

Revista de análisis y prospectiva política

# Andamios

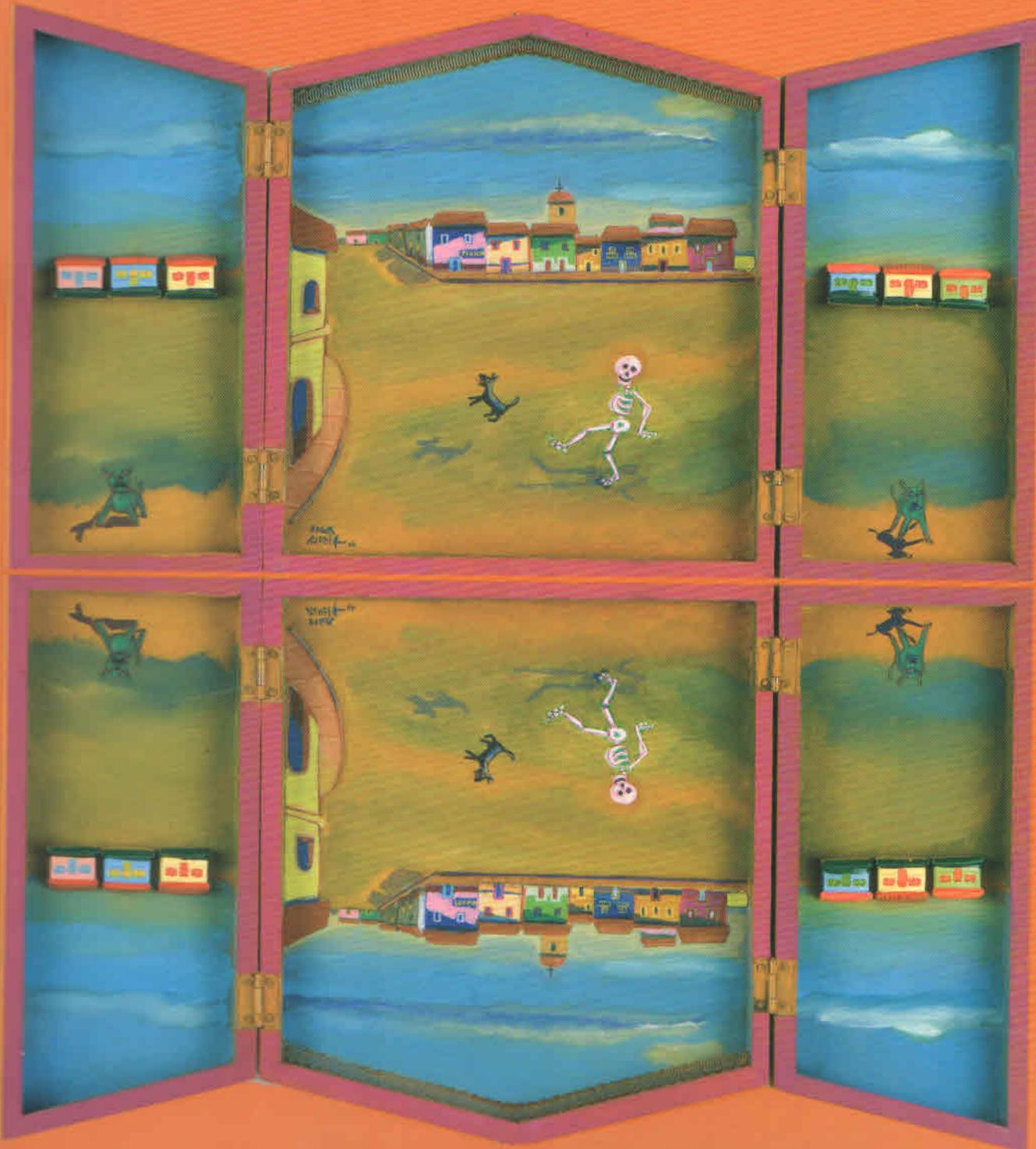
contextos  
políticas públicas  
debate y diálogo



Arenas políticas

# andamios

contextos  
políticas públicas  
debate y diálogos



Arenas políticas

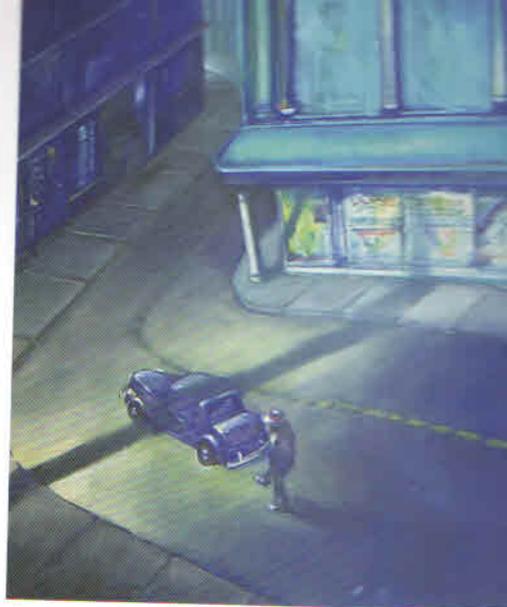
# Presentación

Calificar una nueva estructura estatal y del sistema de gobierno, para canalizar, representar y articular los intereses y visiones de la sociedad, son los principales desafíos políticos e institucionales que Bolivia enfrenta desde la aprobación del nuevo texto constitucional. Plurinacionalidad, igualdad, inclusión, equidad, justicia y democracia intercultural, se vislumbran como las principales expectativas que confieren sentido a las prácticas políticas, sociales e institucionales.

Al parecer, la reciente explosión de conflictos de distinto orden e intensidad, replantea la relación Estado, gobierno y sociedad civil. Una nueva faceta de la relación, no necesariamente prevista por el gobierno ni por los actores de la sociedad, se configura como el devenir del campo político. En el horizonte aparece la necesidad de reinventar e introducir dispositivos institucionales novedosos de gestión y representación social y política. En vilo se hallan las viejas lógicas perniciosas de la cultura política relativas al estilo de gobierno y de la participación social en la formulación e implementación de políticas públicas.

En ese sentido, el presente número de *Andamios* entrega un conjunto de miradas sobre la conflictividad del segundo gobierno de Evo Morales en el marco de la construcción del Estado Plurinacional y la democracia intercultural, destacando el grado de intensidad, diferenciación, y las consecuencias políticas e institucionales de la gestión y resolución de los mismos. Asimismo, incorpora reflexiones en torno a la relación, muchas veces tensa, entre derechos individuales y derechos colectivos para garantizar la equidad de género. Incluye, además, miradas acerca de la implementación de las autonomías departamentales y la regulación jurídica de organizaciones políticas, recurriendo, para ello, a la experiencia internacional y al balance del debate actual sobre las temáticas en Bolivia.

