo que ella llama “priorización fluida” desde la que se toman decisiones sobre las prioridades de un movimiento de forma fluida y adaptándose a las necesidades de cada momento concreto.

<sup>63</sup> Normas que oprimen a las mujeres de las comunidades neozapatistas, son justo las normas frente a las cuáles ellas proponen la Ley Revolucionaria de Mujeres.

tienen apariciones públicas; elaboran, promueven y difunden la Ley Revolucionaria de Mujeres, este esquema de representaciones se pone en evidencia y así transitan un proceso de transformación de esta *doxa* que les resulta opresora.

En un universo filosófico como el maya, la idea de igualdad resulta ajena. En esta concepción *dual y complementaria*, la idea que “hace sentido” es el *equilibrio* (Marcos, 2013): “La fusión-tensión de contrarios en el universo cósmico era la medida y el medio para lograr el equilibrio.” (Marcos, 2013: 25) Una noción fluida, en constante movimiento y transformación que se refiere al cosmos como totalidad, no sólo a los hombres y las mujeres. El *equilibrio* hace referencia a que *somos parte* del cosmos y que es como *parte de*, como buscamos el *equilibrio*, no se trata de pensar a las mujeres como iguales a los hombres, se trata de la búsqueda de *lo parejo*.

En lo parejo se reta el orden asimétrico de los géneros como norma, para dar paso a un equilibrio donde no haya alguno que tenga menos o más recursos, derechos, obligaciones. Lo parejo se aplica a la brecha entre ricos y pobres, como también a la concentración de poder. Lo *parejo* hace sentido tanto a varones como a mujeres. Ellas lo aplican para hablar del modelo de relaciones de género, de comunidad y de nación que desean desarrollar. (Millán, 2014: 295)

## Recapitulación

En este capítulo se abordaron varias propuestas del feminismo comunitario aymara de Comunidad Mujeres Creando Comunidad, así como algunos aspectos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, dando importancia a ciertas bases de esta organización que tienen sus fundamentos en la cosmovisión maya. En el siguiente capítulo se hará una aproximación a la cosmovisión maya tojolabal desde el punto de vista de Carlos Lenkersdorf, para finalmente plantear cuestionamientos que devienen posibles a partir del encuentro entre la cosmovisión maya tojolabal y la cosmovisión occidental.

### Capítulo 3. De lenguajes y cosmovivencias “muy otras”

*Mirar es una forma de preguntar, decimos nosotros, nosotras las zapatistas.  
O de buscar...  
Cuando se mira en el calendario y en la geografía, por muy lejos que estén la una  
y el otro, se pregunta, se interroga.  
Y es en el mirar donde el otro, la otra, lo otro aparece. Y es en la mirada donde  
eso otro existe, donde se dibuja su perfil como extraño, como ajeno, como enigma,  
como víctima, como juez y verdugo, como enemigo... o como compañer@.  
Es en la mirada donde el miedo anida, pero también donde puede nacer el respeto.  
Si no aprendemos a mirar el mirarse del otro,  
¿qué sentido tiene nuestra mirada, nuestras preguntas?  
¿Quién eres?  
¿Cuál es tu historia?  
¿Dónde tus dolores?  
¿Cuándo tus esperanzas?  
Pero no sólo importa qué o a quién se mira. También, y sobre todo, importa desde  
dónde se mira.  
Y elegir a dónde mirar es también elegir desde dónde.  
Subcomandante Insurgente Marcos<sup>64</sup>*

Hace poco más de dos años encontré en las redes sociales un video<sup>65</sup> de divulgación científica sobre los resultados de una investigación acerca de las plantas y sus respuestas a estímulos externos, es decir: la posibilidad de que las plantas tengan algo similar a un sistema nervioso, una red de células dedicadas a captar, transmitir y responder a lo que pasa a su alrededor. En el video mostraban dos experimentos: en el primero, tomaban una mimosa<sup>66</sup> y la “encerraban” en una especie de esfera de cristal a través de la que podíamos observar sus reacciones, la tocaban y la planta cerraba sus hojas, después ponían dentro un algodón con cloroformo y, minutos más tarde, la planta se “dormía” y dejaba de reaccionar a los estímulos que antes le provocaban el cierre de sus hojas; en el segundo, tomaban una planta y le colocaban electrodos en las hojas y los tallos para observar -en algo similar a un electroencefalograma- las reacciones que la planta tenía o no tenía al prenderle fuego, en un inicio parecía que no había señal alguna, cuando la planta se comienza a quemar, los electrodos reciben señales de alarma, las agujas enloquecen y se disparan. Al final del video,

---

<sup>64</sup> <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/02/06/ellos-y-nosotros-vi-las-miradas/> (última consulta noviembre de 2016)

<sup>65</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=fGLABm7jJ-Y>

<sup>66</sup> Forma común de nombrar a una especie de planta que cierra sus hojas al ser tocada.

sus autores resaltaban el amplio desconocimiento que las diversas disciplinas científicas tienen sobre las plantas.

Entonces comencé a preguntarme ¿Cuántas cosas de las plantas no conocemos? ¿Cuántos conocimientos nos son enteramente ajenos por la forma en que las percibimos y nos relacionamos con ellas? Comencé a pensar que, el hecho de que las plantas no tengan pies, ojos, manos y palabra hacen que las percibamos y nos relacionemos con ellas como si fueran objetos inanimados. Así como existe la posibilidad de que nuestro desconocimiento de las plantas sea infinito, existe la posibilidad de que nuestro desconocimiento de los líquenes, de los hongos, de las piedras, de los animales, de las bacterias, de la tierra, del mundo sea infinito y que, debido al punto de partida de nuestra forma de conocer haya gran parte de este conocimiento posible que nos resulta impensable. ¿A qué me refiero cuando digo “el punto de partida de nuestra forma de conocer”? ¿A qué “nosotros” me refiero cuando digo “nuestra forma de conocer”? Con ese “nosotros” me refiero a Occidente, pues, aunque yo escriba en Latinoamérica y desde Latinoamérica, nuestro pensamiento ha sido colonizado por Occidente y, cuando digo “punto de partida”, me refiero a la distancia y distinción entre sujeto y objeto. ¿Son posibles, fuera de Occidente, otros puntos de partida para el conocer? ¿Son posibles otros “nosotros”? ¿Son posibles otros “puntos de partida” para la relación del ser humano con el mundo? ¿Qué se hace pensable, qué mundos de posibilidades se abren al conocer otros puntos de partida? ¿Cómo es posible conocer esos otros puntos de partida?

Mientras veía el video mi sorpresa aumentaba, *senti-pensaba*<sup>67</sup> el dolor que posiblemente sentía la planta al incendiarse, el cloroformo entrando en su sistema y “drogándola” hasta quedar “inconsciente”. Aunque desde pequeña siempre me habían dicho frases similares a “no le arranques las hojas a esa planta porque le duele”, siempre me había resultado ajeno su posible dolor. Después del video me percaté de que llevaba años pensando a las plantas como objetos inanimados y, desde esa postura las conocía y me relacionaba con ellas, pero el video me hacía cuestionar si las plantas son objetos. Algo me quedaba claro, al conocer, en el video, un poco sobre las sensaciones posibles que vive una planta, yo-nosotros ya no somos lo mismo. Así mismo, conocer otros puntos de partida posibles para relacionarse

---

<sup>67</sup> “¿Para qué escribe uno si no es para juntar sus pedazos? Desde que entramos en la escuela o la iglesia, la educación nos descuarta: nos enseña a divorciar el alma del cuerpo y la razón del corazón. Sabios doctores de Ética y Moral han de ser los pescadores de la costa colombiana, que inventaron la palabra sentipensante para definir al lenguaje que dice la verdad.” (Galeano, 1996: 107)

y conocer el mundo es necesariamente un proceso que, al implicar una especie de afectación mutua, no deja todo tal como estaba antes del encuentro.

Lo que puedo aprender de una planta está atravesado por la forma en que la percibo, me relaciono con ella, la pienso y la comunico. Carlos Lenkersdorf, en su *Diccionario español-tojolabal*, concibe las lenguas como “la manera según la cual una cultura percibe y expresa la realidad dentro de la cual está viviendo y a la cual está dando forma” (2010: 22). Una lengua, entonces, no es sólo una forma de enunciación, sino una manera de percepción y expresión de la realidad, realidad considerada como un proceso vivencial en formación, no como un hecho dado, estático y definitivo. La lengua y la realidad se encuentran en relación, ambas cambiantes, ambas fluidas, e influidas una por la otra. Concebir las lenguas de este modo nos lleva a pensar la posibilidad de que las diferencias entre las lenguas tengan implicaciones no sólo en la forma de expresión, sino también en la percepción y en las maneras de “dar forma” al mundo.

