

FRONESIS
Revista de Filosofía Jurídica, Social y Política
Instituto de Filosofía del Derecho Dr. J.M. Delgado Ocando
Universidad del Zulia. ISSN 1315-6268 - Dep. legal pp 199402ZU33
Vol. 21, No. 1, 2014: 97 - 120



DDHH, cultura e identidad: entre el silencio y el diálogo intercultural

María Luisa Femenías y Silvana Sciortino
Universidad Nacional de La Plata-Argentina

Resumen

Los desarrollos actuales de la teoría de género y de la crítica feminista constituyen líneas imprescindibles para el análisis y la implementación de políticas públicas con sensibilidad de género para comprender los grados y modos de exclusión y discriminación de las mujeres en general y de las diversidades sexuales en particular. En este trabajo nos interesa transversalizar la cuestión de sexo-género con la de etnia, proponiendo el diálogo como una forma democrática de hacer visibles necesidades, exclusiones y derechos.

Palabras clave: Feminismo, etnia, dialogo, derechos.

- * Miembros del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata (Argentina). Proyecto de Investigación: Contribuciones para un análisis interdisciplinar de la violencia de sexo-género. Estrategias para su abordaje, dirigido por M. L. Femenías.

Recibido: 15-01-2014 • Aceptado: 21-02-2014

Human Rights, Culture and Identity: Between Silence and Intercultural Dialogue

Abstract

The current developments of gender theory and feminism are unavoidable research lines for the analysis and implementation of public policies with gender sensitivity, for understanding the degrees and modes of exclusion and discrimination against women in general, and sexual diversities, in particular. This article aims to study sex-gender and ethnic questions transversally, proposing dialogue as a democratic form of making visible needs, exclusions and rights.

Keywords: Feminism, ethnic groups, dialogue, rights.

1. Introducción

Los desarrollos actuales de la teoría de género y de la crítica feminista constituyen líneas imprescindibles para el análisis y la implementación de políticas públicas sensibles a la comprensión de los grados y modos de exclusión y discriminación de las mujeres en general y de las diversidades sexuales en particular. A nivel mundial, las mujeres cuentan con amplio apoyo de las políticas de Naciones Unidas a través de ONU-Mujer, entidad que desde hace relativamente poco tiempo reconoce oficialmente la necesidad de la “equidad de género”, dando un nuevo impulso a esas reivindicaciones.

El reconocimiento de los derechos de las mujeres, bajo el redundante nombre de “Derechos Humanos de las Mujeres” pone también sobre el tapete una zona poco transitada del problema: los modos en que se los esquivan, en particular cuando las leyes internas de los Pueblos (o los llamados derechos consuetudinarios) supeditan los derechos humanos de las mujeres en pos del respeto a la “la tradición”. De esta manera, las mujeres quedan atrapadas en “políticas de la identidad” que clausuran toda posibilidad de agencia de las mujeres en pos de la formulación y reivindicación de derechos específicos. En este sentido, muchos se debaten en torno de cuáles son los modos democráticos más efectivos para revertir lo que en otro artículo se denomina *ethos anacrónico* (De Santo-Femenías, 2011: 24). Es decir, un conjunto de posiciones y leyes progresistas e igualitarias coexisten con otras leyes, conductas, creencias y comportamientos que guardan relación con tradiciones y “estilos” culturales consuetudinarios, que mantienen por lo general a las mujeres en situaciones de desigualdad e inequidad.

Desde la antigüedad, el pensamiento occidental (y también buena parte del tradicional), se ha estructurado a partir de series complejas de dualismos o pares dicotómicos, tales como nosotros/los otros, racional/irracional, activo/pasivo, razón/emoción, cultura/naturaleza, poder/docilidad, objetivo/subjetivo, abstracto/concreto, universal/particular, tradición/modernidad, identidad/colonialismo, entre otros. Estos sistemas, a veces denominados duales, presentan cuanto menos tres características importantes para la discusión que nos proponemos entablar (Amorós, 2000: 9-108).

