



**RE-PENSAR EL
MULTICULTURALISMO
DESDE EL GÉNERO. LAS
LUCHAS POR EL
RECONOCIMIENTO
CULTURAL Y LOS
FEMINISMOS DE LA
DIVERSIDAD**

**R. Aída Hernández
Castillo**



En este artículo me propongo compartir algunas reflexiones surgidas de la experiencia mexicana en torno a cómo re-pensar desde una perspectiva de género las políticas de reconocimiento cultural de colectivos humanos. La intensificación de los flujos migratorios del Sur al Norte y el surgimiento de importantes movimientos indígenas en las Américas, han puesto en las últimas décadas en la mesa del debate el tema de los derechos culturales y políticos de estos colectivos humanos y han venido a cuestionar la visión universalista y liberal de la ciudadanía. La demanda del reconocimiento cultural de estos colectivos y las reformas del Estado para reconocer el carácter multicultural de las naciones ha re-abierto viejos debates antropológicos en torno al relativismo cultural y el universalismo conceptual.

En los extremos de este debate se encuentran, por un lado, sectores que, a partir de una concepción de la cultura como una entidad homogénea de valores y costumbres compartidas, al margen de las relaciones de poder, plantean la necesidad de suspender cualquier juicio de valor con respecto a otra cultura y, en el ámbito político, muchas veces idealizan las prácticas e instituciones de las culturas consideradas como no-occidentales (haciendo eco al ideal roussoniano del Buen Salvaje que Occidente sigue buscando en sus excolonias). En el otro extremo se encuentran los sectores que desde el liberalismo niegan el derecho a una cultura propia y, en el caso de América Latina, los derechos autonómicos de los pueblos indígenas, y justifican la aculturación y la integración a partir de una reivindicación de los valores republicanos y de un discurso



igualitario de la ciudadanía, asumidos como valores universales. Estas visiones polarizadas, una esencialista y la otra etnocéntrica, dejan a los y las indígenas, en el caso que nos ocupa, con pocas opciones para construir su futuro y re-pensar sus relaciones con los Estados-nación. Sin embargo, existen otras visiones que, desde la práctica política y desde la resistencia cotidiana, están tratando de salir de esta encrucijada y están proponiendo maneras más creativas de repensar las identidades étnicas y genéricas y de construir una política del reconocimiento cultural que considere la diversidad dentro de la diversidad.

La política del reconocimiento cultural: La experiencia mexicana

En las últimas dos décadas, el discurso oficial en torno a la nación mexicana que caracterizó al nacionalismo posrevolucionario,

sufrió cambios importantes al sustituir el énfasis en la existencia de un México mestizo homogéneo,¹ por un nuevo discurso sobre el México multicultural, cuya diversidad fue finalmente reconocida en 1992 a través de cambios legislativos. Sin embargo, la inclusión de este reconocimiento no implicó cambios reales en la relación entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas, situación que se puso en evidencia en 1994, cuando campesinos mayas del sureste del

¹ El nacionalismo mexicano promovido por el Estado posrevolucionario veía al mestizaje como el fundamento de la identidad nacional. El México mestizo era el producto de la unión de dos tradiciones: la europea, representada por la cultura española, y la mesoamericana, representada por la cultura azteca. Esta dicotomía restó espacios de acción política al indio vivo y llevó a formular su presencia como un “problema” nacional, a cuya solución se abocaron los antropólogos mexicanos creando la corriente llamada indigenismo. Su primer exponente, Manuel Gamio, fue alumno de Franz Boas en la Universidad de Columbia y es reconocido como el iniciador de la práctica moderna de la antropología en México; su libro *Forjando patria* sentó las bases ideológicas del nacionalismo oficial. Para un análisis del discurso nacionalista mexicano ver Hernández Castillo (2001a).



país se levantaron en armas para rechazar un proyecto de nación que consideraban centralista y excluyente.

El debate político en torno al derecho a la diferencia cultural, a la autodeterminación y a la autonomía de los pueblos indígenas ha tomado una fuerza especial desde entonces y ha estado en el centro de las negociaciones entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el gobierno federal.

² Esta demanda es central en los llamados Acuerdos de San Andrés, firmados por los representantes del gobierno federal y del EZLN el 16 de febrero de 1996, y convertidos en una propuesta de iniciativa de ley por diputados de los distintos partidos de la llamada Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa). El 19 de diciembre de ese mismo año, el presidente Ernesto Zedillo rechazó los acuerdos a los que sus propios representantes habían llegado con la comandancia zapatista. Esta decisión arbitraria canceló el diálogo entre ambas partes y, desde que se dio el rechazo presidencial a la iniciativa de la Cocopa, la amenaza de la guerra estuvo presente en el sureste mexicano. La iniciativa fue retomada por el presidente Vicente Fox en enero de 2001 y enviada al Congreso de la Unión para su discusión. El 28 de marzo siguiente, en un hecho histórico en México, representantes de la comandancia general del EZLN subieron a la tribuna del Congreso de la Unión y defendieron la iniciativa de la Cocopa. Un análisis de género en torno al debate político de la *Ley indígena* se puede encontrar en Hernández Castillo (2002).

³ Estas demandas se encuentran contenidas en la *Ley revolucionaria de mujeres*. Para una descripción detallada de esta ley y de la lucha de las mujeres zapatistas ver Rojas (1995) y Millán Moncayo (1996a, 1996b).

Paralelamente a que los zapatistas hicieron evidente la urgencia de replantear un proyecto de nación homogéneo y centralizado, retomaron los reclamos de otros sectores de la sociedad, convirtiéndose en la primera guerrilla latinoamericana que prioriza las demandas de género dentro de su agenda política. Sin embargo, el EZLN, al reivindicar el derecho de los pueblos indígenas a regirse de acuerdo con sus propios sistemas normativos² y a reconocer a la vez los derechos de las mujeres indígenas a asumir cargos públicos, a heredar tierras o a decidir sobre su propio cuerpo³ —derechos que en muchos casos implican romper con la tradición comunitaria—, han entrado a un terreno problemático, pues en muchos contextos estas dos reivindicaciones son contradictorias y excluyentes.