Cada cultura percibe el mundo de distinta manera, así como lo percibe lo nombra y así como lo nombra lo percibe. Este proceso de nombrar lo percibido se desdobra en la formulación de un léxico específico y la construcción de relaciones entre las cosas que se nombran. Relaciones que son construidas y expresadas en la estructura específica de la lengua en cuestión. Estas estructuras son tan particulares como el léxico, es decir, así como varían las palabras, varían también sus contenidos y las conexiones que se establecen entre ellas. “La lengua, a su vez, presupone las actividades, personas y cosas que registra y a las que da nombre” (Lenkersdorf, 1996: 52), es decir que una lengua sólo puede nombrar lo que ha sido percibido; si en una cultura determinada no existen los abogados, su lengua no contará con una palabra para nombrarlos. La lengua tiene una parte activa en la conformación del pensar y el actuar de sus hablantes, de sus quehaceres y formas de hacer. Por ello, Lenkersdorf afirma que nuestra lengua “manifiesta nuestra cosmovisión”<sup>68</sup> (1996: 29).

Nuestra forma particular de percibir el mundo, así como la lengua con todo su léxico y sus estructuras (estructura entendida como la manera en que una lengua establece relaciones entre las cosas que nombra), nos parecen completamente naturales, pues la lengua y la cosmovisión nos precedieron en el tiempo, cuando nacimos esas formas ya estaban siendo. Digo “estaban siendo” porque tanto los lenguajes, como las cosmovisiones, son procesos

---

<sup>68</sup> Algunos párrafos más adelante se aclarará el concepto de cosmovisión.

abiertos que están siendo todo el tiempo y en ese estar siendo se están transformando, procesos complejos y por lo tanto inacabados, imperfectos e inacabables. Así, las lenguas y las cosmovisiones responden a los nuevos acontecimientos formando nuevo léxico y nuevas estructuras, transformándose en sus continuos contactos con otras lenguas y formas de percepción. Es decir, “no son fenómenos aislados de la realidad vivida por los pueblos que las hablan.” (Lenkersdorf, 1996: 34)

Debido a que nuestra lengua y sus estructuras, así como nuestra cosmovisión, nos parecen naturales, Lenkersdorf se propone la tarea de redescubrir esas estructuras que pasan desapercibidas. En *Los Hombres Verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, el autor comparte su acercamiento a la lengua tojolabal, acercamiento que tiene como punto de partida la idea de que en el lenguaje podemos encontrar la cosmovisión ¿pueden las diferencias en las lenguas implicar diferencias radicales en las cosmovisiones que comunican? Si en el lenguaje radican las cosmovisiones, entonces las diferencias entre los lenguajes no se tratan sólo de diferencias de forma, sino de diferencias de forma que tienen relevancia de fondo, forma y fondo fundidas en la cosmovisión. ¿Cuáles son estas diferencias entre las cosmovisiones que podemos encontrar en los lenguajes?

En *Los Hombres Verdaderos*, Lenkersdorf (1996) habla de dos tipos de lenguas: las lenguas que se basan en una relación sujeto-objeto y las lenguas ergativas<sup>69</sup>, que perciben el mundo, lo describen y se relacionan con él considerando sujeto a todo lo existente. Identifica a las lenguas indoeuropeas como lenguas de relación sujeto-objeto y describe la lengua tojolabal como una de las lenguas ergativas<sup>70</sup>. ¿Qué quiere decir que una lengua es ergativa? ¿Cómo se identifican las lenguas ergativas? Si *en* el lenguaje se encuentra la cosmovisión ¿Qué se hace posible y pensable con una lengua ergativa (con una cosmovisión intersubjetiva) como punto de partida?

A partir de un análisis gramatical de algunas oraciones en tojolabal, Lenkersdorf explica por qué se considera al tojolabal como una lengua ergativa. Por ejemplo:

---

<sup>69</sup> Lenkersdorf menciona que tradicionalmente en la lingüística se han llamado lenguas ergativas al tipo de lenguas que no plantean relaciones entre sujetos y objetos, sino que sólo conciben la existencia de sujetos. Él decide llamarlas lenguas intersubjetivas, pues considera que la categoría “intersubjetivas” describe de forma más clara las relaciones descritas por estas lenguas. Sin embargo, en este trabajo les llamaré ergativas por considerar que el llamarlas intersubjetivas puede resultar problemático si pensamos que todas las lenguas en su práctica relacionan sujetos, aunque no describan el mundo de forma intersubjetiva.

<sup>70</sup> Las otras lenguas mayas como el tsotsil y el tzeltal también son lenguas ergativas. El euskera es también una lengua ergativa.

En castellano se dice: “les dije”

En tojolabal: “*kala awab’yex*”

La traducción más fiel de la expresión en tojolabal al castellano sería “(lo) dije. Ustedes (lo) escucharon” (Lenkersdorf, 1996: 28-30).

En la lengua tojolabal, no existen los objetos directos, pero existen distintos tipos de sujetos<sup>71</sup>: los sujetos agenciales, son los que realizan la acción y; los sujetos vivenciales, que viven la acción. En una oración en tojolabal, se encuentran generalmente los dos tipos de sujetos. En el ejemplo anterior, el sujeto agencial se encuentra en el “lo dije” y el sujeto vivencial en el “ustedes lo escucharon”. Así como en esta oración no hay un objeto sobre el que se realiza la acción, en general en la lengua tojolabal no hay objetos ni sujetos pasivos, ambas partes tienen un papel activo en el acontecer. A diferencia del tojolabal, en español no existen dos tipos de sujetos y en una oración existe un sujeto que realiza una acción sobre un objeto. Lenkersdorf afirma que habiendo dos sujetos activos en una misma oración

Se limita el accionar del sujeto agencial. El acontecer no sólo depende del accionar del sujeto. Éste no es el amo-sujeto del cual depende el siervo-objeto. El accionar del sujeto agencial, por decirlo así, depende de la participación del sujeto vivencial en el acaecimiento. (Lenkersdorf, 1996: 46)<sup>72</sup>

Se empieza a trazar un esbozo de algunas de las posibilidades críticas que trae consigo el encuentro con formas “muy otras” de percepción, pensamiento, relación y expresión. Así en los lenguajes podemos encontrar estas cosmovisiones o, incluso, yendo más lejos, cosmovivencias<sup>73</sup> en palabras de Lenkersdorf. Considerando entonces que en las lenguas

---

<sup>71</sup> Sobre el concepto de sujeto es importante hacer algunas anotaciones. En el tojolabal no existe el concepto de sujeto, de esta forma, al llamarles sujetos a lo que existe en el tojolabal y en la cosmovisión tojolabal, en realidad estamos utilizando categorías occidentales en nuestro intento de describir y comprender lo tojolabal. Lenkersdorf (1996) plantea la posibilidad de que no exista el concepto de sujeto porque posiblemente es un concepto que cobra sentido sólo en su oposición ante un objeto y, en tojolabal no existen los objetos. Entonces, en este trabajo, partiendo del trabajo de Lenkersdorf, utilizaré el concepto de sujeto, pero aclarando que no necesariamente se ajusta a aquello a lo que se refieren los tojolabales y que, en definitiva, para ellos no es una categoría que se defina a partir de su oposición al objeto. Cuando decimos en tojolabal que todo lo existente es sujeto, se podría entender como todo es “alguien” porque todo tiene corazón o *yaltzil*.

<sup>72</sup> Es de llamar la atención que Lenkersdorf vincule al sujeto con el amo y al objeto con el siervo, posiblemente refiriéndose a la dialéctica del amo y el siervo planteada por Hegel en el cuarto capítulo de la *Fenomenología del espíritu*. Sobre este tema, que se deja aquí sólo como una mención, se volverá posteriormente en este mismo capítulo.

<sup>73</sup> Término con el que Lenkersdorf hace referencia a que la cosmovisión en realidad no es únicamente una cuestión de visión, sino de vivencia.

encontramos estas formas de percepción, pensamiento, relación y expresión ¿qué podemos conocer sobre nuestras propias cosmovisiones al encontrarnos con el hecho de que hay lenguas “muy otras” para las que no existen los objetos?

Lenkersdorf hace un ejercicio interesante: se refiere brevemente a las lenguas indoeuropeas como tradicionalmente han sido descritas por la lingüística las lenguas no occidentales; para tal ejercicio el autor pretende que el tojolabal es su lengua materna. Desde esta perspectiva, llama la atención que las lenguas indoeuropeas establecen primero la existencia de sujetos y objetos en el mundo, al mismo tiempo que fundan una jerarquía en la que los sujetos tienen el control y la acción sobre los objetos, es decir “esas lenguas encierran una estructura de dominación ejercida por algunos elementos sintácticos sobre otros.” (Lenkersdorf, 1996: 50). Este resulta ser uno de los aspectos que, de forma sencilla, se pueden encontrar sobre la cosmovisión de Occidente en sus lenguas: en la separación sujeto-objeto se “encierra una estructura de dominación ejercida” por el sujeto sobre todo lo que considera objetos.