El primero y fundante es que esos dualismos siempre están sexualizados. En otras palabras, cada una de las columnas organizada a partir de tales pares excluyentes se funda en el binomio varón/mujer, considerado “natural” y “dato” biológico incuestionable, entendiéndolas como una suerte de modos naturales de ser masculino o femenino, respectivamente. El segundo, es que los términos de tales dualismos se jerarquizan: la columna considerada de lo propiamente “masculino” se privilegia en términos de jerárquicamente superior (o más valiosa) mientras que la otra queda subalternizada (o inferiorizada). Por último, independientemente de qué se considere “cultura” en cada caso, las versiones tradicionales o consuetudinarias siempre han beneficiado lo “masculino”, ligando fuertemente a las mujeres a la “naturaleza” (Olsen, 1990: 452-467).

En cambio, partiremos de la noción de un sujeto (individual o colectivo), y de su capacidad en el uso de la propia palabra para revisar el modo dialógico de tejer, analizar y examinar críticamente el entramado social, el problema de “la identidad” y de “la cultura” y, asimismo, el de los DDHH de las mujeres, desembocando en un conjunto complejo de intersecciones y nudos problemáticos que nos obligarán –como veremos– a replantear y alentar los modos dialógicos, sin desconocer sus limitaciones. Esto es fundamental porque el surgimiento de las denominadas “políticas de la identidad”, de la mano del multiculturalismo en tanto fenómeno político e ideológico, ha promovido nuevas estrategias de visibilización en la esfera pública, reivindicando los rasgos “diferenciadores” más que los “igualitarios”, concepto que, en una errónea interpretación, ha llegado a considerarse homogenizador (Santa Cruz, 1992: 145-152).

No pretendemos negar los logros para el feminismo, en algunas de sus modelizaciones, de las “políticas de la identidad”. Como se sabe, sus orígenes se suelen datar a partir del “Manifiesto del Combahee River Collective”, un grupo de mujeres “negras” estadounidenses, que en 1977 se pronunció en defensa de su *identidad negra* al hilo del eslogan libertario “*Black is beautiful*”. Así, la noción de “identidad ‘negra’” y/o de “negritud”

se construyó como un punto de referencia político que permitió a dichas mujeres reunirse y denunciar al feminismo WASP (por sus siglas en inglés por “White Anglo Saxon Protestant”), por mantenerlas en un espacio de subordinación y denegación de la palabra.

En este sentido, sostenemos que:

[...] la autoafirmación es un momento importante, en tanto reconocimiento positivo de un grupo, cuyo telón de fondo es una historia de subordinación [...] En tal sentido, las políticas de identidad denuncian e intentan echar luz sobre las imposturas del universalismo formal o, mejor aún, sobre las estrechas y sutiles tramas de poder que impiden implementarlo. (Femenías, 2007 [2013]: 105-106).

En ese caso, como en tantos otros, el universal formal (la Ley) se torna punto de apoyo para reclamar los propios derechos. Como se ha señalado en otras oportunidades, la esencialización estratégica a que dan lugar conceptos tales como “negritud” o “WASP”, por ejemplo, conllevan dificultades a veces insalvables. Por eso nos interesa destacar el valor del diálogo centrado en el intercambio cultural contextualizado, el respeto por los entramados particulares que la contemporaneidad globalizada otorga a la construcción y circulación de las identidades por medios pacíficos, a la convivencia y a la necesaria revisión de los *ethos* anacrónicos.

Desde hace unos años, la propuesta dialógica se yergue como la principal protagonista para promover y afirmar democráticamente los cambios. Como las comprensiones de “diálogo” son múltiples es necesario precisar ¿Cuál diálogo?, ¿Cómo y en qué términos cabe entenderlo? Es decir, como sus versiones son múltiples y van desde los famosos diálogos de Platón hasta las propuestas de Habermas y la relectura de Seyla Benhabib, se impone precisar en qué sentido vamos a entenderlo. Nuestra hipótesis de trabajo toma dos dimensiones del diálogo: en primer lugar, la posibilidad política de un diálogo intra-cultural; es decir, un diálogo en el interior de la propia cultura, identitariamente entendida. En segundo término, la dimensión inter-cultural, que es la que desarrolla Benhabib, a quien seguiremos en gran parte (Benhabib, 2005: 73-86; Benhabib, 2007; Femenías, 2011: 89-107). Ambos aspectos se vinculan en una hipótesis complementaria: difícilmente se pueda llevar a cabo un diálogo inter-cultural si no hay previamente un fortalecimiento grupal intra-cultural que habilite los contextos y la autonomía crítica necesaria para hacer frente al fundamentalismo identitario. Siguiendo a Benhabib mantenemos la denominación de “diálogo cultural complejo”, propuesta que examinaremos a la luz del universalismo político situado, tratando de responder a los desafíos del relativismo cultural (Femenías, 2007 [2013]: 251-265).

