



Tesina Carrera de Derecho

Valparaíso- Chile

2018

MUJERES INDÍGENAS EN LATINOAMÉRICA:  
ENTRE LA JUSTICIA DE GÉNERO Y  
EL RECONOCIMIENTO CULTURAL

Profesor guía: Luis Villavicencio Miranda

Autora: Ingrid Lazcano Arcos

## Índice

Introducción	p. 2
Capítulo 1: Justicia, grupo y opresión.	p. 3
Capítulo 2: Feminismo y multiculturalismo, crítica al universalismo moral.	p. 10
Capítulo 3: Políticas de reconocimiento de las identidades o de las diferencias.	p. 16
Capítulo 4: El feminismo desde el Abya Yala	p. 20
Capítulo 5: Tensiones entre feminismo y multiculturalismo	p. 27
Capítulo 6: Diálogos interculturales	p. 32
Conclusión	p. 34

## Resumen

El siguiente trabajo tiene por objeto analizar la problemática de las mujeres indígenas de Latinoamérica en relación a la dualidad que existe entre sus demandas de igualdad de género y las luchas por el reconocimiento cultural, de tal modo obtener un marco teórico desde el feminismo que permite compatibilizar ambas demandas. Para esto partiré revisando aquellas correcciones que se han hecho por parte de las teorías feministas y del multiculturalismo a los conceptos claves de las teorías liberales. En segundo lugar describiré las propuestas de los feminismos elaboradas desde el Abya Yala, de tal manera demostrar que son insuficientes para dar agencia a las mujeres indígenas. Finalmente me referiré a la metodología de los diálogos interculturales como propuesta de solución ante la paradoja de vulnerabilidad

Palabras Claves: Feminismo – Mujer Indígena – Multiculturalismo – Reconocimiento -Diálogos Interculturales

## Introducción:

La situación de las mujeres indígenas en Latinoamérica ha sido marcada sistemáticamente por situaciones de desigualdad económica y violencia de género, ya sea, por parte de los mismos Estados, grupos económico o miembros de su propia comunidad. Ante esto se han articulado distintos movimientos de mujeres indígenas por demandas de igualdad de género y del reconocimiento de su cultura. Para esto han tenido una postura crítica a los feminismos occidentales ante su supuesto carácter colonizador, hegemónico y esencialista. Como estrategia política han elaborado sus propios marcos teóricos basados en su experiencia y su historia, como también aunar las teorías realizadas por otras mujeres excluidas como por ejemplo las lesbianas, migrantes y mestizas. Tales teorías han sido un aporte para los feminismos al crear nuevas metodologías de análisis, así por ejemplo, incluir al debate el enfoque de interseccionalidad de los ejes diferenciadores de género, raza, sexo y clase (Fraser, 1997: 249). Sin embargo tales feminismos se han alejado de su

propósito al desplazar la igualdad por las diferencias culturales y con ello han cosificado sus identidades (2000: p. 60).

Desde los distintos feminismos, como también del multiculturalismo, se ha permitido evidenciar la impostura de la imparcialidad, el cual usa un modelo de identidad que omite las particularidades de los agentes y con ello han privado de los espacios de toma de decisión aquellos que han sido considerados como diferentes. Esto quiere decir, que la búsqueda de la imparcialidad a significado negar la pluralidad de los sujetos en lo político, lo cual, ha significado la necesidad de cuestionar el modelo de ciudadanía ya que solo aquellos que detentan el poder son capaces de tomar decisiones por los otros (Young, 2000: p. 167). Un modelo corregido de los espacios políticos significa buscar su heterogeneidad y al mismo tiempo ser abiertos y accesibles, donde las decisiones morales y políticas sean tomadas con los máximo de participantes (1998: p.463).

Pese a esto, en la búsqueda del reconocimiento de la igualdad y el reconocimiento de las diferencias se ha vuelto poner en tensión la ineficacia de los modelos de ciudadanía, lo que deja en una situación de vulnerabilidad a las mujeres perteneciente a los grupos minoristas, ya que se sitúan entre la solidaridad con los derechos del grupo, o bien la reivindicación de sus derechos (Femenías, 2013: p. 205) . Por tanto, ahora el desafío del feminismo se encuentra en la búsqueda del punto de encuentro entre los derechos culturales y los derechos de igualdad, de tal manera no volver a silenciar a las mujeres.

En lo que sigue, revisare aquellas correcciones que se han hecho por parte de las teorías feministas y del multiculturalismo a los conceptos claves de las teorías liberales. En segundo lugar describiré las propuestas de los feminismos elaboradas desde el Abya Yala, de tal manera demostrar que son insuficientes para dar agencia a las mujeres indígenas. Finalmente propondré como solución la metodología de los diálogos interculturales como propuesta de solución ante la paradoja de vulnerabilidad

## 1. Justicia, grupo y opresión

Los pueblos indígenas en Latinoamérica conforman un grupo minoritario dentro de la sociedad, cuya característica común pese a su fragmentación es el de tener una situación de exclusión

y discriminación en relación con la población no indígena, esto se ve reflejado en diversos aspectos como una mayor incidencia en la pobreza, mayor mortalidad infantil y materna, menor esperanza de vida y baja escolaridad (Del Popolo, 2006: p. 38). Esta situación de desigualdad es aún mayor en las mujeres indígenas producto de las prácticas opresivas propias de su estructura social basadas en la etnia y el género.

Distintos grupos de mujeres indígenas se han movilizado para erradicar las distintas desigualdades de las cuales son sometidas y, aun cuando, estos grupos carecen de un carácter homogéneo entre ellos, si se presentan similitudes en sus demandas y necesidades (Del Palomar, 2012: p.10). Estas se pueden resumir en dos categorías, primero, una demanda de justicia de género entendida esta como la obtención igualitaria de derechos sociales, económicos, políticos y civiles (Molyneux, 2010: p. 183): y en segundo lugar, un reclamo de políticas de reconocimiento, entendido como el derecho de auto gobernarse así mismo “con el propósito de asegurar el desarrollo libre y pleno de su cultura” y a su vez, de derechos multiculturales, esto es el poder expresar sus particularidades culturales, el respeto de estas mismas y el poder participar con éxito en las instituciones de la sociedad dominante (Kymilka, 1996: p.96).

Para lograr una verdadera justicia social y de género es necesario que el concepto de justicia no se limite a un asunto meramente distributivo, lo correcto es utilizar este términos de manera amplia. En palabras de Young la “justicia social significa la eliminación de la dominación y la opresión institucionalizada” (2000: p.32), por lo tanto, lo injusto sería toda condición institucionalizada que impida o anule el autodesarrollo de la persona (opresión) o imposibilite la autodeterminación (dominación), en este sentido, la justicia se refiere a todas aquellas condiciones necesarias para el desarrollo y ejercicio de las capacidades individuales, de la comunicación colectiva y de la cooperación (2000: pp. 62-71). Es por esto que un concepto de justicia orientado solo a la distribución de bienes básicos solo crea un falso estado de bienestar, ya que si bien garantiza un mínimo de necesidades no logra cuestionar aquellas prácticas institucionalizadas que generan dominación y opresión.

Se debe entender por opresión a todos aquellos impedimentos sistemáticos que sufren algunos grupos como el resultado de prácticas sociales, las cuales están insertas en normas, hábitos y símbolos que subyacen a las reglas institucionales y la consecuencia colectiva de seguir estas reglas;

es por esto que la opresión es estructural dada a su clara condición de grupo, pero no entendida de una forma estrictamente antagonista de opresor-oprimido, sino más bien, como el resultado de prácticas cotidianas, muchas de ellas inconscientes, que se presentan en la interacción de grupos (Young 2000: pp.74-75). Se trata entonces del ejercicio del poder de determinados grupos de personas sobre otros, esto no significa la utilización de violencia ni el consentimiento del otro, sino más bien, el de dirigir un conjunto de acciones sobre las posibilidades de acciones de los otros individuos, es “una acción sobre la acción” que amplía o limita el campo de posibilidades de acción de los otros (Foucault, 1988: pp.15). Estas relaciones de poder pueden ser analizadas, en parte, mediante los sistemas de diferenciación, entendidos estos como aquellas diferencias jurídicas o tradicionales de estatus y privilegio que determina cuál grupo puede actuar sobre las acciones de los otros, siendo esto una condición y efecto de las relaciones de poder; o bien, por las formas de institucionalización, entendidas como la combinación de estructuras jurídicas, fenómenos culturales o situaciones tradicionales que determinan la distribución y control del poder, dentro de estas instituciones encontramos por ejemplo a los establecimientos educacionales, las familias, como así también, todo el aparato gubernamental (Foucault, 1988: pp. 17-18). En consecuencia, estas dinámicas de grupos conlleva relaciones estructurales diferenciadas de “relaciones de privilegio, por un lado, y de opresión y desventaja, por el otro” (Young, 1999: p. 208).

Un grupo social requiere la identificación de ciertas personas “con un estatus social, la historia social que ese estatus social produce y la autoidentificación”, es decir, existe una afinidad con otras personas y por medio de esta afinidad estas personas se identifican mutuamente y, a su vez, otras personas los identifican como grupo; incluso esta identificación puede ser externa, por medio de otros grupos que crean categorías o estereotipos de personas y en tales circunstancias los sujetos afectados podrían encontrar su afinidad en su opresión (Young, 1996: p. 109). Así, tal como lo señala Turner “los individuos tienen cierta conciencia colectiva de sí mismos como entidades sociales diferenciadas; tienden a percibirse y definirse como grupos, a compartir cierta identidad común” (1990: p. 45). Esto último significa que la identidad individual en parte se construye en base al reconocimiento que hace un individuo en la pertenencia de determinados grupos y categorías sociales (1990: p. 58), como también, las formas en que actúan otras personas en término de grupo, los cuales tienen siempre asociados determinados atributos, estereotipos y normas específicas

(Young, 1996: p. 110). Por último, la existencia del grupo social como entidad dependerá de la identificación que hagan sus miembros individualmente como pertenecientes a este (Fiss, 1999: p. 139), ya que el grupo social no existe independientemente de sus individuos.

Otra de las características principales en la formación del grupo, aparte de la identidad, es la estructura social, entendida como la organización en el tiempo de las relaciones de los miembros mediante el desarrollo de un sistema de diferenciación de roles, categorías, normas y valores compartidos que prescriben las creencias, actividades y conductas importantes para el grupo (Turner, 1990: p.46). De ahí que podemos entender la situación desventajosa de las mujeres, puesto que, en el proceso de formación identitaria del grupo el factor género pasa a ser un elemento tan determinante como lo es la etnia y la clase social, esto se debe a la construcción simbólica de identidades colectivas la cual están presente en discursos estereotipados, vinculados a la tradición y la religión, con apariencia de fijeza e inmutabilidad dando una sensación de seguridad y pertenencia a sus miembros (Femenías, 2013: pp. 84-85).