En referencia a las posibilidades críticas que traen consigo estos encuentros entre cosmovivencias distintas, Lenkersdorf resalta una: cuando se reconoce a todo lo existente como sujeto, se hace posible pensar que los objetos no existen *per se*, sino que “‹se hacen› por la acción de aquellos que se creen los únicos sujetos.” (Lenkersdorf, 1996: 91).

A diferencia del castellano, lenguaje en el que es posible decir “les dije”, oración en la que hay un sujeto: “yo”, un verbo: “dije” y se encuentra implícito un objeto directo y pasivo sobre el que actúa el sujeto: ustedes; en el tojolabal el habla no es concebible sin la escucha y ambas partes, tanto el habla como la escucha son partes activas del acontecer “lo dije, ustedes lo escucharon”. En la frase anterior hay dos tipos de verbos (agencial y vivencial) y dos tipos de sujetos (también agencial y vivencial).

Lenkersdorf sostiene que los lenguajes no sólo nombran, sino que al nombrar establecen también formas distintas de relación con el mundo. Así el hecho de que en las lenguas indoeuropeas sea patente una relación entre el sujeto hablante y el resto del mundo como objeto y que, en el tojolabal y otras lenguas ergativas se formulen relaciones entre sujetos, hace notar dos maneras humanas y distintas de relación con el mundo.

Estas distintas configuraciones de percepción, conocimiento, comprensión y relación con el mundo han sido nombradas de diversas formas. Lenkersdorf (1996) comienza

llamándolas cosmovisiones, para después transitar al concepto de *cosmovivencias*, categoría con la que hace referencia a que no estamos hablando de una cuestión de visión, sino que se trata de algo que atraviesa todas las vivencias de una persona. Por eso, el mismo autor explica que no podemos transitar de una cosmovivencia a otra como nos cambiamos la ropa; el proceso de aprendizaje de otra cosmovivencia es doloroso porque pone en cuestión los aspectos más fundamentales de nuestras formas de percibir, conocer, comprender y relacionarnos con el mundo.

En tseltal, otra lengua mayense también ergativa, se le llama *stalel*<sup>74</sup> a “un ancho campo de creencias, pensamientos y relaciones, en donde el sujeto ha sido bordado, que de alguna manera está traspasando su cuerpo y constreñido por los actos de fe que ha interiorizado.” (López-Intzín, 2015: 109). Las cosmovivencias o cosmovisiones y el *stalel* son colectivos, aunque también individuales porque tocan las fibras del individuo, así como lo dice López-Intzín “el sujeto ha sido bordado” y también se encuentra “constreñido por los actos de fe”. Cuando un individuo nace como parte de cierta colectividad, se encuentra con un *stalel* que lo precede, es decir, que tiene una dimensión histórica: en esta cosmovivencia crecerá el individuo creyendo lo que desde su *stalel* particular se supone verdadero.

Ahora bien, desde la lengua y la cosmovivencia tojolabales y tseltales todos los existentes son sujetos, cuando se habla de una mesa, una silla, un árbol, una piedra o un animal, también se hace referencia a sujetos. ¿Por qué en tojolabal una mesa y un árbol son sujetos al igual que un humano? Porque todo tiene corazón, *yaltzil* (en tojolabal) o *ch'ulel* (en tseltal). El *ch'ulel* de las “cosas” puede ser descrito como “una esencia y potencia, un espíritu y fuerza que los hace ser lo que son” (López-Intzín, 2015: 111). Es gracias al *yaltzil* o *ch'ulel* que entre todo lo existente se establecen relaciones intersubjetivas.

Cuando yo-sujeto-occidental, me encuentro con la planta, la pienso y me relaciono con ella como un objeto, lo que me comunica será distinto a lo que me puede comunicar si yo-sujeto-tojolabal me encuentro con la planta, la pienso y me relaciono con ella como un sujeto que me interpela con su existencia, que no existe para mí, sino conmigo. Desde el punto de partida intersubjetivo tojolabal

---

<sup>74</sup> En su blog, Xuno López-Intzín define el *Stalel* como “advenir histórico de nuestro modo de ser-estar”, resaltando así la dimensión histórica, procesual e inacabada del *Stalel*. (<http://juan-lopez-intzin.blogspot.mx/search?updated-min=2011-01-01T00:00:00-08:00&updated-max=2012-01-01T00:00:00-08:00&max-results=1>)

Aquello que queremos conocer abandona la función de objeto para hacerse sujeto y en colaboración con nosotros produce el conocimiento. Por decirlo así, se rebela contra nuestra pretensión de convertirlo en “objeto” y nos sacude para sacarnos del pedestal de sujeto conocedor único. No lo hace para destruirnos sino con el propósito benéfico de asociarse con nosotros para que juntos seamos sujeto en el sentido de *compañeros-sujetos-conocedores*. (Lenkersdorf, 1996: 103-104)

En la relación intersubjetiva que se establece entre el sujeto agencial conocedor (humano) y el sujeto que vive la experiencia de ser conocido (la planta), se da una mutua interpelación en la que uno no necesita convertir al otro en objeto para afirmarse como el sujeto único, pues se parte de la *sujetidad* de ambos y, la *sujetidad* de uno no pone en duda la *sujetidad* del otro. Desde una lengua indoeuropea, que establece relaciones sujeto-objeto, el supuesto de la intersubjetividad del tojolabal resulta incomprensible y parece ser irracional, pues desde las lenguas indoeuropeas se parte del supuesto de que el humano que conoce es el único sujeto y que aquello que está por conocer es un objeto pasivo con el que establece una relación unilateral y asimétrica. Desde las lenguas indoeuropeas hace sentido la premisa cartesiana “pienso, luego existo” [...] [pues] El interés se concentra en el *yo pensante existiendo en soledad*.” (Lenkersdorf, 1996: 117) mientras tanto, en el tojolabal, se parte de sujetos que, para conocer, necesariamente establecen relaciones de mutua afectación. Mientras yo-sujeto-occidental puedo estar sola pensando en la planta como un objeto y conocerla, un sujeto-tojolabal necesariamente establece una relación dialógica con la planta-sujeto y en esa relación ambos sujetos tienen la vivencia del conocer.

Mientras que en las lenguas y cosmovivencias indoeuropeas, el *yo* tiene un papel central, en tojolabal el centro de la atención se ubica en el *nosotros* o *tik*<sup>75</sup>. Lenkersdorf (2005) describe en *Filosofar en clave tojolabal* cómo en su primer encuentro con una comunidad tzeltal tuvo la oportunidad de asistir a una asamblea en la que escuchó a los asistentes hablar en una lengua que le era completamente incomprensible, pero en la que notó un sonido recurrente: *tik*. *Tik* significa lo mismo en tzeltal y en tojolabal: *nosotros*. Lenkersdorf pone ejemplos de poemas y canciones tojolabales en las que aparece la expresión *tik* al menos en cada estrofa, mientras que el *yo* prácticamente no aparece. Al autor le inquieta la fuerte

---

<sup>75</sup> La relevancia del *nosotros* o *tik* parece ser una pista sobre la importancia del pasamontañas para el EZLN, cuando las y los zapatistas se cubren el rostro para convertirse en las y los representantes de una colectividad *nosótrica*. El pasamontañas oculta la identidad individual y deja a la vista sólo lo común: la lucha neozapatista.

presencia del *nosotros* desde su primer encuentro con una de las lenguas mayenses ergativas. Desde mi experiencia occidentalizada me resulta difícil concebir un mundo en el que el individuo no sea el centro, sino que ese centro sea la colectividad, el encuentro con estas otras posibilidades de expresión y experiencia son una especie de choque entre cosmovivencias que parecen ser ininteligibles. Daniel Inclán intenta explicar en términos comprensibles para Occidente lo que es el *nosotros* de acuerdo con Lenkersdorf

[...] se puede decir que la dimensión *nosótrica* es un proceso de construcción de existencia colectiva, es un comportamiento en torno a un compromiso; no es un [sic] ni un objeto ni una realidad supernumeraria que resulta de la adición de muchos. El *nosotros* es la forma en la que lo común existe como un proceso constante de construcción y actualización, sostenido por dos principios básicos: la reciprocidad y el respeto, como formas de reconocer la dignidad de todos los que componen la relación intersubjetiva. El *nosotros* puede ser entendido como la forma política de la intersubjetividad, en la que la relación sujeto-sujeto es posible porque hay un criterio de igualdad en la construcción de la realidad, en el umbral de la complementariedad. (Inclán, 2015: 98)

Una preocupación muy común cuando, desde Occidente, se habla de comunidad y, en este caso del *nosotros*, es el posible borramiento del individuo, ¿dónde queda el *yo* en este *nosotros*? Lenkersdorf afirma que el individuo no se borra, sus capacidades y posibilidades son potenciadas por el *nosotros*, pues la comunidad lo busca, lo procura y lo necesita. Tal vez es relevante volver la mirada al capítulo anterior en el que se abundó sobre la dualidad, la interdependencia y la complementariedad. Estos conceptos toman nuevos matices cuando los pensamos en el mundo tojolabal en el que todos los existentes son sujetos que sostienen relaciones dialógicas e intersubjetivas guiadas por la interdependencia y la complementariedad, ya que el mundo es dual desde sus orígenes, el individuo no puede existir *per se*, sino que necesita de otros sujetos para sostener su existencia. Así como en el ejemplo: en castellano se dice “lo dije”, pero en tojolabal se necesitan los dos tipos de sujetos en complementariedad: quien dice y quien escucha.