Las mujeres indígenas organizadas se han dado a la tarea de conciliar estas dos reivindicaciones. Por un lado, plantean ante el Estado la necesidad de reconocer el derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas; por el otro, dan una lucha dentro de sus propias comunidades y organizaciones por replantear críticamente sus propios sistemas normativos.⁴

Estas perspectivas han estado presentes en las mesas de negociaciones entre el EZLN y el gobierno, que se iniciaron después de doce días de enfrentamientos armados pero que a la fecha se encuentran suspendidas. En parte producto de la presión ejercida por el movimiento de mujeres indígenas, en los llamados Acuerdos de San Andrés, firmados por la comandancia zapatista y los representantes gubernamentales, se planteó la demanda de autonomía en los siguientes términos: “Los pueblos indígenas tienen el derecho a la libre determinación y, como expresión de ésta, a la autonomía como parte del Estado mexicano, para... I. Aplicar sus sistemas normativos en la regulación y solución de conflictos internos, *respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, en particular, la dignidad e integridad de las mujeres...*” [cursivas más].⁵

⁴ Para una historia de los procesos organizativos de las mujeres indígenas de Chiapas y del movimiento nacional de mujeres indígenas surgido a partir de 1994 ver Rojas (1995), Hernández Castillo (1998, 2001b), Lovera y Palomo (1999).

⁵ Un análisis comparativo de los Acuerdos de San Andrés con la contrapropuesta que hizo el gobierno de Ernesto Zedillo posteriormente, al romper con los compromisos firmados, se puede consultar en www.laneta.apc.org. Mucho del rechazo gubernamental a estos acuerdos se debió a la manera en que el reconocimiento de la autonomía ponía en peligro el poder centralizado del Estado mexicano. Los argumentos utilizados por los voceros oficiales hablaban de que la autonomía pondría en peligro la “unidad nacional” y representaría un atraso “civilizatorio”. El racismo de los asesores gubernamentales se vio reflejado en argumentos como el de que existía el peligro de que los pueblos indígenas regresaran a “sacrificios humanos” si se les otorgaba la autonomía (*La Jornada*, México, 4 de marzo de 1997). Los zapatistas y el movimiento indígena independiente aclararon en diversas ocasiones que no querían separarse de la nación, sino tener un espacio de autonomía en su interior. Adelfo Regino, líder indígena oaxaqueño, señaló al respecto: “Políticamente los conceptos de autonomía y soberanía son radicalmente distintos. Tradicionalmente se ha sostenido que la soberanía es un atributo que tienen los Estados... por el contrario,



la autonomía es la facultad que tienen los pueblos en el marco del Estado—no fuera de él—para determinar sus condiciones generales de vida en coordinación con las instancias de gobierno estatal y federal. Cuando los indígenas mexicanos reclamamos nuestro derecho a la libre determinación concretado en la autonomía indígena, no estamos trastocando la soberanía” (*La Jornada*. México, 19 de enero de 1997, p. 10). Para un análisis detallado de los discursos oficiales y del movimiento indígena en torno a la autonomía ver Mattiace, Hernández y Rus (2001).

A la interrupción del diálogo entre el EZLN y el gobierno, ha seguido un largo debate legislativo en torno a la iniciativa de *Ley sobre derechos y cultura indígena*, conocida como la ley Cocopa (Comisión de Concordia y Pacificación), que se elaboró con base en los Acuerdos de San Andrés. Esta iniciativa de ley que reconocía los derechos autonómicos de los pueblos indígenas fue rechazada por la mayoría del Congreso en agosto de 2001 y fue sustituida por una *Ley indígena* mucho más limitada, que no ha sido aceptada por el movimiento indígena nacional y considerada una burla y una traición a los acuerdos pactados por parte de la comandancia zapatista. A lo largo de todo este debate, las mujeres indígenas han jugado un papel fundamental en la defensa de los derechos colectivos de sus pueblos, a la vez que han reivindicado sus derechos específicos de género. En muchos de los discursos que escuchamos durante 2001 y 2002 por parte de mujeres del Congreso Nacional Indígena (CNI) y del EZLN, se ha ido perfilando una nueva definición de multiculturalismo y autonomía que parte de una crítica a las visiones ahistóricas de la cultura indígena y de un rechazo al racismo velado del liberalismo universalisante.

Con respecto al Estado, las mujeres indígenas han cuestionado los discursos hegemónicos que siguen planteando la existencia de una identidad nacional monocultural, pero, a la vez, en sus propias comunidades y organizaciones han ampliado el concepto de cultu-



ra al cuestionar visiones estáticas de la tradición y al trabajar en la reinvencción de la misma.

Las propuestas y experiencias de las mujeres indígenas organizadas nos dan algunas pistas de cómo repensar las políticas del reconocimiento cultural desde una perspectiva de género, propuesta que va más allá de un universalismo liberal que en nombre de la igualdad niega el derecho a la equidad, y de un relativismo cultural que, en nombre del derecho a la diferencia, justifica la exclusión y marginación de las mujeres.

¿Es el reconocimiento de los derechos culturales un retroceso para los derechos de las mujeres?

Esta interrogante, que parece estar implícita en el debate actual en torno al reconocimiento de la autonomía indígena, ha sido la pregunta generadora de múltiples debates en los Estados Unidos y Europa, así como una de las preocupaciones de la Organización de las Naciones Unidas al tratar de conciliar las legislaciones internacionales en torno a los derechos de los pueblos indígenas con aquellas que protegen los derechos de las mujeres.

La politóloga Susan Moller Okin, profesora de la Universidad de Stanford, reunió con la provocativa pregunta: “¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?”, a científicos sociales defensores y detractores del multiculturalismo para discutir las implicaciones que puede tener para las mujeres el reconocimiento de los derechos colectivos de “minorías”. En esta antología, la editora argu-

La politóloga Susan Moller Okin, profesora de la Universidad de Stanford, reunió con la provocativa pregunta: “¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?”, a científicos sociales defensores y detractores del multiculturalismo para discutir las implicaciones que puede tener para las mujeres el reconocimiento de los derechos colectivos de “minorías”. En esta antología, la editora argu-



menta que existe una tensión muy fuerte entre el multiculturalismo y el feminismo, si consideramos que el primero parte de una reivindicación de las culturas de las minorías étnicas, mientras que el feminismo asume como principio la crítica a cualquier cultura patriarcal. En el artículo que abre el debate, Moller Okin concluye que las mujeres de estas minorías étnicas (que en muchos casos pueden ser mayorías) “quizá estén mejor si la cultura en la que nacieron se extingue (al integrarse sus miembros a la cultura nacional menos sexista)” (Moller Okin, 1999: 23).

