

2010-06

Mujeres zapatistas y las luchas de género II

Parte: El debate teórico

Velasco-Yáñez, David

Velasco-Yáñez, D. (2010). Mujeres zapatistas y las luchas de género II Parte: El debate teórico. Xipe Totek. XIX (74). Tlaquepaque, Jalisco: ITESO.

Enlace directo al documento: <http://hdl.handle.net/11117/5667>

Este documento obtenido del Repositorio Institucional del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente se pone a disposición general bajo los términos y condiciones de la siguiente licencia:
<http://quijote.biblio.iteso.mx/licencias/CC-BY-NC-2.5-MX.pdf>

(El documento empieza en la siguiente página)

Mujeres Zapatistas y las luchas de género ***II Parte: El debate teórico***

Dr. David Velasco Yáñez, sj

Introducción a la II Parte

La segunda parte hace una especie de paréntesis, sólo para presentar, de manera igualmente sintética, un aspecto del debate teórico, que es parte de las luchas de las mujeres y de algunos hombres, pues trata de comprender la complejidad de una realidad en la que no deja de ser diferente la mirada masculina y la mirada femenina. El desafío radica en la posibilidad de hacer dialogar las dos miradas, masculina y femenina, sobre la misma realidad que afecta más a las mujeres y que a los hombres les permite mantener sus privilegios. Esta parte retoma algunos aspectos fundamentales de la sociología de Pierre Bourdieu en torno a la dominación masculina, para luego recuperar el concepto de “democracia de género”, promovido por la Fundación Böhl. Parte del debate tiene que ver con un posible o eventual feminismo indígena. Todo el aborde a este debate teórico gira en torno a nuestra pregunta que inspira todo el trabajo, de si las mujeres zapatistas – mandos civiles y militares – tienen algo que aportar a las luchas de género.

Los desafíos de pensar radicalmente la cuestión del género

No es casual la elección de la propuesta del sociólogo francés Pierre Bourdieu para pensar una realidad tan compleja como las relaciones entre los sexos. En el prólogo a la edición alemana de su obra “La dominación masculina”, el autor precisa que el libro “pone en cuestión *explícitamente* el tema, obsesivamente evocado por la mayoría de los analistas (y de mis críticos), de la permanencia o del cambio (realizados o deseados) del orden sexual”.¹

Esta puesta en cuestión es importante, en la medida en que no pretendemos en este artículo establecer una especie de *estado del arte* de los estudios de género, sino, por el contrario, señalar los grandes desafíos que impone la realidad misma de las relaciones entre los sexos, a los que, ciertamente, muchos estudios, investigaciones y análisis de muchas mujeres y también de algunos hombres, nos aportan diversos elementos para la comprensión de dicha realidad compleja. Por ello, el propio autor de “La Nobleza de Estado” apunta otra cuestión que, en su opinión, es “más pertinente y sin duda también, en mi opinión, más urgente políticamente: si bien es cierto que las relaciones entre los sexos están menos transformadas de lo que una observación superficial podría hacer creer y que el conocimiento de las estructuras objetivas y de las estructuras cognitivas de una sociedad androcéntrica especialmente bien conservada (como la sociedad cabiléna, tal como yo pude observarla a comienzos de los años sesenta) ofrece unos instrumentos permanentes para entender algunos de los aspectos mejor disimulados de lo que son estas relaciones en las sociedades contemporáneas más adelantadas económicamente, hay que preguntarse, en efecto, cuáles son los mecanismos *históricos* responsables de la *deshistoricización* y de la *eternización relativas* de las estructuras de la división sexual y de los principios de división correspondientes.”²

Con esta pregunta pretendemos, con Bourdieu, llegar a la raíz de la crítica de una visión *naturalista* de las relaciones entre los sexos, sólo por hacer el ejercicio de remontarnos a la génesis de la sociedad patriarcal y androcéntrica. Para esto, el sociólogo francés nos invita a superar la visión que se concentra en la familia como el espacio privilegiado para la reproducción de los roles sexuales, para “recordar que lo que, en la historia, aparece como eterno sólo es el

¹ Bourdieu, P. La dominación masculina. Editorial Anagrama, Barcelona, 2000, p. 7

² Ibid., páginas 7-8

producto de un trabajo de eternización que incumbe a unas instituciones (interconectadas) tales como la Familia, la Iglesia, el Estado, la Escuela, así como, en otro orden, el deporte y el periodismo..., es reinsertar en la historia, y devolver, por tanto, a la acción histórica, la relación entre los sexos que la visión naturalista y esencialista les niega...”³

Naturalizar la historia es una tentación presente a lo largo de la historia. El pensamiento de Ignacio Ellacuría, por ejemplo, al proponer la realidad histórica como objeto propio de la filosofía cuestiona la visión naturalista por reducir la historia a su sola materialidad biológica. Al ser humano, como animal de realidades, le pertenece propiamente la dimensión histórica, y para hacerse cargo de ella, es necesaria la acción propiamente política. De ahí que Bourdieu señale la necesidad de “una empresa de movilización que tienda a volver a poner en marcha la historia, neutralizando los mecanismos de neutralización de la historia. Esta movilización típicamente *política* que abriría a las mujeres la posibilidad de una acción colectiva de resistencia, orientada hacia unas reformas jurídicas y políticas, se opone tanto a la resignación que estimula todas las visiones esencialistas (biologistas y psicoanalíticas) de la diferencia entre los sexos como a la resistencia reducida a unos actos individuales o a esos *happenings* discursivos constantemente recomenzados que preconizan algunas teorías feministas”.⁴

Como veremos en otro momento, esta insuficiencia que señala Bourdieu en las luchas de las mujeres, las podemos constatar en la diversidad de luchas cotidianas que llevan a cabo grupos, organizaciones, colectivos, movimientos sociales y sindicales, en las que, justamente, la lucha de las mujeres no parecieran tener eco, ni siquiera son parte de la agenda de tales luchas. De ahí que, en buena medida, las propias organizaciones de mujeres hacen “su lucha aparte”, y desarrollan rebeldías y resistencias que logran pequeños y, en ocasiones, grandes resultados. Pero no dejan de ser insuficientes. De ahí que el propio Bourdieu señale la importancia de “convocar a las mujeres a comprometerse en una acción política... Es desear que ellas sepan trabajar en inventar e imponer, en el mismo seno del movimiento social, y apoyándose en las organizaciones nacidas de la rebelión contra la discriminación simbólica, de las que son, junto con lo(a)s homosexuales, uno de los blancos privilegiados, unas formas de organización y de acción colectivas y unas armas eficaces, simbólicas especialmente, capaces de quebrantar las instituciones, estatales y jurídicas, que contribuyen a eternizar su subordinación”.⁵

No deja de ser paradójico que un sociólogo como Pierre Bourdieu viva en su propia práctica científica una paradoja, que igualmente corresponde a lo que él llama “la paradoja de la doxa”, que tiene que ver con el enorme contraste del conjunto de su obra dedicada al desenmascaramiento de todos los mecanismos por los que la dominación se impone, de ahí que pueda afirmar “que el orden establecido, con sus relaciones de dominación, sus derechos y sus atropellos, sus privilegios y sus injusticias, se perpetúe, en definitiva, con tanta facilidad, dejando a un lado algunos incidentes históricos, y las condiciones de existencia más intolerables puedan aparecer tan a menudo como aceptables por no decir naturales”.⁶ Es esta “paradoja de la doxa” la que lleva al autor de *La Distinción*, a la afirmación de que “siempre he visto en la dominación masculina, y en la manera como se ha impuesto y soportado, el mejor ejemplo de aquella sumisión paradójica, consecuencia de lo que llamo la violencia simbólica, violencia amortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término del sentimiento”.⁷