De esta forma, el Proyecto de Fortalecimiento Democrático del PNUD, de manera conjunta con el Servicio Intercultural de Fortalecimiento Democrático del Tribunal Supremo Electoral (SIFDE-TSE) y la Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria (FBDM), busca promover la ampliación y cualificación del de-



La perversa luz del invierno, Edgar Arandia, óleo sobre tela, 19

bate político y de la deliberación pública, en el marco de la cimentación de la democracia intercultural.

Proyecto de Fortalecimiento Democrático

## Contenido

**Contextos:** Estilo de gobierno en la gestión de Evo Morales Fernando Mayorga [pag. 4] • Conflictividad social y política en el segundo gobierno de Evo Morales Alejandro Almaraz [pag. 13] • Conflictos y desafíos políticos e institucionales del segundo gobierno de Evo Morales Jorge Komadina [pag. 22] • Conflictividad sinuosa de la democracia de alta tensión o la democracia callejera César Rojas [pag. 29] • La reconfiguración del campo político boliviano Helena Argirakis [pag. 35] • Movilidad social y conflictos en Bolivia Eduardo Leño [pag. 51] • **Análisis de políticas públicas:** Nuevas instituciones, viejos desempeños María Teresa Zegada [pag. 60] • **Pluriversos:** Derechos colectivos y de género Sarela Paz [pag. 72] • Entre los derechos colectivos de los pueblos indígenas y los derechos de las mujeres Rosalva Hernández [pag. 79] • ¿Importan los feminismos? Pilar Uriona [pag. 91] • **Conversaciones:** Entrevista a Daniel Zovatto [pag. 100] • Entrevista a Jorge Lázarte [pag. 102] • **Miscelánea de Fortalecimiento Democrático** [pags. 106 - 109] • **Bibliofilia política** [pag. 110]

### Andamios

Boletín de análisis y prospectiva política del Proyecto de Fortalecimiento Democrático de Organizaciones Políticas de Bolivia del PNUD-Bolivia, con el apoyo financiero de la Embajada de Suecia.

#### PROYECTO DE FORTALECIMIENTO DEMOCRÁTICO

Carlos A. Camargo Ch. Coordinador

#### EQUIPO EDITORIAL

Carlos Camargo, Gabriela Canedo, Alberto García O., Fernando García Y., Christian Jette, Armando Ortuño, Juan Carlos Pinto, Eliana Quiroz, Gustavo Pedraza, Yerko Rodríguez, Guido Riveros F. (t).

#### RESPONSABLES DEL BOLETÍN

Fernando L. García Yapur, Alberto García Orellana.

#### EQUIPO ADMINISTRATIVO

Erika Oropeza, Carolina Ovale, Patricia Vicente.

#### COLABORADORES

Cristina Loma, Noelia Gómez, Verónica Rocha, Miguel Foronda, Wilfredo Jordán, Elizabeth Huanca, Raúl Maydana.

#### DISEÑO Y EDICIÓN

Mauro Gámez Alcázar (mausplace@yahoo.com)

#### DIAGRAMACIÓN

Nubia Alvarez Poppe

#### ARTISTAS INVITADOS:

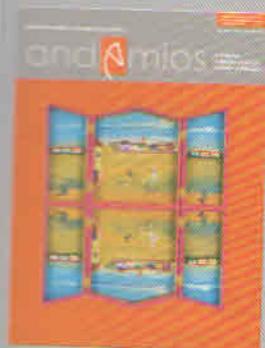
Edgar Arandia  
Gabriela Benítez  
Angie Salgar

#### IMPRESIÓN

Impresiones gráficas "VIRGO"

DEPOSITO LEGAL  
4-2-1577-11

Las opiniones expresadas en el Boletín de análisis y prospectiva política, *Andamios*, son de exclusiva responsabilidad de los autores e invitados y no responden necesariamente a la línea de pensamiento del Proyecto de Fortalecimiento Democrático del PNUD-Bolivia.



Portada  
Obras: Chutazo, Edgar Arandia,  
técnica mixta, 2007

ENTRE LOS DERECHOS COLECTIVOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS



Y LOS DERECHOS DE LAS MUJERES  
DESCENTRANDO EL MULTICULTURALISMO

Rosalva Aída Hernández Casti

**E**n este artículo me propongo compartir algunas reflexiones surgidas de la experiencia mexicana sobre las tensiones entre los derechos colectivos de los pueblos y los derechos de las mujeres, con el propósito de 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 ha 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 a nivel 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, el derecho autónomo 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 la resistencia cotidiana, están tratando de salir de esta encrucijada y están proponiendo maneras más creativas de repensar las identidades étnicas y genéricas para construir una política del reconocimiento cultural que considere la diversidad dentro de la diversidad.

Las reflexiones que aquí comparto están estrechamente vinculadas a dos debates fundamentales en los que me he visto in-

volucrada en los últimos años: el debate en torno al reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y el debate en torno a la construcción de un feminismo no etnocéntrico que reconozca la diversidad cultural. Como académica y como activista estoy convencida de que la construcción de la justicia social debe incluir la lucha contra el sexismo y el racismo, y es en el entrecruce de estas dos luchas que hemos aprendido, de las organizaciones de mujeres indígenas, además de la importancia de reivindicar una perspectiva de género para analizar los derechos culturales de los pueblos indígenas, de un análisis culturalmente situado para aproximarnos a las desigualdades de género.

En el campo de la antropología jurídica me ha tocado confrontar, por un lado, las perspectivas idealizadas del derecho indígena contextualizando las prácticas jurídicas y los sistemas normativos indígenas en el marco de relaciones de poder internas y externas; pero, paradójicamente, dentro de los ámbitos académicos feministas, he sido acusada de "relativista cultural" al señalar que no podemos asumir a priori que sabemos lo que constituye la igualdad y la desigualdad de género en las sociedades indígenas sin conocer el contexto histórico y cultural en el que se construyen las identidades femeninas y masculinas (ver Hernández Castillo 1998, 2001, 2002, 2008, 2010). La polarización de los debates tanto en torno al reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos, como en torno a los derechos universales de las mujeres, deja poco espacio para matizar nuestras perspectivas y escuchar las voces que están proponiendo maneras más creativas de repensar las identidades étnica y genérica.