Todo esto nos ayuda entender la doble opresión estructural en que viven las mujeres indígenas, dado que, por un lado soporta las distintas dinámicas de opresión que presentan las mujeres como grupo y por otra parte, aquellas propias de su grupo identitario. Las mujeres indígenas pasan a formar un subgrupo dentro del grupo, cuya identificación está en su opresión. Esto se debe, a que, dentro de todo grupo ciertas prácticas opresivas toman el carácter de norma histórica, cuya replicación es necesaria para que el relato produzca un *hacerse creer* por medio de un *hacer hacer*, o sea, por medio de la capacidad de hacer se da credibilidad al discurso y así, este último, pasa a transformarse en relato, esto es, un texto articulado sobre lo real (Certeau, 2010: pp. 160-161). Por tanto, si la credibilidad y existencia de este discurso depende de su realización en el tiempo por parte de los individuos del grupo y este discurso se basa en construcciones simbólicas cargadas de estereotipos de género, dicha reproducción hace que las mujeres se mantengan en una situación de opresión permanente en nombre del grupo, o sea, “significa producir prácticas inequitativas y discriminatorias, con un mecanismo intrínseco de reproducción de éstas (...) el discurso normativo de género solo funciona si ya se convirtió en relato, en un texto articulado sobre lo real; es decir, sobre la diferencia sexual y la identidad regional, así como al hablar en su nombre” (Palomar, 2000: pp. 18-19). Incluso, aun cuando ciertos marcadores culturales externos podrían ser adoptados por

los hombres dentro de un grupo determinado esto no sería visto como amenaza para la cultura interna, muy distinto de lo que pasaría si fueran las mujeres, ya que son estas las que soportan en gran medida el discurso normativo de su grupo (Barrig, 2001: pp. 108-109). Por lo tanto, cualquier intento o demanda por cambiar ciertas prácticas son tomadas como una amenaza a su identidad grupal, encontrándose las mujeres indígenas en un conflicto permanente entre su identidad cultural y su identidad de género (CHIRAPAQ, 2013: p. 10).

En la mayor parte de los grupos indígenas de América latina, sobretodos aquellos ubicados en el sector andino, predomina un discurso en el cual los conceptos de género se encuentran inmersos en una cosmovisión basada en la complementariedad, entendido como “el equilibrio en las relaciones entre las personas y entre la naturaleza, una relación espiritual que forma parte de los valores de los pueblos indígenas. Según esta visión, las mujeres y hombres indígenas han representado al mundo en términos de dualidades y complementariedades” (Méndez, 2009: p.60), esto incluye una compleja red compuesta tanto por la familia, la comunidad y la naturaleza, impulsado por intereses comunes de apoyo mutuo y procurando el bienestar de todos, tal entrelazamiento se refleja en sus construcciones simbólicas, donde el sol es padre y la tierra madre, en este sentido, la mujer simboliza aquello que genera vida y procura el bienestar de la familia (Bolaños, 2004: pp.77-78).

Por medio de este discurso se crea una estructura jerarquizada en base a la división del trabajo que pese a que no existe una delimitación fija de los espacios público y privado debido a la condición de complementaria de su cultura, sí existe una clara limitación de los campos de acción de sus integrante, así, el rol de las mujeres se encontraría en las actividades vinculadas a la reproducción y bienestar familiar, mientras que los hombres realizan los trabajos derivados de la agricultura o sustitutos a estos. Dada a la construcción simbólica que gira entorno a estas actividades existe una clara diferenciación en cuanto a su valoración, si bien se reconoce la importancia del trabajo que hacen las mujeres dentro del grupo esta no tiene la misma jerarquía que las actividades realizadas por los hombres debido al estatus que otorga su trabajo (Bonfil, 2004: p. 42).

Siguiendo a Foucault, anteriormente mencionado, esta división de trabajo responde a las relaciones de poder donde el grupo de *hombres* adquiere una posición de privilegio en razón de la valorización que le otorga su cultura a su trabajo, esto hace que se situé sobre los otros grupos, entre



ellos las *mujeres*, a causa del estatus adquirido por dicha actividad y en consecuencia crea una estructura que limita las posibilidades de acción de los otros. Esta relación estructural delimita la vida material de las mujeres indígenas en cuanto a las oportunidades concretas que tiene para desarrollar y ejercer, esta estructura opresiva basada en la división social del trabajo se manifiesta de tres modos: marginación, explotación y carencia de poder (Young, 2000: p. 102). Un grupo de personas estará oprimido cuando “1) los beneficio derivado de su trabajo o energía van a otras personas sin que éstas les recompensen recíprocamente por ello (explotación); 2) están excluidos de la participación en las principales actividades sociales, lo que en nuestra sociedad significa básicamente un lugar de trabajo (marginación); 3) viven y trabajan bajo la autoridad de otras personas (falta de poder)” (Young, 1996: p. 111).

Entonces, por medio de los discursos de complementariedad se privan a las mujeres de derechos y libertades (marginación), lo cual conlleva una limitación de “condiciones culturales, prácticas e institucionales, para el ejercicio de las capacidades en un contexto de reconocimiento e interacción” (Young, 2000: 97). Así por ejemplo, al cargar en las mujeres la visión simbólica de generadoras de vida y bienestar en las familias, hacen que la crianza infantil sea totalmente diferenciadas entre niños y niñas en razón a las funciones esperadas en su vida adulta, así, las niñas también soportan el trabajo domestico y al llegar a la etapa adolescente pasan a ser jóvenes solteras listas para la reproducción, por lo que quedan en una etapa intermedia entre niñas escolares y el matrimonio, haciendo de la escolaridad un bien poco deseable para su familia; esto se ve reflejado en la baja escolaridad en las mujeres indígenas, lo que implica limitar la posibilidad de realizar trabajos de mayor remuneración, mejorar el conocimiento del idioma español y mejorar la calidad de vida de sus familias (Bonfil 2004: 44-45).

Por otra parte, esta construcción simbólica basada en estereotipos de género establece claramente que actividades se deben realizar y la manera de hacerlo, por ejemplo, en la cultura nasa a las mujeres se les suma el papel de ser “el eje de hogar”, esto es, velar por el cuidado de todos los integrantes de la familia incluso de allegados, cargar los niños en sus espalda, símbolo de protección y afecto, y actuar bajo los valores de la ternura, honestidad, amabilidad y la “voluntad para garantizar la buena marcha de la familia” (Bolaños, 2004: p.78), siendo esto una clara transferencia sistemática y no recíproca de las energías sexuales y de crianza de las mujeres hacia los hombres (Young, 2000: p.

89). Esta explotación beneficia a los hombres ya que les permite realizar trabajos de mayor importancia otorgándole estatus dado a la alta valorización que le da el grupo a dichas actividades (2000: p 91).

Finalmente, al estar el grupo organizado en torno a patrones de residencia, parentesco y propiedad de tierra, se genera un sistema colectivo de participación bajo la estructura comunitaria, solidaria y jerarquizada; el estatus de comunero se otorga a los varones tras un proceso de acumulación de mérito y reconocimiento, en este proceso rara vez participan las mujeres, por lo que la toma de decisiones ya sea familiar o colectiva, queda en manos de los hombres (Bonfil, 2004: p. 43). Bajo la regla de complementariedad supuestamente no sería cierto que las mujeres carecen de participación en la toma de decisiones, puesto que ya existiría un acuerdo previo entre los cónyuges, el cual es presentado en la asamblea por medio de los hombres, sin embargo, esta participación indirecta invisibiliza a las mujeres en los espacios públicos de poder (Barrig, 2001: pp. 105-106).

Se podría pensar que la solución para terminar con la doble estructura de opresión de la cual están sometidas las mujeres indígenas sería construir una sociedad sin grupos, sin embargo, esta diferenciación de grupo es un proceso inevitable y deseable en las sociedades modernas, siempre cuando éstos no se conciben como una esencia o una naturaleza dotada de un conjunto específico de atributos comunes, por el contrario, la identidad del grupo debe concebirse en términos relacionales (Young 1996: p. 110). En este sentido, las estructuras jerarquizadas de roles basadas en el género responden a las relaciones de poder propias de su cultura y como tal son temporales y cambiantes (Gómez, 2012: pp. 130-131). Las relaciones de poder son condición necesaria para vivir en sociedad, “es vivir de modo tal que es posible que unos actúen sobre la acción de los otros”, una sociedad sin relaciones de poder es sólo una abstracción, por lo tanto se hace indispensable una tarea política de análisis, elaboración y cuestionamiento de las relaciones de poder, siendo esta actividad inherente a toda existencia social (Foucault 1988: p.17). Por último, no se puede desarrollar principios políticos en base a una sociedad completamente justa, sino más bien, se debe partir de las condiciones sociales e históricas generales existentes, teniendo en cuenta de que existe una diferenciación de grupos y que algunos de estos están potencial o realmente oprimidos o en situación de desventaja (Young 1996: p. 111).

## 2. Feminismo y multiculturalismo, crítica al universalismo moral

El punto de encuentro entre el feminismo y el multiculturalismo está en el rechazo a un modelo universalista, en el cual se representa a los individuos como átomos sociales y cuya auténtica identidad solo sería conformada por la razón y la voluntad abstracta (Friedman, 1996: 149-152). Este sujeto se concibe abstractamente, cuya identidad se constituye ontológicamente anterior a la sociedad, independientemente de sus intereses y fines propios, como también de las relaciones del “yo” con los “otros” sujetos (Sandel, 2000: p.78)(Young, 2000: p.81). Dicho criterio pretende lograr un razonamiento moral en cual sea posible encontrar un punto de vista desvinculado de todo interés particular por medio de sujetos imparciales e impersonales (Young, 2000: p. 166). Bajo este esquema, tales sujetos, en la toma de decisiones morales, no estarían comprometidos a ningún fin, ni a ninguna de las particularidades experimentadas como sujetos situados, tal abstracción permitiría obtener una razón imparcial capaz de definir “la unidad del sujeto moral”, tanto en aquellos aspectos que son común a todos los sujetos morales, como también, el de conocer los principios universales de moralidad (1998: pp. 449-551).

Ante esto, bien se pregunta Benhabib si acaso “¿esos individuos son seres *humanos* realmente?”, argumentando que la “concepción de seres que pueden ser individualizados antes que dotados de sus fines morales es incoherente. No podríamos saber si ese ser es un individuo humano, un ángel o el Espíritu Santo”, dicha concepción pretende sostener que la identidad del sujeto se construye de manera autónoma, donde la cultura, el género, los afectos o los miedos son mera formas de contingencia donde el sujeto se relaciona, sin embargo, la identidad es más que poder elegir racionalmente, es también la efectividad de las elecciones que el individuo logra configurar de aquellas circunstancias particulares, de tal modo, poder lograr una narrativa coherente de sí mismo. Bajo este universalismo moral, la unidad del sujeto moral, a lo que Benhabib denomina el “otro generalizado”, supuestamente sería capaz de tomar el punto de vista de los otros, pero, como consecuencia de la abstracción total de sus identidades, las diferencias se vuelven irrelevantes. Es así como se eliminaría toda otredad, y por ende, en este universalismo moral no podría existir ninguna pluralidad humana, si no, solo una identidad definicional, un ser trascendental el cual no puede ser

considerado como un ser humano, ni mucho menos creer que sea capaz de determinar cuáles son los deseos, objetivos o atributos de los individuos (2006a: pp. 185-186).

Por otra parte, este ideal de imparcialidad pretende que a situaciones similares deben ser tratadas del mismo modo, bajo las mismas reglas o principios y cuya corrección no requiere tomar en cuenta la situación concreta, sino que, solo bastaría buscar “la consistencia y universalidad de una máxima”, de este modo, la construcción de aquellas reglas morales que se aplican universalmente no requerían tomar en cuenta los propios sentimientos, intereses o inclinaciones de los agentes (Young, 1998: p. 450). Sin embargo, dicho razonamiento para que sea viable necesariamente se requiere tener conocimiento de que constituye una situación parecida, o lo que significa que el otro esté en una situación igual a la mía, por tanto resulta ser necesario tener en cuenta el punto de vista del otro concreto (Benhabib, 2006a: p. 186), de no ser así, tal procedimiento “deja de ser racionalmente capaz de entender y evaluar contextos morales particulares en su particularidad” (Young, 1998: p. 450)

Este razonamiento imparcial, no describe el razonamiento moral tal como es, si no tan solo recoge un razonamiento moral específico, aquello que, “como agentes hablantes y actuantes racionales, tenemos en común”, por tanto, dichas relaciones son guiadas por normas primordialmente públicas e institucionalizadas (Benhabib, 2006a: p.183). Para esto, tal como se mencionó antes, se requiere excluir las diferencias con el fin de lograr la unidad por medio de la abstracción, sin embargo, más que generar un todo, se genera una dicotomía entre lo universal y lo particular, o de lo público y lo privado, es decir, “cada entidad o situación particular guarda similitudes al mismo tiempo que diferencias con respecto a otras entidades y situaciones particulares, y dado que no son ni completamente idénticas ni absolutamente distintas, el apremio por recogerlas dentro de una categoría o principio implica necesariamente que sean expulsadas algunas de las propiedades de estas entidades o situaciones”, además, tales dicotomías no son simétrica, puesto que se sitúan dentro de una jerarquía “el primer término designa la unidad positiva de lo anterior, el segundo término, que tiene menor valor, designa lo exterior sobrante” (Young, 1998: p.451). Dicha dicotomía también se manifiesta en lo que se entienden como el interés general y los intereses particulares de los agentes, al reducirse la pluralidad de los sujetos a una identidad definicional, se expulsan todos los afectos, necesidades e intereses concretos de los sujetos a la esfera privada, por tanto, en un lado queda la autoridad pública representante del interés general, y por otro lado, los

individuos privados portadores de sus propios intereses, los cuales, supuestamente no se comparten ni comunican (Young, 2000: p. 177).