³ Ibid., página 8

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., página 9

⁶ Ibid., Preámbulo, p. 11

⁷ Ibid., páginas 11-12

De ahí la importancia, subrayada por Bourdieu, de “devolver a la *doxa* su propiedad paradójica al mismo tiempo que denunciar los procesos responsables de la transformación de la historia en naturaleza, y de la arbitrariedad cultural en *natural*”.⁸ Por eso orientará su análisis “hacia una aproximación capaz de entender la dimensión propiamente simbólica de la dominación masculina”.⁹ Para lo cual propondrá dos cuestiones. La primera tiene que ver con la superación de la alternativa entre lo material y lo espiritual o ideal; y antes, sugiere que “sólo un uso peculiar de la etnología puede permitir realizar el proyecto, sugerido por Virginia Woolf, de objetivar científicamente la operación propiamente simbólica cuyo producto es la división entre los sexos tal como la conocemos, o, en otras palabras, tratar el análisis objetivo de una sociedad de cabo a rabo organizada según el principio androcéntrico (la tradición de la Cabilia) como una arqueología objetiva de nuestro subconsciente, o sea como el instrumento de un verdadero socioanálisis”.¹⁰

Si tenemos presente la propuesta que Bourdieu, en colaboración con Passeron y Chambordon, nos ofreciera en El oficio de sociólogo, la aplicación de técnicas de ruptura epistemológica se imponen todas las veces que nos proponemos la construcción de objetos de estudio en los que tenemos un alto grado de familiaridad y, por tanto, fluye una noción espontánea cargada de prenociones que constituyen un verdadero obstáculo epistemológico. Tratándose de algo que nos resulta tan familiar como la relación entre los sexos, la propuesta que hace Bourdieu de “realizar un atajo a través de una tradición exótica es indispensable para quebrar la relación de engañosa familiaridad que nos ligó a nuestra propia tradición”.¹¹ Para el autor de La reproducción, “esta revolución en el conocimiento tendrá consecuencias en la práctica, y en especial en la concepción de las estrategias destinadas a transformar el estado actual de la correlación de fuerzas materialistas y simbólicas entre los sexos”.¹²

En esta propuesta de Bourdieu, cabe destacar dos cuestiones importantes. La primera, contra toda una tradición del discurso feminista que ha centrado sus miradas en la unidad doméstica como lugar privilegiado para el ejercicio de la dominación masculina, propone analizar la relación de dominación “en unas instancias tales como la Escuela o el Estado – lugares de elaboración y de imposición de principios de dominación que se practican en el interior del más privado de los universos –”.¹³ La segunda cuestión es el reconocimiento de que estamos ante “un campo de acción inmenso que se encuentra abierto a las luchas feministas llamadas a ocupar así un espacio original, y perfectamente asentado en el seno de las luchas políticas contra todas las formas de dominación”.¹⁴ Asunto particularmente relevante para nuestro propósito de verificar si la práctica de las mujeres zapatistas tiene algo que aportar a las luchas de género, entendidas no de manera reductiva, sino como el eje de todas las luchas políticas.

Dado que no hay relación social más familiar que la relación entre los sexos, Bourdieu se propone una estrategia que “consistirá en tratar el análisis etnográfico de las estructuras objetivas y de las formas cognitivas de una sociedad histórica concreta, a la vez exótica e íntima, extraña y familiar, la de los bereberes de la Cabilia, como el instrumento de un trabajo de socioanálisis del inconsciente androcéntrico capaz de operar la objetivación de las categorías de ese inconsciente”.¹⁵

El ejercicio, como podemos suponer, no es nada sencillo. Además de sus dificultades, sigue manteniéndose el cuestionamiento a uno de los planteamientos recurrentes de Bourdieu en torno

⁸ Ibid., página 12

⁹ Ibid., página 13

¹⁰ Ibid., página 13

¹¹ Ibid., página 13

¹² Ibid., páginas 13-14

¹³ Ibid., página 15

¹⁴ Ibid., página 15

¹⁵ Ibid., página 17

a lo que llama “invariantes estructurales” que se mantienen a lo largo de la historia. De ahí que no faltarán autores, y sobre todo autoras, que, con otra manera de categorizar y comprender la relación entre hombres y mujeres hagan propuestas diferentes aunque quizá no plenamente antagónicas al planteamiento que realiza el autor de *La Dominación Masculina*. Por ejemplo, en torno a “la construcción social de los cuerpos” y a propósito de las posibilidades del diálogo intercultural o la interculturalidad, sin más, el estudio bordeliano de la sociedad cabileña llega a la constatación de que “la construcción de la sexualidad como tal (que encuentra su realización en el erotismo) nos ha hecho perder el sentido de la cosmología sexualizada, que hunde sus raíces en una topología sexual del cuerpo socializado, de sus movimientos y de sus desplazamientos inmediatamente afectados por una significación social; el movimiento hacia arriba está asociado, por ejemplo, a lo masculino, por la erección, o la posición superior en el acto sexual”.¹⁶

Contra el pensamiento ordinario, casi universal, en torno a las relaciones entre hombres y mujeres, Bourdieu advierte que, de hecho, se aplican esquemas de pensamiento que registran las diferencias como si fueran naturales, debido a que, previamente las diferencias se dan de manera objetiva. Dicho de otra manera, “en la medida en que los principios de visión y de división que proponen están objetivamente ajustados a las divisiones preexistentes, consagra el orden establecido, llevándolo a la existencia conocida y reconocida, oficial”.¹⁷ Esta relación estrecha entre los esquemas de pensamiento o estructuras cognitivas y estructuras objetivas es lo que, en otro momento Bourdieu llamará la “complicidad ontológica” entre los campos sociales y los habitus o disposiciones prácticas; al recordar a Husserl, planteará lo que el filósofo llamaba la “actitud natural” y el sociólogo francés llama “experiencia dóxica”, o, dicho coloquialmente, la experiencia del mundo y, en especial, de la relación de los hombres y las mujeres como “natural”, es decir, como veremos, que es normal que el hombre domine a la mujer y que toda la violencia que padece, del tamaño y calibre que vimos en la entrega pasada, son “normales”. Esta naturalización de una arbitrariedad, tal como la “visión androcéntrica”, Bourdieu plantea que “la fuerza del orden masculino se descubre en el hecho de que prescinde de cualquier justificación: la visión androcéntrica se impone como neutra y no siente la necesidad de enunciarse en unos discursos capaces de legitimarla”.¹⁸

De fondo, opera la “experiencia dóxica” del mundo social, y en particular, de las relaciones entre los hombres y las mujeres; por esa razón, siempre será posible hacer ejercicio de reflexividad o vigilancia epistemológica y operar la necesaria ruptura con esas prenociones que impiden comprender los mecanismos ocultos de la visión androcéntrica, de la cultura machista. Por eso, en parte, Bourdieu plantea que “cuando los dominados aplican a lo que les domina unos esquemas que son el producto de la dominación, o, en otras palabras, cuando sus pensamientos y sus percepciones están estructurados de acuerdo con las propias estructuras de la relación de dominados que se les ha impuesto, sus actos de *conocimiento* son, inevitablemente, unos actos de *reconocimiento*, de sumisión”.¹⁹ Las posibilidades de operar una ruptura epistemológica, una ruptura con la *doxa*, radica, en condiciones normales de la adecuación de los esquemas prácticos y las condiciones objetivas, de los habitus y de los campos, en que “siempre queda lugar para una *lucha cognitiva* a propósito de las cosas del mundo y en especial de las realidades sexuales”.²⁰

De las herramientas más eficaces que posibilitan la ruptura epistemológica, la ruptura con la *doxa*, es justamente la génesis de los hechos sociales, su historia estructural, de la que se pueden hacer bibliografías enormes que analizan la historia de la sexualidad (Foucault) o simplemente que den cuenta de la historia de las relaciones entre los hombres y las mujeres. Bourdieu no hace

¹⁶ Ibid., páginas 19-20

¹⁷ Ibid., página 19

¹⁸ Ibid., página 22

¹⁹ Ibid., página 26

²⁰ Ibid.

demasiado, pero sí llama la atención de que “las diferencias visibles entre los órganos sexuales masculino y femenino son una construcción social que tiene su génesis en los principios de la división de la razón androcéntrica, fundada a su vez en la división de los estatutos sociales atribuidos al hombre y a la mujer”.²¹ De ahí que señale cómo hay “numerosos estudios que demuestran la contribución de la historia natural y de los naturalistas a la *naturalización* de las diferencias sexuales (y raciales, tienen la misma lógica)...”²²