### La nueva agenda de las mujeres indígenas

En la última década, hemos visto surgir en distintas regiones de América Latina, procesos organizativos de mujeres indígenas en los que se conjugan las demandas colectivas de sus pueblos con sus demandas específicas de género. Podríamos señalar que hemos sido testigos del surgimiento de una nueva identidad política, que no se diluye, ni dentro de las identidades políticas de los pueblos indios, ni dentro de las identidades de género de los movimientos feministas.

Algunos analistas ubican el surgimiento de estas nuevas actoras sociales en 1992, en el marco de la Conmemoración de los 500 Años de Resistencia Indígena. Negra

*...existen otras visiones que, desde la práctica política y la resistencia cotidiana, están tratando de salir de esta encrucijada y están proponiendo maneras más creativas de repensar las identidades étnicas y genéricas para construir una política del reconocimiento cultural que considere la diversidad dentro de la diversidad.*

y Popular, cuando organizaciones indígenas de toda Latinoamérica se movilizaron en contra de la celebración del "V Centenario del Encuentro entre Dos Mundos" y denunciaron la continuación del proyecto colonial por parte de los Estados-Nación latinoamericanos. En el marco de estas movilizaciones, que incluyeron congresos, encuentros, seminarios, talleres, mujeres indígenas de todo el continente que tuvieron la posibilidad de compartir reflexiones y experiencias, y de empezar a plantear que no era posible luchar contra la exclusión de los pueblos indios dentro de las sociedades nacionales, sin reconocer la exclusión de las mujeres al interior de las mismas comunidades indígenas.

En el caso concreto de México, el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el 1ro de enero de 1994, visibilizó la presencia de mujeres dentro del movimiento indígena y campesino nacional. Lo que desde un principio diferenció al zapatismo de otros movimientos guerrilleros latinoamericanos, en los que también han participado mujeres, fue la inclusión dentro de su plataforma de lucha de demandas de género, a través de la llamada Ley Revolucionaria de Mujeres.<sup>1</sup> Sin embargo, no es posible entender la importante participación de las mujeres indígenas en estos dos momentos históricos, ni el posterior surgimiento de agendas de género desde las organizaciones indígenas, si no reconocemos la larga historia de luchas y resistencias en las que han venido participando desde la época colonial (ver Gall y Hernández Castillo 2004), y los múltiples diálogos que en las últimas décadas han influido en la construcción de sus identidades políticas. Los movimientos campesinos, las organizaciones político-militares, la teología de la liberación, los feminismos rurales, las agencias internacionales y hasta las mismas instituciones estatales, han contribuido a crear espacios de encuentro para



Mediodía en Uyuni, Edgar Arandia, óleo s/tela, 2007.

Las mujeres indígenas y han aportado elementos para la construcción de agendas de género culturalmente situadas, que retoman, re-semantizan o rechazan elementos de los distintos discursos sobre los derechos de las mujeres.

Una perspectiva dialógica de estas identidades políticas nos permitirá ver a las organizaciones de mujeres indígenas no como bastiones de resistencias milenarias, ni como aglomerados de sujetos pasivos que retoman de manera mecánica los discursos y prácticas que les llegan de fuera.

Reconocer la capacidad productiva que tienen los discursos globales, no niega la capacidad que los actores sociales tienen de re-significar estos discursos y, en muchas ocasiones, incluso de producir discursos alternativos que se globalizan mediante las mismas redes de comunicación construidas desde los centros de poder.

Los nuevos discursos de las mujeres indígenas, tanto los de quienes se reivindican como feministas, como los de aquellas que enfatizan su adscripción étnica reclamando la cosmovisión, contradicen las perspectivas que señalan la fuerza homogeneizadora del capital, subestimando la

capacidad de resistencia y reelaboración de las culturas locales, y planteando el surgimiento de una "condición postmoderna" mundial que tiende a borrar las especificidades culturales (Jameson, 1990). Es evidente que todas las organizaciones con quienes trabajamos se encuentran en diálogo con discursos globales. Las nuevas tecnologías de comunicación les han posibilitado el contacto y la participación con otros grupos sociales, como son las indígenas norteamericanas, las organizaciones de derechos humanos, la cooperación internacional, las redes feministas, que son parte de las estructuras globales de comunicación e información en las que participan las indígenas latinoamericanas contemporáneas (Lash y Urry, 1994:64). Los elementos encontrados en estas estructuras de comunicación han sido apropiados e integrados a una nueva identidad política, que a la vez se promueve mediante esas mismas redes de comunicación globales. Las "nuevas costumbres" que reivindican las indígenas organizadas, han retomado elementos del discurso de derechos humanos, del discurso feminista y del discurso ecologista de distintas organizaciones con quienes tienen contacto. Más que una imposición de visiones del mundo, se han creado espacios de diálogo intercultural en los que

indígenas y no indígenas han compartido sus visiones del mundo. Es importante no idealizar estos espacios, que siguen marcados por desigualdades estructurales, pero tampoco hay que subestimar la capacidad de apropiación y resignificación de los actores sociales.

Las distintas genealogías políticas e historias personales de las mujeres organizadas han marcado la manera en que ellas y sus organizaciones priorizan, o no, las demandas de género y/o las demandas colectivas de sus pueblos. La gran diversidad interna del movimiento continental de mujeres indígenas es a la vez su fortaleza y su debilidad, llegar a consensos o plantear demandas generales ha implicado negociar perspectivas políticas en torno a cómo se vive y se conceptualiza la cultura, los derechos y las relaciones entre hombres y mujeres. Ante la diversidad de voces que surgen de las organizaciones de mujeres indígenas es fácil caer en la tentación de legitimar unas y silenciar otras, representando como "auténticas" aquellas que reivindican la cosmovisión indígena como espacio de resistencia y descalificando como "aculturadas" aquellas que plantean la existencia de un feminismo indígena, o en el otro extremo, etiquetar de "esencialistas y conservadoras" a las

que rechazan a los feminismos desde los movimientos étnico-políticos y legitimar o abrir espacio en los debates políticos y académicos sólo a aquellas que se acercan más a la agenda del feminismo urbano y occidental. Ambas perspectivas pueden resultar en nuevas estrategias de colonialismo discursivo (ver Mohanty 1988) que nieguen la complejidad y riqueza de estas nuevas identidades políticas.