Este feminismo etnocéntrico no problematiza la relación entre liberalismo y feminismo, asumiendo por principio que el liberalismo les ha dado a las mujeres mayor equidad que esas culturas “minoritarias”, en las que las mujeres siguen siendo víctimas del matrimonio forzado, la poligamia, la mutilación genital, la segregación, el velo, la exclusión política, por nombrar algunas de las prácticas “atrasadas” que la autora homologa como mecanismos de control y opresión de las mujeres.

Las feministas de la India, como Chandra Mohanty (1991) y Vandana Shiva (1988), han respondido ante representaciones como las de Moller Okin, señalando que el presentar a las mujeres del “tercer mundo” como meras víctimas del patriarcado es una forma de colonialismo discursivo que niega los espacios que las mujeres se han abierto en el marco de sus propias dinámicas culturales. En la crítica feminista al multiculturalismo se asume, por un lado, que la cultura de las “minorías” es aquella reivindicada por los sectores hegemónicos al interior de éstas, sin reconocer que las prácticas y



los discursos contestatarios de las mujeres son también parte de esas culturas para las que se pide respeto. Se asume también que se sabe cómo funciona la desigualdad de género en todas las sociedades, sin importar los contextos e historias específicas, y a partir de este supuesto conocimiento se asume que se tiene la clave para la liberación de sus “hermanas” del llamado tercer mundo.

Considero que el feminismo urbano y académico latinoamericano tiene mucho que aprender de estos debates, para evitar caer en los mismos errores etnocentristas que las feministas anglosajonas cometieron frente al movimiento de mujeres chicanas y negras, o frente a esa comunidad imaginada que han llamado “Mujeres del tercer mundo”. La posibilidad de establecer alianzas políticas y apoyar las luchas de otras mujeres en distintos contextos culturales depende mucho de la sensibilidad que se tenga para entender la especificidad de sus experiencias y formas de resistencia. Con respecto a las posibilidades de estas alianzas Bonnie Honig señala

Éstas dependerán en parte de la disposición que tengan las feministas occidentales de aplicar a sus propias prácticas el mismo escrutinio que aplican a los y las otras; de escuchar las voces plurales de las mujeres en distintos contextos y aprender de ellas, a la vez que se rechaza la tentación de prejuizar aquellas prácticas que nos resultan poco familiares o amenazantes, a quienes hemos crecido en sociedades burguesas liberales. Por el bien de una futura solidaridad feminista entre las mujeres, la pregunta de lo que constituye



la igualdad y la desigualdad de género debe quedar abierta a un permanente cuestionamiento... (Honig, 1999: 40)

En el contexto mexicano las mujeres indígenas han vinculado sus demandas de género a las demandas de autodeterminación de sus pueblos; nos corresponde escuchar sus voces y aprender de ellas la manera en que están redefiniendo los conceptos de cultura, autonomía y Estado-nación.

La política del reconocimiento cultural desde las mujeres indígenas

“Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora. Soy zapatista, pero eso tampoco importa en este momento. Soy indígena y soy mujer, y eso es lo único que importa ahora”. Con estas palabras

se presentó la representante del EZLN, el 28 de marzo de 2001, ante el Congreso de la Unión, en un evento único en la historia mexicana. Una mujer indígena, pobre y analfabeta, ocupó el espacio asignado al poder legislativo y desde la tribuna defendió públicamente, frente a millones de tele-espectadores, sus derechos como mujer y como indígena.

El hecho de que haya sido una mujer la encargada de dar el mensaje político más importante del EZLN es una muestra de los espacios que las mujeres han ganado al interior del movimiento zapatista y del movimiento indígena nacional. En el discurso de la comandante Esther y en el de la médica tradicional nahua, María de Jesús Patricio, integrante del CNI, se puso de manifiesto la con-



cepción dinámica de la cultura que las mujeres indígenas han venido enarbolando a lo largo de los últimos ocho años. Las dos representantes indígenas reclamaron el derecho a una cultura propia, pero a la vez hicieron referencia a los esfuerzos que las mujeres están haciendo al interior de sus propias comunidades por transformar aquellos elementos de la tradición que consideran opresivos y excluyentes. Ambas mujeres son representantes de un movimiento de mujeres indígenas que dentro y fuera del zapatismo se han dado a la tarea de confrontar tanto las representaciones descalificadoras de la cultura indígena, como las visiones idealizadas de la misma. Han demandado frente al Estado sus derechos colectivos como pueblos indígenas y frente al movimiento indígena su derecho a cambiar aquellas formas culturales que atentan contra sus derechos humanos. Creemos que en sus participaciones en el Congreso de la Unión, dentro del CNI y en los espacios propios que se están gestando en diversos estados del país, las mujeres indígenas están dando la pauta de cómo repensar la autonomía indígena desde una perspectiva dinámica de la cultura, que a la vez que reivindica el derecho a la autodeterminación, lo hace a partir de una concepción de la identidad como construcción histórica que se está formando y reformulando cotidianamente.

En sus intervenciones ante la Cámara de Diputados y en entrevistas posteriores, las representantes del movimiento indígena han tenido que enfrentar las fuertes críticas a la cultura indígena y a sus sistemas normativos. Académicos y políticos que hasta ahora no habían dedicado ni una sola línea de sus escritos o de sus dis-



cursos a las desigualdades de género que viven las mujeres indígenas, repentinamente se muestran preocupados por la manera en que el reconocimiento de los sistemas normativos de los pueblos indígenas (calificados erróneamente como “usos y costumbres”) pueden violar sus derechos humanos. Las representantes indígenas y el abogado mixe Adelfo Regino confrontaron las representaciones estáticas de la tradición que se han utilizado para descalificar sus “usos y costumbres”, al plantear que los sistemas normativos indígenas están en un proceso de revisión en el que las mujeres indígenas están teniendo una participación fundamental. Al respecto, María de Jesús Patricio señaló:

Lo que puedo decir es que los pueblos indígenas reconocemos ahora que hay costumbres que debemos combatir y otras que debemos impulsar, y eso se nota en la participación más activa de las mujeres en las decisiones de nuestra comunidad. Ahora las mujeres ya participamos más en las decisiones de la asamblea, ya nos eligen para algún cargo y en general participamos más en la vida comunal (*La Jornada*. México, 3 de abril de 2001, p. 9).