2. Cómo entender la noción de “Diálogo”

¿Qué decimos cuando decimos “diálogo”? Ya se sabe que “diálogo” significa “conversación entre dos o entre varios” y que deriva del griego clásico *dialógomai* que significa “discurrir” o “conversar” (Corominas, 1998: 212). En lo que sigue, haremos una somera referencia a un modelo tradicional de diálogo para luego extendernos en la concepción de Seyla Benhabib, sobre la base de cuyas reflexiones extraeremos algunas consecuencias aplicables a grupos y a comunidades dialógicas diversas.

a. La supuesta tradición dialógica de Occidente

La filosofía dice tener una larga tradición “dialógica”. Más allá del gesto que supone oponer el diálogo al tratado o al discurso *ex cathedra*, nos interesa subrayar que tal tradición, se basa en un interlocutor –por ejemplo, Sócrates– que enuncia una afirmación y un segundo interlocutor –por ejemplo, Glaucón– que asiente sin mayor disenso o comentario, frecuentemente con monosílabos o interjecciones (*Oh, Sócrates, por el perro!!*). Otro buen ejemplo de lo que queremos decir lo proporciona un largo diálogo de Nicolás de Cusa (1453), cuyo objetivo es alcanzar la paz verdadera en el mundo (Femenías, 2010: 498.500). Realizando una síntesis muy apretada, en ese diálogo indirecto, Cusa reconoce la diversidad que se produce en el mundo por la multiplicación de los hombres -buena en sí misma- que favorece un horizonte dialógico pluricultural y religioso, basado en el carácter universal de la razón humana.

Sin embargo, en este caso, todos los “interlocutores” del diálogo no son sino prosopopeyas, personificaciones ad hoc que hablan “iluminados” por La Palabra y a La Luz de la Razón, sin suponerse en ningún momento que se trata de individuos concretos. Entonces, por lo menos hasta la Modernidad, la filosofía occidental ha denominado “diálogo” a construcciones que guardan la mayoría de las características que detallamos a continuación:

1. El peso y la autoridad de los supuestos interlocutores y de sus intervenciones no es simétrico.
2. Hay un interlocutor “experto” (ya sea Sócrates o cualquier otro) que persuade argumentativamente “en la verdad” a un interlocutor racional que la ignora, pero la “recibe”.
3. Los diálogos concluyen con el asentimiento o adhesión incondicional del no-experto a la posición del interlocutor experto o que aparece como tal.
4. No hay tensiones nacidas del ejercicio del poder (sea por fuerza numérica, económica, argumentativa u otras).

5. Se trata, en apariencia, de “discusiones” o “diálogos racionales” donde el peso está puesto en la persuasión en la verdad. La discusión, se basa en un *error*, pero da cabida a *soluciones* que consisten en *corregirlo* gracias a la aplicación de procedimientos de decisión aceptados (Rabossi, 2008: 84; Locke, 1990).

En suma, el modelo que acabamos de describir no constituye un modelo de diálogo sobre el que nos interese basar este trabajo. Por el contrario, tras revisar algunas objeciones, a continuación, construiremos una conceptualización de “diálogo” a partir de la real interlocución de las partes.

b. *Objetores de diálogo*

John Locke fue uno de los primeros filósofos políticos que reparó en la importancia del diálogo pero, al mismo tiempo, denunció la ilegitimidad del modo en que se lo había caracterizado hasta entonces. Reconoció, por consiguiente, que todo ejercicio del diálogo está atravesado al mismo tiempo por un ejercicio del poder, aspecto crucial sobre el que volveremos repetidamente en las páginas que siguen (Locke, 1990).