Las distintas genealogías y experiencias organizativas de las participantes en este incipiente movimiento continental de mujeres indígenas, han influido en la manera en que éstas se han apropiado, o no, de las herramientas y críticas de los feminismos latinoamericanos. Algunas de ellas, sobre todo en México y Guatemala, han empezado a hablar de la existencia de feminismos indígenas que asumen como prioritaria la reflexión y práctica para

transformar las desigualdades entre los género. Otros sectores, sin embargo, han rechazado el concepto de feminismo y han optado por reivindicar la cosmovisión indígena como un espacio desde el cual repensar las relaciones de poder entre hombres y mujeres. El discurso y la práctica de las feministas indígenas, como las integrantes del grupo Kaqla en Guatemala o de algunas integrantes de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas en México, ha resultado mucho más cercano y afín a la agenda de las organizaciones feministas, por lo que se han abierto las posibilidades de algunas alianzas políticas. Sin embargo, el etnocentrismo de la academia y del activismo feminista ha dificultado el diálogo con los sectores de las mujeres indígenas que reivindican la cosmovisión, y se ha explorado muy poco el potencial emancipatorio que tiene para ellas la espiritualidad indígena.

Las mujeres indígenas están desarrollando teorizaciones propias a partir de sus intelectuales orgánicas que participan en los eventos continentales de la última década. Estas teorizaciones se ven reflejadas en los resoluciones de la Primera Cumbre, en los que la reivindicación de los conceptos de complementariedad y dualidad fueron el eje de los debates en la Mesa de Trabajo sobre Educación, Espiritualidad y Cultura, que emitió una declaración en la que planteaba: "Reconocemos que la espiritualidad es la base del conocimiento y de la educación indígena, por lo tanto la que fortalecerla y mantenerla llevándola con respeto...Nos proponemos construir nuestra propia identidad rescatando los conocimientos ancestrales, escuchando la voz de nuestros ancestros y nuestras voces espirituales para elegir el camino y construir el futuro. Reafirmamos la necesidad de cultivar la espiritualidad, testifican-

La función del pajpaku, Edgar Arendt, acrílico sobre tela, 2002



compartiendo nuestras experiencias y conocimientos propios, aprovechando las sinergias mutuas y asumiendo los conceptos y creencias de nuestra cultura. Retomamos la cosmovisión indígena o ciencia de los pueblos indígenas reconociendo a los ancianos y ancianas como portadores de sabiduría ancestral, que ellos sean los maestros de las futuras generaciones. Valecemos las prácticas espirituales de la comunidad, donde los adultos enseñen a los jóvenes y niños mediante la práctica. Valoramos la espiritualidad como el eje principal de la cultura mediante la práctica de nuestros principios y capacitación para fortalecer nuestros conocimientos." (Op. cit. 128)

Partir de esta concepción de cosmovisión y espiritualidad, algunas mujeres mayas proponen un concepto de género que ellas llaman: "una relación respetuosa, sincera, equitativa, de balance, de equilibrio — que en occidente sería de equidad—, de respeto y de armonía, en la que tanto el hombre como la mujer tienen la oportunidad, sin que suponga una carga más pesada para la mujer, sino un elemento Facilitador. Solamente así se podrá estar bien espiritualmente, con el propio ser humano, con la tierra, el cielo y los elementos de la naturaleza que nos dan oxígeno... Por lo tanto para nosotras hablar de enfoque de género supone remitirse al concepto de espiritualidad manejado desde la cosmovisión indígena según el cual todo en el universo se rige en términos de Dualidad, el cielo y la tierra, la felicidad y la tristeza, la noche y el día y se complementan: el uno puede estar sin el otro. Si hubiera diez estrellas con sólo sol moriríamos, no lograríamos soportarlo. Todo se rige en términos de Dualidad, indudablemente, el hombre y la mujer." (Estela, mujer indígena de la Asociación Política de Mujeres Mayas, Cobán, Mayab´ Ixquib´, Guatemala. Citado por Calixta Gabriel 2004).

Es evidente que desde estas perspectivas, el concepto de complementariedad no es ya una excusa para evitar hablar del poder y la violencia en las relaciones de género, sino al contrario, se convierte en una herramienta de crítica para cuestionar las actitudes colonizadoras de los hombres indígenas y plantear la necesidad de repensar la cultura desde la equidad de los géneros.

Es evidente que desde estas perspectivas, el concepto de complementariedad no es ya una excusa para evitar hablar del poder y la violencia en las relaciones de género, sino al contrario, se convierte en una herramienta de crítica para cuestionar las actitudes colonizadoras de los hombres indígenas y plantear la necesidad de repensar la cultura desde la equidad de los géneros.

### De los diálogos interculturales a las alianzas políticas

El acercarnos a los discursos políticos de las mujeres indígenas organizadas y comprender su potencial emancipatorio, no es para nosotras sólo una curiosidad académica, sino que consideramos que los diálogos interculturales son un paso fundamental para construir alianzas políticas que partan del reconocimiento de la diferencia. Las perspectivas de la "hermandad mundial de las mujeres" que reivindicaba el movimiento feminista de los sesenta y setenta, terminó por imponer una agenda política excluyente que universalizaba la experiencia de las mujeres blancas de clase media. No creemos en esta hermandad mundial, pero si creemos en la política de la solidaridad y estamos convencidas de que es posible construir alianzas a partir de preocupaciones comunes. 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 los poderes y resistencias locales.

En nuestra preocupación por repensar las alianzas políticas como mujeres, como activistas y como académicas, nos ha parecido especialmente inspirador el trabajo de una feminista de la India llamada Chandra Mohanty, quien, en 1986, escribió un artículo muy polémico intitulado "Bajo los Ojos de Occidente: Academia Feminista y Discurso Colonial", en el que criticaba el etnocentrismo del feminismo occidental y acusaba a las académicas feministas de ejercer un colonialismo discursivo al representar en sus trabajos a las mujeres del llamado "Tercer Mundo" siempre como víctimas y sujetos pasivos de la dominación patriarcal.