En consecuencia, este ideal del racionamiento imparcial fuerza la homogeneidad del espacio público de modo lograr una unidad coherente, para esto se requiere excluir todos aquellos aspectos corporales y afectivos de la experiencia humana por medio de dos vías, la primera es oponiendo la razón con el deseo, y la segunda, es asociar tales rasgos a tipos de personas. El estatus de sujeto racional en este modelo siempre es hombre y blanco, y quienes se excluyen son aquellos individuos o grupos que no coinciden a este modelo, es decir, lo diferente se concretiza de manera residual, siendo estas diferencias históricamente el sexo y la raza/etnia, éstas pasan a constituir marcas de exclusión al ser asociados con aquellos aspectos considerados no razonables, significando por una parte, una privatización de la experiencia moral de aquellos individuos o grupos que han sido denominados como diferentes en el ámbito de lo público, particularmente las mujeres y los grupos minoritarios marcados por su etnia o raza, y por otra parte, tal diferenciación significa también la naturalización de los órdenes jerárquicos que genera tal dicotomía (Young, 1998: pp. 454-456) (Femenias, 2007: pp. 33-34)

Es por esto que las distintas teorías feministas y multiculturalistas, como así también las distintas luchas de reconocimiento, han cuestionados los “marcos interpretativos universalistas” (Sanchez, 2014: p. 289). Al sostener un modelo universalista basado en un sujeto cuya identidad se concibe de manera abstracta, en omisión de la identidad concreta de los agentes, se recurre a un universalismo sustitucionalista, el cual subrepticamente identifica el punto de vista del otro generalizado con la experiencia de un grupo específico de personas, aquellos que se consideran como iguales (Benhabib, 2006a: p. 176). Por consiguiente, en la búsqueda de los principios morales y políticos se ignoran aquellas discrepancias morales que los sujetos concretos pueden tener de los mismos, conformando así un razonamiento moral monológico que justificaría aquellas estructuras jerárquicas de toma de decisiones universales, al pretender que como agentes racionales se va a llegar siempre a la mismas conclusiones aceptables, independiente cual sea el contexto o tiempo determinado (2006a: p.187) (Young, 2000: p.167).

La reformulación del modelo de universalidad como también el de identidad del sujeto moral, apunta al compromiso universalista de considerar a todos los individuos como mercedores

del respeto moral universal expresado en “la igualdad de valor y dignidad de todo ser humano en virtud de su humanidad”, pero además se requiere el reconocimiento de la dignidad del *otro* como sujeto moral concreto, manifestado en el respeto de sus necesidades, puntos de vista e intereses en los “debates morales concretos”, y por último, debe existir un compromiso de aceptar como universalmente válidas aquellas normas intersubjetivas y reglas de acción que son generadas por medio de estos debates morales. Por lo tanto, el proceso de universalización requiere cambiar un razonamiento monológico a un modelo de deliberación individual y colectivo (Benhabib, 2006a: p. 211), lo que hace necesario incluir el punto de vista del otro no tan solo como un agente moral igual, si no también, como un sujeto portador de una identidad concreta, es decir, individuos que poseen diferencias irreductibles (2006a: p. 193-194).

La incorporación del otro concreto requiere cambiar la construcción del yo, pasando de ser *átomos sociales* a ser *seres dialógicos* donde su identidad se compone de los vínculos sociales contingentes y concretos (Friedman, 1996: p.152). La identidad del yo concreto solo es posible por medio de la autodefinición, la cual se logra por medio de procesos de comunicación y reconocimiento mutuo, esto significa entender a los sujetos como “socios conversacionales” los cuales están situados en redes narrativas, donde la autodefinición del yo se encuentra guiada por “relatos dominantes” de aquellas estructuras culturales e históricas, por lo cual, la identidad del individuo en el ejercicio de su autonomía y se define por medio de la elección, rechazo o resignificación de aquellos relatos dados (Benhabib 2006b: p. 45). Esto último implica, que la construcción de la identidad es también una relación de poder, y en consecuencia, la autodefinición del agente conlleva una lucha de reconocimiento, de representación y de redistribución (Anthias, 2013: p. 5), de manera que comprende “luchas políticas, movimientos sociales y procesos de aprendizaje dentro y a través de las clases, géneros, naciones, grupos étnicos y credos religiosos”, es por esto que el universalismo no se debe entender como una esencia o naturaleza de lo que todos los individuos somos o poseemos, sino más bien, corresponde a las experiencias de establecer rasgos comunes a través de la diversidad, del conflicto y la lucha, el “universalismo es una aspiración, un objetivo moral por el que pelear; no es un hecho, una descripción del modo en que el mundo es” (Benhabib, 2008: pp. 190-191).

Para Parekh, esta estructura dialógica se compone de tres niveles, los cuales se encuentran interrelacionados, esto sería “lo que comparten en tanto que miembros de una misma especie, lo que

derivan y extraen del hecho de ser miembros de una comunidad cultural, y lo que consiguen hacer consigo mismo en tanto que individuos reflexivos” (2005: p. 190). Estos tres niveles hacen que la identidad del individuo se entienda de manera tridimensional, compuesta por la identidad personal, identidad social y la identidad plural:

La *identidad personal* es la concepción del sí mismo por medio de la construcción de aquella identidad dada, en la cual el sujeto elige o transforma deliberadamente aspectos de ella, o bien, aquello que sin elegirlo acepta como propio en su definición de persona. Dicho proceso está dentro de un contexto social determinado, el cual fija la estructura de posibilidades, ideales de vida, formas de pensamiento, y los recursos morales que cuenta el individuo. La identidad individual, es el soporte intelectual y moral del sujeto, guía la vida del individuo permitiendo a este cuestionar y darle contenido a sus acciones y así dejar de ser el mero reflejo o voluntad del otro (2008: pp. 10-12).

La *identidad social* se refiere al rol o la función que le otorga cada sociedad a los individuos, determinando así las normas, modelos de conducta, estereotipos y capacidades de los sujetos. Esto se realiza por medio de categorías sociales que permiten clasificar a los individuos, ya sea por raza, sexo, género, entre otros, que variarán su significación y valoración dentro de la estructura social. Dicha estructura responde a un orden normativo y de poder, el cual se legitima por medio de un conjunto imperante de creencias y se sostiene por las relaciones de poder (2008: pp. 15-16).

La *identidad plural* permite entender las identidades, sean estas individual o social, como perteneciente a una diversidad de identidades. Cada identidad grupal nos hace parte de un grupo determinado de personas y de su historia común, lo que da significado y alcance a la identidad personal; pero a su vez, esta pertenencia no es única, cada individuo se identifica con más de una identidad grupal, posee múltiples pertenencias, lo que permite complementar y profundizar su identidad personal (2008: pp. 21-26.).

En suma, siguiendo con Parekh, la identidad de los individuos es “el producto de un juego cruzado entre lo universal y lo concreto, entre lo que todos tienen en común y lo culturalmente específico”, es decir, aquellos rasgos que universalmente se tiene en común no afectan el contenido de la identidad, sino más bien, es la mediatización de las distintas culturas lo que hace que adquieran distintos sentidos y significados. Ante esto concluye, que la cultura también formaría parte de los “rasgos universalmente compartidos de la existencia humana”. Ser humano no solo sería pertenecer

a una especie común, sino también el conformar una cultura específica. Esto hace a su vez que como seres humanos existan similitudes y diferencias que guardan una relación dialéctica, “somos lo suficientemente parecidos como para que el diálogo sea posible, y lo suficientemente diferentes para que este hecho nos asombre y nos induzca a iniciar el diálogo”. En otras palabras, significa que como seres parecidos no es posible situarse en mundos completamente cerrados y como seres diferentes, no es posible asimilar a los otros bajo un concepto de naturaleza humana el cual niega las particularidades de los sujetos (2005: pp. 191-192). El “consenso moral universal” de estas similitudes y diferencias solo es posible por medio de diálogos universales o transculturales, los cuales permitirían dar con reglas y principios accesibles y aceptables por los miembros de las diversas culturas (2005: p 197).

Este modelo de universalismo corregido proclama la participación dialógica por medio del cual los agentes considerados como sujetos generalizados toman conciencia de las diferencias del otro concreto por medio de sus relatos, entre ellos, los relatos culturales, los cuales son cruciales para la autodefinition individual, como también, para redefinir los límites de las mismas culturas y el de rechazar reglas hegemónicas (Benhabib, 2006b: p.44) (Sanchez, 2014: p. 293). En este sentido, el cambio hacia un modelo dialógico significa también cambiar el modo en que se interpreta las diferencias, dejando de ser estas marcas de exclusión y pasando ser “incentivo para la reclamación reivindicatorio de igualación”, donde el sexo, género, clase o etnia pasan ser nuevas categorías comprensivas de reclamaciones de reconocimiento individual y grupal (Femenías, 2007: pp. 34-35).

Así, desde el feminismo la crítica del universalismo sustitutivo significó una expresión teórica al anhelo de emancipación de las mujeres ante la explotación y opresión que significó el haber sido relegadas de los espacios públicos e institucionales (Benhabib 2006a: p. 175), por medio de la incorporación en las teorías de justicia del sistema de sexo-género, el primero como una connotación biológica y la segunda como “construcciones sociales que crean desigualdades y jerarquías sociales” (Curiel, 2002: p. 99), se permitió revisar aquellas interpretaciones y construcciones asignadas a las diferencias anatómicas de los cuerpos, de tal modo poder articular una “*crítica anticipatoria-utópica*” de las normas sociales y culturales, permitiendo así llevar a cabo el compromiso feminista por la igualdad de acceso de las mujeres en la toma de decisiones, como también el de reapropiarse de su identidad e historia (Benhabib, 2006a: p. 175 y 259) (Phillips, 2001: p.14 ).