En este punto puede resultar fácil caer en una idealización de la cosmovivencia tojolabal, parece tentador un mundo en el que todos somos sujetos, el individuo no está en el centro y se establecen relaciones recíprocas basadas en el respeto. En *Los Hombres Verdaderos* (1996), Lenkersdorf reflexiona sobre las posibilidades de transitar de una cosmovisión a otra y dice que, la dificultad de esta transición, radica justo en la aclaración hecha en alguno de los párrafos anteriores: en realidad no se trata de un asunto de visión, sino

de vivencia. La cosmovivencia atraviesa todas nuestras experiencias, la transición de una cosmovisión a otra, es posible según el autor, y es dolorosa porque nos enfrenta con esos “actos de fe” interiorizados de los que habla López-Intzín. Implica el reconocimiento de la propia cosmovivencia como cosmovivencia particular, no como experiencia universal del mundo. Para alguien intentando el tránsito de una cosmovivencia occidental a la tojolabal, seguramente resultarían chocantes las exigencias de la comunidad hacia el individuo, el estar siempre disponible para lo que el *nosotros* necesite, poner los intereses comunitarios como el asunto primordial. En este texto entonces, no pretendo afirmar que la cosmovivencia tojolabal es superior a la occidental y que, por lo tanto, tenemos que aspirar a transitar hacia ella. La pretensión aquí es plantear preguntas que se hacen posibles a partir del encuentro con cosmovivencias “muy otras”: ¿Qué deviene pensable cuando consideramos que todos los existentes somos sujetos? ¿Qué se vuelve posible pensar desde una perspectiva intersubjetiva? ¿Qué podemos conocer de nuestra propia cosmovivencia a partir del encuentro con cosmovivencias “muy otras”? ¿Qué se puede percibir, pensar, reflexionar, cuestionar y comunicar desde el nosotros? ¿Cuáles son los límites de nuestra cosmovivencia que quedan en evidencia a partir de este encuentro?

El primer encuentro con otras cosmovivencias nos recuerda, en primer lugar, que la nuestra también es una cosmovivencia. Particularmente para Occidente, este encuentro es como un choque, porque Occidente con sus pretensiones universalistas se ha borrado a sí mismo como cosmovivencia, asumiéndose como la encarnación de la civilización, que es La Forma universal y correcta de vivir, percibir y relacionarse. Así, “las otras” formas son vistas desde ese Occidente-civilizado-universal-correcto como cosmovisiones-bárbaras-particulares-incorrectas. Cuando volteamos a ver(nos) a Occidente -y lo que nosotros tenemos de occidentales- como una cosmovisión, desnaturalizamos esa idea de lo occidental como La Forma civilizada-universal-correcta. A esto, Lenkersdorf (1996) agrega que conociendo estas otras formas de ver el mundo nos damos cuenta de los límites de nuestro pensamiento y su provincialismo, no se trata de un encuentro calmado que deja las cosas tal y como estaban antes del acontecimiento, “comienza a temblar el suelo que pisamos. [...] Valores considerados inamovibles, eternos, divinos, establecidos por la naturaleza o innatos, se hacen relativos.” (Lenkersdorf, 1996: 61).

Así como se empiezan a esbozar algunos límites de nuestro pensamiento, también se comienzan a vislumbrar luces interesantes en las cosmovivencias “muy otras” con las que “chocamos”. López-Intzín comparte que se

relativiza la luz cosmovisional hegemónica del mundo en el que vivimos y que nos ha cegado. Y en la medida en que confrontamos esa visión única y hegemónica impuesta del mundo, podemos ver otros matices, pliegues y contornos del universo y las maneras otras de pensar que antes pasaban desapercibidas. (2015: 107)

El reconocer nuestra forma de ver el mundo como una cosmovivencia como cualquier otra, en lugar de La Única Forma, trae consigo la posibilidad de “un mundo donde quepan muchos mundos”<sup>76</sup>, pues implica la apertura para reconocer esas formas “muy otras” de cosmovivencias. Este encuentro nos muestra los límites de nuestra cosmovivencia en encuentro con los límites de otras, así como las ampliaciones de las posibilidades que esas cosmovivencias traen consigo. Esta ampliación de las posibilidades sólo es posible si se parte del reconocimiento de la propia cosmovivencia como tal. Es decir, la idea de la universalidad del pensamiento occidental le impone más límites que posibilidades. ¿Qué nuevas ideas, prácticas y valoraciones adquieren viabilidad a la luz de una perspectiva cosmovisional tan profundamente diferente a la occidentalizada?

## **Encuentros entre feminismos “muy otros” y feminismos hegemónicos**

Los encuentros entre dos cosmovivencias distintas no son idílicos, no se trata de dos partes que se sientan a entablar un diálogo fluido en el que de forma sencilla dos posturas distintas se comunican y se enriquecen con sus diferencias. La confluencia con otras cosmovivencias nos enfrenta con los límites de la propia, límites que se ponen en evidencia al conocer aspectos en los que las otras resultan más amplias. Al tener de frente los límites de nuestra cosmovivencia, mantener cierta neutralidad resulta impensable; es un acontecer que trastoca la vida entera, no sólo la visión, se derrumban edificios construidos con esos límites como cimientos, hay temblores y huracanes que amenazan la vida como la conocemos; es, en resumen, un acercamiento que no deja las cosas tal cual se encontraron. ¿Qué pasa en los

---

<sup>76</sup> Una de las consignas primordiales del neozapatismo.

feminismos occidentales tras su aproximación con feminismos que, siendo herederos de Occidente y la Ilustración, han cuestionado y transformado ideas feministas desde sus cosmovivencias “muy otras”? ¿Qué se hace pensable? ¿Qué críticas se posibilitan? ¿Qué límites se hacen evidentes?

En el primer capítulo se presentaron algunos aspectos centrales de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, por considerar este texto como una de las partes teóricas fundamentales de lo que se ha llamado en este trabajo *feminismos hegemónicos*. En el segundo capítulo se esbozaron algunos aspectos de dos feminismos indígenas latinoamericanos, esperando que, a partir de este bosquejo, se pudieran trazar algunas críticas posibles dirigidas a los *feminismos hegemónicos*. En el presente capítulo se han detallado algunas líneas que, proviniendo de una cosmovivencia maya “muy otra”, pueden apuntar hacia esas críticas posibles. A continuación, se plantearán algunos cuestionamientos dirigidos a aspectos centrales de *El segundo sexo*, partiendo de las reflexiones planteadas en el segundo y el presente capítulos.

Como se ha mencionado con anterioridad, Simone de Beauvoir trata, en *El segundo sexo*, de responder la pregunta por el origen de la opresión de la mujer. Ahora se revisará la forma en que la autora se plantea la pregunta:

¿cómo ha empezado toda esa historia? Se comprende que la dualidad de los sexos, como toda dualidad, se haya manifestado mediante un conflicto. Y se comprende que si uno de los dos logra imponer su superioridad, ésta se establezca como absoluta. Pero queda por explicar que fuera el hombre quien ganase desde el principio. Pudiera haber ocurrido que las mujeres obtuviesen la victoria, o que jamás se hubiera resuelto la contienda. ¿De dónde proviene que este mundo siempre haya pertenecido a los hombres y que solamente hoy empiecen a cambiar las cosas? (Beauvoir, 2014: 23)

Beauvoir, al preguntar “¿cómo ha empezado toda esa historia?”, sugiere, al menos dos presupuestos: la existencia de un solo origen de la opresión de la mujer, al mismo tiempo que concibe la historia como lineal y única. En el segundo capítulo se hizo un señalamiento, tomando las ideas de Federici, sobre la importancia de considerar que las diversas formas de opresión que viven las mujeres en su diversidad no pueden ser consideradas y estudiadas de forma lineal, ni descontextualizada. Cuando se considera las opresiones y a las mujeres que las viven en sus diversas situaciones, preguntarse por “El Inicio” de esta historia pierde el sentido.