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 lu-



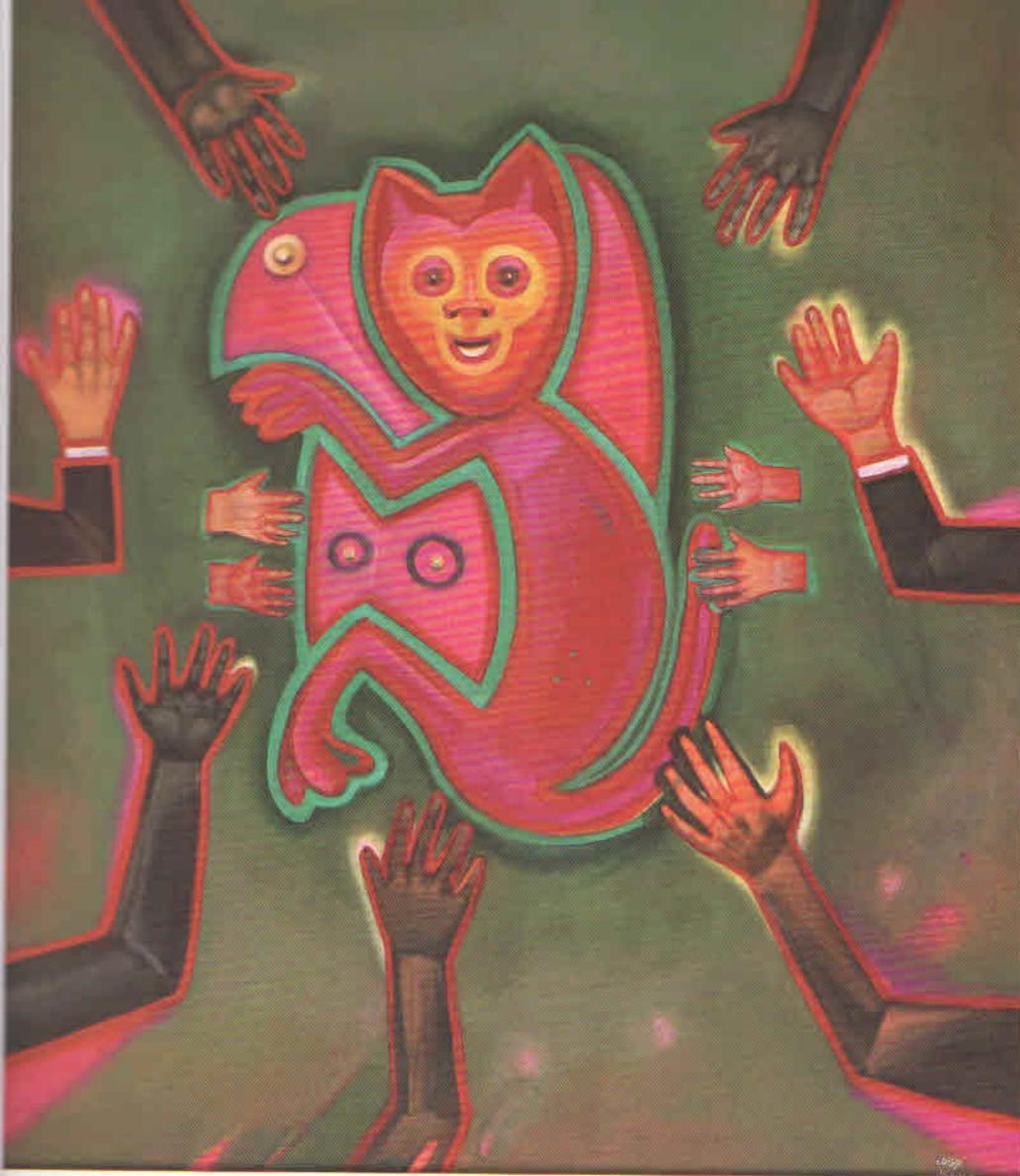
Serie Marimales, Edgar Arandia, acuarela, 2012.

chas locales puedan impactar de manera más profunda a los poderes globales.

### Algunas pistas metodológicas para repensar 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 reconocimiento, desde las ciencias sociales y desde la literatura, otras feministas se han abocado a una tarea similar, buscando 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 re-definir las mismas a partir de una perspectiva no esencialista 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) y desde los incipientes feminismos indígenas en Mesoamérica (Amanda Pop Bol, Lucía Willis Pau, Alma López, Marta Sánchez), se están formulando nuevas propuestas para 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 latino-



Mano plural, Edgar Aranda, óleo s/tela, 2005.

americano 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 que establezcan diálogos constructivos y aprendizaje 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<sup>2</sup>:

### 1. 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 (ver Moller Okin 1999), 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, 2003, Abu-Lughod 1986, Mani 1999), con sus investigaciones históricas (Chatterjee 1993, Hatem 1998) y con su producción literaria (Mernissi 1993, al-Sa'dawi 1999, Anzaldúa 1987, Alarcón 1999) a los discursos universalizantes sobre "las mujeres" y el "patriarcado", 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 Coloniales" ("Under Western Eyes: Feminist Scholars and Colonial Discourses" publicado por primera vez en 1985 y re-editado 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 o etnia. Lo cual 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), ó el libro colectivo *Los Intereses de las Mujeres y los Procesos de Emancipación en América Latina*, 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.

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

El problema de estas representaciones es que se traducen en prácticas políticas excluyentes que no integran a las agendas de los movimientos feministas las necesidades específicas de las mujeres negras e indígenas.<sup>3</sup> 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); Santo Domingo, República Dominicana (1999); San José, Costa Rica (2002); Sierra Gorda, Brasil (2005); Ciudad de México (2008) y Bogotá (2011).

El racismo anti-feminista afrodominicano, Sergia Gallego, ha registrado estas exclusiones (1995), siendo de las pocas voces que se ha atrevido a señalar el racismo que amenaza al feminismo latinoamericano: "El movimiento feminista, al igual que los otros movimientos sociales, se ha construido sobre la base de los prejuicios raciales. El racismo permea toda nuestra existencia, tanto en la dimensión macroestructural como en la esfera personal, y meternos en un proceso para su deconstrucción es un proceso muy complejo. Resulta más cómodo ignorarlo 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 de hacer, lo cual se explica en la actitud férrea en contra de la corriente del feminismo 'afrocéntrico' (1995:4). Esta situación amenaza 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 1992, en República Dominicana.