Hasta aquí, no hay nada particularmente novedoso y parecería que en la tradición antropológica se asume esta idea de la “construcción social de los cuerpos”; sin embargo, el propio Bourdieu llama la atención acerca de que este mecanismo “no ha sido completamente descrito. La paradoja consiste en que son las diferencias visibles entre el cuerpo femenino y el cuerpo masculino las que, al ser percibidas y construidas de acuerdo con los esquemas prácticos de la visión androcéntrica, se convierten en el garante más indiscutible de significaciones y de valores que concuerdan con los principios de esta visión del mundo.”²³ Para resolver esta paradoja, el autor plantea la siguiente tesis: “La fuerza especial de la sociodicea masculina procede de que acumula dos operaciones: *legítima una relación de dominación inscribiéndola en una naturaleza biológica que es en sí misma una construcción social naturalizada*”.²⁴ Estas operaciones tienen en los mitos y en los ritos, dos de los mecanismos más eficaces, con características diferentes, de las que Bourdieu precisa: “Así pues, lo que el discurso mítico proclama de manera, a fin de cuentas, bastante ingenua, los ritos de institución lo cumplen de manera más insidiosa y, sin duda, más eficaz simbólicamente”.²⁵

La sociodicea masculina tiene así todo a su favor para ejercerse casi sin objeciones. Sin embargo, Bourdieu retoma uno de los productos más emblemáticos de la adhesión dóxica a la visión legítima del orden social y, en particular, de las relaciones entre hombres y mujeres. Se trata de la violencia simbólica, uno de los conceptos más elaborados por el autor de *Tres estudios de etnología cabilia*, quien afirma que los “actos de conocimiento son, por la misma razón, unos actos de reconocimiento práctico, de adhesión dóxica, creencia que no tiene que pensarse ni afirmarse como tal, y que ‘crea’ de algún modo la violencia simbólica que ella misma sufre”.²⁶

Con todo y que se trata de un concepto fundamental en la obra de Bourdieu, la noción de violencia simbólica se presta a varios malentendidos, a los cuales el autor trata de dar respuesta. Una tiene que ver con la interpretación un tanto ‘espiritual’ de la violencia, casi contrapuesta a la violencia física; a esto responde el autor diciendo que “esta distinción ingenua, típica de un materialismo primario, es lo que la teoría materialista de la economía de los bienes simbólicos, que intento elaborar desde hace muchos años, tiende a destruir, dejando que ocupe su espacio teórico la objetividad de la experiencia subjetiva de las relaciones de dominación”.²⁷

El otro malentendido tiene que ver con la etnología, sospechosa, dice Bourdieu, de ser un medio de restablecer, bajo apariencias científicas, el mito del ‘eterno femenino’ (o masculino) o, más grave, de eternizar la estructura de la dominación masculina describiéndola como invariable y eterna”. Contra este malentendido, Bourdieu dice: “... intentaré establecer que [las estructuras de dominación] son *el producto de un trabajo continuado (histórico por tanto) de reproducción* al que contribuyen unos agentes singulares (entre los que están los hombres, con unas armas como la violencia física y la violencia simbólica) y unas instituciones: Familia, Iglesia, Escuela,

²¹ Ibid., página 28

²² Ibid., página 28, nota de pie # 20

²³ Ibid., páginas 36-37

²⁴ Ibid., página 37

²⁵ Ibid., página 39

²⁶ Ibid., página 49. En el texto citado aparece una nota de pie, # 51, que explica mejor lo dicho: “Las amenazas verbales o no verbales que caracterizan la posición simbólicamente dominante (la del hombre, del aristócrata, del jefe, etc.) sólo pueden entenderse (un poco como los galones militares que hay que aprender a leer) por unas personas que han aprendido el ‘código’”.

²⁷ Ibid., página 50

Estado”.²⁸ Aquí encontramos, en nuestra opinión, la tesis fundamental de la dominación masculina, de la que se pueden desagregar varios elementos; por ejemplo, que “los dominados aplican a las relaciones de dominación unas categorías construidas desde el punto de vista de los dominadores, haciéndolas aparecer de ese modo como naturales”. Se trata del “arbitrario cultural” que hace ver como naturales o normales, relaciones de dominación no cuestionadas. En esa línea es como hay que ubicar la violencia simbólica que “se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente, a la dominación) cuando no dispone, para imaginarla o para imaginarse a sí mismo o, mejor dicho, para imaginar la relación que tiene con él, de otro instrumento de conocimiento que aquel que comparte con el dominador y que, al no ser más que la forma asimilada de la relación de dominación, hacen que esa relación parezca natural”.²⁹ A la violencia simbólica, por tanto, hay que aprender a reconocerla más en sus efectos que de manera puramente teórica, más allá de los malentendidos mencionados, por lo cual Bourdieu afirma que “el efecto de la dominación simbólica (trátese de etnia, de sexo, de cultura, de lengua, etc.) no se produce en la lógica pura de las conciencias conocedoras, sino a través de los esquemas de percepción, de apreciación y de acción que constituyen los hábitos y que sustentan, antes que las decisiones de la conciencia y de los controles de la voluntad, una relación de conocimiento profundamente oscura para ella misma”.³⁰

La violencia simbólica opera de manera suave e invisible, entre otros factores, porque se inscribe en lo más profundo de los cuerpos y, señala Bourdieu, “como por arte de magia, al margen de cualquier coacción física”.³¹ Esta inscripción llegará a expresarse en *emociones corporales*, como la vergüenza, la humillación, la timidez, la ansiedad o la culpabilidad; pero también en pasiones y sentimientos, que aparecen en el rubor, la confusión verbal, la torpeza, el temblor, la ira o la rabia impotente, todos estos sentimientos con claros efectos sobre el cuerpo mismo y su funcionamiento, de ahí que se hable de “enfermedades psicosomáticas”.

En el caso de las relaciones de dominación entre los hombres y las mujeres, no es suficiente la toma de conciencia, dado que esta ley natural ha sido incorporada; para Bourdieu no deja de ser “completamente ilusorio creer que la violencia simbólica puede vencerse exclusivamente con las armas de la conciencia y de la voluntad, la verdad es que los efectos y las condiciones de su eficacia están duraderamente inscritos en lo más íntimo de los cuerpos bajo forma de disposiciones.”³² Este planteamiento adquiere particularmente una fuerza especial cuando Bourdieu cuestiona los argumentos contra esa “especie, especialmente viciosa, que ratifica la dominación consistente en atribuir a las mujeres la responsabilidad de su propia opresión, sugiriendo como se hace a veces, que ellas deciden adoptar unos comportamientos de sumisión (“las mujeres son sus peores enemigas”), por no decir que les gusta su propia dominación, que “disfrutan” con los tratamientos que se les inflige, gracias a una especie de masoquismo constitutivo de su naturaleza”.³³

A pesar de que avanzamos poco a poco en la descripción más completa de las relaciones entre los hombres y las mujeres y de los mecanismos ocultos mediante los cuales se ejerce la dominación masculina, es necesario dar un paso más todavía, “hace falta, diría Bourdieu, verificar y explicar la construcción social de las estructuras cognitivas que organizan los actos de construcción del mundo y sus poderes. Y descubrir claramente de ese modo que esta construcción práctica, lejos de ser un acto intelectual consciente, libre y deliberado de un “sujeto” aislado, es

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid., página 51

³⁰ Ibid., páginas 53-54. En la nota de pie aparece un ejemplo de lo más interesante de un estudio de la Nigeria independiente en la que se da una perpetuación “de una denigración interiorizada de todo lo indígena”, al grado de que los nigerianos rechazan la enseñanza de su propia lengua en la escuela y prefieren adoptar, incluso en la *hexis* corporal de los ingleses para obtener lo que consideran el acento nasal del inglés.