En nuestros días, tomando en cuenta las implicaciones del poder, Gayatri Spivak formula una objeción canónica a las reales posibilidades del diálogo (Spivak, 1999: 175-235). Cuando describe el modelo de dominación colonial británico en la India, identifica lo que denomina “lo subalterno”; es decir, el conjunto de seres humanos que no llegan a la condición de “sujetos”, y en consecuencia no pueden en sentido estricto “hablar”, por diversas razones. “Subalterno” es para Spivak el lugar del colonizado, del excluido, del periférico, del no-hegemónico, del “abyecto”, concepto que -como Judith Butler- también toma de Julia Kristeva. El colonizado es “subalterno”; las mujeres también. Su conclusión es que tales seres humanos no pueden hablar, es decir, emitir palabras. Más todavía, si llegaran a poder emitir las, no serían audibles. Y si lo fueran -agreguemos- al no tratarse de palabras autorizadas (es decir, al carecer de autoridad la palabra de los colonizados como las de las mujeres) no se las tomaría en cuenta. Spivak critica precisamente ese modelo jerárquico en el que las posiciones de “voz experta” (o dominante) y de “otro inexperto” (o dominado/a), son claramente fijas y absolutas. Nuevamente, las posibilidades de diálogo se deslizan por la pendiente de la ontologización de las partes y la petrificación de los lugares. Tampoco este es el modelo al que queremos apelar.

Nos apartamos pues del primer modelo pero también tomamos distancia de algunas de las conclusiones de Spivak. Consideramos firmemente que el fundamento de la convivencia es dialógico, y que el diálogo debe ser amplio y plural.

3. La noción de cultura: práctica enunciativa y hacer reflexivo

La cultura se ha convertido en anclaje de afirmación y de reivindicación (Sciortino, 2011: 309-326). Pero, ¿cómo entenderla? Siguiendo a Edward Said, si “el esfuerzo en la tarea de reexaminar críticamente la noción de cultura, puede ser un punto de partida para contar una historia diferente”, entonces, el desafío consiste en comprender las culturas a partir del dinamismo que les es propio; es decir, de su permeabilidad, aspecto clave para deconstruir su esencialización (Said, 1996:23-59). Es decir que la relación entre culturas no debe pensarse con la rigidez de un encastre o la consistencia de una amalgama. Por el contrario, los límites entre las diversas culturas implican barreras “defensivas entre políticas” (58). Los límites de la cultura se definen y redefinen constantemente en la coyuntura social y política que contiene a los grupos, y lo hace a través de estrategias de conservación y de transformación. Por eso, la propuesta que nos interesa defender desplaza la comprensión de las culturas en tanto entidades cristalizadas, hacia la búsqueda de espacios dinámicos y activos de producción y negociación de sentidos y de prácticas culturales colectivas que examinen y dinamicen los *ethos* anacrónicos. En tal sentido, las culturas en tanto que procesos particulares y localizados son parte de un entramado más amplio en el cual se conectan unas con otras en instancias de confrontación y/o alianza, co-construcción y redefinición mutua. Nuevamente en palabras de Said, se puede representar a las culturas como zonas de control o de abandono, de recolección o de olvido, de fuerza o de dependencia, de exclusividad o de comunidad, todas ocupando algún lugar en la historia global.

Si sumamos a nuestro enfoque sobre la cultura la dimensión enunciativa, el concepto se torna aún más complejo. Le otorgamos a la cultura misma la capacidad de autodefinición y de construcción de una metacultura. Es decir, de convertir a la cultura en un “hacer reflexivo, [en tanto que] un medio de significación que puede tomarse a sí mismo como objeto de predicación” (Briones, 2005). En cada enfrentamiento, en cada acuerdo, en cada posicionamiento, la cultura conforma un “proceso disputado de construcción de significados” y al mismo tiempo produce su propia metacultura. En palabras de Claudia Briones,

[...] esto es, nociones en base a las que ciertos aspectos se naturalizan y definen como a-culturales, mientras algunos se marcan como atributo particular de ciertos otros, o se enfatizan como propios, o incluso se desmarcan como generales o compartidos (Briones, 2005:18).

De modo que la cultura (propia o ajena) convertida en objeto de representación cultural –como sostiene Claudia Briones, en línea con Michel Foucault– genera a través de las nociones metaculturales asociadas su propio régimen de verdad en relación a las diferencias sociales. Desde esa perspectiva el desafío es identificar cómo se reproducen las desigualdades internas a una cultura y con ellas cómo se renuevan consensos y se ocultan divergencias (19). Así entendida, la cultura es un sitio dinámico de enunciación en el cual sus actores/as marcan y desmarcan los límites entre lo propio y lo ajeno. Nos preguntamos junto a Bhabha, ¿Cómo pueden formularse las estrategias de representación o adquisición de poder entre reclamos en pugna de comunidades donde, pese a las historias compartidas de privación y discriminación, el intercambio de valores, significados y prioridades no siempre puede realizarse en la colaboración? ¿Puede el diálogo ser profundamente antagónico, conflictivo y hasta inconmensurable? (Bhabha, 1994).