Esta reflexión ha influido para que en los siguientes encuentros se desarrollen paneles y talleres en donde se ha discutido el tema del racismo.<sup>4</sup> En el VII Encuentro Feminista, realizado en Chile en 1996, por primera vez se incluyó, como uno de los principales temas del encuentro, una reflexión en torno a "Las dimensiones discriminatorias ocultas del feminismo: las mujeres indígenas, negras, pobres y lesbianas...en nosotras". Sin embargo, las di-

ferencias 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 sisma en el movimiento feminista latinoamericano.<sup>5</sup> 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. En el Congreso de la Ciudad de México, en el 2011, si bien hubo dos mesas organizadas y coordinadas por mujeres indígenas, éstas estuvieron relegadas a los peores espacios físicos (una de ellas en una capilla sin sonido) y en los peores horarios. 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 el 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.<sup>6</sup>

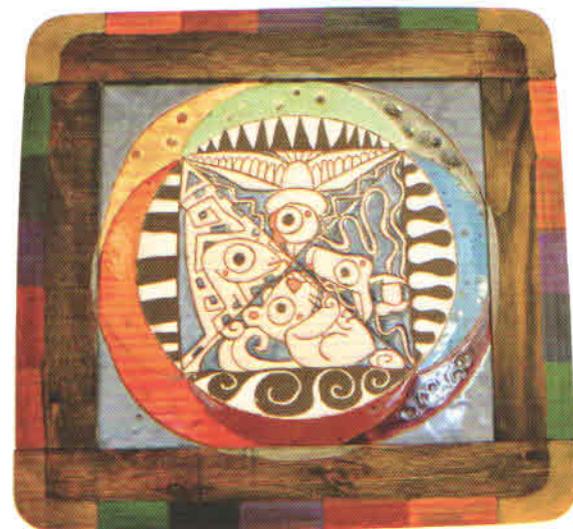
Estas nuevas voces han vuelto más patente las exclusiones del movimiento feminista latinoamericano y vuelven urgente el re-plateamiento de las estructuras organizativas y las agendas políticas, a partir de una perspectiva que articule las diferentes luchas de las mujeres de nuestro continente.

## 2. 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, da 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) ó la infibulación o mutilación genital (Koso-Tomas 1987, Mama 1995, Mari Tripp 2002), ha permitido a estas feministas demostrar que muchas de las prácticas "tradicionales" que afectan y violentan la vida de las mujeres han cambiado con el tiempo, ya 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, que enarbolan los argumentos en torno a los peligros de la integridad cultural, como el caso del debate en torno a los derechos agrarios de las mujeres que se ha dado en África y en diversos países del sureste asiático, es cuando el argumento de la "defensa de la tradición" se ha utilizado para deslegitimar las demandas de las mujeres a la tierra (ver Mari Tripp Op. Cit., 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 tanto una comprensión antiesencialista de la cultura debe enfatizar 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



Ovillo de animales sagrados, cerámica esmaltada 50 x 50 cm.

*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.*

arbitrarias que se encuentran conectadas a diversos proyectos políticos que tienen distintas razones para insistir en la 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 de 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 cul-

tura cambian, sin que nadie considere que esto pone en peligro la integridad 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 he denominado "etiquetación selectiva" (un "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" o incluso como "traición cultural" (Narayan Op.Cit 89 traducción mía).

Desde la antropología, el relativismo cultural de ciertos estudiosos que reivindica 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 también a partir de una "etiquetación selectiva".

Matrimonio en el conventillo, Edgar Arandía, óleo s/tela, 1998.



### 3. 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 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..." ("Under Western Eyes...") en 1986, la autora señala que en aquel momento consideraba importante enfatizar los peligros del universalismo feminista, argumentos 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 fácilmente ver las conexiones y las comunalidades, porque ninguna frontera ni ningún límite está completamente trazado ni rigidamente 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).

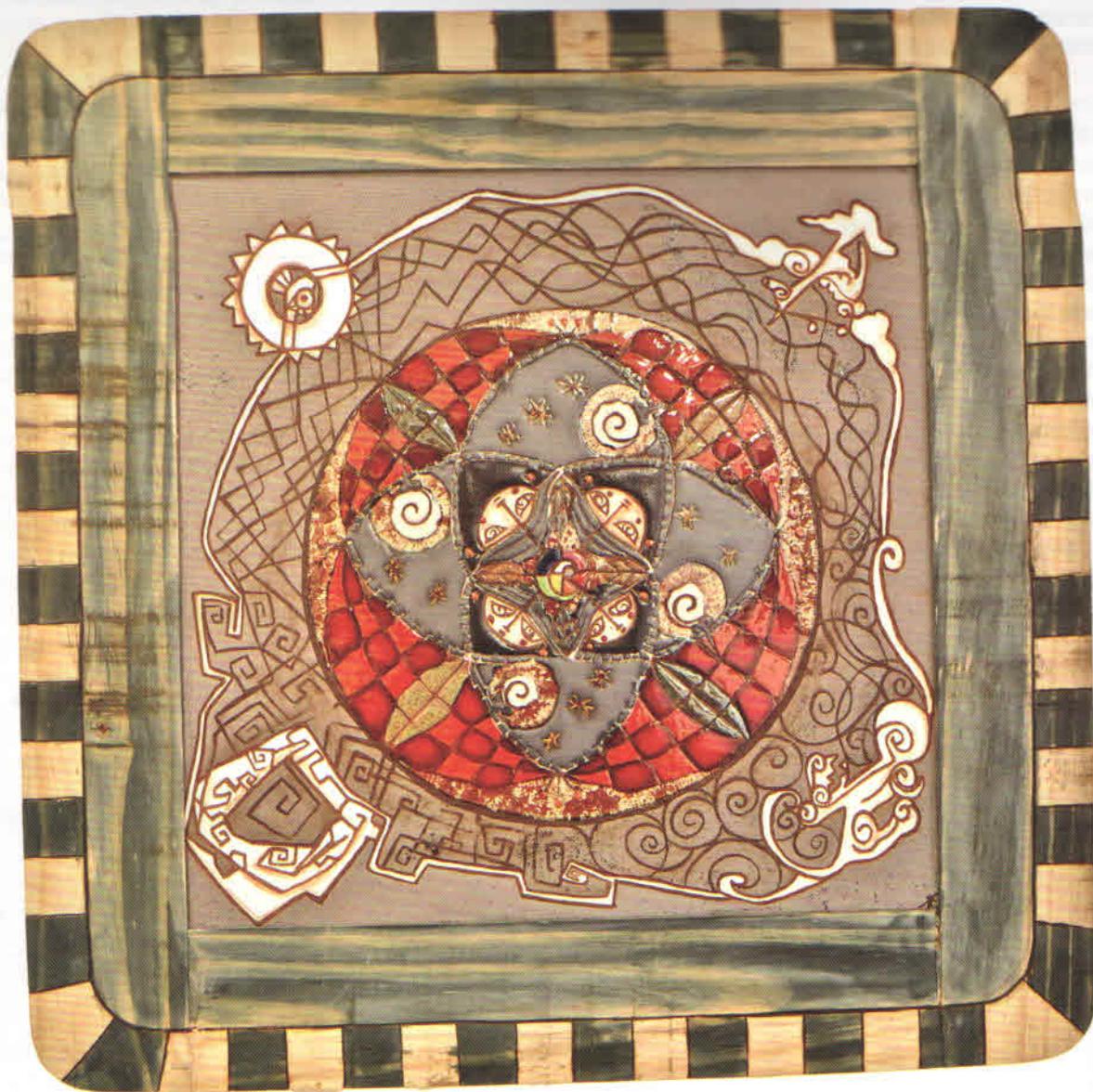
Considero que este llamado de Chandra Mohanty a construir coaliciones y alianzas transfronterizas mediante un feminismo de la diversidad anti-imperialista resulta especialmente pertinente en momentos como el actual en el que la globalización económica y el proyecto civilizatorio de unos pocos está siendo impuesto con la fuerza de las armas. El vínculo entre discurso y poder que han enfatizado 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 vencer al mundo de que justicia significa venganza, que democracia significa autoritarismo, que guerra significa preámbulo de la paz y que libertad significa sumisión. Se trata de los "daños colaterales al lenguaje" que John Berger describe como una de las consecuencias de la agresión militar 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 tiene 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.