³¹ Ibid., página 54

³² Ibid., página 55

³³ Ibid., página 56

en sí mismo el efecto de un poder, inscrito de manera duradera en el cuerpo de los dominados bajo la forma de esquemas de percepción y de inclinaciones (a admirar, a respetar, a amar, etc.) que hacen sensibles a algunas manifestaciones simbólicas del poder”.³⁴ De aquí resulta otra crítica a la ilusión de pensar y realizar la liberación femenina sólo y únicamente por la vía de la toma de conciencia, “al ignorar, a falta de una teoría disposicional de las prácticas, la opacidad y la inercia que resultan de la inscripción de las estructuras sociales en los cuerpos”.³⁵ Al parejo de esta crítica de la toma de conciencia, está la crítica del “imaginario”, al que Bourdieu considera todavía más inadecuado que el de “conciencia”, “en la medida en que ayuda especialmente a olvidar que el principio de visión dominante no es una simple representación mental, un fantasma (‘unas ideas en la cabeza’), una ‘ideología’, sino un sistema de estructuras establemente inscritas en las cosas y en los cuerpos”.³⁶

El conjunto de estas críticas de Bourdieu tienen como razón de ser “la revolución simbólica que reclama el movimiento feminista [y que] no puede limitarse a una simple conversión de las conciencias y de las voluntades... y que sólo puede esperarse de una transformación radical de las condiciones sociales de producción de las inclinaciones que llevan a los dominados a adoptar sobre los dominadores y sobre ellos mismos un punto de vista idéntico al de los dominadores.”³⁷

Desde esta visión crítica, el papel asignado a las mujeres es fundamental en la economía de los bienes simbólicos, como bien señala Bourdieu. “El principio de la inferioridad y de la exclusión de la mujer, que el sistema mítico – ritual ratifica y amplifica hasta el punto de convertirlo en el principio de división de todo el universo, no es más que la asimetría fundamental, la *del sujeto y del objeto, del agente y del instrumento*, que se establece entre el hombre y la mujer en el terreno de los intercambios simbólicos, de las relaciones de producción y de reproducción del capital simbólico, cuyo dispositivo central es el mercado matrimonial, y que constituyen el fundamento de todo el orden social”.³⁸

Por el contrario, el rol asignado a los hombres es también “el producto de un trabajo social de nominación y de inculcación al término del cual una identidad social instituida por una de estas ‘líneas de demarcación místicas’, conocidas y admitidas por todos que dibuja el mundo social se inscribe en una naturaleza biológica, y se convierte en hábito, ley social asimilada”.³⁹ La virilidad, dirá Bourdieu, es una carga y, además, un ideal imposible que expresa una inmensa vulnerabilidad. “Esta es la que conduce, paradójicamente, a la inversión, a veces forzada, en todos los juegos de violencia masculinos, como en nuestras sociedades los deportes, y muy especialmente los que son más adecuados para producir los signos visibles de la masculinidad, y para manifestar y experimentar las cualidades llamadas viriles, como los deportes de competición”.⁴⁰ Esta vulnerabilidad de los hombres tiene su principio, “paradójicamente, en el *miedo* a perder la estima o la admiración del grupo de ‘perder la cara’ delante de los ‘colegas’, y de verse relegado a la categoría típicamente femenina de los ‘débiles’, los ‘alfeñiques’, las ‘mujercitas’, los ‘mariquitas’, etc.”⁴¹

Si el rol masculino está expuesto de manera permanente a la demostración de la virilidad y al miedo que le es propio, el rol femenino es la existencia para la mirada de los otros, particularmente hombres. Bourdieu afirma que “todo, en la génesis del hábito femenino y en las condiciones sociales de su actualización, contribuye a hacer de la experiencia femenina del cuerpo el límite de la experiencia universal del cuerpo-para-otro, incesantemente expuesta a la

³⁴ Ibid., páginas 56-57

³⁵ Ibid., página 57

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid., página 58

³⁸ Ibid., página 59

³⁹ Ibid., página 68

⁴⁰ Ibid., página 69

⁴¹ Ibid., página 70

objetividad operada por la mirada y el discurso de los otros”.⁴² Uno de los efectos de la dominación masculina, “que convierte a las mujeres en objetos simbólicos, cuyo ser (*ese*) es un ser percibido (*percipi*), tiene el efecto de colocarlas en un estado permanente de inseguridad corporal, o mejor dicho, de dependencia simbólica”.⁴³

En las construcciones de los roles femenino y masculino, no deja de ser interesante que Bourdieu se adentre a la exploración de la “visión femenina de la visión masculina”, para lo cual se sirve de una atenta lectura de la novela de Virginia Wolf, *Al faro*, que le permite “descubrir, en el trasfondo de ese relato, una evocación incomparablemente lúcida de la mirada femenina, a su vez especialmente lúcida sobre ese tipo de esfuerzo desesperado, y bastante patética en su inconsciencia triunfante, que todo hombre debe hacer para estar a la altura de su idea infantil del hombre”.⁴⁴

La *illusio*, en tanto que interés y pasión por el juego, cualquier tipo de práctica que realicemos hombres y mujeres, porque consideramos que los juegos que jugamos valen la pena de ser jugados, tiene una raíz que es el fundamento de la *libido dominandi* [deseo de dominar], y que Bourdieu la llama “*illusio* originaria” y que es constitutiva de la masculinidad.⁴⁵

Este análisis que realiza Bourdieu de la relación entre hombres y mujeres, con la estrategia de investigación como herramienta fundamental, le lleva a plantear que “el mismo sistema de esquemas clasificatorios reaparece, en su parte esencial, más allá de los siglos y de las diferencias económicas y sociales, en los dos extremos del espacio de las posibilidades antropológicas, en el caso de los campesinos montañeses de la Cabilia y en el de la gran burguesía inglesa de Bloomsbury; y unos investigadores, casi siempre procedentes del psicoanálisis, descubren, en la experiencia psíquica de los hombres y de las mujeres actuales, unos procesos, en su mayoría profundamente ocultos, que, como el trabajo necesario para separar al muchacho de su madre o los efectos simbólicos de la división sexual de las tareas y de las estaciones en la producción y la reproducción, se observan con toda claridad en las prácticas rituales, realizadas pública y colectivamente e integradas en el sistema simbólico de una sociedad totalmente organizada de acuerdo al principio de la primacía de la masculinidad”.⁴⁶

En este planteamiento, Bourdieu da un paso más para preguntarse “¿cómo verificar esta aparente perennidad que contribuye, además, en buena medida, a conferir a una construcción histórica las apariencias de una esencia natural, sin exponerse a ratificarla e inscribiéndola en la eternidad de una naturaleza?”⁴⁷ Su respuesta, dicho en síntesis y a manera de tesis. “es preciso *reconstruir la historia del trabajo histórico de deshistoricización* o, si se prefiere, la historia de la (re)creación continuada de las estructuras objetivas y subjetivas de la dominación masculina que se está realizando permanentemente, desde que existen hombres y mujeres, y a través de la cual el orden masculino se ve reproducido de época en época”.⁴⁸ Complementario de esta tesis, es la afirmación que tiene que ver con el análisis de todas las instituciones que participan en el aseguramiento de esta permanencia de la dominación masculina, como la Iglesia, la Familia – unidad doméstica, si se prefiere por aquello de que la misma categoría de ‘familia’ no corresponde a su figura tradicional, el Estado y la Escuela, a la que podemos agregar los medios masivos de comunicación, en particular la televisión y aun los espacios sociales de la Internet. Esta observación va en contra de algunas tradiciones feministas que han privilegiado el análisis de la familia como lugar privilegiado para la realización del privilegio de los hombres. De esta manera, advierte el autor de *El oficio de científico*, “la investigación histórica... tiene que

⁴² Ibid., página 83

⁴³ Ibid., página 86

⁴⁴ Ibid., página 90

⁴⁵ Ibid., página 96

⁴⁶ Ibid., página 103 – 104

⁴⁷ Ibid., página 104

⁴⁸ Ibid., página 105

dedicarse a establecer, en cada periodo, el estado del sistema de los agentes y de las instituciones, Familia, Iglesia, Estado, Escuela, etc., que, con pesos y medios diferentes en los distintos momentos, han contribuido a *aislar más o menos completamente de la historia* las relaciones de dominación masculina”.⁴⁹ Bourdieu traza una serie de posibilidades de investigación histórica de cada una de esas instituciones, advierte sobre la parte de su trabajo que, dedicado a la educación y el sistema de enseñanza, no deja de llamar la atención sobre el papel de la escuela en la diferenciación de los roles masculinos y femeninos; así traza líneas de posibles investigaciones sobre el papel de la Iglesia y de la Familia, pero quisiera destacar que “los Estados modernos han inscrito en el derecho de la familia, y muy especialmente en las reglas que regulan el estado civil de los ciudadanos, todos los principios fundamentales de la visión androcéntrica”.⁵⁰