El reconocimiento del carácter conflictivo del intercambio entre culturas y de la dimensión política de la demarcación de límites y fronteras entre grupos permite contextualizar las tendencias anti-diálogo y pro-diálogo que circundan las políticas culturales globales y locales. Por esto, la apuesta al diálogo (inter e intra cultural que proponemos) requiere mucho más que el reconocimiento banal de una serie de entidades culturales encajadas una junto a la otra en un mapa multicultural de “tolerancia” o “exaltación de diferencias” despolitizadas y estáticas.

Reconocemos que el diálogo es conflictivo. Esto nos obliga a enfrentar la opacidad de las diferencias culturales y de la palabra misma. Pero, al mismo tiempo, nos permite entrever un “entendimiento” posible. Tal como sostiene Benhabib, que existan instancias de inconmensurabilidad entre grupos culturales diferentes no deviene automáticamente en imposibilidad de comunicación. Por el contrario, nos pone frente al desafío de sentar las bases para alcanzarlo. Ese es el sentido de “diferendo” (*différend*) que Benhabib retoma de J - F. Lyotard: un conflicto entre partes que no puede resolverse equitativamente por falta de un criterio de juicio común, compartido que aplicar para ambos casos (Benhabib, 2006: 66).

Encontrar ese “criterio” es el principio dialogado del “diálogo”. Niega de este modo las tesis que apelan a la intraducibilidad o la inconmensurabilidad de los marcos de referencia, sean lingüísticos o conceptuales. Es verdad que los marcos son indemostrables, pero no podríamos siquiera reconocer un conjunto de enunciados como parte de un lenguaje o como una práctica lingüística si no hubiera algún punto de encuentro y entendimiento.

Esto no significa ni aceptar ingenuamente las tesis de la conmensurabilidad total, ni sus opuestas, las de la completa inconmensurabilidad. Hay una amplia gama de experiencias de inconmensurabilidad que van desde el desconcierto total hasta los encuentros más triviales y frustrantes en las experiencias con/ante los otros (Benhabib, 2006: 69). Pero, lejos de la parálisis o de la incompreensión absoluta, la propuesta de Benhabib resulta alentadora ya que invita a interpretar los momentos de intraducibilidad cultural como desafíos para proseguir la conversación y la interacción en aras de alcanzar un anclaje intercultural.

Nos acercamos así a los debates en torno a la intersección feminismo y multiculturalismo. En general, se polarizan cuando se presta poca atención a las culturas y se las entiende como “divididas por la controversia interna” (176). Pero así como destacamos el carácter conflictivo en tanto que constitutivo de las tramas culturales, también reconocemos que la pluralidad es parte de una misma cultura, y en tal sentido es productora de instancias de deliberación interna y de sentido (Segato, 2007). Sólo atendiendo a los procesos de deliberación interna, creemos que se pueden concretar espacios genuinos de diálogo intercultural. Es decir, sólo agenciándose de la palabra en el diálogo intragrupal, es posible llevar el diálogo a la construcción de formas genuinas y maduras de representación colectiva. Formas que resultan de acuerdos internos y no de la imposición de los sectores dominantes del grupo.

Con estos fundamentos en mente, revisaremos primero las posibilidades de dialogicidad a partir de una experiencia particular registrada etnográficamente por Silvana Sciortino. Luego, a la luz de la noción de diálogo elaborada por Seyla Benhabib examinaremos contribuciones y objeciones a la problemática.

4. Una descripción etnográfica del diálogo

Ejemplificaremos la posibilidad del diálogo a partir de una etnografía realizada por Silvana Sciortino junto a mujeres indígenas organizadas que participan en el Movimiento Nacional de Mujeres en Argentina (Sciortino, en prensa). El estudio nos ofrece algunos ejemplos de cómo es posible construir un hacer reflexivo a partir de la deliberación interna, en este caso entre mujeres indígenas, y cómo es posible el intercambio de posiciones, reivindicaciones, perspectivas y luchas con mujeres feministas no autopercebidas como indígenas. Nos interesa compartir sus prácticas, como modo de observar las potencialidades comunicacionales y reflexivas del diálogo

en tanto estrategia de vinculación factible de ser aplicada entre colectivos culturales diversos.