Repensar el multiculturalismo desde una perspectiva de género implica, necesariamente, vincular el concepto de cultura con el 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.

Rosalva Aída Hernández Castillo  
Profesora-Investigadora de CIESAS,  
México. Aidaher2005@yahoo.com.mx



Cardinales, cerámica esmaltada 55 x 55 cm.

- 1 Para un análisis de la Ley Revolucionaria de Mujeres ver Millán 1996, 1997 a.
- 2 Esta sección ha sido desarrollada de manera más amplia en un artículo a publicarse sobre los Feminismos Poscoloniales y sus aportes al feminismo latinoamericano ver Hernández Castillo 2008.
- 3 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.
- 4 Sin embargo, estos talleres han contado con poca participación. Al respecto se pueden revisar la reflexión de Silvia Marcos sobre el Taller de Feminismo y Diversidad Cultural en el VIII Congreso Latinoamericano y del Caribe, en Marcos 1999.
- 5 Para una descripción de las posturas feministas autónomas y las institucionales y sus implicaciones, se puede consultar la excelente historia de los encuentros escrita colectivamente por Sonia Alvarez, 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).
- 6 Un ejemplo de las voces de estas nuevas feministas indígenas se puede encontrar en Delgado Pop (2000), Sánchez Néstor (2001), Pop Boll (2000), Willis Paau (2000), Duarte en prensa.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abu-Lughod, Lili (1986) *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press, Berkeley.
- Agarwal, Bina (1995) *A Field of One's Own: Gender and Land Rights in South Asia* Cambridge University Press, Cambridge.
- Alarcón, Norma (1990) "The Theoretical Subjects of This Bridge Called My Back and Anglo-American Feminism" in Gloria Anzaldúa (ed.): *Making Faces/Making Soul: Haciendo caras, Aunt Lute*, San Francisco pp. 40-68
- Alexander, Jacqui and Chandra Talpade Mohanty (eds.) (1997) *Feminist Genealogies, Colonial Legacies and Democratic Futures* Routledge Press, New York and London.
- Al-Sa'dawi, Nawal (1999) *Mujer en Punto Cero* Editorial Horas y Horas/Las Femineras, Madrid.
- Alvarez Sonia, Elisabeth Friedman, (et. al) (2002) "Encountering Latin American and Caribbean Feminisms" in *Signs Journal of Women in Culture and Society* vol. 28 No.2 pp.539-579.
- Anzaldúa, Gloria (1987) *Bordelands/La Frontera: The New Mestiza* Spitters-Aunt Lute, San Francisco California.
- Artia Rodríguez, Patricia (2001) *Desatar las Voces, Construir las Utopías: La Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas en Oaxaca*, Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS, Mexico D.F.
- Berger, John. (2002) "Prólogo: Un Esfuerzo por Comprender" en Arundhaty Roy *El álgebra de la justicia Infinita* Barcelona: Ed. Anagrama. pp.11-19.
- Cumbre de Mujeres Indígenas de América (2003) *Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América* Fundación Rigoberta Menchú Tum, México, D.F.
- Shiva, Vandana (1988) *Abrazar la Vida. Mujer, Ecología y Desarrollo Cuadernos Inacabados*. Horas y horas la Editorial, Madrid.
- Delgado Pop, Adela (2000) "¿Qué es ser mujer indígena a las puertas del nuevo milenio?" en Morna MacLeod y M. Liza Cabrera (Compiladoras) *Identidad: Rostros Sin Máscara (Reflexiones sobre Cosmovisión, Género y Etnicidad)* OXFAM, Guatemala. pp.15-25.
- Quarte, Ixkic (2001) "Alma López: La doble mirada del género y la etnicidad" a publicarse en la revista *Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM*.
- Gabriel Xiquín, Calixta (2004) "Liderazgo de las Mujeres Mayas en las Leyendas y Mitologías según su Cosmovisión" (ms) Ciudad de Guatemala.
- Sall Olivía y R. Aída Hernández Castillo (2004) "La Historia silenciada. Las Mujeres Indígenas en las Rebeliones Coloniales y Poscoloniales". En Sara Elena Pérez Gil y Patricia Revelo (coordinadoras) *Voces Disidentes. Debates Contemporáneos en los Estudios de Género*, CIESAS- Porrúa, México D.F.
- Galván, Sergia (1995) "El mundo étnico-racial dentro del feminismo latinoamericano". En *FEMPRESS Special Issue*, Santo Domingo, pp.34-36
- Hatem Mervat (1998) "Aisha Taymur's Tears and the Critique of Modernist and Feminist Discourses on Nineteenth Century Egypt". En Lila Abu-Lughod *Remaking Women: Feminism and Modernity in The Middle East*. Princeton University Press. pp.50-83.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (Coordinadora) (2010) *Etnografías e Historias de Resistencias. Mujeres Indígenas, Procesos Organizativos y Nuevas Identidades Políticas PUEG-UNAM/CIESAS*, México D.F.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (2008) "Feminismos Poscoloniales. Reflexiones desde el Sur del Río Bravo" en Lilliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo. *Descolonizando el Feminismo Teorías y Prácticas desde los Márgenes* Colección Feminismos, Editorial Cátedra, Valencia 2008. pp.117-160.
- (2002) "Indigenous Law and Identity Politics in México: Indigenous Men's and Women's Perspective for a Multicultural Nation" en *Political and Legal Anthropology Review* Vol. 25 No.1 pp.90-110.
- (2002) "Género y Ciudadanía Diferenciada en México". En Marcos Calderón (et. al) *Ciudadanía, Cultura Política y Reforma del Estado en América Latina* COLMICH/IFE, Michoacán.
- (2001a) *La Otra Frontera. Identidades Múltiples en el Chiapas Poscolonial*, México D.F.:Ed. Porrúa-CIESAS. [publicado en inglés como *Histories and Stories from Chiapas. Border identities in Southern Mexico* Austin:University of Texas Press, Austin.
- (2001b) "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las Mujeres Indígenas y sus demandas de género" en *Debate Feminista* Año 12, Vol. 24 Octubre. pp.206-230.
- (1998) "Construyendo la Utopía. Esperanzas y Desafíos de las Mujeres Chiapanecas de Frente al Siglo XXI". En R. Aída Hernández (ed.) *La Otra Palabra. Mujeres y Violencia en Chiapas, antes y después de Acteal* Mexico D.F: CIESAS/COLEM/CIAM. p.125
- Hook, Bell (1988) *Talking Back, Thinking Feminist, Thinking Black* South End Press, Boston, Mass.
- Honig, Bonnie (1999) "My culture made me do it" en Moller Okin, Susan *Is Multiculturalism Bad For Women?* Princeton Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Jameson, Frederic (1990) *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham.
- Khadiagala Lynn (2001) "The Failure of Popular Justice in Uganda: Local Councils and Women's Property Rights en *Development and Change* Vol. 32 No.1 pp.55-76.
- Koso-Thomas O.(1987) *The circumcision of women. A strategy for eradication* Zed Books, Londres.
- Lash, Scott y John Urry (1994) *Economics of Sign and Space*, Ed. Sage, Londres.
- Lovera, Sara y Palomo, Nelly (coordinadoras) (1999) *Las Alzadas México*. Ed. CIMAC.