La comandante Esther centró su intervención en el Congreso en un recuento de las desigualdades y exclusiones que la actual legislación permite y argumentó que la iniciativa de ley de la Cocopa va a servir “Para que seamos reconocidas y respetadas como mujer y como indígena... en esa ley están incluidos nuestros derechos



como mujer, que ya nadie puede impedir nuestra participación, nuestra dignidad e integridad en cualquier trabajo, igual que los hombres”. Contrariamente a los cuestionamientos que se hacía a la iniciativa de ley de la Cocopa, gracias a la activa participación de las mujeres en las mesas del diálogo de San Andrés Larráinzar, esta ley vendría a reforzar la lucha de las mujeres indígenas por incluir el reconocimiento a sus derechos en las formas de impartición de justicia que *de facto* vienen funcionando por décadas en las comunidades indígenas. Aunque varias integrantes del movimiento indígena nacional han apuntado a la necesidad de empezar a trabajar en una ley reglamentaria que desarrolle varios de los puntos sobre derechos de las mujeres, incluidos en los Acuerdos de San Andrés y eliminados de la iniciativa de la Cocopa, esta propuesta amplia establece ya un reconocimiento de los derechos de las mujeres indígenas, que hasta ahora no existía en la coexistencia *de facto* entre los dos sistemas normativos.

Los diputados y senadores decidieron finalmente enfrentar los “peligros de los usos y costumbres” limitando el derecho a los espacios propios de resolución de conflictos, al agregar un candado que señala la necesidad de validar las decisiones de las autoridades indígenas por parte de jueces y tribunales.⁶

⁶ Estos cambios se encuentran contenidos en el artículo 2, inciso a, apartado II de la nueva ley. Ver “Perfil” de *La Jornada*. México, 28 de abril de 2001.

Las mujeres indígenas nunca pidieron esta “protección” por parte del Estado que limita la autonomía de sus pueblos. Contrariamente, reivindicaron el derecho a la autodeterminación y a la cultura propia, a la vez que han luchado al interior del movimiento indíge-



na por redefinir los términos en que se entiende la tradición y la costumbre y por participar activamente en la construcción de los proyectos autonómicos.

Ha sido un nuevo movimiento indígena de mujeres, surgido bajo la influencia del levantamiento zapatista, el que se ha dado a la tarea de replantear las demandas de reconocimiento al carácter multicultural de la nación, a partir de una definición más amplia de cultura que incluye no sólo las voces y representaciones hegemónicas de la misma, sino la diversidad de voces y procesos contradictorios que dan sentido a la vida de un colectivo humano (ver Artía Rodríguez, 2001; Hernández Castillo, 2001b).

Algunas pistas metodológicas para re-pensar la cultura desde el género

Pero las mujeres indígenas no están solas en este empeño por replantear el concepto de cultura y reformular las políticas del reco-

nocimiento: desde las ciencias sociales y desde la literatura, otras feministas se han dado a una tarea similar al buscar perspectivas epistemológicas y estrategias políticas que permitan romper con la dicotomía universalismo-liberal/esencialismo-étnico. Muchas teóricas y activistas feministas del llamado “tercer mundo” han planteado la necesidad de recuperar las identidades culturales como espacios de movilización política, pero a la vez de re-definir las mismas a partir de unas perspectivas no esencialistas de la cultura. Desde el feminismo chicano y negro en los Estados Unidos (Cherrie Moraga, Gloria Anzaldúa; Norma Alarcón, Audry Lorde, Michelle



Wallace y Bell Hook, por mencionar algunas), desde los estudios poscoloniales en el sureste asiático (Chandra Mohanty, Lata Mani, Vandana Shiva), desde los incipientes feminismos indígenas en Mesoamérica (Amanda Pop Bol, Lucía Willis Pau, Alma López, Marta Sánchez), se están formulando nuevas propuestas de repensar la cultura desde el género.

Estos cuestionamientos al etnocentrismo feminista y las propuestas teóricas de historizar y contextualizar el análisis de la desigualdad de género nos pueden ser muy útiles a quienes, desde la academia o desde la militancia política, estamos pugnando por construir un feminismo latinoamericano de la diversidad, que reconozca la pluralidad de contextos en los que las mujeres construimos nuestras identidades de género, vivimos las relaciones de desigualdad y desarrollamos nuestras estrategias de lucha.

Volver los ojos hacia las reflexiones y propuestas de otras feministas del “tercer mundo” que nos hablan desde sus países o desde sus experiencias diaspóricas, de una manera de establecer diálogos constructivos y aprender de experiencias y búsquedas similares, que nos permitan, más que repetir esquemas, construir nuestros propios caminos y proyectos, dejando abierta la posibilidad de articular luchas de Sur a Sur.

Estas voces y experiencias que nos hablan desde los márgenes y que en algunos casos se han autodefinido como feministas poscoloniales nos dan algunas pistas metodológicas para repensar la cultura desde el género.⁷

⁷ Esta sección ha sido desarrollada de manera más amplia en un artículo que se publicará sobre los feminismos poscoloniales y sus aportes al feminismo latinoamericano. Ver Hernández Castillo (en prensa).



Historizar y contextualizar las formas que asumen relaciones de género para evitar el universalismo feminista

En sus críticas, muchas de las feministas poscoloniales han confrontado los discursos universalizantes de algunos feminismos académicos que,

partiendo de las experiencias y necesidades de las mujeres blancas del primer mundo, han establecido una perspectiva generalizadora de las relaciones de género, exotizando o silenciando a aquellas mujeres cuyas experiencias de subordinación están marcadas por la raza y la clase. Estas feministas poscoloniales han respondido con trabajo antropológico históricamente situado (ver Mahood, 2001 y 2003; Abu-Lughod, 1986; Mani, 1999), con sus investigaciones históricas (Chatterjee, 1993; Hatem, 1998), con su producción literaria (Mernissi, 1993; Al-Sa´dawi, 1999; Anzaldúa, 1987; Alarcón, 1999) a los discursos universalizantes sobre “las mujeres” y el “patriarcado”; además, han confrontado la concepción binaria y simplista del poder, en la que el hombre es el dominador y la mujer la subordinada, que hasta muy recientemente hegemonizó las perspectivas feministas de la academia europea y norteamericana.