El estudio se centra en la participación de mujeres que, dentro del movimiento de mujeres se autoidentifican como indígenas, en el espacio paradigmático de los “Encuentros Nacionales de Mujeres”. Como se sabe, los Encuentros Nacionales de Mujeres (ENM) comenzaron a realizarse en 1986 y hasta la actualidad continúan anualmente sin interrupción. Se reúnen convocando mujeres de todo el país durante tres días en ciudades rotativas, con gran impacto social. Las mujeres se nuclean en talleres sobre diversas temáticas, construyen un relato de sí, se hacen escuchar, debaten y proponen acciones a seguir. Cada taller tiene una o dos coordinadoras y secretarías que registran debates, propuestas, denuncias, o similares, que redacta luego sus conclusiones, reflejando los consensos y disidencias.

Uno de los tópicos de interés que nos ocupa es la conexión entre feministas e indígenas. Más precisamente, intenta evaluar si existe o no un feminismo indígena en Argentina, tema por demás complejo. Luego de las primeras aproximaciones se hizo evidente que la vinculación indígenas-feministas no podía definirse de manera unívoca. Una amplia variedad de posiciones impide responder con un simple “sí” o “no”, ya que las experiencias colectivas y personales recogidas expusieron diversos vínculos con el feminismo, cuyo registro queremos ilustrar en lo que sigue.

En principio, los relatos obtenidos a lo largo del trabajo de campo se corresponden a entrevistas, algunos de cuyos fragmentos se citan más abajo. Otros refieren a discursos registrados al participar en reuniones y debates. En suma, se recuperan fragmentos considerados significativos para pensar el problema de la relación feministas-*originarias* (es decir, aquellas mujeres que pertenecen a los *Pueblos originarios*, quines se refieren a sí mismas según categorías nativas, poniendo de manifiesto sus propias formas de auto-denominación), aunque no debemos perder de vista que cada uno de los relatos seleccionado forma parte de discursos reivindicatorios más amplios, que reflejan opiniones de índole personal y representan sectores de interés específicos, que a veces se confrontan. También nos interesa mostrar cómo a la par de posturas indígenas que rechazan el feminismo, se abren nuevas posiciones de acercamientos, alianzas y espacios de reunión y debate de *originarias* entre sí y de *originarias* y feministas.

Una primera aproximación a la construcción de vínculos entre *originarias*-feministas muestra cómo la falta de diálogo reproduce estereotipos que en nada colaboran a la construcción de prácticas políticas conjuntas

entre mujeres de distinta pertenencia cultural. Por ejemplo, el trabajo de campo muestra opiniones de este tipo:

El feminismo se mete en esto del liberalismo, del libertinaje, que son cosas muy diferentes. Cuando ves a esas mujeres feministas, encuentras un desorden en su vida, en su familia, el descuido de sus hijos. [...] Porque si hay ese desorden, ese desequilibrio entonces de qué me va a servir a mi decir que soy feminista. Si no estoy cumpliendo el rol de mujer, o sea, estoy descuidando a mis hijos (Clara).

Clara, mujer quechua aymara de la comunidad de Qhapaj Ñan fue entrevistada por Sciortino durante las Jornadas de celebración del Inti Raymi, en la Ciudad de Buenos Aires en junio 2011. Con sus propias palabras, Clara pone de manifiesto una de las formas en que las *originarias* describen y piensan el feminismo: como un movimiento homogéneo que rechaza en bloque cualquier tipo de maternidad y propone la exclusión de los varones:

Pareciera que en el sistema quiere competir con el hombre y *nuestra lógica no es competir*, porque es la igualdad o sea la mujer cumple un rol. [...] La mujer va a hacer el equilibrio y a su vez el dual [compañero] le va a hacer ese equilibrio. La mujer cumple una función muy importante y este sistema con *el feminismo dispersa sus energías* por cualquier lado y no cumple esa función. Están pensando en algo que no es bueno. Hoy en día cuesta ese equilibrio, te van a decir “porque las mujeres tenemos que luchar”, ¡sí! *tenemos que luchar pero también está nuestro compañero y él nos tiene que acompañar*. (Clara) (nuestro destacado).