A su vez, el multiculturalismo tiene por objetivo el reconocimiento de las identidades y diferencias que se encuentran mediadas por las culturas, esta última entendida como un conjunto de prácticas y creencias que determinan el modo en que un grupo se define a sí mismos y el cómo se relaciona con los otros. Esto hace que la cultura sea un elemento determinante en sus modos de vidas individuales y grupales (Parekh, 2008: p. 15). Parekh plantea que el término de multiculturalismo se a usado indistintamente para designar a distintos fenómenos culturales, sin embargo el correcto uso es para designar la diversidad cultural o las diferencias culturales. Dentro de las diversas formas culturales es posible clasificarlos en tres grupos: “diversidad subcultural”, se refiere a los miembros de una cultura que expresan relativamente distinta sus modos de vida; “diversidad de perspectiva”, son aquellos miembros de una sociedad que se presentan críticos respecto de ciertos valores o principios de la cultura que comparten y su objetivo es lograr cambios internos; por ultimo esta la “diversidad comunal”, son aquellas comunidades que un sistema de valores y prácticas propias a su cultura dentro de una sociedad más amplia. Concluye que el uso más favorable para referirse al multiculturalismo es sobre la diversidad comunal (2005: pp.16-18). Por otra parte, el término multiculturalismo, en sentido amplio, designa “el conjunto de políticas y arreglos institucionales que, a partir de la consideración no como un hecho, sino como un valor, del pluralismo cultural, religioso y de formas de vida de la sociedades contemporáneas”, así, busca dar respuesta a las demandas de reconocimiento cultural de los grupos culturales minoritarios, de manera lograr “la aceptación, respeto y su inclusión en la esfera publica” (Maiz, 2003: pp.447-448)

### 3. Políticas de reconocimiento de las identidades o de las diferencias

El cambio de valoración de las diferencias significó tomar observancia de aquellos ejes de exclusión sistemáticos en los que ciertos grupos sociales han estado privados del acceso efectivo de sus derechos (Femenías, 2007: p.32), dado que, bajo el paradigma de la igualdad, la promoción de éste ideal supuso la aplicación de los mismos principios de evaluación y redistribución a todas las personas sin discriminación, para esto se omite todas aquellas características que son propias de los sujetos, como por ejemplo, su posición social, las diferencias generadas por la división del trabajo, como también las capacidades y modos de vida (Young, 2008: p.77). La omisión de los distintos ejes

de diferenciación de los grupos sociales genera un amplio rango de injusticias, ya sea entre los grupos sociales, o dentro de ellos. Estas injusticias a su vez son posibles de agrupar en dos concepciones analíticamente distintas. La primera como la “injusticia socioeconómica, arraigada en las estructuras político-económicas” de las sociedades, manifestada en la explotación, la división del trabajo, la marginalización y la privación de bienes primarios; y la segunda como injusticia cultural o simbólica, entendida ésta como los modelos sociales de “representación, interpretación y comunicación”, que incluye la dominación cultural y el menosprecio de las representaciones públicas de las culturas minoritarias (Fraser, 1997: p.20-22).

Dichas injusticias se manifiestan por medio de prácticas y procesos en los cuales se entrecruzan normas y significaciones, ambas dimensiones son irreductible, una es refuerzo de la otra de manera dialéctica. Así, el valor de las distintas identidades dependerá de aquellas normas culturales institucionalizadas determinadas por aquellos grupos que ostentan el poder, provocando que un grupo de personas se sitúe en una posición de ventaja sobre otro (19997: p.23). Es decir, por medio de estas interacciones se crean distintas categorías de status o privilegios las cuales producen y reproducen desigualdades permanentes, donde un grupo crea y mantiene ventajas para sí mismos en desmedro de otros por medio de la aplicación de reglas y costumbres que contienen tales distinciones, y al mismo tiempo son asumidas como válidas (Young, 2008: p. 80). En este sentido, las mujeres, las minorías culturales o grupos de la diversidad sexual, entre otros, no pueden actuar ni expresar su diferencias en plena igualdad, al limitarse su libertad para autodeterminarse, y a su vez el restringir el acceso de recursos y de oportunidades (Parekh, 2005: p.15). Tales grupos se definen como bivalentes, dado que, su opresión y subordinación están sujetas a estructuras político-económicas y culturales-valorativas, por tanto su solución requieren al mismo tiempo de políticas redistributivas y de reconocimiento (Fraser, 1997: p.31).

Ahora bien, en cuanto a las políticas de reconocimiento, es necesario precisar el alcance de la teorización de las diferencias, puesto que no deja de ser problemático. El principal error es entender las políticas de la diferencia como un conjunto teórico que está dentro de las políticas de identidad, lo cual sería completamente erróneo, puesto que, el reconocimiento de las diferencias “denuncia los peligros del esencialismo que la retórica de la identidad grupal normalmente plantea” (Martínez, 2011: p. 604), lo que se busca no es el reconocimiento de la especificidad cultural de un grupo

determinado, sino más bien, el cambio de valoración de la diferencia de manera positiva por medio de cambios cultural y simbólicos (Benhabib, 2006b: p. 128) (Fraser, 1997: p 24).

Las políticas de identidad permitieron evidenciar la impostura del universalismo formal por parte de los grupos históricamente subordinados, mitigando así aquellas subjetividades minusvaloradas (Femenías, 2013: p.105), dicho reconocimiento significó esencializar las identidades de los grupos y crear una falsa homogeneidad dentro de cada uno, puesto que, tales políticas conllevan desconocer los límites inestables de las identidades, la neutralización de las categorías sociales, como también aquellas discrepancias de poder existentes dentro de los grupos (Yuval-Davis, 2010: p 77). Fraser denomina a esto “la reificación de la identidad”, al afirmar que determinada identidad grupal es auténtica, autoafirmativa y autogenerada, se crea una obligación moral de sus integrantes de actuar sujetos a ésta identidad, por lo tanto, la modificación que haga el agente individual o la disidencia a ésta, son valoradas como una deslealtad al grupo. Al mismo tiempo imposibilita la observancia y el reconocimiento de los subgrupos, dado que, al no tomar en cuenta los distintos ejes de diferenciación que se superponen en la identidad de los individuos, sólo permite la existencia de la identidad colectiva y con ello, evitar el fraccionamiento del poder y reforzar la dominación dentro del grupo (2000: p. 60). Por lo tanto, si la identificación de un grupo supone anteponer las condiciones de la identidad grupal a los presupuestos de justicia, la política de identidad deja de ser confiable desde el punto de vista moral (Gutmann, 2008: p. 24).

En cambio, las políticas de la diferencia, supone entender las diferencias como una herramienta política por parte de los grupos oprimidos, de tal modo lograr ser incluidos en los espacios públicos, condición que antes solo estaba reservada a esa falsa “ciudadanía universal” como consecuencia de la omisión de las diferencias (Young, 2000: 277-283). Las políticas de la diferencia permiten superar el esencialismo de las identidades, afirmando la diferencia positivamente, pero, al mismo tiempo, dicha diferencia se entiende de manera relacional, cambiante, sin límites claros, por tanto, los sujetos oprimidos logran “hacerse con el poder de definir la diferencia en sí misma, y refutar la definición implícita de diferencia como desviación en relación con una norma que encasilla a algunos grupos en una naturaleza cerrada en sí misma” (2000: p. 287). En otras palabras, al entender las diferencias como un producto relacional entre el “Nosotros-Ellos” tal distinción posee un factor de agrupamiento, el cual pasa ser al mismo tiempo un modo de subordinación que no se

agota en la identidad denostada que tiene el grupo de sí mismo, sino también, en disminuir o dificultar la igualdad de los miembros para ser parte de la sociedad política en general (Modood, 2007: p.34). Por tanto, se trata entonces de una “subordinación de status” el cual, por medio de modelos de valorización institucionalizadas de la diferencia, se les niega a ciertos miembros el status de plenos participantes y se concibe a estos sujetos como personas indignas de respeto (Fraser, 2000: p. 62). Por consiguiente, las políticas del reconocimiento de la diferencia buscan que aquellos grupos logren en primer lugar, hacerse cargo de su autodefinición positiva, y en segundo lugar, reconocer los modos de subordinación en que están sujetos, es decir, resignificar el status del grupo de tal modo que sus miembros logren la plena participación en la interacción social (Fraser, 2000: p. 63) (Modood, 2007: pp.38-39).

Nancy Fraser plantea que las políticas feministas de la identidad apuntaron a rechazar aquellas identidades dadas por una cultura patriarcal, la cual trae como consecuencia una afectación a la percepción de la identidad femenina como producto de los estereotipos sexista. Desde este plano identitario, la solución consistiría en adoptar por ellas mismas nuevas resignificaciones y autorepresentaciones de su identidad colectiva, para luego luchar por su aceptación y valorización en lo público, de lograr dicho reconocimiento se obtendría una relación positiva con su propia identidad. Sin embargo este modelo identitario cosifica la identidad de género de las mujeres tomando como propio ciertos estereotipos dominantes y al mismo tiempo invisibilizan los otros ejes de subordinación que las entrecruzan. Por último, desde esta misma perspectiva, la falta de reconocimiento del género se entendido solo como un daño cultural y por tanto no consideraron aquellas desventajas que conllevan una distribución sexista (2015: 198- 200).

En cambio, siguiendo con Fraser, el reconocimiento de las diferencias desde las políticas feministas, si bien consiste hacerse cargo de su autodefinición como mujeres, lo que se busca reconocer no es la identidad de las mujeres, sino más bien, “la posición de las mujeres como plenas participantes en la interacción social”, es decir, reconocer el pleno estatus de las mujeres en la sociedad por medio de la eliminación de todas aquellas estructuras de subordinación que la impidan actuar a la par con los hombres. Para esto es preciso revisar los “patrones de valor cultural institucionalizados tienen sobre la *posición* relativa de las mujeres”, distinguiendo aquellos patrones que permiten reconocer su estatus de manera recíproca e igual en la participación de la vida social;

de aquellos patrones de valores culturales institucionalizados que impiden a la mujer constituirse como plenas interlocutoras en la interacción social a consecuencia de una subordinación de estatus, o de una falta de reconocimiento sexista. Por tanto, la búsqueda de reconocimiento significa desinstitucionalizar aquellos patrones de valores patriarcales y reemplazarlos por aquellos que fomenten la plena paridad de las mujeres como interlocutoras en la vida social (2015: 200-201).

#### 4. El feminismo desde el Abya Yala

Desde la incorporación de las políticas de identidad a los debates feministas durante la segunda ola, se marcó dos posiciones antagónicas ante la misma, por una parte se encuentran aquellas que sostienen una postura antiesencialistas de las identidades y diferencia al considerarlas como ficciones opresivas, y por otra parte están aquellas que consideran indiscriminadamente todo tipo de diferencias e identidades. Ambas posturas tienen en común el no poder “vincular la política cultural de la identidad y la diferencia con la política social y de justicia”. Así, desde el feminismo de la igualdad, las diferencias de género serían estrictamente producto del sexismo y por tanto la estrategia política para lograr la equidad de género estaría en minimizar toda diferencia, de tal modo lograr que mujeres y hombres logren misma participación y redistribución de los bienes sociales. Del otro lado se encuentra el feminismo de la diferencia, quienes rechazan el feminismo de la igualdad al plantear que dicha teoría sostiene una solución androcéntrica al inferiorizar la identidad femenina, al contrario, este feminismo parte de la necesidad de reconocer y reevaluar la identidad femenina de manera positiva, asumiendo que todas las mujeres compartían una misma identidad de género o una misma experiencia de ser mujer (Fraser, 1997 : pp. 231-233).

Tales posturas antagónicas fueron incapaces de responder a las distintas estructuras de opresión en que las mujeres son sometidas, siendo clave para la corrección de las políticas feministas la articulación política de las mujeres lesbianas, negras, migrantes e indígenas, quienes denunciaron la falsedad teórica de ambas posiciones, en la cual se ha vuelto a construir un sujeto sustitutivo de “mujer”, correspondiente a un grupo socialmente homogéneo identificado en mujeres blancas, de clase media y occidentales, cuya problemática estaría basada en una realidad estática lo cual supondría un modelo único de opresión y en vez de reconocer las diferencias de las mujeres, estas se han interpretado por aquellas que detentan el poder hegemónico dentro del movimiento

(Yuval-Davis, 2010: p. 78-79). Por tanto, dichos feminismos han pretendido abarcar a todas las mujeres sin considerar aquellas diferencias que se entrelazan y refuerzan las construcciones de identidades e injusticias (Nash, 2008: p. 3); y en consecuencia, más que ser un proyecto emancipador de las mujeres, resultó ser una teoría que reforzó “el racismo, el heterosexismo, las jerarquías de clases y los prejuicios étnicos endémicos” de las sociedades occidentales (Fraser 1997: p.236).