En paralelo al establecimiento de la necesidad del análisis del papel de esas instituciones en la reproducción de los roles de hombres y mujeres y sus relaciones, Bourdieu destaca, de manera paradójica, cómo los principales factores de cambio en la condición de las mujeres se debe al aumento del acceso de ellas a la escuela, al campo laboral y su independencia económica, así como el efecto que esos dos factores producen en las relaciones familiares y, en especial, en la transformación de la familia tradicional debido, además, al aumento de las tasas de divorcio y la disminución de las tasas de nupcialidad. Un factor extra que menciona Bourdieu, tiene relación con que “el acceso a la visibilidad pública de nuevos modelos de sexualidad (homosexuales especialmente) contribuyen a romper la *doxa* y a ampliar el espacio de las posibilidades en materia de sexualidad.”⁵¹

En medio de todos estos cambios, verdaderas transformaciones en los roles de mujeres y hombres, uno de los papeles destacados le atañe a la Escuela y el aumento de graduadas en las últimas décadas. Sin embargo, Bourdieu advierte que aun en las profesiones, permanece una invariante que separa las profesiones propiamente femeninas, como las administrativas, comerciales, secretariado y asistencia sanitaria, de manera que se siguen reservando profesiones más propias de los hombres, como la mecánica, electricidad, electrónica y, pudiéramos decir, la mayoría de las ingenierías, sin desconocer que hay mujeres también en estas profesiones. De ahí que Bourdieu llame la atención de que “si bien es cierto que encontramos mujeres en todos los niveles del espacio social, sus posibilidades de acceso (y su tasa de representación) disminuyen a medida que se avanza hacia las posiciones más excepcionales y más buscadas”.⁵²

En este punto se constata, una vez más, que aun con todos los avances para la presencia y participación de las mujeres en todos los ámbitos sociales, la demanda de las mujeres trabajadoras de un salario igual para trabajos iguales, expresa una situación mucho más generalizada, pues “a cada nivel de la igualdad formal entre los hombres y las mujeres tiende a disimular que, a igualdad de circunstancias, las mujeres ocupan siempre unas posiciones menos favorecidas”.⁵³ Bourdieu da cuenta de esta situación, común en la mayoría de los países, para afirmar que “todo permite prever que serán [las mujeres] las víctimas principales de la política neoliberal que tiende a reducir la dimensión social del Estado y a hacer hincapié en la ‘desregulación’ del mercado de trabajo”.⁵⁴

Hay otro aspecto relevante en la manera en que las mujeres padecen la dominación masculina y tiene que ver con las diferencias económicas y culturales que se traducen, advierte Bourdieu, “a su manera objetiva y subjetiva de sufrir y experimentar la dominación masculina, sin que eso anule todo lo vinculado a la desvalorización del capital simbólico provocada por la femineidad”.⁵⁵

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid., páginas 109 – 110

⁵¹ Ibid., página 112

⁵² Ibid., página 114

⁵³ Ibid., página 115

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid., página 116

Este punto es relevante y lo retomaremos más adelante, en particular para mostrar el desencuentro vivido por un grupo de mujeres zapatistas con algunas feministas de la ciudad de México y, por otro lado, para establecer las condiciones de posibilidad de una práctica feminista en mujeres indígenas.

Así pues, todos los cambios ocurridos recientemente en las relaciones entre los hombres y las mujeres, y en especial en la condición femenina, “obedecen siempre a la lógica del modelo tradicional de la división entre lo masculino y lo femenino. Los hombres siguen dominando el espacio público y el campo del poder (especialmente económico, sobre la producción) mientras que las mujeres permanecen entregadas (de manera predominante) al espacio privado (doméstico, espacio de la reproducción), donde se perpetúa la lógica de la economía de los bienes simbólicos, o en aquellos tipos de extensiones de ese espacio llamados servicios sociales hospitalarios especialmente) y educativos o también en los universos de producción simbólica (espacio literario, artístico o periodístico, etc.)”.⁵⁶

Aquí es donde cabría la pregunta por los mecanismos que permiten la permanencia de casi centenarias estructuras de la división sexual que orientan hasta los cambios realizados en la condición femenina, incluso para un bien logrado orgullo de muchos movimientos feministas. La respuesta que da Bourdieu es que tales estructuras “actúan a través de tres principios prácticos que las mujeres, y también su entorno, ponen en práctica en sus decisiones. El primero de esos principios es que las funciones adecuadas para las mujeres son una prolongación de las funciones domésticas: enseñanza, cuidado, servicio; el segundo pretende que una mujer no puede tener autoridad sobre unos hombres, y tiene, por tanto, todas las posibilidades, en igualdad, como es natural, de las restantes circunstancias, de verse postergada por un hombre en una posición de autoridad y de verse arrinconada a unas funciones subordinadas de asistencia; el tercero confiere al hombre el monopolio de la manipulación de los objetos técnicos y de las máquinas”.⁵⁷

Además de lo dicho, Bourdieu plantea otro de los factores determinantes de la perpetuación de las diferencias y “es la permanencia que la economía de los bienes simbólicos (de los que el matrimonio es una pieza central) debe a su autonomía relativa, que permite que la dominación masculina se perpetúe más allá de las transformaciones de los modos de producción económicos; y todo ello con el apoyo constante y explícito que la familia, guardiana principal del capital simbólico, recibe de las iglesias y del derecho”.⁵⁸ En este sentido, la asignación del papel de “encargadas de la gestión del capital simbólico de las familias, las mujeres están lógicamente llamadas a trasladar ese papel al seno de la empresa, que les pide casi siempre que desempeñen las actividades de presentación y de representación, de recepción y de acogida..., así como la gestión de los grandes rituales burocráticos, que, al igual que los rituales domésticos, contribuyen al mantenimiento y al incremento del capital social de relaciones y del capital simbólico de la empresa”.⁵⁹

La comprensión en profundidad de los mecanismos relacionales en los que se realiza la dominación masculina permite, en el análisis de Bourdieu, “conduce a derribar la imagen fantasmal de un ‘eterno femenino’ para resaltar con mayor claridad la persistencia de la estructura de la relación de dominación entre los hombres y las mujeres, que se mantiene más allá de las diferencias *sustanciales* de condición relacionadas con los momentos de la historia y con las posiciones en el espacio social”.⁶⁰ Esta tarea puede ser malinterpretada en el sentido de que pudiera dar lugar a otra vía para la naturalización de las relaciones entre hombres y mujeres; por el contrario, “obliga, en efecto, a plantear la pregunta, siempre ignorada, del trabajo histórico

⁵⁶ Ibid., página 117

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid., página 120

⁵⁹ Ibid., página 124

⁶⁰ Ibid., página 127

siempre recomenzado que hace falta para sustraer la dominación masculina a la historia de los mecanismos y las acciones históricas que son responsables de su aparente deshistoricización y que cualquier política de transformación histórica tiene que conocer si no quiere condenarse a la impotencia”.⁶¹ Este planteamiento cuestiona posturas teóricas que tienen en común llamamientos a la superación de los dualismos, como en filósofos posmodernos que consideran los sexos como ‘roles’ que pueden interpretarse a capricho, pues, advierte Bourdieu, “están inscritos en los cuerpos y en un universo de donde sacan su fuerza”.⁶²

Bourdieu comparte con Michel Foucault su interés expresado en su obra *Historia de la sexualidad* “concebida como una ‘arqueología del psicoanálisis’, una genealogía del hombre occidental en cuanto ‘sujeto de deseo’... no sólo en su ontogénesis individual, sino también en su filogénesis colectiva, es decir, en la larga historia parcialmente inmóvil del inconsciente androcéntrico”.⁶³ Bourdieu, además, cuestiona que la comprensión de las características de la experiencia moderna de la sexualidad se reduzca, como hace Foucault, a la diferencia con la antigüedad griega y romana. De la misma manera, el autor de *Homo Academicus*, se distancia de la postura de Goffman, para quien los esquemas del inconsciente sexual son unas ‘alternativas estructurantes fundamentales’, pues, dice Bourdieu, son “unas estructuras históricas, y muy diferenciadas, originadas en un espacio social también altamente diferenciado, que se reproducen a través de los aprendizajes vinculados a la experiencia que los agentes efectúan de las estructuras de esos espacios”.⁶⁴ Y con esto, ejemplifica cómo se dan las relaciones entre los hombres y las mujeres en diferentes campos que, en la práctica ponen en funcionamiento los mecanismos ocultos de la dominación masculina. La propuesta de Bourdieu “equivale a decir que la sociología genética del inconsciente sexual encuentra su prolongación lógica en el análisis de las estructuras de los universos sociales donde ese inconsciente se arraiga y se reproduce...”.⁶⁵