Pero, más allá de la pregunta en sí, revisemos la forma en que Beauvoir presenta el problema. La autora afirma que, la dualidad de los sexos, se manifestó mediante un conflicto. Donde hay dualidad ¿hay necesariamente conflicto? Beauvoir afirma que sí, ¿De dónde proviene este supuesto? Dejemos esta pregunta sin respuesta por ahora, en algunos párrafos se irá aclarando. Este conflicto, aparentemente inevitable, presupone una contienda que, para ser resuelta, “alguien” tiene que ganar, quien gane establecerá su superioridad como absoluta e incuestionable. Presuponer que este conflicto es necesario para la manifestación de la dualidad no es un supuesto nimio y tiene una relevancia central en el argumento de Beauvoir a lo largo de *El segundo sexo*.

La cita de Beauvoir termina preguntando “¿De dónde proviene que este mundo siempre haya pertenecido a los hombres y que solamente hoy empiecen a cambiar las cosas?”, en este cuestionamiento aparecen también algunas afirmaciones: la primera es, de nuevo la insinuación de un origen único; la segunda dice que el mundo siempre ha pertenecido a los hombres. ¿El mundo siempre ha pertenecido a los hombres? ¿se refiere Beauvoir a todo el mundo? ¿conocemos suficiente las historias de las mujeres como para poder afirmar que el mundo siempre ha pertenecido a los hombres? ¿conocemos lo suficiente las historias de otros pueblos como para llegar a tal aseveración? Para ir más lejos, incluso, cabría preguntarse si conocemos suficientemente las historias de los pueblos conquistados e invadidos por Occidente, considerando entre ellos a las mujeres.

El segundo aspecto problemático planteado en el primer capítulo es la construcción del argumento general del texto a partir de dicotomías. Dicotomías como sujeto/objeto, yo/otro, amo/esclavo, hombre/mujer, trascendencia/inmanencia y cultura/naturaleza, son ideas rectoras del texto de Beauvoir, influyen no sólo en la forma en que se presenta el texto, sino en su contenido, en sus reflexiones, en sus conclusiones y en sus alcances. Estas dicotomías no son independientes una de la otra, todas están entrelazadas, los conceptos que las construyen parecen desprenderse uno del otro en dos columnas cuya relación entre sí es siempre de oposición, así sujeto-yo-amo-hombre-trascendencia-cultura se encuentran en una misma columna y tienen una relación de correspondencia, mientras que en la columna opuesta se encuentran objeto-otro-esclavo-mujer-inmanencia-naturaleza, también en una relación de correspondencia.

He colocado la dicotomía sujeto/objeto en primer lugar, no porque para Beauvoir sea la dicotomía central, sino para recuperar las reflexiones propuestas por Lenkersdorf al pensar las lenguas indoeuropeas que perciben y nombran el mundo a través de relaciones sujeto-objeto y las lenguas ergativas que no conciben la existencia de objetos. Siguiendo a Lenkersdorf, la dicotomía sujeto/objeto es inherente a las lenguas indoeuropeas, y en la misma línea se podría decir que lo es también para las cosmovivencias occidentales, pero ésta no es universal. Dejemos por ahora esto en el tintero, prosigamos a revisar un párrafo de *El segundo sexo* que iremos desmenuzando de a poco.

La categoría de lo *Otro* es tan original como la conciencia misma. En las sociedades más primitivas, en las mitologías más antiguas, siempre se encuentra un dualismo que es el de lo Mismo y lo Otro [...]; la alteridad es una categoría fundamental del pensamiento humano. Ninguna colectividad se define jamás como Una sin colocar inmediatamente enfrente a la Otra. (Beauvoir, 2014: 19)

De esta cita podemos decir que la conciencia y la categoría de lo Otro comparten su origen en el tiempo. También se afirma a la alteridad como categoría universal, pero comencemos a preguntarnos ¿el contenido de esa categoría fundamental es universal? ¿lo Otro significa lo mismo en cualquier cosmovivencia? Las sociedades que Beauvoir llama primitivas ¿perciben o percibían “lo Otro” de la misma forma en que se percibe en Occidente? ¿piensan o pensaban “lo Otro” de la misma forma en que se piensa en Occidente? ¿de qué forma se percibe y se piensa “lo Otro” en Occidente? En el mismo Occidente ¿tiene la categoría “lo Otro” o la alteridad un significado unívoco? Seguramente en Occidente, la categoría de lo Otro refiere a distintas acepciones en distintos momentos y situaciones. ¿A qué se refiere Beauvoir cuando habla de “lo Otro” y la alteridad? Poco a poco se irá respondiendo esta pregunta.

En el capítulo primero se mencionó que, para Beauvoir, resultaron primordiales algunas de las conclusiones de Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*. Lévi-Strauss sostiene que la cultura comienza con la construcción de sistemas de oposiciones que clasifican y codifican la realidad. Dichos sistemas son, desde el punto de vista de este autor, lo que marca el “paso de un estado de naturaleza” a un “estado de cultura”. Resulta pertinente plantear algunos cuestionamientos. La oposición entre naturaleza y cultura, y por lo tanto la idea de la “superación” de un “estado de naturaleza” para pasar a un “estado de cultura”, surge y tiene sentido en el sistema de oposiciones occidental. Sin embargo, otros

sistemas o cosmovivencias, no conciben esta oposición y, de ahí que tampoco planteen el “estado de cultura” como la superación de algo<sup>77</sup>. Ahora bien, se conocen muchas formas (seguramente no todas las posibles, ni las existentes) de clasificar y codificar la realidad, a algunas de ellas las podemos llamar de forma efectiva (como lo hace Lévi-Strauss) “sistemas de oposiciones” (como la occidental); a otras (como la descrita en el capítulo dos) les quedaría mejor el nombre de “sistemas de relaciones” pues, aun cuando conciben la realidad como algo dual, las relaciones que se establecen entre las partes no necesariamente son de oposición. Entonces, si una sociedad humana no clasifica la realidad por medio de oposiciones ¿no es cultura? ¿se encuentra entonces en un “estado de naturaleza”<sup>78</sup>?

Tomando en cuenta las afirmaciones de Lévi-Strauss utilizadas por Beauvoir y los cuestionamientos planteados en el párrafo anterior, continuemos examinando el argumento beavouriano. Tenemos entonces que la categoría de “lo Otro” y la conciencia tienen el mismo origen en el tiempo, de ahí que “la alteridad es una categoría fundamental del pensamiento” (Beauvoir, 2014: 19) y, todo esto cobra sentido porque toda cultura es un sistema de oposición. Para la autora, esto no basta para comprender que la dualidad (hombre-mujer) se manifieste mediante el conflicto, conflicto en el que los hombres han triunfado. Beauvoir dice:

Estos fenómenos no se comprenderían si la realidad humana fuese exclusivamente un *mitsein* basado en la solidaridad y la amistad. Se aclaran, por el contrario, si, siguiendo a Hegel se descubre en la conciencia misma una hostilidad fundamental con respecto a toda otra conciencia; el sujeto no se plantea más que oponiéndose: pretende afirmarse como lo esencial y constituir al otro en inesencial, en objeto. (Beauvoir, 2014: 19-20)

Así, reitera Beauvoir que la realidad humana no está sólo basada en solidaridad y amistad, y, finalmente, plantea una respuesta: ahora comprendemos por qué, para la autora, la dualidad

---

<sup>77</sup> La dicotomía naturaleza/cultura es elemental en el argumento beavouriano, como se ha dicho antes, las dicotomías pueden ayudarnos a pensar la realidad y tratar de comprenderla, sin embargo, hay una constante (que resulta coherente con la cosmovivencia occidental) en concederle una relevancia fundamental al momento en que la humanidad superó un “estado de naturaleza” y se instaló en un “estado de cultura”, estado que es superior (por eso se habla de una superación) y que está relacionado con la conquista y el control de la naturaleza. Si se hace, como lo hace Beauvoir, un paralelismo entre cultura-yo-sujeto-amo-hombre-trascendencia y, por otro lado, naturaleza-otro-objeto-esclavo-mujer-inmanencia, es notoria la envergadura que adquiere la dicotomía naturaleza/cultura.