En sus críticas a los esencialismos feministas nos muestran que estas perspectivas universalistas del patriarcado y de las mujeres no sólo hacen “representaciones erróneas” de las mujeres que no comparten las características de las “normas de género” que se presumen, sino que se trata de discursos con efectos de poder que colonizan las vidas de las mujeres. Chandra Mohanty, en su ya clásico artículo “Bajo los ojos de Occidente: Académicas feministas y discursos co-



loniales” (“Under Western Eyes: Feminist Scholars and Colonial Discourses” publicado por primera vez en 1985 y reeditado varias veces en inglés y en otros idiomas), nos muestra cómo fusiona este colonialismo discursivo haciendo un recorrido por distintos trabajos académicos que han contribuido a construir a las “Mujeres del tercer mundo” como un bloque indiferenciado. Muchos de los trabajos que ella analiza asumen que la categoría mujer es algo construido e interiormente homogéneo, independientemente de categorías como clase, raza, etnia. Esto implica un concepto de género fundamentado en la diferencia sexual. Estas estrategias de colonización discursiva tienden a construir a la mujer del tercer mundo como circunscrita al espacio doméstico, víctima, ignorante, pobre, atada a la tradición, que se convierte en el *alter ego* de la académica feminista que es liberada, toma sus propias decisiones, tiene control sobre su cuerpo y su sexualidad, es educada y moderna.

La tensión entre occidentalismo, como estrategia discursiva que integra silenciando las especificidades (Mignolo, 1996), y el orientalismo (Said, 1990 [1973]), como estrategia que exotiza y construye al “otro” como el *alter ego* del sujeto moderno, también se ponen de manifiesto en la literatura feminista latinoamericana. Por mencionar algunos ejemplos, textos como *Mujeres e Iglesia: Sexualidad y aborto en América Latina* de Ana María Portugal, editado por Mujeres por el Derecho a Decidir (1989), o *Los intereses de las mujeres y los procesos de emancipación en América Latina*, de la connotada feminista Virginia Vargas (1993), siguen asumiendo que todas las mujeres de América Latina enfrentamos los mismos problemas



de salud reproductiva (en el primer caso) y entendemos la emancipación de la misma manera, en el segundo.

En otros espacios he analizado cómo ha funcionado el orientalismo en la representación etnográfica que se ha hecho de “la mujer indígena” en Mesoamérica, y he señalado el énfasis victimizante que han tenido muchas de las etnografías feministas (ver Hernández Castillo, 2001b).

El problema de estas representaciones es que se traducen en prácticas políticas excluyentes que no integran a las agendas de los

⁸ Considero que no es el caso de las mujeres lesbianas que han jugado un papel importante en el movimiento y han logrado incorporar de manera más efectiva sus intereses a la agenda del movimiento feminista.

movimientos feministas las necesidades específicas de las mujeres negras o indígenas.⁸

La historia de los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe que desde 1981

se han venido realizando en distintos países de nuestro continente es una historia de exclusiones y silenciamientos: Bogotá, Colombia (1981); Lima, Perú, (1983); Bertioga, Brasil (1985); Taxco, México (1987); San Bernardo, Argentina (1990), Costa del Sol, El Salvador (1993), Cartagena, Chile (1996); Juan Dolio, República Dominicana (1999) y Playa Tambor, Costa Rica (2002). La feminista afrodominicana Sergia Galván ha registrado estas exclusiones (1995), siendo de las pocas voces que se ha atrevido a señalar el racismo que permea al feminismo latinoamericano:

El movimiento feminista, al igual que los demás movimientos sociales, se ha configurado sobre la base de los prejuicios raciales. El racismo permea toda nuestra vida, tanto



en la dimensión macroestructural como en la esfera personal, y meternos en un proceso para su deconstrucción es algo muy complejo. Resulta más cómodo negarlo que desalborotarlo y problematizarlo. De ahí que el movimiento feminista se sienta tan amenazado cuando se toca el tema del racismo. La defensa no se deja esperar, lo cual se explica en la actitud férrea en contra de la corriente del feminismo afrocéntrico (1995: 4).

Esta situación llevó a las mujeres afrolatinoamericanas a crear sus propios espacios políticos y a organizar el primer Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe en julio de 1992 en República Dominicana. Su presión ha influido en que en los siguientes encuentros se desarrollaran paneles y talleres en donde se ha discutido el problema del racismo.⁹ En el VII Encuentro Feminista, realizado en Chile en 1996, por primera vez se incluyó como uno de los tres principales temas del encuentro la reflexión en torno a “Las dimensiones discriminatorias ocultas del feminismo: las mujeres indígenas, negras, pobres y lesbianas... en nosotras”; sin embargo, las diferencias y tensiones entre la corriente feminista que se autodefine como autónoma y aquellas que son definidas como institucionales, hegemonizó todo el encuentro y casi provocó un cisma en el movimiento feminista latinoamericano.¹⁰

⁹ Sin embargo, estos talleres han contado con poca participación. Al respecto se puede revisar la reflexión de Silvia Marcos sobre el “Taller sobre feminismo y diversidad cultural” en el VIII Congreso Latinoamericano y del Caribe, en Marcos (1999).

¹⁰ Para una descripción de las posturas de las feministas autónomas y las institucionales y las implicaciones de estas divisiones, se puede consultar la excelente historia de los encuentros escrita colectivamente por



Sonia Álvarez, Elisabeth Friedman, Ericka Beckman, Maylei Blackwell, Norma Stoltz Chinchilla, Nathalie Lebon, Marysa Navarro y Marcela Ríos Tobar (2002). Una historia más descriptiva del movimiento feminista latinoamericano se puede encontrar en Vargas Valente (2002); para una historia del feminismo mexicano ver Marcos (1999b) y Tuñón (1997).

Nuevamente el problema del racismo pasó a un segundo plano y sigue siendo la asignatura pendiente del feminismo latinoamericano.

Una exclusión aún mayor han sufrido las mujeres indígenas, cuya participación ha sido casi nula en los diferentes encuentros y quienes muchas veces han sido representadas en los encuentros feministas internacionales por las asesoras de sus organizaciones. Al igual que las mujeres negras, han optado a partir de 1995 por construir sus propios espacios: los Encuentros Continentales de Mujeres Indígenas, realizándose el primero en Quito, Ecuador; el segundo en México (1997), el tercero en Panamá (2000) y la Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, realizada en 2002 en Oaxaca, México, ampliándose la participación a mujeres de grupos indígenas de otros continentes. A partir de estos encuentros se ha formado una Coordinadora Continental de Mujeres

Indígenas, en la que confluyen indígenas de América Latina, Estados Unidos y Canadá.¹¹

¹¹ Un ejemplo de las voces de estas nuevas feministas indígenas se puede encontrar en Delgado Pop (2000), Sánchez Néstor (2001), Pop Bol (2000), Willis Pau (2000), Duarte (en prensa).