- Mahmood, Saba (2001) "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival" in *Cultural Anthropology* (16) pp.203-231.
- \_\_\_\_\_ (2003) *Pious Transgressions: Embodied Disciplines of the Islamic Revival* Princeton University Press, Princeton.
- Mama, Amina (1995) "Sheroes and Villains: Conceptualizing Colonial and Contemporary Violence Against Women in Africa" en Alexander, Jacqui y Chandra Talpade Mohanty *Feminist Genealogies, Colonial Legacies and Democratic Futures* Routledge Press, Nueva York y Londres. pp.46-63.
- Mani, Lata (1998) *Contentious Traditions: The debate on sati in colonial India* University of California Press, Berkeley.
- Marcos, Sylvia (1999a) "La Otra Mujer. Una propuesta de reflexión para el VIII Congreso Feminista Latinoamericano y del Caribe" en *Cuadernos Feministas Año2, No.9, julio-agosto-septiembre 1999*.
- \_\_\_\_\_ (1999b) "Twenty five Years of Mexican Feminisms" en *Women's Studies International Forum* Vol.22, No.4 pp.431-433.
- Millán, Margara (1996a) "Mujeres indígenas y zapatismo: nuevos horizontes de visibilidad" en *Cuadernos Agrarios* N. 13, enero-junio. pp.152-167.
- \_\_\_\_\_ (1996b) "Las zapatistas de fin del milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas." En *Chiapas Núm.3* Ed. Universidad Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Económicas y Dirección General de Asuntos del Personal Académico. México pp.19-32.
- \_\_\_\_\_ (1997) "Chiapas y sus mujeres indígenas. De su diversidad y resistencia". En *Revista Chiapas* N. 4, IIEc-ERA. pp.209-216.
- Mernissi, Fatima.(1993) *El Poder Olvidado. Las mujeres ante un Islam en cambio* Ed. Icaria-Antrazyt, Barcelona.
- Mignolo, Walter (1996) "Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina", in Santiago Castro-Gómez and Eduardo Mendieta (Coordinadores) *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Miguel Angel Porrúa-University of San Francisco, México.
- Mohanty, Chandra (1991) "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses" en Chandra Mohanty; Ann Russo; Lourdes Torres eds. *Third World Women and the Politics of Feminism*, Broomington: Indiana University Press.
- \_\_\_\_\_ 2002 "Under Western Eyes" Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles" en *Signs: Journal of Women in Culture and Society* Vol. 28 No.2 pp.499-535.
- Moller Okin, Susan (1999) *Is Multiculturalism Bad For Women?* Princeton Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Narayan, Uma (2000) "Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique to Cultural Essentialism" in Uma Narayan and Sandra Harding *Descentering the Center. Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World* Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, pp.80-101
- Oldenburg, Veena Talwar (1994) "The continuing invention of the sati tradition" in John Stratton Hawley (ed.) *Sati the blessing and the curse* Oxford University Press, New York. pp.120-167.
- Pop Bol Amanda (2000) "Racismo y Machismo: Deshilando la Opresión". En Morna MacLeod y M. Luisa Cabrera (Compiladoras) *Identidad: Rostros Sin Máscara (Reflexiones sobre Cosmovisión, Género y Etnicidad)* OXFAM, Guatemala. pp.111-141.
- Portugal, Ana María (1989) *Mujeres e Iglesia: Sexualidad y Aborto en América Latina. Católicas por el Derecho a Decidir*. México.
- Rojas, Rosa. (1996) *Chiapas "Y las Mujeres Qué? Tomos I y II México: Colección Del Dicho al Hecho*, Ed. La Correa Feminista.
- Said, Edward, (1990 [1973]), *Orientalismo*. Madrid. Libertarias/Prodhufi.
- Sánchez Nestor, Martha (2001) "Ya las mujeres quieren todo". En *Cuadernos Feministas*.
- Tripp Aili Mari (2002) "The Politics of Women's Rights and Cultural Diversity in Uganda" in Maxine Molyneux and Shahnaz Razavi (editoras) *Gender, Justice, Development and Rights* Oxford University Press, Oxford. pp.384-413.
- Tuñón, Esperanza (1997) *Mujeres en escena: de la tramoya al protagonismo (1982-1994)*, Programa de Estudios de Género, México.
- Vargas Valente, Virginia (1993) *Los intereses de las Mujeres y los Procesos de Emancipación en América Latina* Programa Universitario de Estudios de Género PUEG-UNAM, México.
- \_\_\_\_\_ (2002) "Los feminismos latinoamericanos en su tránsito al nuevo milenio. (Una lectura político personal)". En: Daniel Mato (coord.): *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) and CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- Willis Paau, Lucía (2000) "Reflexiones desde mi experiencia de Mujer" en Morna MacLeod y M. Luisa Cabrera (Compiladoras) *Identidad: Rostros Sin Máscara (Reflexiones sobre Cosmovisión, Género y Etnicidad)* OXFAM, Guatemala pp.73-95.