Finalmente, el análisis de Bourdieu concluye afirmando que la divulgación de estos estudios “tiene necesariamente unos efectos sociales pero que pueden ser de sentidos opuestos. Puede reforzar simbólicamente la dominación cuando sus verificaciones parecen recuperar o retocar el discurso dominante..., o bien contribuir a neutralizarlo, un poco a la manera de la divulgación de un secreto de Estado, al favorecer la reacción de las víctimas”.⁶⁶ Este aspecto del debate teórico no es menor, cuando se trata de establecer una articulación entre la ciencia y la militancia, entre el saber crítico y la movilización social, comenzando por la capacidad o, mejor dicho, por la construcción de condiciones sociales que posibiliten el ejercicio autocrítico, no sólo de las organizaciones feministas, sino en el conjunto de los movimientos sociales, nada exentos de reproducir las relaciones de dominación masculina y el sometimiento del papel de las mujeres, cuya presencia es mayoritaria y, sin embargo, carecen de acceso a los puestos de mando.

Un segundo elemento de precaución tiene que ver con que se trata de un análisis realizado por un hombre. Por eso Bourdieu afirma que “la suspicacia preventiva que pesa a menudo sobre los textos masculinos a propósito de la diferencia entre los sexos no carece por completo de fundamento... sobre todo porque al relacionarse con una institución que está inscrita desde hace miles de años en la objetividad de las estructuras sociales y en la subjetividad de las estructuras cognitivas, y al no tener, por tanto, para pensar la oposición entre lo masculino y lo femenino, únicamente una mente estructurada de acuerdo con esa oposición se expone a utilizar como instrumentos de conocimiento de los esquemas de percepción y de pensamiento que él debería

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid. En el mismo texto citado, la nota de pie advierte una crítica contra la postura de Judith Butler quien “parece repetir la visión ‘voluntarista’ del sexo que parecía proponer en *Gender Trouble* cuando escribe: “*The misapprehension about gender performativity is this: that gender es a choice, or that gender es a role, or that gender es a construction that one puts on, as one puts clothes in the morning*”; cfr. J. Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of ‘Sex’*, Nueva York, Routledge, 1993, p. 94

⁶³ Ibid., página 128

⁶⁴ Ibid., página 129

⁶⁵ Ibid., página 130

⁶⁶ Ibid., página 137

tratar como unos objetos de conocimiento. Y el analista más sabio (un Kant o un Sartre, un Freud o incluso un Lacan...) corre por tanto el peligro de extraer, sin saberlo, de un inconsciente impensado, los instrumentos de pensamiento que utiliza para intentar pensar el inconsciente”.⁶⁷

A partir del reconocimiento que hace Bourdieu de los trabajos del movimiento feminista, en buena medida en base a él realiza su trabajo de análisis de la visión androcéntrica del mundo y de la vida, según sus propias palabras, considera que dicho movimiento “no debe... dejarse arrastrar a excluir... las luchas a propósito de instancias que... contribuyen de manera muy considerable a la perpetuación de las relaciones sociales de dominación entre los sexos”.⁶⁸ Es decir, ampliar sus análisis más allá de la unidad doméstica y centrarse en otros campos en los que, aparentemente, no ocurre tanto la dominación masculina. Pensamos que, además de la sugerencia del autor de El sentido práctico, de analizar las condiciones sociales de instituciones como la Iglesia, la Escuela y el Estado, realizar estudios sobre la relación entre hombres y mujeres que participan en organizaciones, grupos, colectivos y movimientos sociales que luchan por mejores condiciones de vida, defienden los derechos humanos y, que, en general, pudieran llamarse “de izquierda”, paradójicamente, reproducen en su interior las relaciones de dominación de los hombres sobre las mujeres. Se trata de un aspecto que, al recuperar la experiencia de las mujeres zapatistas, es uno de sus aportes fundamentales, promover la paridad de hombres y mujeres en cualquier instancia de las autonomías.

Por otra parte, Bourdieu también advierte que “tampoco debe dejarse encerrar en unas formas de lucha política con la patente feminista, como la reivindicación de la paridad entre los hombres y las mujeres en las instancias políticas.”⁶⁹ Sin dejar esa lucha que, entre nosotros en México tiene un referente caricaturesco con el caso de las diputadas federales llamadas “juanitas”, pero la ampliación, prácticamente a todas las formas de lucha política, en todos los ámbitos, regiones y sectores sociales, posibilita que el movimiento feminista se mezcle y reivindique todos los derechos que se ponen en juego en la totalidad de las luchas sociales. Y así es como termina el autor de la Lección sobre la Lección: “Sólo una acción política que tome realmente en consideración todos los efectos de dominación que se ejercen a través de la complicidad objetiva entre las estructuras asimiladas... y las estructuras de las grandes instituciones en las que se realiza y se reproduce no sólo el orden masculino, sino también todo el orden social... podrá, sin duda a largo plazo, y amparándose en las contradicciones inherentes a los diferentes mecanismos o instituciones implicados, contribuir a la extinción progresiva de la dominación masculina”.⁷⁰

No deja de ser interesante que un análisis particularmente lúcido y radical sobre las relaciones entre los hombres y las mujeres, con importantes matices que enriquecen y ubican el debate teórico, termine con una propuesta política de enorme trascendencia.

La propuesta de la democracia de género y, ¿un feminismo indigenista?

Hace ya diez años que se publicó el primer libro en Centroamérica sobre Democracia de Género y, afirma Silke Helfrich, en otro momento Directora de la Oficina Regional para Centroamérica, México y el Caribe, de la Fundación Heinrich Böll, “ha comenzado la decantación de esas reacciones iniciales, aunque ello no signifique que su discusión esté carente de brumas y mucho menos que se aproxime a estar agotada. Sin embargo, hay un aspecto que parece mucho más claro que antes: la idea general de la perspectiva género – inclusiva ha tenido un avance bastante mayor que esa denominación precisa, Democracia de Género”.⁷¹

⁶⁷ Ibid., páginas 139 – 140

⁶⁸ Ibid., página 141

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ángela Meentzen y Enrique Gomáriz, Compiladores, “Democracia de Género, una propuesta inclusiva”. Fundación Heinrich Böll, El Salvador, Diciembre de 2003. Silke Helfrich, “Presentación”, página 5

Al análisis riguroso, a ratos árido y complejo, que hace Bourdieu del inconsciente androcéntrico, pasamos a la propuesta estratégico – política que tiene que ver con la participación de hombres y mujeres, de todos los seres humanos en eso que algunos comienzan a llamar “la equidad de género”. Y, sin embargo, no es fácil asumir una estrategia de ese calibre. Nada, en la historia reciente de las luchas feministas atestigua que la equidad de género será el resultado de la lucha articulada, mancomunada, hombro con hombro, de hombres y de mujeres y que, por el contrario, cuando la lucha es sólo y únicamente de las mujeres, con sus logros positivos, cierto, pero que, a la postre, resulta contraproducente sólo y únicamente por no haber incorporado a los hombres, en particular, a los hombres esposos y compañeros de las mujeres que lograron avances importantes en sus reivindicaciones. Hay dos que tres planteamientos – consignas que se van produciendo y reproduciendo en diversos lugares, por ejemplo, “la idea general de que es necesario un giro estratégico para incluir a todos los seres humanos en las tareas de la equidad de género”; pero también las consignas que afirman que género no es igual a mujer y que los hombres somos parte del problema pero también de la solución. Y en las frases – consignas políticas, hay también el debate, como afirma Silke Helfrich, que a pesar de que en la declaración de Beigin + 5, “esa orientación género – inclusiva no recibe el mismo nombre en las diferentes latitudes, pudiendo suceder que haya personas que estén de acuerdo con la idea general, pero sean reticentes a denominarla *Democracia de Género* a esos fundamentos básicos”.⁷² La publicación a la que hacemos referencia, recoge las propuestas y reflexiones presentadas durante el primer encuentro internacional sobre democracia de género, en palabras de Silke Helfrich, “la Fundación Heinrich Böll pretende dar soporte a un paso más en la discusión intercontinental sobre la actualización de enfoques, propuestas y acciones que traten de dar respuesta a las expectativas de mujeres y hombres que enfrentan los cambios civilizatorios del siglo XXI”.⁷³ Más que dar cuenta de todas las reflexiones que contiene el texto de referencia, sólo propondremos algunas de sus principales definiciones, más de corte teórico, sin dejar de lado la propuesta política.