Estas nuevas voces han vuelto más patentes las exclusiones del movimiento feminista latinoamericano y vuelven urgente el replanteamiento de las estructuras organizativas y las agendas políticas a partir de una perspectiva que articule las diferentes luchas de las mujeres de nuestro continente.



**Considerar la cultura como
un proceso histórico para
evitar los esencialismos
culturales**

Al mismo tiempo que las feministas poscoloniales han advertido los peligros de los universalismos, han reconocido que esta preocupación

por respetar la diferencia puede llevar a esencialismos culturales que muchas veces sirven a los intereses patriarcales al interior de los colectivos identitarios. Las representaciones ahistóricas de las culturas como entidades homogéneas de valores y costumbres compartidas, al margen de las relaciones de poder, dan pie a fundamentalismos culturales que ven en cualquier intento de las mujeres por transformar prácticas que afectan sus vidas, una amenaza para la identidad colectiva del grupo. El historizar prácticas culturales como el sati (la inmolación de las viudas en las piras funerarias de sus maridos) (Mani, 1987; Oldenburg Veena, 1994), o la infibulación o mutilación genital (Koso-Tomas, 1987; Mama, 1995; Tripp, 2002), ha permitido a estas feministas demostrar que muchas de las prácticas “tradicionales” que afectan y violentan las vidas de las mujeres han cambiado con el tiempo, que muchas veces tienen su origen en contextos coloniales y que su modificación o desaparición no afecta la continuidad identitaria del grupo.

Estos estudios nos han mostrado que cuando las transformaciones de ciertas tradiciones afectan los intereses de los sectores en el poder es que se enarbolan los argumentos en torno a los peligros de la integridad cultural, como el caso del debate en torno al derecho agrario de las mujeres que se ha dado en África y en diversos países



del sureste asiático, en donde el argumento de la “defensa de la tradición” se ha utilizado para deslegitimar las demandas de las mujeres a la tierra (ver Tripp, 2002; Agarwal, 1995; Khadiagala, 1999). Para confrontar estos usos del argumento cultural, Uma Narayan propone que:

Un feminismo anti-esencialista puede contrarrestar esta perspectiva estática de la cultura, insistiendo en la importancia de una comprensión histórica de los contextos en los que una “cultura particular” se ve y se define como tal... Por lo tanto, una comprensión antiesencialista de la cultura debe resaltar que las “etiquetas” que se eligen para definir una determinada cultura, no son simples descripciones que usamos para definir realidades distintas ya existentes. Por el contrario, se trata de designaciones arbitrarias que se encuentran conectadas a diversos proyectos políticos que tienen distintas razones para insistir en las diferencias que separan a una cultura de otra (2000: 87, traducción mía).

El deconstruir la manera en que ciertos rasgos son seleccionados (y no otros) como representativos de una cultura o integrales a una identidad, nos permitirá develar las redes del poder que se ocultan detrás de la representación de la diferencia. Esta misma autora señala que la perspectiva histórica de las identidades nos permite apreciar la manera en que ciertos rasgos de una cultura cambian sin que nadie considere que esto pone en peligro la inte-



gridad cultural (al incorporar, por ejemplo, automóviles, la tecnología agrícola, los medios de comunicación...), mientras que de manera selectiva se decide que otros cambios sí constituyen una pérdida cultural:

El análisis feminista de esos aspectos del cambio cultural puede ayudar a llamar la atención sobre esos procesos a los que he denominado “etiquetación selectiva” (*selecting labeling*) mediante los cuales aquellos que tienen poder, de manera conveniente para ellos designan ciertos cambios en valores y prácticas, como en consonancia con la preservación cultural, mientras que designan otras transformaciones como “pérdida cultural” e inclusive como “traición cultural” (Narayan, 2000: 89, traducción mía).

Desde la antropología, el relativismo cultural de ciertos estudiosos que reivindican la perspectiva de la “sobrevivencia cultural” ha contribuido a hacer representaciones idealizadas de los pueblos indígenas, sin dejar espacio a las voces y cuestionamientos de las mujeres al interior de los propios grupos. Estas representaciones han sido utilizadas por los grupos de poder de esos colectivos para legitimar sus privilegios. El otro extremo de esta perspectiva ha sido la de quienes descalifican, a partir de su origen colonial, todas las instituciones y prácticas de estos colectivos, estereotipando sus culturas a partir de una “etiquetación selectiva”.



**Reconocer la manera en que
nuestras luchas locales están
insertas en procesos globales de
dominación capitalista**

El hablar de feminismos y de mujeres en plural y reconocer las diferencias entre nosotras no debe implicar imposibilidad para ver las similitudes contextuales

en las que desarrollamos nuestras luchas, como es el contexto global de dominación económica que influye en los poderes y resistencias locales.

En un reciente artículo publicado por Chandra Mohanty (2002) en el que revisa sus argumentos contra el etnocentrismo feminista que desarrolló en “Bajo los ojos de Occidente...” en 1986, la autora opina que en aquel momento era más importante hacer énfasis en los peligros del universalismo feminista, argumento que sigue sosteniendo, pero que en el momento actual esa crítica ya ha sido ampliamente desarrollada por los feminismos poscoloniales y que considera necesario trabajar no sólo en la etapa deconstructiva de los discursos, sino también en la parte constructiva de las estrategias de lucha. Al respecto señala:

Ahora me encuentro con la necesidad de enfatizar las conexiones entre lo universal y lo local. En 1986 mi prioridad era mostrar la diferencia, pero ahora quiero recuperar un sentido que siempre ha estado ahí, su conexión con lo universal. En otras palabras, estas discusiones me permiten enfatizar cómo la diferencia no es sólo diferencia. Al conocer las diferencias y las particularidades, podemos más fácil-



mente ver las conexiones y las comunalidades, porque ninguna frontera, ni ningún límite está completamente trazado, ni rígidamente definido. El reto es ver cómo las diferencias nos permiten explicar las conexiones y los cruces de frontera de una mejor manera, cómo el especificar las diferencias nos permite teorizar nuestras preocupaciones universales de forma más adecuada. El ver las diferencias y ubicar las preocupaciones universales me posibilita pensar en alianzas y coaliciones a través de las fronteras (Mohanty, 2002: 505, traducción mía).