<sup>78</sup> Utilizando los términos occidentales, porque no tengo otros, pero reconociendo que la distinción entre naturaleza y cultura es netamente occidental (lo que no quiere decir que no se encuentre esta distinción o alguna similar en otras cosmovivencias)

se manifiesta necesariamente mediante un conflicto. La autora encuentra en la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel una clave para su razonamiento: en la conciencia hay una hostilidad fundamental respecto al Otro. El “yo-sujeto” entra en conflicto con “el Otro” (que es otra conciencia) porque para afirmarse como yo-sujeto-esencial necesita oponerse a ese “Otro”, constituyéndolo como otro-objeto-inesencial. Beauvoir, basándose en Hegel, considera que este proceso, al tratarse del encuentro entre dos conciencias, es recíproco en el sentido de que las dos conciencias intentan afirmarse como lo esencial al mismo tiempo, pero para afirmarse como lo esencial intentan convertir al otro en inesencial, por eso es una lucha; en algún momento uno de los dos sale triunfante y se afirma como lo esencial frente a lo inesencial<sup>79</sup>. A Beauvoir le interesa específicamente la forma en que, al darse este enfrentamiento entre la dualidad sexual, el hombre ganó la batalla afirmándose como lo esencial, lo Uno, mientras que la mujer fue sometida y ha permanecido como lo Otro.

Se comprende entonces por qué, para Beauvoir, es primordial la búsqueda del momento en que ese conflicto entre la dualidad sexual se resolvió así: con la afirmación del hombre como lo Uno-esencial-sujeto y el sometimiento de la mujer como lo Otro-inesencial-objeto. Es concebible pues por qué la autora considera que hubo un momento específico en el que sucedió esa batalla. ¿Cuándo y cómo se libró? Pensando en otras cosmovivencias ¿este conflicto es necesario?

Al pensar la dialéctica del amo y el esclavo -particularmente el punto inicial de la misma: esta lucha a muerte por la afirmación del sujeto- en un encuentro con otras cosmovivencias, específicamente la tojolabal ¿qué cuestionamientos saltan a la vista? A partir de este acercamiento entre mundos “muy otros” ¿se puede afirmar la universalidad de la conciencia humana de la que habla Beauvoir? ¿qué hay de la hostilidad fundamental frente a “lo Otro”? ¿tiene sentido este proceso dialéctico en un mundo en el que no se reconoce la dicotomía sujeto-objeto? ¿tiene sentido la lucha a muerte en un mundo pensado en una lengua ergativa? Cuando todo, absolutamente todo lo existente es considerado sujeto<sup>80</sup> ¿se da dicha batalla?

Para poder llegar a estas preguntas resulta indispensable pensar que “lo occidental” es una cosmovivencia, que nuestras reflexiones filosóficas se desarrollan necesariamente a

---

<sup>79</sup> Esta es la lectura de Beauvoir sobre la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel, sin pretender que ésta sea en su totalidad el proceso dialéctico descrito por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*.

<sup>80</sup> Con los matices necesarios por tratarse también de una categoría prestada de Occidente.

partir de y dentro de esa cosmovivencia. La dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, la lectura que Beauvoir hace de este proceso, las preguntas planteadas por Beauvoir, así como sus argumentos y sus conclusiones tienen sentido en y desde esa cosmovivencia, pero no son La Única forma de percibir, conocer, pensar y relacionarse con el mundo. Como se mencionó en el apartado anterior, el intento de universalizar nuestra cosmovivencia disfrazándola de objetividad<sup>81</sup> y neutralidad trae consigo intentos de colonización de los pensamientos que dentro de nuestra cosmovivencia nos parecen irracionales, así como una ceguera ante las limitantes de nuestro propio sistema de categorías basado en oposiciones.

En el primer capítulo se expuso brevemente la respuesta que Simone de Beauvoir dio a la pregunta por el origen de la opresión. Ya se han sugerido algunas interrogantes sobre la pregunta misma y la forma en que la autora la plantea. Ahora se hablará sobre la respuesta. Rubí de María Gómez menciona que Beauvoir manifiesta que la opresión de la mujer se debe en cierta medida a “la naturaleza imperialista del hombre” (Gómez, 2013: 35) pero, ¿se puede afirmar “algo” sobre la naturaleza del hombre? ¿se puede afirmar el imperialismo como parte de “la naturaleza del hombre”? Esta aseveración está fundamentada en una idea particular sobre lo que es un sujeto y su oposición frente al otro-objeto. Argumento que encuentra sus cimientos en los primeros momentos de la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel y que, como se ha visto en los párrafos anteriores, corresponde a cierta cosmovisión específica, por lo tanto, resulta complicado atreverse a afirmar que es parte de “la naturaleza del hombre”.

Los argumentos generales de *El segundo sexo*, fundamentados en las dicotomías mencionadas, ayudan a pensar y hacen sentido a, en y para Occidente, pero no son universales, sino que obedecen a las cosmovivencias particulares occidentales y se han convertido en particularismos universalizados, universalizados a través de la occidentalización del mundo: colonialismo e imperialismo que, efectivamente obedecen a una tendencia de ambición del individuo occidental que se piensa como el sujeto único frente a un mundo de objetos que están a su disposición.

Las conclusiones de Beauvoir no están sustentadas en el aire, son herederas de amplias reflexiones filosóficas, entre ellas y de forma muy clara, como se ha visto, se encuentra la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel. Desde Occidente tal reflexión, que ha

---

<sup>81</sup> Otra categoría inexistente en un mundo en el que no hay objetos.

resultado fundamental para el desarrollo de gran parte de la filosofía posterior a Hegel, es importantísima y hace sentido, porque efectivamente describe la forma en que, en Occidente y en el mundo occidentalizado, percibimos, pensamos, comprendemos, expresamos y nos relacionamos con la realidad. Pero, ¿se puede afirmar algo sobre la naturaleza del hombre partiendo de una cosmovivencia específica como es la occidental? ¿se plantearían las mismas preguntas si partiéramos de formas “muy otras” de concebir y relacionarnos con el mundo? ¿los argumentos se elaborarían de la misma forma? ¿las respuestas a las que se llegaría serían las mismas? Seguramente no y, por ello, el encuentro con cosmovivencias “muy otras” trae consigo una infinidad de posibilidades tanto en las preguntas que nos planteamos, como en las vías que tomamos para responderlas y las respuestas o nuevas preguntas que terminemos planteando.

## **Recapitulación**

Este capítulo versó sobre la relevancia del lenguaje como un “reflejo” de las cosmovivencias y de las cosmovivencias como un “reflejo” del lenguaje. A partir de la lengua tojolabal nos internamos en algunos aspectos muy particulares de la cosmovivencia tojolabal, particularmente la inexistencia de los objetos y, la *sujetidad* de todo lo existente. Considerando estas características distintivas de la cosmovivencia tojolabal, se plantearon algunos cuestionamientos que sólo se hicieron posibles a partir del reconocimiento de Occidente como una cosmovivencia y, del encuentro con la “muy otra” cosmovivencia tojolabal.

## Consideraciones finales

Hemos sido “bordados”, como lo dice López-Intzín, ¿qué quiere decir esto? El *stalel* o *cosmovivencia* nos atraviesa como hilos, hilos que nos “decoran” con múltiples colores y patrones. Hay otros hilos que resultan, más que decorativos, fundamentales: para detener “dentro” nuestras entrañas, mantenernos de pie, darnos fortaleza para sostener nuestra cabeza en su lugar, flexibilidad suficiente para mover nuestras articulaciones, establecer conexiones entre nuestras neuronas para articular sentipensares, desplazar los ojos de un lado a otro para percibir imágenes, posibilitar la salida de sonidos de nuestra boca, sonidos que unidos se convierten en significados, significados que juntos *son* nuestra *cosmovivencia*. Nuestra *cosmovivencia* se materializa en nosotros, en nuestras vidas, en nuestras formas de percepción, en nuestras formas de reflexión, en nuestras formas de comunicación, en nuestras formas de hacer y vivir. Este *stalel*, por lo tanto, no es fácilmente intercambiable, no puedo, sin dolor y de forma tranquila, reemplazar los hilos fundamentales con los que he sido bordada. Cambiar esos hilos ha de doler. Puedo encontrarme con otros que han sido bordados con patrones distintos, éste encuentro también resulta difícil. De forma sencilla caemos en preguntarnos ¿cuál es el bordado más bonito?, ¿cuál está hecho con los mejores hilos?, ¿cuál es el más resistente?, ¿cuál el más funcional? El encuentro, sin embargo, puede conducirnos a plantearnos preguntas filosóficas, a problematizar el otro bordado, o problematizar el nuestro, o verlos en relación para tratar de vislumbrar los límites de ambos, o encontrar nuevas posibilidades que, conociendo sólo el propio bordado, no formaban parte de nuestro horizonte de posibilidades.