En oposición a esto, se articulan distintas teorías que tienen en común el considerar la identidad y la diferencia como elementos claves para comprender los distintos ejes de diferenciación y subordinación en que se intersectan al género, de tal modo integrar una política cultural de la identidad con una política de justicia e igualdad, pero además, permite entender las luchas de género ya no de manera aislada, sino que también permite comprender tal propósito de manera entrecruzada con otros movimientos sociales en donde los múltiples ejes de diferenciación están siendo controvertidos simultáneamente (Fraser, 1997: pp. 236-239).

En este sentido, los movimientos feministas latinoamericanos no han estado exentos al dualismo entre igualdad y diferencia o más bien, entre las reivindicaciones de género o las reivindicaciones étnico-culturales (Femenías, 2013: p. 204), a lo que se suma un rechazo al feminismo occidental ante su supuesto carácter hegemónico, el cual solo se ha preocupado de la opresión de las mujeres blancas burguesas en omisión a la situación de las mujeres “en términos interseccionales, en la intersección de raza, género, y otras potentes marcas de sujeción o dominación” (Lugones, 2008: p. 95). Esto último a significado que los movimientos feministas en la región se encuentren fraccionados, principalmente entre las mujeres “blanco-mestizas, urbanas, universitarias, provenientes de clases medias y altas”, y las mujeres “indígenas, afrodescendientes y populares”, grupo que no ha sido fácil articular dentro del feminismo, dado que en un principio no se sintieron convocadas por la causa y por otra parte se enfrentaron al rechazo de sus pares masculino y al estigma que se ha construido dentro de los mismos grupos culturales sobre el feminismo, sin embargo, por medio de la interlocución entre el feminismo y los otros grupos sociales se comenzó a gestionar un movimiento político mixto que contempla las condiciones de desigualdad de estas mujeres dentro de sus propias comunidades y las exigencias de reconocimiento y pertenencia étnica desde su propio enfoque y análisis de opresión (Espinosa, 2014: pp. 23-24).

A partir de la década del 90 en la región se comienza a vislumbrar una reconfiguración geopolítica de los movimientos étnicos y feministas indígenas (2013: p. 27), quienes, por medio de procesos de resignificación identitaria, lograron de manera pacífica confrontar las consideraciones negativas por parte de los Estados, lo que permitió “pacificar territorios, recuperar y reinterpretar acontecimientos históricos, religiosos, étnicos y generar estrategias de autoafirmación positiva capaces de resistencia y reorganización nacional”. Posterior a esto existieron distintas instancias de trabajo conjunto, entre ellos el Pronunciamiento Político y Llamado de los Pueblos Originarios de Abya Yala en el 2005, periodo en que el activismo político de los distintos pueblos indígenas del continente se alinearon en la reclamación de los derechos territoriales, la exigencia de una redistribución de bienes y trabajos de manera equitativa; y al mismo tiempo cuestionaron la hegemonía blanca, como también denunciar el trato diferenciado en términos de minusvaloración a sus características físicas y culturales. En resumen, significó una “revalorización tanto del movimiento indígena continental y sus criterios culturales como de su voluntad dialógica de ciertos Estados” y del reconocimiento de la identidad mestiza (Femenías, 2012: p.83). Para esto, se cuestionan las supuestas premisas verdaderas de las teorías academicistas, y con ello “reivindicaron la validez de los conocimientos populares producidos por fuera de los cánones occidentales” (Espinosa, 2014: p.21).

Si bien el feminismo desde la Abya Yala posee diversas manifestaciones, dada a la heterogeneidad de la región, es posible tomar dos ejes del proyecto emancipatorio de las mujeres indígenas, que son el postcolonialismo y el decolonialismo latinoamericano, los cuales se encuentran estrechamente relacionados desde las teorías locales.

El feminismo postcolonial tiene su origen en los estudios de las mujeres de los países liberados de su colonización después de la Segunda Guerra Mundial, el cual pretende revertir la desvalorización histórica de la colonización a las mujeres como también de la etnia a la cual pertenecen por medio de la resignificación positiva de las diferencias. Por otra parte, se han entendido las culturas de manera jerárquica a consecuencia de la expansión global del capitalismo europeo, donde las culturas resultaron subordinadas al rótulo de las *otras*, tanto en “su forma de operar, su lógica económica, política e ideológica”. Ante esto, las feministas postcolonial denunciaron la falsa universalidad de las categorías comprensivas de la identidad de la mujer, las cuales sólo

comprenden al grupo de occidentales y por otra parte, tal punto de vista occidental hegemónico construye al *otro* de manera subalterno. Esto último significa que quienes estaban bajo esa posición no tendrían ni una historia, ni cultura, ni significados y por tanto solo podrían hablar en la medida que son colonizados, “con la voz de las significaciones hegemónicas”; esta posición de subalterno funciona a su vez como un objetivo contrahegemónico (Femenías, 2005: p. 160-161), ya que, la consideración de la subalterna como agente político requiere primero que nada, adquirir una voz propia por medio de la reconstrucción de su lenguaje colonial por un lenguaje mestizo o híbrido, como también de la elaboración de nuevas identidades y subjetividades que van a contraponerse a la idea de una identidad esencialmente homogénea y universal de mujer (Meloni, 2012: p. 147).

La expresión del feminismo postcolonial desde las mujeres indígenas del Abya Yala parte del cuestionamiento “de las relaciones patriarcales, racistas y sexistas de las sociedades latinoamericanas, al mismo tiempo que cuestiona los usos y costumbres de sus propias comunidades y pueblos que mantienen subordinadas a las mujeres”. Asimismo, han construido una identidad y un lenguaje propio considerando su propio contexto cultural, económico y político, fijando sus propios objetivos los cuales se dirigen a “la lucha por el reconocimiento de una historia de colonización, por el reconocimiento de su cultura, por la redistribución económica, así como el cuestionamiento a un Estado racista y segregacionista, el cuestionamiento al patriarcado indígena y la búsqueda de autodeterminación como mujeres y como pueblos” (Curiel, 2007: pp. 99- 100).

En este sentido, los movimientos feministas indígenas, han tomado una posición contra-hegemónica al feminismo “blanco-burgués”, rechazando su planteamiento de la opresión de las mujeres, y a cambio a tomado como punto de partida los estudios latinoamericanos de modernidad y colonialidad. Esto es, aquellas reflexiones sobre “a) la forma cómo se construyó la imagen de las poblaciones colonizadas (...), en tanto que la dicotomía civilización-barbarie las ubicaba en el lugar de la incivilidad; b) los mecanismos de estratificación racial impuestos en los territorios colonizados; c) la manera en que se estableció una racionalidad científica eurocentrada que invalidó otras epistemes no occidentales; y d) la construcción sexo-genérica que invisibilizó la diversidad existente entre las poblaciones del período de la preintrusión española para fijar claras normas heterosexuales”. Tales estudios, posteriormente se agruparon en tres lineamientos, a saber: “*colonialidad del poder, colonialidad del saber, colonialidad del ser y colonialidad de género*” (Espinosa, 2014:



p.29). Tal desafío tiene como estrategia desmontar los discursos coloniales que se encuentran en las estructuras económicas de las sociedades capitalistas y en las distintas formas estatales, como también, de aquellos discursos internos de los grupos étnicos los cuales “ nombra, enumera, oprime y jerarquiza a los distintos sujetos tanto rurales, como urbanos”. Para esto se requiere articular políticas que proveen prácticas descolonizadoras que socave aquellas invenciones que reproducen tales discursos y jerarquías del poder (Britos, 2015: p. 125).

Dentro de este feminismo se destaca el trabajo de Silvia Rivera Cusicanqui, que por medio de los estudios de subalternidad o postcoloniales a incorporar críticamente las categorías analíticas del feminismo postcolonial, de tal modo evidenciar la rigidez de las estructuras sociales mestizas y coloniales (Femenías, 2005: p.179). Así, permitió la inclusión de las mestizas y migrantes como sujetos políticos, quienes por una parte no se sentían incluidas por el feminismo blanco, y por otro lado, no habían sido consideradas como iguales por las mujeres indígenas. En cuanto la identidad mestiza, introduce el término de “origen doble”, el cual rechaza una postura de identidad mixta, y la considera sino más bien como un tercero incluido (Rivera, 2010a: 69). En relación a las mujeres migrantes, hace un llamado a considerarlas como “*miembras* de sus pueblos y comunidades”, éstas, son aquellas mujeres indígenas que hablan un lenguaje nativo y que vivían en comunas rurales, que posteriormente se vieron relegadas al servicio doméstico de las clases medias y altas producto de una estructura laboral urbana. A se vez, se refirió a la situación de las mujeres desde una opresión interseccional, en donde su identidad de género-etnia y clase, ha imposibilitado el pleno acceso a sus derechos, como también el no poder tener una voz participativa en las demandas étnicas (2010b: pp. 217-220). Por último, desde su concepción del feminismo, plantea la necesidad de conciliar un marco teórico que “nos permitan mirarnos en nuestras múltiples dimensiones y construir así la trinchera donde todas/os —mujeres, indios, clases subalternas— podamos dejar por fin de ser extranjeras/os en nuestra propia tierra”. Para esto, toma como referencia las reivindicaciones de las mujeres étnicas aymaras en su apuesta “solidaria de la resistencia anticolonial” (Rivera, 2010b: p. 180), quienes sin renunciar a la dimensión de ciudadanía, basadas en las demandas de igualdad, se potencie la aspiración universal que contemple al mismo tiempo la heterogeneidad de culturas y modos de vidas (2010b: p. 200).

En cuanto al deconolialismo, los rasgos fundamentales de esta teoría se encuentran en la colonización del poder por medio de “procesos de hegemonía capitalista”, el cual toma forma en los elementos sexo, raza, trabajo, entre otros. Por otra parte contempla la modernidad en dos periodos, el primero que inicia con la conquista de América, y el segundo con la Segunda Revolución Industrial. Ahora bien, se entiende que la colonialidad del poder no se termina con el término del colonialismo, sino que, pese a procesos de descolonización e independencia estas estructuras de poder se mantendrían ya que forman parte de manera intrínseca en la modernidad y por tanto no sería un producto de ésta, es decir, la modernidad conlleva colonialidad. Bajo esta colonialidad del poder se construiría el modelo de hombre universal, como también el modelo de sociedad occidental. En este sentido el decolonialismo “implica una propuesta radical epistemológica y de construcción de subjetividades” que “ha develado la construcción subordinada como el ‘Otro’ del proyecto hegemónico” (Gómez, 2010: pp. 354-356).