La “democracia de género (DG) tiene dos objetivos: 1) ampliar el debate sobre las transformaciones de las relaciones de género y su impacto en la organización social, económica y política actual; 2) movilizar al conjunto de la sociedad para dinamizar la agenda política a favor de la equidad de género”.⁷⁴ Por otra parte, no deja de ser paradójico que una propuesta así se proponga el “respeto de las diferencias entre hombres y mujeres”, pues Meentzen y Gomáriz señalan que “la equidad de género es la distribución justa de derechos, oportunidades, recursos, responsabilidades, tareas, etc., entre los géneros respetando las diferencias entre mujeres y hombres”.⁷⁵ Este respeto no quita, por otra parte, que uno de los elementos fundamentales de la DG sea, justamente, la plena participación de los hombres, pues “la igualdad de oportunidades de las mujeres en la vida laboral y política sólo será posible si se logra convencer a los hombres a compartir tareas en la familia y si los hombres participan activamente en la organización democrática de las relaciones entre mujeres y hombres en todos los niveles tanto privados como públicos. Para eso *hace falta evitar el enfrentamiento entre mujeres y hombres y buscar la acción conjunta hacia un nuevo pacto entre los géneros que reconozca la plena corresponsabilidad de los hombres en la construcción de la equidad de género.*”⁷⁶

Por otra parte, la DG es una estrategia política, no sólo una visión teórica de las relaciones entre los hombres y las mujeres, pues “*la democracia de género significa que, a partir de ahora, los avances en la situación de las mujeres se persiguen al mismo tiempo que se busca*

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid., Ángela Meentzen y Enrique Gomáriz, “Introducción temática”, Página 7

⁷⁵ Ibid., páginas 7-8

⁷⁶ Ibid., página 8. El subrayado es mío.

sistemáticamente la inclusión progresiva de los hombres en el compromiso y en el trabajo por la equidad de género, impulsando la corresponsabilidad. Significa buscar sistemáticamente una nueva acumulación de fuerzas para seguir avanzando hacia relaciones de género más justas y democráticas. La democracia de género busca evitar el encapsulamiento o la segmentación de la acción de las mujeres, sobre todo en espacios mixtos.”⁷⁷

Contra lo que algunas feministas pudieran pensar, o una visión ingenua de las relaciones de poder que favorecen a los hombres, el propósito final de la DG *“su propósito final no es cambiar las relaciones de poder favorables a los hombres por otras contrarias a estos y favorables a las mujeres, sino que busca la sustitución de poderes jerarquizados por relaciones democráticas entre personas que, sin necesidad de ser idénticas, están suficientemente empoderadas como para establecer relaciones de equidad.”*⁷⁸ Un poco en la línea de la advertencia que hiciera Bourdieu en el sentido de que el movimiento feminista se encierre en reivindicaciones sólo para las mujeres, Meentzen y Gomáriz citan una propuesta de Virginia Vargas, quien “Reflexionando sobre las limitaciones de las políticas de identidades, del discurso feminista sobre la democracia y el riesgo de aislar la construcción de la ciudadanía de las mujeres de otras exclusiones y subordinaciones, ella plantea la urgente *necesidad de vincular más que antes la agenda feminista con la agenda democrática más amplia.* Considerando que ‘lo que no es bueno para la democracia, tampoco es bueno para las mujeres’, ella plantea que se necesita de nuevos enfoques, nuevas alianzas y nuevas formas de inclusión de otros múltiples sectores excluidos y empobrecidos. Por eso, sostiene que comprometerse con una mirada inclusiva de género, no significa traicionar ni abandonar los derechos de las mujeres sino al contrario, permite ampliar y reforzar los espacios de acción del movimiento feminista y a la vez coloca a las mujeres en mejor posición para la negociación democrática.”⁷⁹

Finalmente, Meentzen y Gomáriz plantean el problema del cambio en los hombres: “El debate sobre la democracia de género tiene siempre un punto de referencia fuerte cuando se plantea la cuestión del cambio en los hombres. La reflexión más consistente del feminismo conduce inevitablemente a plantearse ese problema: *si la propuesta de transformación social del feminismo histórico implica que el cambio de las mujeres tiene que estar acompañado en algún momento por el cambio de los hombres, y es relativamente fácil de comprobar que este cambio no se da por añadidura* (y, además, la ausencia de ese cambio masculino tiene efectos sobre el avance hacia la equidad de género), la necesidad de una reflexión estratégica al respecto es insoslayable.”⁸⁰

Aun cuando nuestro propósito en este artículo es sólo establecer algunos elementos del debate teórico en torno a las relaciones entre los hombres y las mujeres, la democracia de género, en tanto propuesta paradigmática, no deja de incluir estrategias de acción⁸¹ que sólo enunciamos: 1) Igualdad de oportunidades – Equidad de género; 2) Empoderamiento de las mujeres;⁸² 3) Democracia de género y 4) Gender Mainstreaming⁸³. De manera muy resumida, de la propuesta de Meentzen y Gomáriz, retomamos dos aspectos clave que acentúa una política de género: “1. Se trata de ambos géneros y la relación existente entre ellos: también los hombres tienen un género y no forman la norma humana general. 2. Se trata de las relaciones entre los géneros que

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Ibid., página 9

⁷⁹ Ibid., página 11

⁸⁰ Ibid., página 13

⁸¹ Ibid., Ángela Meentzen y Enrique Gomáriz, “La democracia de género en el marco de las estrategias de acción”, páginas 51 a 77

⁸² Asumimos la problemática que supone asumir, en español, un término de origen inglés; empoderamiento, se entiende como capacidad, como el ejercicio de un poder personal, desde la autoestima hasta el ejercicio pleno de sus derechos como mujeres. Hay todo un debate en torno a si es el mejor término.

⁸³ Los términos “gender mainstreaming” hacen referencia a las políticas públicas con perspectiva de género – incluyente. La autora del artículo – ¿Qué es gender mainstreaming? –, Bárbara Stiegler, explica las dificultades lingüísticas para traducir los términos del inglés al alemán y, por supuesto, al español, que no los traducen. Cfr., p. 81

en lo fundamental se consideran modificables. No se aceptan las diferencias biológicas como legitimación de las diferencias sociales entre los géneros. Los roles sociales y culturales para hombres y mujeres se construyen históricamente y se moldean políticamente.”⁸⁴

Si desde la presentación del análisis que Bourdieu hace de la dominación masculina, veíamos el efecto que la investigación puede tener en las luchas políticas, la visión sintética de la democracia de género es sólo un ejemplo de la combinación de un esfuerzo teórico y el diseño de estrategias políticas. Ahora sólo nos queda la pregunta por la posibilidad de un “feminismo indígena”, como otro elemento del debate teórico.