Comencé con un proyecto centrado en ciertas dudas sobre los feminismos occidentales; poco después me encontré con feminismos latinoamericanos que tienen algunos de sus fundamentos en cosmovivencias que he llamado “muy otras”, por las amplias diferencias que las distinguen de las cosmovivencias occidentales-hegemónicas. Mis encuentros con estas cosmovivencias “muy otras” resultaron muy provocadores. Estos distintos *staleles* fueron interpelando poco a poco mi proyecto de investigación, así como mi vida cotidiana. Este proceso gradual de afectación es notorio en los contenidos de los capítulos y la manera en que están formulados. Las preguntas se fueron transformando, las prioridades se fueron moviendo y flexibilizando. La búsqueda, en lugar de dirigirse a

encontrar certezas, se dirigió a pensar ¿qué preguntas se posibilitan a partir de los encuentros con estos otros *staleles*?, ¿Cuáles son los recursos explicativos más fértiles que resurgen de estos novedosos mapas cosmovisionales para repensar los problemas de los feminismos?

Por cuestiones prácticas, la discusión se centró en los planteamientos de Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* y en algunos fundamentos cosmovivenciales de los planteamientos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y sus comunidades de base, particularmente la cosmovivencia tojolabal descrita por Carlos Lenkersdorf. ¿Qué preguntas se hicieron posibles a partir de este encuentro?

¿Se puede pensar en un solo origen para las opresiones de las mujeres cuando se considera que el tiempo y el espacio son categorías indisociables, cuando se piensa que el tiempo no es una línea vacía esperando a que la llenemos de acontecimientos unívocos?, ¿se puede decir que el “sistema sexo/género” es una categoría neutral cuando surge a partir de la dicotomía naturaleza/cultura, dicotomía que parte de la forma en que en la cosmovivencia occidental<sup>82</sup> se percibe a la naturaleza y la cultura como dos realidades separadas?, ¿es la “lucha a muerte” planteada por Hegel en la dialéctica del amo y el esclavo el único punto de partida posible para pensar al sujeto y su relación con el otro?, ¿es el otro necesariamente un objeto del que me apropio para afirmarme como sujeto?, ¿el individuo está necesariamente opuesto a la especie?, ¿la especie necesariamente anula al individuo?, ¿pueden sujeto y colectividad pensar sus relaciones en términos distintos a la oposición?, ¿la naturaleza y todo lo no-humano es un objeto?, ¿el mundo puede verse solamente como una realidad en la que coexisten sujetos (humanos) y objetos (no humanos)?, ¿hay otras formas posibles de pensar la alteridad?, ¿hay otras formas posibles de pensar las relaciones entre hombres y mujeres?, ¿hay otras formas posibles de pensar al cuerpo?, ¿se puede afirmar algo sobre la “naturaleza humana”?

Estas preguntas ponen en evidencia el *stalel* occidental que atraviesa las afirmaciones hacia las que estas preguntas fueron planteadas. Al poner en evidencia el *stalel* occidental, iluminan los contornos de sus límites y, al iluminar los límites, alumbran también un nuevo universo de posibilidades. Nuevos colores y patrones de bordado desde los cuáles estas preguntas se pueden plantear y pensar. No es lo mismo pensar la alteridad como un principio básico de la existencia que, pensar todo lo “otro” como objeto, pensando que un objeto es un

---

<sup>82</sup> Sin pretender afirmar que Occidente es el único que establece esta diferencia.

ente pasivo sobre el que actúa el sujeto activo. No es lo mismo pensar las relaciones entre hombres y mujeres cuando se piensa que ambas partes son sujetos y no necesitan objetivar al “otro” para afirmarse como sujetos, que concebir una lucha entre ambas partes para afirmarse a sí mismo en la anulación del “otro”. No es lo mismo pensar el “sistema sexo/género” cuando el cuerpo es concebido como la parte biológica, claramente separada del alma o la mente (como se le quiera llamar), que pensar al sujeto como una totalidad en la cual no se pueden distinguir sus “partes”, porque estas partes no existen de forma separada. No es lo mismo pensar al individuo como un sujeto aislado e independiente que concebirlo como parte de una totalidad de la cuál es interdependiente y sin la cual simplemente no puede ser. No es lo mismo pensar el tiempo como una línea vacía que se llena con acontecimientos, que pensar al tiempo y el espacio como una misma dimensión indisociable cargados de contenidos y experiencias.

No es lo mismo pensar-se como el único bordado posible, el único válido, la única forma de estar en el mundo, que pensar-se un bordado con patrones específicos entre muchos otros bordados posibles. El mundo que construimos pensando que nuestro bordado es el único posible no es el mismo mundo que podemos construir pensando que nuestro bordado es sólo uno entre muchos otros. Hasta aquí el encuentro planteado ha sido únicamente entre dos cosmovivencias distintas, ¿cuántas tonalidades de colores y dibujos posibles nos estamos perdiendo?

Así, mi encuentro con cosmovivencias “muy otras” me fue orillando a observar mi propio bordado y los bordados de las autoras con las que estaba trabajando, principalmente Simone de Beauvoir. Conocer una cosmovivencia para la cual no existen los objetos me llevó a pensar en la relevancia de la existencia de los objetos en mi propio mundo, así como las posibilidades que trae consigo la existencia de un mundo en el cuál los objetos no existen, ese mundo es tan posible que ya está siendo: el mundo tojolabal. Conocer cosmovivencias en las que la alteridad es un principio de la existencia, es decir, sin la otredad no existe nada, sin la diversidad el cosmos simplemente no es, me llevó a cuestionar la necesidad del conflicto a través del cual uno de dos sujetos se afirmará a sí mismo mediante la objetivación del otro.

Cuando pensamos las implicaciones que estas ideas fundamentales tienen para los feminismos, los movimientos sociales, la política, la organización social, la vida en el mundo

occidental y en los mundos occidentalizados, nos lleva a cuestionar si nuestra forma de organización es la única pensable, ¿los Estados Nación, el Derecho, las Instituciones, la democracia, el capitalismo son las únicas posibilidades? O ¿son sólo las posibilidades que Occidente ha planteado como únicas y correctas?

Mi interés por cuestionar los *feminismos hegemónicos* afloró primero por una inquietud práctica surgida de mis experiencias como feminista dentro de una institución y como activista, a saber: ¿realmente funciona para transformar las vidas de las mujeres lo que las feministas hacemos desde las instituciones?, ¿la búsqueda por el reconocimiento de derechos y la formulación de nuevas leyes es La Vía para la transformación deseada? En la búsqueda de respuestas me fui encontrando con ideas que me ayudaban a problematizar más a profundidad en las raíces filosóficas del asunto que me interesaba. Como se mencionó en la introducción, Walter Benjamin fue clave para plantear una posible crítica a estos feminismos que consideran las vías establecidas como las únicas probables. El conocimiento de otras cosmovivencias también resultó fundamental para, como se ha visto, llegar a plantear que, así como hay muchos puntos de partida posibles para percibir y pensar el mundo, estos otros puntos de partida traen consigo otras posibilidades de organización. Sucede que la cosmovivencia occidental se ha borrado a sí misma como cosmovivencia y se ha planteado como La Única pregunta y la única respuesta posible. ¿Por qué nos resulta casi imposible pensar en una transformación radical de las formas en que funciona el mundo actualmente? Justo porque una respuesta entre miles se ha planteado como la única posible, este proceso de afirmarse como la única posible no fue sencillo ni pacífico: en su camino anuló a todas las otras posibilidades, posibilidades que ahora luchan no por el reconocimiento de La Única, sino por su supervivencia en un mundo que les niega la posibilidad de existencia.

En esta vía de construcción de “un mundo donde quepan muchos mundos” y no sólo el mundo que Occidente ha percibido, pensado y construido desde la perspectiva de ser el único sujeto activo que controla y decide por todos “los otros” que, por ser “otros” son inmediatamente objetos, esos “otros” han seguido su camino y han ido percibiendo, pensando y siendo desde sus cosmovivencias “muy otras”; de repente deciden salir e interpelar a lo hegemónico: “¡Hey, aquí estamos y seguimos siendo!” Mientras tanto, en ese camino transitan, al menos, dos vías: 1) La construcción de formas “muy otras” de relación, convivencia y organización social; 2) Hacer frente a los Estados, con sus instituciones y el

sistema neoliberal por las afectaciones directas que genera en sus vidas y las de sus comunidades.