Respecto al feminismo decolonial, parte de la necesidad de crear un propio marco teórico que los diferencie de los otros estudios postcoloniales, de tal modo adoptar una nueva estrategia analítica de la cual se pueda identificar aquellas complejidades propias de “de las intersecciones de género, raza, clase y sexualidad en la condición colonial” (Mendoza, 2016: p. 106). Por otra parte, se sostiene que el género no es una construcción precolonial, sino más bien, fue impuesta por el colonialismo cuyo fin era destruir las relaciones de complementariedad y reciprocidad, reemplazandola por una relación antagónica entre hombres y mujeres (2016: p 116). Siguiendo a Lugones, el sistema de género moderno significó por una parte la inferiorización de las mujeres colonizadas, como también “la desintegración de las relaciones comunales e igualitarias, del pensamiento ritual, de la autoridad y el proceso colectivo de toma de decisiones y de las economías” de las sociedades precoloniales, proceso que fue constitutivo para la colonialidad del poder (2014: p. 34). Por otra parte, el sistema de género moderno, no tan solo consistió diferenciar por sexo a los colonizados, sino también por raza, lo que significó negar la humanidad del colonizado, por ende, dentro de las dicotomías jerarquizadas entre hombre-mujer se incluiría una segunda categoría entre humano-no humano (2011: pp. 111-112), así, la terminología *mujer* asignaría a la categoría de mujeres-blancas; y por otra parte, estarían aquellas colonizadas, pero no determinadas por su género, sino que marcadas por su sexo como *bembras* y como tal, son categorizadas en un estatus inferior al

de las *mujeres* (2014: pp. 35-36). Esta diferenciación recibe el nombre de “*dimorfismo sexual*”, que es la distinción entre macho y hembra, en razón a su capacidad reproductiva y sexualidad animal (Curiel, 2014: p.53). En este sentido, dentro del termino de “mujeres colonizadas” se encontraría una categoría vacía, ya que “ninguna hembra colonizada es una mujer”, tal inferiorización perduraría en la modernidad puesto que el producto de la interseccionalidad entre género, raza y clase es un elemento necesario para mantener un modelo de poder capitalista (Lugones, 2011: p. 109 ). Por último, la propuesta feminista decolonial se enfoca en revisar y problematizar las bases teóricas de los otros feminismos, como también ampliar los contenidos teóricos claves del propio feminismo decolonial, para esto es necesario considerar las diferencias producidas por los ejes de raza y género como producto de la opresiones que dieron origen al colonialismo y que perpetúan la colonialidad moderna (Curiel, 2014: p.)

Tanto el postcolonialismo como el decolonialismo no lograron superar un modelo de política de identidad, ya que vuelve a poner en tensión la igualdad con la diferencia. La igualdad, entendido como el *otro generalizado*, se vincula también bajo el concepto de identificación secundaria, lo cual se refiere a “la ciudadanía, la vida democrática y con un proyecto de Estado-nación”, y que, dado al contexto latinoamericano de inestabilidad y falta de profundización en sus alcances, los grupos étnicos, como así también las mujeres que los componen, han visto mermadas sus luchas de reconocimiento. Sin embargo, tomando en cuenta que el concepto de igualdad aún mantiene un modelo ciego con las diferencias, ambos feminismos resultan ser insuficientes para determinar “los verdaderos mecanismos de reconocimiento y de inclusión / exclusión de las mujeres posicionadas en comunidades” (Femenías, 2013: p. 205), así por ejemplo, en ambas teorías no se implementan metodologías que permitan determinar los límites entre lo público y privado, esto es, determinar cuáles son aquellas diferencias que deben reconocerse o representarse en los espacios políticos y cuáles de ellas corresponden al ámbito privado; para esto es necesario establecer un piso mínimo de aquello que tenemos como iguales, de tal manera sea posible el diálogo (2005: p. 198).

Respecto a las diferencias, éstas son entendidas como “la autoidentidad, el reconocimiento, la pertenencia y la autoctonía de las mujeres”, pese a esto no son abordadas exhaustivamente dentro de parámetros de injusticia o desigualdad (2013: p. 205), lo que dificulta la situación de las mujeres dentro de los grupos étnicos, en la medida que no se hace observancia o distinción en aquellas

diferencias que deben ser eliminadas, universalizadas o respetadas dependiendo de los juicios de valor, prácticas o interpretación sobre las mismas (Fraser, 1997: p. 271). La falta de diferenciación de las diferencias hace que la identidad tome un carácter esencial o natural, en donde la religión, la cultura, la autoctonía adquieren la categoría de rasgos fijos y por tanto nuevamente se llega a un modelo de identidad comprendida ontológicamente, impidiendo evidenciar las diferencias individuales de sus miembros, como también entender tales diferencias como históricas-sociales (Femenías, 2007: p. 37). Esto quiere decir que dicho error lleva a homogeneizar el modo como se vive la etnia y por tanto la supuesta interseccionalidad en que se construye la identidad en estos feminismos da cuenta de un modelo totalizador de cómo se interpretan y definen las diferencias al momento que fija el contenido de la experiencia de las mujeres en su intersección género y etnia.

Esta comprensión ontológica de las identidades limita o anula “las libres expresiones de individualidad de sus miembros a partir del mismo momento que quieran ponerlas en manifiesto”, por tanto ambas teorías refuerzan el doble vínculo en el cual están sujetas las mujeres indígenas por medio de los discursos identitarios, que son “la solidaridad con la identidad étnica” o la solidaridad “con la identidad sexo-género”. Tales discurso al contener interpretaciones culturales-ancestrales se materializan en mayor medida en los cuerpos de las mujeres, por tanto su autonomía y la autodeterminación del yo se encuentran en desventaja en relación a los hombres (Femenías, 2007: 38). Situación que se hace aún más desfavorable en aquellas mujeres que pertenecen a grupos étnicos relativamente cerrados, en donde la opción de ejercer un rol activamente político por las reivindicaciones de sus derechos, hacen que sufran una doble discriminación, tanto por los mismos integrantes del grupo, como también del resto de la sociedad (2013: p. 205).

## 5. Tensiones entre feminismo y multiculturalismo

Ontologizar las identidad, tal como se menciono antes, supone subordinar el género a las construcciones discursivas de la raza, sexo o clase de los propios procesos culturales internos de los grupos sociales (Fraser, 1997: p. 242). Esto implica poner en tensión los derechos de reconocimiento de las identidades del grupo con los derechos de igualdad de las mujeres (Agra, 2010: pp. 78-79). Tal tensión se complejiza en la medida en que la carga de las construcciones simbólicas de las culturas

son soportadas por las mismas mujeres. Por tanto, en el momento que existan conflictos interculturales con otros grupos, y sus miembros vean amenazada la integridad de su cultura, la resistencia a estos conflictos conlleva defender tales construcciones intensificando las limitaciones de los derechos de las mujeres (Benhabib, 2006b: pp. 148-149).

Si bien el multiculturalismo supone una respuesta normativa al reconocimiento de las identidades culturales de los grupos minoritarios, de tal modo poder ser integrados como un *otro igual* (Parekh, 2005: 21-23), también es cierto que la acomodación de estos grupos por medios de normas estatales han permitido, involuntariamente, a los grupos minoritarios la vulneración sistemática de los derechos de los propios individuos que componen dicha comunidad, a esto Schachar lo denomina la “*paradoja de la vulnerabilidad multicultural*” (2001: 2-3) y que en el caso de las mujeres tal vulneración se presenta aún más intensificada en las prácticas de la esfera privada . Siguiendo con Shachar, el problema del multiculturalismo se encuentra en la búsqueda permanente del equilibrio entre el Estado, los grupo y los individuos que los componen, por tanto, lo que se debe buscar es un modelo que permita reconocer por parte del estado la autonomía de los grupos minoritarios y al mismo tiempo reconocer los derechos de ciudadanía a sus miembros. Ante esto plantea dos modelos, el primero denominado “versión fuerte”, el cual supone reconocer facultades legales y constitucionales, de tal modo liberar a los grupos minoritarios del gobierno estatal centralizado, en este sentido los individuos dejan de relacionarse con el Estado y con esto se incrementan los conflictos internos existentes en el grupo; la segunda opción sería un modelo multicultural débil, el cual reconoce los conflictos potenciales que pueden generar el reconocimiento de los grupos minoritarios y al mismo tiempo asegurar los derechos de ciudadanía a sus integrantes (2001: pp. 27-29).

Sin embargo la autora reconoce, que si bien un modelo débil de multiculturalismo significa mayores garantías para los individuos que componen el grupo, esto no es suficiente para resolver la paradoja de vulnerabilidad en que se encuentran los subgrupos, puesto que, al incorporar normas de acomodación solo se tomaría en cuenta la identidad cultural y se omiten los múltiples ejes de diferenciación existentes dentro de las culturas, por tanto, tales normas de acomodación refuerzan a su vez las distintas situaciones de vulnerabilidad en que ya se encontraban(2001: p. 30). Así por ejemplo, Phillips critica el modelo multicultural de Kymlicka, el cual sustenta la legitimidad del

reconocimiento de las culturas como una manifestación de los derechos universales de los individuos, y por tanto si cada individuo tiene el derecho a elegir sus modos de vida, y siendo la cultura determinante para esto, significa entonces que los miembros de un determinado grupo minoritario tiene el derecho de proteger su cultura. Como estrategia distingue entre las “protecciones externas”, que serían aquellas que resguardan la cultura minoritaria frente a otros grupos y las “restricciones internas”, aquellas que limitan ilegítimamente a los miembros del grupo en nombre de la cultura y por tanto deberían ser eliminadas. (Phillips, 2001: p. 6). Phillips señala que dicho modelo sería insuficiente para solucionar la tensión entre los derechos culturales y la igualdad de las mujeres, ya que, tales restricciones externas no son simples de limitar y su alcance dependerá de la interpretación que se hagan de ésta; por otra parte, Kymlicka sostiene que al existir una vulneración grave de los derechos de los individuos dentro de los grupos justificaría la intervención del Estado, sin embargo nuevamente tal solución resulta ser inapropiada cuando los sujetos vulnerados son las mujeres, puesto que dada a la forma como se manifiestan dentro de los espacios privados no cumpliría el estándar de gravedad, o incluso tales vulneraciones podrían ser naturalizadas por el mismo grupo pasando a ser consideradas como aceptables y legítimas (Phillips, 2001: p 7).

Desde el feminismo de la igualdad se han cuestionado si el reconocimiento de las culturas es una alianza favorable con la lucha feminista, sobretodo cuando la cultura minoritaria significa menos garantías para las mujeres en comparación a la cultura mayoritaria, por tanto el vínculo de pertenencia a sus respectivos grupos puede significar exacerbar sus desigualdades (Agra, 2010: p. 81). Benhabib, ante la pregunta de Okin, de si “¿El multiculturalismo es malo para las mujeres?”, señala que tal interrogante ha llevado a una polarización innecesaria al cuestionar las defensas culturales, puesto que estaría invisibilizando “los procesos culturales de resignificación y reinterpretación, en los que están involucradas las mujeres de las comunidades étnicas minoritarias”, además agrega que una política multiculturalista democrática y deliberativa no forzaría la permanencia de las mujeres en sus comunidades de origen, sino más bien, “alienta el desarrollo de su agencia autónoma frente a las identidades que se las asigna”, y por último señala la autora, que Okin estaría defendiendo una postura esencialista de las culturas al entenderlas como totalidades unificadas e internamente coherentes (2006b: p. 151).

Phillips, ante la misma pregunta de Okin, señala que tal visión hegemónica de la cultura occidental caricaturiza a las culturas no-occidentales como patriarcales y a las mujeres perteneciente a éstas como víctimas que requieren protección y que al mismo tiempo no son conscientes de la opresión de la cual están sometidas (2007: p. 27). Asimismo, agrega tres objeciones a la posición esencialista de la cultura occidental de Okin, señalando que los principios de igualdad y autonomía también son negados por las sociedades occidentales a las mujeres; que los mismos principios universales de justicia deben ser cuestionados; y por último no logra comprender el significado social de las diferentes prácticas (2001: pp. 7-10).