Una palabra sobre el feminismo indígena

A reserva de retomar con mayor detalle las propuestas teóricas en torno a un feminismo indígena, cabe destacar la gran variedad de estudios y el tiempo acumulado desde los primeros abordos. Hace ya casi ocho años, Aída Hernández Castillo Salgado, investigadora del Centro de Investigaciones en Antropología Social (CIESAS), de San Cristóbal de las Casas, hace un balance de esta propuesta con la pregunta “¿Ante la construcción de un nuevo feminismo indígena?”⁸⁵ Para ella, “a partir del levantamiento zapatista, iniciado el 1 de enero de 1994, hemos visto surgir en el ámbito nacional un movimiento de mujeres indígenas que está luchando en diversos frentes. Por un lado, las mujeres indígenas organizadas han unido sus voces al movimiento indígena nacional para denunciar la opresión económica y el racismo que marca la inserción de los pueblos indios en el proyecto nacional. A la vez estas mujeres están luchando al interior de sus organizaciones y comunidades por cambiar aquellos elementos de la ‘tradicición’ que las excluyen y las oprimen”.⁸⁶ Aquí coloca Aída Hernández el origen “de un nuevo tipo de feminismo indígena, que aunque coincide en algunos puntos con las demandas de sectores del feminismo nacional, tiene a la vez diferencias substanciales”.⁸⁷

De las características que apunta Aída Hernández, cabe destacar cómo desde “el contexto económico y cultural las mujeres indígenas construyen sus identidades de género, marca las formas específicas que toman sus luchas, sus concepciones sobre la ‘dignidad de la mujer’ y sus maneras de plantear alianzas políticas”.⁸⁸ En esta afirmación, no se alcanza a distinguir si en la noción de género se identifique a mujeres o, como propone la Fundación Böll, la referencia al género vale tanto para los hombres como para las mujeres. De cualquier manera, hay un dato interesante que observa Aída Hernández y es la incorporación de las mujeres indígenas “a las luchas más amplias de sus pueblos, pero a la vez han creado espacios específicos de reflexión sobre sus experiencias de exclusión como mujeres y como indígenas”.⁸⁹ Con esta observación queremos subrayar la importancia de que, al menos un feminismo indígena, reconozca la importancia de no reducirse a las luchas de sólo mujeres y sólo derechos de las mujeres, con todo y que se dan espacios para reflexionar su experiencia de mujeres y de mujeres indígenas, lo importante es sumarse a las luchas de sus pueblos.

Como bien recomienda la génesis de los hechos sociales, Aída Hernández subraya dos antecedentes fundamentales. El primero es la realización del Congreso Indígena de 1974 que, a pesar de que las mujeres fueron las encargadas de la ‘logística’ de la reunión, fue ocasión para el intercambio entre mujeres indígenas tzotziles, tzeltales, choles y tojolabales. Segundo, la convergencia de religiosas de la Diócesis de San Cristóbal y de mujeres indígenas, favorecieron la creación del Área de Mujeres dentro de la diócesis y el surgimiento posteriormente de la

⁸⁴ Ibid., página 81

⁸⁵ Tomado de la página electrónica: http://www.rimaweb.com.ar/feminismos/revision_indigena.html

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid.

Coordinadora Diocesana de Mujeres. Es a partir del levantamiento zapatista “que las mujeres indígenas empezaron a levantar sus voces en los espacios públicos no sólo para apoyar las demandas de sus compañeros o para representar los intereses de sus comunidades, sino para exigir el respeto a sus derechos específicos como mujeres”.⁹⁰

Como veremos más adelante, cuando intentemos recuperar parte del discurso y de las prácticas de las mujeres zapatistas, Aída Hernández nos adelanta que “el concepto de feminismo no ha sido reivindicado dentro de sus discursos políticos. Este concepto sigue estando identificado con el feminismo liberal urbano, que para muchas de ellas tiene connotaciones separatistas que se alejan de sus concepciones de la necesidad de una lucha conjunta con sus compañeros indígenas”.⁹¹ La observación no es menor, como ya hemos visto a lo largo del artículo, pues la superación de un cierto feminismo pasa, necesariamente, por una noción de género que incluya lo mismo a los hombres que a las mujeres y que, además, suponga una estrategia política de trabajo conjunto. Pero, además de esta distinción, Aída Hernández da cuenta de su militancia, pues afirma que “quienes llegamos al feminismo tras una experiencia de militancia en organizaciones de izquierda, sabemos la fuerza ideológica que han tenido los discursos que representan al feminismo como una ‘ideología burguesa, divisionista e individualista’ que separa a las mujeres de las luchas de sus pueblos”.⁹² Por lo tanto, buena parte de las luchas de género, como ya señalábamos anteriormente, pasan por una buena dosis de batallas académicas y no sólo ideológicas y en el seno de los grupos, colectivos y organizaciones de izquierda. De ahí que Aída Hernández hable de “apropiarnos de este concepto y darle nuevos sentidos ha sido parte de la lucha de los múltiples feminismos mexicanos que se han venido gestando en las últimas décadas”.⁹³

A partir de esa constatación y propuesta conceptual – apropiarnos del concepto ‘feminismo’ – es como Aída Hernández propone un “feminismo indígena” que “sólo será posible en la medida en que las mujeres indígenas le den un contenido propio al concepto de ‘feminismo’ y lo sientan útil para crear alianzas con otras mujeres organizadas”.⁹⁴

El “feminismo indígena” así expresado es, por tanto, una posibilidad de la que, habrá que revisar si en estos últimos ocho años – de agosto de 2002, cuando Aída Hernández escribe, a la fecha – las mujeres indígenas organizadas, en especial, las mujeres zapatistas, se han apropiado del concepto o prefieren mantener la reivindicación de “la dignidad de la mujer”. Me parece que, sólo en los documentos, comunicados y encuentros realizados por los zapatistas, hay mucha mayor riqueza para el papel de las mujeres indígenas y que hablar o no de un feminismo indígena tiene más sentido como afirmación de una identidad étnica contrapuesta y claramente diferenciada de otras clases de mujeres y que, desde una sociología del inconsciente androcéntrico, las narraciones de los documentos y comunicados zapatistas recogen una especie de “cosmovisión sexuada” que rebasa con mucho la perspectiva de un posible feminismo indígena. Aída Hernández tiene razón cuando afirma que las nuevas demandas de género expresadas por mujeres indígenas cuestionan lo mismo las visiones idílicas de las culturas mesoamericanas, como los discursos del feminismo que olvida las diferencias de clase y etnia, lo mismo que cuestionan la falsa dicotomía entre la tradición y la modernidad; aunque quizá la oposición mayor es la que existe entre mujeres mestizas – particularmente las portadoras de un feminismo urbano – y las mujeres indígenas, una diferencia cultural que sigue marcando las distancias y las diferencias entre las luchas de unas mujeres y otras. Una diferencia que se expresó en las relatorías de los diálogos en la Catedral de San Cristóbal de las Casas, en la Mesa

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid.

1 sobre Cultura y Derechos Indígenas, en la que se formó una mesa especial sobre ‘Situación, derechos y cultura de la Mujer Indígena’. Aída Hernández da cuenta de que “las asesoras mestizas encargadas de las relatorías dejaron fuera las detalladas descripciones de las mujeres indígenas sobre sus problemas cotidianos, incluyendo sólo las demandas generales de desmilitarización y las críticas al neoliberalismo”.⁹⁵ La misma autora da cuenta de la decisión de las organizadoras del Primer Congreso Nacional de Mujeres Indígenas, en octubre de 1997, de que “las asistentes mestizas sólo podían participar en calidad de observadoras. Esta decisión fue calificada de ‘separatista’ y hasta de ‘racista’ por parte de algunas feministas, que por primera vez fueron silenciadas por las mujeres indígenas. Argumentos similares a los que se utilizan contra las mujeres cuando demandamos un espacio propio al interior de las organizaciones políticas”.⁹⁶

Justo es el diálogo entre mujeres de culturas diversas, una de las condiciones que hagan posible y real un feminismo indígena; en palabras de la propia Aída Hernández: “Quizá la construcción de este diálogo intercultural, respetuoso y tolerante, entre mujeres indígenas y mestizas, contribuya a la formación de un nuevo feminismo indígena basado en el respeto a la diferencia y el rechazo a la desigualdad”.⁹⁷

Este planteamiento me parece fundamental para nuestro propósito. Si las mujeres zapatistas tienen algo que aportar a las luchas de género, no sólo por los derechos de las mujeres, sino por los derechos de hombres y mujeres, esa aportación, para hacerse efectiva pasa necesariamente por un diálogo intercultural. Las condiciones de posibilidad de dicho diálogo radica, no sólo en la buena voluntad de las partes, sino también del análisis de las condiciones históricas que posibiliten los encuentros y, aun en estos casos como el Encuentro Comandanta Ramona, si hay condiciones de recepción de las partes para verificar en las mujeres indígenas zapatistas, una clara conciencia de reserva de humanidad, de una manera de ser hombres y mujeres de maíz, sin el romanticismo ingenuo que elogia las culturas originarias sin mirar las dificultades de sobrevivencia por las que pasan muchos, si no es que todos, los pueblos indígenas.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Ibid.