## Bibliografía

AMORÓS, C. (Ed.) (2000) *Feminismo y filosofía*. Síntesis: España.

ARIÑO VERDÚ, A. (1997) “Simone de Beauvoir: Una libertad para la acción” en: Rosa Ma. Rodríguez (Ed.) *Mujeres en la historia del pensamiento*. Ed. Anthropos: España.

BEAUVOIR, S. (1956) *Para una moral de la ambigüedad*. Shapire: Argentina. (Traducción de F. J. Solero).

BEAUVOIR, S. (2014) *El segundo sexo*. Debolsillo: México. (Traducción de Juan García Puente).

BENJAMIN, W. (2007) “Para una crítica de la violencia” en Benjamin, W. (2007) *Conceptos de filosofía de la historia*. Terramar: Argentina, pp. 113-138. (Traducción de H. A. Murena y D. J. Vogelmann)

BLANCO, T. (2010) “Una mirada feminista maya y xinca desde Guatemala” en *Hacia el sur*, No. 35, Diciembre 2010, ACSUR-Las Segovias, pp. 6-7.

BUTLER, J. (2010) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Paidós: México.

DE GOUGES, O. (1789) *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana*.

ECHEVERRÍA, B. (2010) *Modernidad y blanquitud*. Era: México.

FAVELA, M. (2014) “Ontologías de la diversidad” en Millán, M. (Coord.) (2014) *Más allá del feminismo: caminos para andar* Red de Feminismos Descoloniales: México, pp. 35-60.

FEDERICI, S. (2015) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta Limón-Pez en el árbol: México.

GALEANO, E. (1996) *El libro de los abrazos*. Siglo XXI: México.

GARCÍA CANCLINI, N. (1984) “Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular” en *Nueva Sociedad*, No. 71, Marzo-Abril, pp. 69-78.

GARGALLO, F. (1999) “Simone de Beauvoir, a cincuenta años del existencialismo marxista”, en *Triple Jornada*, suplemento feminista del diario *La Jornada*, Ciudad de México, 8 de junio de 1999, <http://www.jornada.unam.mx/1999/06/08/chesca.htm>. (última consulta noviembre de 2016)

GARGALLO, F. (2004) *Ideas feministas latinoamericanas*. UACM: México.

GARGALLO, F. (2010) *Una metodología para detectar lo que de hegemónico ha recogido el feminismo académico latinoamericano*. En: <https://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/feminismo/no-occidental/una-metodologia-para-detectar-lo-que-de-hegemonico-ha-recogido-el-feminismo-academico-latinoamericano/> (última consulta noviembre de 2016)

GARGALLO, F. (2014) *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Editorial Corte y Confección: México.

GÓMEZ, R. (2013) *El feminismo es un humanismo*. Anthropos: México.

GUERRA, M. (2007) “¿Es inevitable el etnocentrismo? Aportaciones feministas a un debate en curso.” en *Thémata*, Num. 39.

GUERRA, M. (2014) *Feminismo transnacional, globalización y derechos humanos*, en *DILEMAT*, año 6, no. 15, pp. 161-169.

GUTIÉRREZ, R. (2014) “Políticas en femenino. Reflexiones acerca de lo femenino moderno

y del significado de sus políticas” en Millán, M. (Coord.) (2014) *Más allá del feminismo: caminos para andar*. Red de Feminismos Descoloniales: México, pp. 87-98.

HERNÁNDEZ, M. (2009) “Sumak kawsay y suma qamaña, el reto de aprender del sur. Reflexiones en torno al buen vivir” en *Revista Obets*, No. 4, 2009, pp. 55-65, España.

HERNÁNDEZ, R. (2014) “Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar el feminismo” en Millán, M. (Coord.) (2014) *Más allá del feminismo: caminos para andar*. Red de Feminismos Descoloniales: México, pp. 183-212.

HERNÁNDEZ, R., y SUÁREZ, L. “Introducción” en SUÁREZ, L., y HERNÁNDEZ, R. (Eds.) (2011) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Universidad de Valencia: España.

INCLÁN, D. (2015) “Reflexiones históricas sobre el “nosotros”. Derivas del pensamiento de Carlos Lenkersdorf” en Millán, M. y Daniel Inclán (coords.) (2015) *Lengua, cosmovisión, intersubjetividad. Acercamientos a la obra de Carlos Lenkersdorf*. UNAM-Ediciones el Lirio: México, pp 95-104.

LENKERSDORF, C. (1996) *Los Hombres Verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. Siglo XXI-UNAM: México.

LENKERSDORF, C. (2005) *Filosofar en clave tojolabal*. Porrúa: México.

LENKERSDORF, C. (2010) *Diccionario Español-Tojolabal. Tomo II*: México.

LÓPEZ PARDINA, T. (1999) *Simone de Beauvoir (1908-1986)*. Ediciones del Orto: España.

LÓPEZ, V. (2014) “Feminismos y descolonización epistémica: nuevos sujetos y conceptos de reflexión en la era global” en Millán, M. (Coord.) (2014) *Más allá del feminismo: caminos para andar*. Red de Feminismos Descoloniales: México, pp. 99-117.

LÓPEZ-INTZÍN, X. (2015) “El *ch’ulel* pluriverso: intersubjetividad e interdependencia en los mundos maya-tseltal” en Millán, M. y Daniel Inclán (coords.) (2015) *Lengua, cosmovisión, intersubjetividad. Acercamientos a la obra de Carlos Lenkersdorf*. UNAM-Ediciones el Lirio: México, pp 105-116.

MACLEOD, M. (2011) *Nietas del fuego, creadoras del alba: luchas político-culturales de mujeres mayas*. FLACSO-Guatemala: Guatemala.

MARCOS, S. (2013) *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*. Ediciones Eón: México.

MARCOS, S. (2014) “Feminismos en camino descolonial” en Millán, M. (Coord.) (2014) *Más allá del feminismo: caminos para andar*. Red de Feminismos Descoloniales: México, pp. 15-34.

MENDOZA, B. (2014) *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*. Herder: México.

MILLÁN, M. (2014) *Des-ordenando el género/¿Des-centrando la nación? El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*. UNAM-Ediciones del lirio: México.

MILLÁN, M. (2014a) “Alcances político-ontológicos de los feminismos indígenas” en Millán, M. (Coord.) (2014) *Más allá del feminismo: caminos para andar*. Red de Feminismos Descoloniales: México, pp. 119-144.

MOHANTY, CH. “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales” en SUÁREZ, L., y HERNÁNDEZ, R. (Eds.) (2011) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Universidad de Valencia: España.

PAREDES, J. (2012) *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. El Rebozo – Grietas – Lente Flotante: México.

PÉREZ, A. (2014) *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Traficantes de Sueños: España.

RIVERA, S. (2010) *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón Ediciones: Argentina.

RUBIN, G. (1986) “El tráfico de mujeres. Notas sobre la “economía política” del sexo” en *Nueva Antropología*, Vol. VIII, No. 30, México.

SUÁREZ, L. “Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales” en SUÁREZ, L., y HERNÁNDEZ, R. (Eds.) (2011) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Universidad de Valencia: España.

TORTOSA, J. (2012) “Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir” en *Agenda Latinoamericana Mundial 2012*, No. 75, año 2012, Documentos del Ocote Encendido, España.

VEGA, S. (2014) “El orden de género en el *sumak kawsay* y el *suma qamaña*. Un vistazo a los debates actuales en Bolivia y Ecuador” en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, No. 48, enero 2014, Quito, pp. 73-91.

## Sitios web consultados

Blog de Xuno López-Intzín: <http://juan-lopez-intzin.blogspot.mx/search?updated-min=2011-01-01T00:00:00-08:00&updated-max=2012-01-01T00:00:00-08:00&max-results=1> (última consulta noviembre de 2016)

Comunicados del EZLN: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/02/06/ellos-y-nosotros-vi-las-miradas/> (última consulta noviembre de 2016)

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/02/28/las-artes-las-ciencias-los-pueblos-originarios-y-los-sotanos-del-mundo/> (última consulta noviembre de 2016)

Entrevista con Lorena Cabnal: <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/una->

[mirada-feminista-maya-y-xinca-desde-guatemala.pdf](#) (última consulta noviembre de 2016)

Enlace zapatista: [enlacezapatista.ezln.org.mx/](http://enlacezapatista.ezln.org.mx/)

Página de Mujeres Creando: <http://www.mujierecreando.org/> (última consulta noviembre de 2016)

Página de Mujeres Creando Comunidad: <http://mujierecreandocomunidad.blogspot.mx/> (última consulta noviembre de 2016)

Video de la planta: <https://www.youtube.com/watch?v=fGLABm7jJ-Y> (última consulta noviembre de 2016)