A su vez, Shachar responde que si bien existe una tensión entre los derechos de los grupos culturales con los derechos de las mujeres que forman parte de éste, Okin se equivoca en universalizar las culturas no-occidentales al negar las diferencias internas, la maleabilidad y las dinámicas de poder que existen en las distintas culturas que engloba bajo el término de *otras*; por otra parte, omite que han existido cambios dentro de las mismas culturas y religiones producto del rechazo y acción de las propias mujeres que integran los grupos, lo que significa que Okin consideraría a las mujeres no-occidentales como “víctimas sin agencia”, negando la posibilidad de que las propias mujeres negocien las significaciones de su propia cultura; asimismo, desconoce el vínculo de pertenencia que existen por parte de las mujeres hacia el grupo cultural, el cual es determinante en la formación de su identidad individual (2001: pp. 65-67); por último, la solución propuesta por Okin resulta ser reduccionista e ineficaz para mejorar la situación de vulnerabilidad de las mujeres, al plantear el dilema “o sus derechos o su cultura”, puesto que significa una solución en donde las mujeres tienen que elegir entre el pleno ejercicio de sus derechos de ciudadanía o bien, ser integrante de una cultura minoritaria, es decir, elegir entre dos aspectos que son fundamentales para su experiencia de vida (Shachar, 2001: p. 68).

Phillips al igual que Shachar sostienen que el derecho a salida resulta ser una solución incompleta para terminar con la situación de vulnerabilidad en que se encuentran las mujeres en los grupos minoritarios, esto se debe a que Okin y otros autores, ignoran que la agencia de las mujeres no tan solo se encuentra limitada por su cultura o el valor de pertenencia a esta, sino que también se encuentra limitada por aquellas desigualdades económicas y de oportunidades que presentan externamente por parte del Estado, y por consiguiente, estas mujeres finalmente terminan optando

con quedarse dentro del grupo ya que no tendrían mejores opciones (Shachar, 2001: p. 67)(Phillips, 2007: 141-142). Por otra parte, agregan, que el derecho de salida resulta ser por sí mismo injusto, ya que la solución a la situación de vulnerabilidad recae completamente en la mujer, y con ello, tanto el grupo como el Estado quedan libres de la responsabilidad de promover cambios internos (2001: p. 17)(2007: p. 151). Phillips concluye que el derecho a salida “no da suficiente protección a la gente que vive en condiciones opresiva, así como tampoco ofrece una solución respecto de aquellos con un compromiso normativo fuerte para con su grupo cultural”, es por esto que adicional al derecho de salida, es necesario que se garantice a las mujeres el derecho a residir en su grupo pero también con derecho a voz, de tal modo poder ser disidente culturales dentro de sus culturas (2007: p. 157). En este sentido, la intersección del feminismo con el multiculturalismo está en desestabilizar las culturas por medio de las interpretaciones y resignificaciones que hagan las mismas mujeres a ésta, lo que hace necesario entender los “procesos culturales como proceso negociadores”, siendo clave para esto la agencia de las mujeres (Sanchez, 2014: p. 292).

Para Phillips y otras feministas consideran que el punto de partida es problematizar lo que se entiende por cultura (Phillips, 2007: p 24), de tal modo dejar de entenderlas como totalidades armoniosas, perfectamente delimitadas y no controvertidas (Benhabib, 2006b: p. 27). Al contrario, las culturas son altamente permeables y por tanto no están limitadas, esto a su vez hace que sus significados estén siempre disputados internamente, y por consiguiente, las culturas no puedan ser estáticas ya que están en continuos procesos de cambios (Phillips, 2007: p. 27). Por otra parte, no es posible situar a los individuos en una cultura determinada, ya que los sujetos poseen múltiples pertenencias culturales, y por tanto, una postura que defiende el relativismo cultural significa “exagerar gravemente la inconmensurabilidad de los discursos”, esto toma importancia en la medida que los normas de justicias no consideran “condiciones de igualdad de género”, lo que hace necesario estar siempre cuestionando sus contenidos y alcances (2000: p. 1-2). Asimismo, es necesario considerar los principios universales como “abiertos a la contestación, reformulación y a cambios” (2000: p. 12).



## 6. Diálogos interculturales

Según Seyla Benhabib la forma de integrar pacíficamente las demandas de reconocimiento e igualdad por parte del feminismo es sustentar un marco metodológico construccionista que permita a las mujeres situarse como negociadoras y transformadoras de las normas culturales (2006b: 58, 128)(Sanchez, 2014: 294-295). Para esto es necesario entender que las culturas como “prácticas humanas de significación y representación, (...), divididas internamente por relatos en conflictos”, como también, por aquellos “diálogos complejos con otras culturas” (Benhabib, 2006b: p.10). Esto quiere decir que no es posible entender las culturas como totalidades armónicas y cerradas, puesto que se componen de relatos narrativos compartidos, controvertidos y posible de ser rebatidos, por tanto, considerar las culturas esencialmente distinta prioriza el punto de vista del observante social y no del agente social (2006b: p. 29).

En este sentido las culturas se forman por relatos de *primer orden*, que serían aquellos relatos que como individuos hacemos y que posteriormente conforman una red de relatos; y relatos de *segundo orden*, compuestos por aquellos relatos valorativos que se hacen respecto de los relatos de primer orden, siendo los de segundo orden los que se consideran como cultura (Sanchez, 2014: p. 295). El carácter controvertido de los relatos se encuentra en la valorización de los *relatos de primer orden* entre lo bueno o lo malo, puro o impuro, santo o profana, luego, tales demarcaciones variarán según los puntos de vista de sus miembros, lo que hace que las culturas estén en “constantes creaciones, recreaciones, y negociaciones de fronteras imaginarias entre “nosotros” y el/los “otro”” (Benhabib, 2006b; 31-32).

Siguiendo con Benhabib, plantear las culturas como herméticamente selladas e internamente coherentes, oculta un posición “sociológica reduccionista del conocimiento”, puesto que la posición dialógica del individuo tanto para autodefinirse como para entender a los otros hacen que se encuentren en redes narrativas, el cual, ante todo cambio repercutirá más allá de las acciones contemporáneas entre nosotros y los otros, por tanto, esta situación comunicacional crea “comunidades de interdependencia”. Luego, si las controversias narrativas son inherentes a los sujetos en sociedad, la necesidad de búsqueda de una solución a las mismas crea un “*imperativo pragmático*” para iniciar los diálogos interculturales. Así mismo tal imperativo de solucionar las

controversias mediante procesos dialógicos, significa a su vez que todos los interesados puedan participar de manera igualitaria como socios conversacionales, por tanto, las normas que guiaran los diálogos son el “respeto universal” y la “reciprocidad igualitaria”. Por último, tales normas están siempre en corrección y modificación (pp. 77-79).

Tal como se menciona antes, el universalismo implica un compromiso de aceptar como válidas aquellas normas intersubjetivas y reglas de acción que son producto de los discursos prácticos en los debates morales, para esto se hace necesario un modelo de deliberación individual y colectiva que establezca los límites a los tipos de justificación que conduzca a tales conclusiones (2006a: p. 211). Para esto, sostiene que el mejor mecanismo sería un modelo conversacional cuyos presupuestos serían: 1) principio de respeto moral universal: reconocer a todos el derecho a participar en las conversaciones morales; 2) principio de reciprocidad igualitaria: dentro de cada conversación moral los sujetos tienen derechos simétricos de los actos de habla, iniciar temas, pedir repensar determinados presupuestos. Entre los argumentos en que basa su justificación para ambos principios, se encuentra la “teoría de acción social”, en la cual las normas de reciprocidad se encontrarían en la “acción comunicativa en la cual todos somos socializados”, es decir, en la medida que pertenecemos a un grupo humano concreto somos tratados como iguales, por tanto el respeto se obtiene en tales actos de sociabilización. Ahora bien, podrían existir miembros que cuestionen el principio de reciprocidad, así por ejemplo, el racista o un fanático religioso, pero si desean convencer si su posición es válida, más que el poder que pueda tener éste, será necesario que de suficientes argumentos que justifique excluir determinados sujetos a estos debates morales. Tales argumentos, para que sea efectiva la exclusión, deberán ser considerados como válidos incluso por aquellos que quiere excluir, es decir, se encontraría en “la paradoja de la defensa de la desigualdad”, esto es, para que tales argumentos a favor de la desigualdad sean válidos se requiere “el asentamiento de quienes serán tratados de modo desigual”, por tanto necesitar que el otro participe en el debate y con ello dar la posibilidad de disentir de sus propósitos (2006a: p. 46-68)

Por último, respecto a quien habla en estos diálogos interculturales, estos son los individuos miembros de los grupos, no es el grupo quien habla, aunque se le puedan reconocer ciertos derechos, no quiere decir que se le reconozca al grupo como un agente moral. Si bien es cierto que el derecho a pertenecer y ser comprendido como miembros de una comunidad puede ser entendido

como una expresión al derecho de igualdad, quien es beneficiario de ese derecho y quien lo reivindica son los individuos, no el grupo; al reconocer el estatus moral fundamental al grupo se corre el riesgo de subordinar los derechos individuales en nombre de éste (Gutmann, 2008: pp. 89-99). Benhabib agrega que, en sociedades que abogan por un “pluralismo legal que contraste la coexistencia de sistemas jurisdiccionales de diferentes tradiciones culturales y religiosas” es necesario para que sea compatible con un modelo de democracia deliberativa, respetar tres condiciones normativas: 1) reciprocidad igualitaria: reconocer a los sujetos de los grupos minoritarios los mismos derechos que a la mayoría; 2) autoadscripción voluntaria: no pueden ser asignada automáticamente una personas a un determinado grupo; 3) libertad de salida y asociación: las personas deben tener la libertad de desafilarse de sus grupos (2006b: pp.51-55). Estos tres principios serían el piso mínimo normativo para compatibilizar las demandas de reconocimiento cultural con la igualdad democrática y de esta manera lograr una solución más completa a la situación de vulnerabilidad en que se encuentran las mujeres y los otros subgrupos oprimidos (Sanchez, 2014: p. 296).

## Conclusión

Los distintos feminismos desde el Abya Yala han permitido formar grupos de intereses solidarios entre mujeres entre sus propias localidades y en espacios interculturales, esto ha permitido lograr un discurso político con una voz propia. Las distintas dinámicas de trabajos de colectivos y el dialogo han sido la estrategia más favorable para abordar su problemática en relación a su interseccionalidad sexo- etnia- clase (Femenías, 2012: p.84). Sin embargo desde el postcolonialismo se ha creado una voz que no permite hablar como igual entre todas las mujeres, así, desde la construcción de la subalterna, se han creados antagonismos jerarquizados de voces, que imposibilita un diálogo amplio y pluralista (2014: p.102).

Por otra parte, la falta de distinción de las diferencias han puesto en tensión los objetivos entre la igualdad de género y el reconocimiento cultural, en la medida que la estrategia sea exigir políticas de identidad no será posible elaborar un proyecto feminista que logre reconocer críticamente las diferencias. Por tanto, una alianza eficaz entre la igualdad y la cultura solo es posible por medio de un multiculturalismo débil, el cual permite problematizar a las culturas y

transformarlas por medio del dialogo (Amorós, 2000: p. 47). En palabras de Fraser, se debe llegar a un feminismo que sostenga “las diferencias culturales elaboradas libremente y mediadas democráticamente solo basado en la igualdad social”, esto a su vez significa que para posibilitar una real agencia de las mujeres indígenas dentro de sus grupos minoritarios, es necesario por parte del feminismo vincular las políticas de reconocimiento de la identidad y la diferencia con las políticas sociales de justicia e igualdad (Fraser, 1997: p. 248). El no abordar las cuestiones de redistribución es posible que las mismas mujeres terminen siendo subordinadas economicamente, puesto que también significa una carencia de poder (Sanchez, 2014: p.294).

Por último, tal como han sido las dinámicas de cooperación y solidaridad desde el feminismo de Abya Yala, es necesario reforzar los lazos transnacionales de tal manera reconfigurar los espacios públicos-políticos y con ello poder aunar fuerza para denunciar los factores comunes que oprime a las mujeres (Fraser, 2006: p. 10). No obstante, se requiere desencializar las identidades, dejando de lado las figuras de subalterna y colonizadora, de tal modo poder lograr ampliar el debate, pero ahora como socias-políticas.