Considero que este llamado de Chandra Mohanty a construir coaliciones y alianzas transfronterizas mediante un feminismo de la diversidad antiimperialista resulta especialmente pertinente en momentos como el actual, en el que la globalización económica y el proyecto civilizatorio de unos pocos está siendo impuesto con la fuerza de las armas. El vínculo entre discurso y poder que han resaltado muchas de las feministas citadas se vuelve especialmente relevante en este contexto, en el que el lenguaje, a través de los medios de comunicación, se está convirtiendo en un arma fundamental para enmascarar el asesinato y la impunidad. Estamos frente a discursos globales que tratan de convencer al mundo de que justicia significa venganza, que democracia significa autoritarismo, que guerra significa preámbulo de la paz, que libertad significa sumisión. Se trata de los “daños colaterales al lenguaje” que John Berger describe como una de las consecuencias de la agresión mi-



litar a Irak y de la “guerra antiterrorista” desatada por los Estados Unidos a partir de los atentados del 11 de septiembre. El escritor inglés señala que estamos ante una pérdida de sentido de las palabras que conduce de modo inevitable a una disminución de la facultad de imaginar, ya que la imaginación debe contar con categorías sólidas y precisas a fin de poder saltar entre ellas y por encima de ellas (Berger, 2002). Los discursos sobre *libertad absoluta*, *justicia infinita*, *libertad duradera*, *ejes del mal*, van vaciando los conceptos de sentido y afectando las posibilidades de imaginar; estos daños “colaterales” afectan también la capacidad de imaginar otros futuros posibles.

Contrariamente a las visiones simplistas que se tienen de la deconstrucción como herramienta metodológica que necesariamente implica relativización total y desmovilización, en contextos como el actual en el que los discursos globalizadores del poder están colonizando nuestros cuerpos y nuestras mentes, el lenguaje y la deconstrucción se convierten en armas políticas fundamentales. Las feministas poscoloniales, que han hecho del lenguaje su trinchera de lucha y que tienen una larga experiencia en develar las estrategias textuales del poder, pueden contribuir de manera importante a enfrentar estos discursos globales de muerte.

Tratar de construir puentes de comunicación reconociendo nuestras diversidades y haciendo de ellas un potencial de lucha y no una limitación, es un paso fundamental para construir las redes de solidaridad que se necesitan para que nuestras luchas locales puedan impactar de manera más profunda en los poderes globales. Re-



pensar el multiculturalismo desde una perspectiva de género implica necesariamente vincular el concepto de cultura al concepto de poder; desde este posicionamiento, las políticas del reconocimiento cultural no se contraponen a las visiones feministas, sino que localizan las estrategias de lucha en contextos particulares. Reconocer e historizar nuestras diferencias nos permitirá re-pensar nuestras estrategias globales desde una política de alianzas que recupere nuestras diversidades y enriquezca con ellas los proyectos políticos feministas.

Bibliografía

- ABU-LUGHOD, Lili. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. University of California Press, Berkeley, 1986.
- AGARWAL, Bina. *A Field of One's Own: Gender and Land Rights in South Asia*. Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- ALARCÓN, Norma. "The Theoretical Subjects of This Bridge Called My Back and Anglo-American Feminism", en ANZALDÚA, Gloria (ed.). *Making Faces/Making Soul: Haciendo caras*. Aunt Lute, San Francisco, 1990, pp. 40-68.
- ALEXANDER, Jacqui y Chandra TALPADE MOHANTY (eds.). *Feminist Genealogies, Colonial Legacies and Democratic Futures*. Routledge Press, Nueva York y Londres, 1997.
- AL-SA'DAWI, Nawal. *Mujer en punto cero*. Horas y Horas/Las Femineras, Madrid, 1999.



- ÁLVAREZ, Sonia, Elisabeth FRIEDMAN *et al.* "Encountering Latin American and Caribbean Feminisms", en *Signs Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, núm. 2, Londres, 2002, pp. 539-579.
- ANZALDÚA, Gloria. *Bordelands/La Frontera: The New Mestiza*. Spitters-Aunt Lute, San Francisco, 1987.
- ARTÍA RODRÍGUEZ, Patricia. "Desatar las voces, construir las utopías: la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas en Oaxaca." Tesis de maestría en antropología social, CIESAS, México, 2001.
- BERGER, John. "Prólogo: Un esfuerzo por comprender", en ARUNDHATY, Roy. *El álgebra de la justicia infinita*. Anagrama, Barcelona, 2002, pp. 11-19.
- CHATTERJEE, Partha. *The Nation and Its Fragments*. Princeton University Press, Princeton, 1993.
- DELGADO POP, Adela. "¿Qué es ser mujer indígena a las puertas del nuevo milenio?", en MACLEOD, Morna y M. Luisa CABRERA (comps.). *Identidad: Rostros sin márcara (Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*. OXFAM, Guatemala, 2000, pp. 15-25.
- DUARTE, Ixkic. "Alma López: La doble mirada del género y la etnicidad", en *Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas*. UNAM, México, en prensa.
- GALVÁN, Sergia. "El mundo étnico-racial dentro del feminismo latinoamericano", en *Fempres*, número especial, Santo Domingo, 1995, pp. 34-36.
- HATEM, Mervat. "Aísha Taymur's Tears and the Critique of Modernist and Feminist Discourses on Nineteenth Century Egypt", en ABULUGHOD, Lila (ed.). *Remaking Women: Feminism and Modernity in The Middle East*. Princeton University Press, Princeton, 1998, pp. 50-83.



- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída. “On Feminisms and Postcolonialisms: Reflections South of the Rio Grande”, en MORAÑA, Mabel y Carlos JÁUREGUI (eds.). *Postcolonial Studies in Latin America*, en prensa.
- “Género y ciudadanía diferenciada en México”, en CALDERÓN, Marcos et al. *Ciudadanía, cultura política y reforma del Estado en América Latina*. Colmich/IFE, Zamora, 2002.
- *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. Porrú-CIESAS, México, 2001^a. (Publicado en inglés como *Histories and Stories from Chiapas. Border Identities in Southern Mexico*. University of Texas Press, Austin, 2001).
- “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”, en *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, México, 2001b, pp. 206-230.
- “Construyendo la utopía. Esperanzas y desafíos de las mujeres chiapanecas de frente al siglo XXI”, en HERNÁNDEZ, R. Aída (ed.). *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*. CIESAS/Colmex/CIAM, México, 1998, p.125.
- HOOK, Bell. *Talking Back, Thinking Feminist, Thinking Black*. South End Press, Boston, 1988.
- HONIG, Bonnie. “My Culture Made me Do It”, en MOLLER OKIN, Susan. *Is Multiculturalism Bad For Women?* Princeton University Press, Princeton, 1999.
- KHADIAGALA, Lynn. “The Failure of Popular Justice in Uganda: Local Councils and Women’s Property Rights”, en *Development and Change*, vol. 32, núm. 1, 2001, pp. 55-76.

- KOSO-THOMAS, O. *The Circumcision of Women. A Strategy for Eradication*. Zed Books, Londres, 1987.
- LOVERA, Sara y Nelly PALOMO (coords.). *Las alzadas*. CIMAC, México, 1999.
- MAHMOOD, Saba. "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival", en *Cultural Anthropology*, núm. 16, 2001, pp. 203-231.
- . *Pious Transgressions: Embodied Disciplines of the Islamic Revival*. Princeton University Press, Princeton, 2003.
- MAMA, Amina. "Sheroes and Villains: Conceptualizing Colonial and Contemporary Violence Against Women in Africa", en JACQUI, Alexander y Chandra TALPADE MOHANTY (comps.). *Feminist Genealogies, Colonial Legacies and Democratic Futures*. Routledge Press, Nueva York y Londres, 1995, pp. 46-63.
- MANI, Lata. *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India*. University of California Press, Berkeley, 1998.
- MARCOS, Sylvia. "La otra mujer. Una propuesta de reflexión para el VIII Congreso Feminista Latinoamericano y del Caribe", en *Cuadernos Feministas*, año 2, núm. 9, julio-agosto-septiembre, 1999a.
- . "Twenty Five Years of Mexican Feminisms", en *Women's Studies International Forum*, vol. 22, núm. 4, 1999b, pp. 431-433.
- MATTIACE, Shannan, R. Aída HERNÁNDEZ y Jan RUS (eds.). *Tierra, libertad y autonomía. Impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. IWGIA-CIESAS, México, 2002.
- MILLÁN, Margara. "Mujeres indígenas y zapatismo: nuevos horizontes de visibilidad", en *Cuadernos Agrarios*, núm. 13, enero-junio, 1996a, pp. 152-167.



- “Las zapatistas de fin del milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas”, en *Chiapas*, núm. 3, UAM, Instituto de Investigaciones Económicas y Dirección General de Asuntos del Personal Académico, México, 1996b, pp. 19-32.
- “Chiapas y sus mujeres indígenas. De su diversidad y resistencia”, en *Chiapas*, núm. 4, IIEC-ERA, México, 1997, pp. 209-216.
- MERNISSI, Fátima. *El poder olvidado. Las mujeres ante un islam en cambio*. Icaria-Antrazyt, Barcelona, 1993.
- MIGNOLO, Walter. “Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina”, en CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Eduardo MENDIETA (coords.). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Miguel Ángel Porrúa-University of San Francisco, México, 1996.
- MOHANTY, Chandra. “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, en MOHANTY, Chandra, Ann RUSSO y Lourdes TORRES (eds.). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Indiana University Press, Bloomington, 1991.
- “Under Western Eyes. Revisited: Feminist Solidarity Through Anticapitalist Struggles”, en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, núm. 2, Londres, 2002, pp. 499-535.
- MOLLER OKIN, Susan. *Is Multiculturalism Bad For Women?* Princeton University Press, Princeton, 1999.
- NARAYAN, Uma. “Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique to Cultural Essentialism”, en NARAYAN, Uma y Sandra HARDING (comps.). *Decentering the Center. Philosophy for a Multicultural*,



- Postcolonial and Feminist World*. Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis, 2000, pp. 80-101.
- OLDENBURG, Veena Talwar. "The Narayan Continuing Invention of the Sati Tradition", en STRATTON HAWLEY, John (ed.) *Sati the Blessing and the Curse*. Oxford University Press, Nueva York, 1994, pp. 120-167.
- POP BOL, Amanda (2000) "Racismo y machismo: Deshilando la opresión", en MACLEOD, Morna y M. Luisa CABRERA (comps.). *Identidad: Rostros sin máscara (Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*. OXFAM, Guatemala, 2000, pp. 111-141.
- PORTUGAL, Ana María. *Mujeres e Iglesia: Sexualidad y aborto en América Latina*. Católicas por el Derecho a Decidir, México, 1989.
- ROJAS, Rosa. *Chiapas, ¿Y las mujeres qué?* Tomos I y II, Colección del Dicho al Hecho, La Correa Feminista, México, 1996.
- SAID, Edward. *Orientalismo*. Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1990 [1973].
- SÁNCHEZ NÉSTOR, Martha. "Ya las mujeres quieren todo", en *Cuadernos Feministas*, año 3, núm. 15, abril-mayo-junio, 2001.
- SHIVA, Vandana. "Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo", en *Cuadernos Inacabados*. Horas y Horas la Editorial, Madrid, 1988.
- TRIPP, Aili Mari. "The Politics of Women's Rights and Cultural Diversity in Uganda", en MOLYNEUX, Maxine y Shahra RAZAVI (eds.). *Gender, Justice, Development and Rights*. Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 384-413.
- TUÑÓN, Esperanza. *Mujeres en escena: de la tramoya al protagonismo (1982-1994)*. Programa de Estudios de Género, México, 1997.
- VARGAS VALENTE, Virginia. *Los intereses de las mujeres y los procesos de emancipación en América Latina*. PUEG-UNAM, México, 1993.



— “Los feminismos latinoamericanos en su tránsito al nuevo milenio. (Una lectura político personal)”, en MATO, Daniel (coord.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2002.

WILLIS PAAU, Lucía. “Reflexiones desde mi experiencia de mujer”, en MACLEOD, Morna y M. Luisa CABRERA (comps.). *Identidad: Rostros sin máscara (Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad.)*. OXFAM, Guatemala, 2000, pp. 73-95.