## Bibliografía

- Agra, María (2010): “Multiculturalidad, género y justicia” en *Miradas multidisciplinares para un mundo en igualdad: ponencias de la I Reunión Científica sobre Igualdad y Género*, José María, Sebastián Clavo (Coords), Universidad de la Rioja.
- Amorós, Celia: “El feminismo y los problemas del sujeto, la identidad y el género” en *Feminismo y filosofía*, Editorial Síntesis, Madrid
- Barrig, Maruja (2001): *El mundo al revés: imágenes de la mujer indígena*, CLACSO, Buenos Aires
- Benhabib, Seyla (2006a): *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y postmodernismo*, Gedisa, Barcelona (traducción Gabriel Zadunaisky)
- \_\_\_\_\_ (2006b): *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Katz, Buenos Aires (traducción Alejandra Vassallo)
- Bonfil, Paloma (2004): “Niñas e indígenas: desigualdad en los sistemas educacionales en México” en *Genero, etnicidad y educación en América Latina*, Sichra, Inge (comp.). Morata

- Brito, Anna (2015): “Desmontando el discurso colonial: sujetos y representaciones desde lo local. Una lectura a partir de Luis Tapia y Silvia Rivera Cusicanqui” en *Telar* N°15, pp 11-133. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5447266> Fecha ultima visita: 13 de enero de 2018
- CHIRAPAQ (2013): “violencia y mujeres indígenas. Documento preparado para la CSW57”. Disponible en: <http://www.bivica.org/upload/violencia-mujeres-indigenas.pdf> Fecha ultima consulta: 2 de septiembre de 2016.
- Curiel, Ochy (2002) “Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: El dilema de las feministas negras”, en *Otras Miradas*, vol. 2, núm. 2, pp. 96-113. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/183/18320204.pdf> Fecha ultima consulta: 11 de enero de 2018
- \_\_\_\_\_ (2007): “Crítica poscolonial desde las prácticas del feminismo antirracista” en *Nómadas*, N° 26, pp. 92-101. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241010.pdf> Fecha ultima consulta: 13 de enero de 2018
- \_\_\_\_\_ (2014): “Construyendo metodologías feminista desde el feminismo decolonial” en *Otras formas de (re) conocer*, Irantzu Guzman, Iker Zirion (Eds), Hegoa
- De Certeau, Michel (2010): *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, Jalisco (traducción Alejandro Pescador)
- Del Campo, (2012): “Democracia, política y políticas publicas: Las mujeres indígenas como nuevos actores en América Latina”, en *Mujeres indígenas en America Latina: política y políticas publicas*. Del Campo, Esther (ed.), Fundamentos.
- Del Popolo, Fabiana; Oyarce, Ana (2006): “Población indígena de América Latina: perfil sociodemográfico en el marco de la CIPD y de las Metas del Milenio”, en *Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: información sociodemográfica para políticas y programas* pp. 35-62. Disponible en <http://hdl.handle.net/11362/4043> Fecha última consulta: 4 de junio de 2016
- Espinosa, Yuderkys (2014): *Tejiendo de otro modo: Feminismos, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Cauca

- Femenías, María L. (2005): “El feminismo postcolonial y sus límites” en *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización, de los debates sobre el género al multiculturalismo*, Celia Amorós, Ana de Miguel (Eds.), Madrid
- \_\_\_\_\_ (2007): “Multiculturalismo y paradojas de la identidad” en *Multiculturalismo y Feminismo*, Instituto de la Mujer, Madrid
- \_\_\_\_\_ (2012): “Feminismo y multiculturalismo: voces y cuerpos “marcados” en la era de la globalización” es *Revista europea de derechos fundamentales*, N° 19, 1 semestre, pp. 75-93
- \_\_\_\_\_ (2013): El género del multiculturalismo, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal
- \_\_\_\_\_ (2014): “DDHH, cultura e identidad: entre el silencio y el diálogo” en *Fronesis*, Vol 21, N° 1. Disponible en : <http://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/18409> Fecha ultima visita: 13 de enero de 2018
- Fiss, Owen (1999): “Grupos y la cláusula de la igual protección” *Derechos y grupos desaventajados*. Gargualla, Roberto (comp.), Gedisa. (Traducción Roberto Gargualla)
- Fraser, Nancy (1997): *Iustitia Interrupta, reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Siglo del Hombre Editores, Santafé de Bogotá (traducción Magdalena Holguin; Isabel C. Jaramillo)
- \_\_\_\_\_ (2000): “Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento” en *New Left Review*, N°4, pp. 55-68. Disponible en: [newleftreview.es/article/download\\_pdf?language=es&id=2248](http://newleftreview.es/article/download_pdf?language=es&id=2248) Fecha ultima visita: 11 de enero de 2018
- \_\_\_\_\_ (2006): *Cartografía de la imaginación feminista: De la redistribución al reconocimiento, a la representación*. Córdoba: Universidad Nacional. Facultad de Filosofía y Humanidades. Sección Traducciones.
- \_\_\_\_\_ (2015): *Fortunas del Feminismo, Traficantes de sueños*, Quito (traducción: Cristina Piña)
- Friedman, Marilyn (1996): “El feminismo y la concepción moderna de la amistad: dislocando la comunidad” en *Perspectivas feministas en teoría política*, Carmen Castells (comp.), Paidós, Barcelona (traducción Carme Castells)
- Foucault, Michel (1988): “El sujeto y el poder” en *Revista Mexicana de Sociología*, N° 3. pp. 3-21. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/3540551> Fecha de última consulta: 31 de agosto de 2016.

- Gomez, Águeda (2012): “Grupos indígenas y sistemas sexo/género en América Latina”
- Gómez, Diana (2014): “Feminismo y modernidad/colonialidad: entre retos de mundos posibles y otras palabras” en *Tejiendo de otro modo: Feminismos, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Cauca
- Gutmann, Amy (2008): *La identidad en democracia*, Katz, Buenos Aires (traducción Estela Otelo)
- Kymlicka, Will; Wayne, Norman (1996): “El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía” en *Cuadernos del CLAEH*, N° 75, pp. 81- 112. Disponible en: [http://capacitacion.iedf.org.mx/moodle/seminario/lecturas/lecturas/sesion5/retorno\\_ciudadano.pdf](http://capacitacion.iedf.org.mx/moodle/seminario/lecturas/lecturas/sesion5/retorno_ciudadano.pdf) Fecha última consulta: 2 de septiembre de 2016
- Lugones, María (2008) “Colonialidad y género” en *Tabula Rasa*, No.9, pp. 73-101 Disponible en: <http://www.redalyc.org/html/396/39600906/> Fecha de última consulta: 13 de enero de 2018
- \_\_\_\_\_ (2011): “Hacia un feminismo descolonial” en *La manzana de la discordia*, Vol. 6, No. 2, pp. 105-119 Disponible en: <https://es.scribd.com/document/283530719/Hacia-Un-Feminismo-Descolonial> Fecha ultima visita: 13 de enero de 2018
- \_\_\_\_\_ (2014): “Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial” en *Género y descolonialidad*. Walter Mignolo (comp.) Ediciones Del Signo.
- Maíz, Ramón (2003): “Nacionalismo y multiculturalismo” en *Teoría política: poder, moral, democracia*, Aurelio Arteta, Elena García (Coord)
- Martínez, Máriam (2011): “Ha quedado obsoleta la política de la diferencia? Una exploración y propuesta”, en *Política y Sociedad*, Vol. 48 N° 3, pp. 603-619. Disponible en: <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/viewFile/36437/36924> Fecha ultima visita: 11 de enero de 2018
- Meloni, Carolina (2012): *Las fronteras del feminismo, teorías nómadas, mestizas y postmodernas*, Editorial Fundamentos

- Méndez, Georgina (2009) “Miradas de género de las mujeres indígenas en Ecuador, Colombia y México” en *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Pequeño, Andrea (comp.), FLACSO
- Mendoza, Breny (2016): “Coloniality of Gender and Power From Postcoloniality” en *Feminist Theory*, Lisa Dich, Mary Hawkesworth (Eds.), Oxford University Press, New York
- Modood, Tariq (2013): *Multiculturalisms*, Second Edition.
- Molunex, Maxine (2010): “Justicia de género, ciudadanía y diferencia en América Latina” en *Studia Historica. Historia contemporánea*, N°28. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3408513> Fecha última consulta: 2 de septiembre de 2016
- Nash, Jennifer (2008): “Re-thinking intersectionality” en *Feminist Review*, N° 89, pp. 1-15. Disponible en [https://www.mackenzian.com/wp-content/uploads/2016/02/Nash\\_RethinkingIntersectionality2008.pdf](https://www.mackenzian.com/wp-content/uploads/2016/02/Nash_RethinkingIntersectionality2008.pdf) Fecha última consulta: 13 de enero de 2018
- Palomar, Cristina (2000): “El juego de las identidades: género, comunidad y nación” en *Revista de Estudios de Género. La ventana*, N° 12. pp. 7-42. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88411136003> Fecha de última consulta: 7 de junio de 2016
- Parekh, Bhikhu (2005): *Repensando el multiculturalismo*, Istmo, Madrid (traducción Sandra Chaporro)
- \_\_\_\_\_(2008): *A new politics of identity, political principles for an interdependent world*, Palgrave Macmillan
- Phillips Anne (2007): *Multiculturalism without Culture*, Princeton University Press
- \_\_\_\_\_(2001): “Multiculturalism, Universalism and the Claims of Democracy” en *Democracy, Governance and Human Rights Programme Paper Number*. Disponible en: <http://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/search/62A0530438570AB3C1256BF30051CC19> Fecha última consulta: 10 de enero de 2018
- Rivera, Silvia: *Ch'ixinakax utxiwa, una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Ediciones Tinta Limón, Buenos Aires



- \_\_\_\_\_ (2010b): *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, Editorial Piedra Rota, La Paz
- Sanchez, Cristina (2014): “Negociaciones culturales y género: hacia un feminismo transnacional” en *Entre Estado y Cosmópolis: Derecho y justicia en un mundo global*, Alfonso Ruiz Miguel (ed.) Editorial Trotta, Madrid
- Sander, Michael (2000): *El liberalismo y los límites de la justicia*. Gedisa, Barcelona (traducción de María Luz Melon)
- Shachar, Ayelet (2001): *Multicultural Jurisdictions, Cultural differences and women’s rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, John (1990): *Redescubrir el grupo social: Una teoría de la categorización del yo*, Morata, Madrid (traducción Pablo Manzano)
- Yuval-Davis, Nira (2010): “Etnicidad, relaciones de género y multiculturalismo” en *Nación, diversidad y género. Perspectivas críticas*, Patricia Bastida, Carla Rodríguez (Eds.), Anthropos, Barcelona (traducido por Carla Rodríguez)
- Young, Iris Marion (1996) “Vida política y diferencia de grupos: una crítica del ideal de ciudadanía universal” en *Perspectivas feministas en teoría política*, Carmen Castells (comp.), Paidós, Barcelona (traducción Carme Castells)
- \_\_\_\_\_ (1998): “Imparcialidad y lo cívico-público. Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política”, en *La democracia en sus textos*, Rafael del Aguila, Fernando Vallespín (eds.), Alianza Editorial, Madrid
- \_\_\_\_\_ (1999) “La diferencia en la representación de grupo” en *Estudios Políticos*, N° 21. pp. 187-218 (traducción Carmen Roqueñí). Disponible en: <http://revistas.unam.mx/index.php/rep/article/view/37243> Fecha última consulta: 31 de agosto de 2016
- \_\_\_\_\_ (2000): *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Madrid (traducción Silvina Álvarez)
- \_\_\_\_\_ (2008): “Structural injustice and the politics of difference” en *Social justice and Public Policy*, Gary Craig, Tania Burchardt (Eds), Policy Press.