Desde el punto de mira de Clara, un “feminismo indígena” resulta una contradicción. Como mujer indígena considera que debe cuidar a sus hijos y a su pareja, ser madre y no abandonar a los hijos. Cuando Clara se refiere al “sistema”, es decir, a la sociedad occidental capitalista, que a su juicio incluye a “las feministas”, se alejan de ese rol pues piensa que se trata de algo que “no es bueno”.

En el *Cuadernillo de conclusiones* del V° ENM (1990) leemos: “Las mujeres aborígenes no somos ni feministas ni racistas, estamos en la vida junto al hombre, luchando por la participación y el respeto de nuestra cultura.” (ENM, 1990: 17). Como puede verse, la oración asocia y pone al mismo nivel feminismo y racismo. Por un lado, en su comprensión de la cuestión, estas *mujeres originarias* se resisten críticamente a un feminismo hegemónico “blanco” que marca agenda unilateralmente y define a “La Mujer” desde parámetros occidentales, heterosexuales y burgueses. Por otro, las feminis-

tas han comenzado a revisar esa definición de “Mujer”, formulada desde parámetros que le son ajenos a las *originarias* y las excluye. Concuerdan en ver el origen de las resistencias de las *originarias* en el silencio que en general el movimiento de mujeres mantuvo frente al racismo y la discriminación. En suma, ambas partes se ven obligadas a revisar ciertas prácticas que reproducen relaciones de discriminación entre mujeres de identidades culturales diversas.

En efecto, las luchas feministas y por la identidad cultural, cuando se han conectado, han puesto en evidencia la necesidad de construir un pensamiento y unas prácticas que comprometan a feministas y *originarias* también en la lucha antirracista, desmontando un conjunto importante de pre-conceptos. Así, el feminismo comienza a construir perspectivas que definen la localización de saberes y categorías a la vez que las *originarias* se animan (tímidamente) a abrirse a nociones de libertad, lucha e igualdad provenientes de marcos conceptuales e interpretativos que les son diversos. De modo que las indígenas introducen críticamente conceptos del feminismo a su lenguaje político aun cuando desde determinadas “voces originarias” se confronta con el feminismo, queda claro que otras están dispuestas a dialogar y encontrar puntos de contacto en sus respectivas luchas.

Rosana es una mujer coya, integrante de la organización “Mujeres originarias autoconvocadas. Sciortino la entrevista también en junio de 2011 en Buenos Aires en el marco de las *Jornadas por el Inti Raymi*. Cuando leemos sus relatos, nos topamos con la única mujer indígena que en el trabajo de campo de Sciortino se reconoció como feminista. En ella podemos observar nuevas predisposiciones para el diálogo y la aceptación de otras posiciones. En palabras de la propia Rosana “el feminismo es una lucha”, aunque el resto de sus hermanas no lo entienda de esa manera. Justamente, se la califica de “feminista” de modo peyorativo, junto con los apelativos de “lesbiana” y de “puta”, para desprestigiarla; quizá porque Rosana fue la única mujer indígena que participó del *Vº Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe* realizado en San Bernardo, Argentina en 1990. Sin embargo, asegura haber salido fortalecida de esa experiencia e, incluso, durante la entrevista que le realizó Sciortino, manifestó su deseo de que “un día todas las hermanas participen. Ahí te cambia la cabeza. Yo salí de ahí llevándome todo, a mí nadie me para.”

No obstante, otras mujeres que se reúnen en los ENM, contrariamente a lo que hace Rosana, no se identifican (por lo menos públicamente) como feministas. Pero, aún así, han comenzado a manifestar públicamente las tensiones que viven con sus compañeros en las propias comunidades o

en las organizaciones sociales. Antes ese tema era inabordable y la carga “patriarcal” era sólo producto de la cultura “blanca”. Defendían (y aún muchas lo hacen) la “complementariedad de género” como vínculo constitutivo de la “pareja originaria”. Poco a poca, las *mujeres originarias* comenzaron a revisar críticamente esa imagen y a reconocer sus limitaciones. En suma, a lo largo del trabajo de campo, Sciortino pudo registrar críticas expresas y encubiertas de las indígenas respecto de la desigual participación de varones y mujeres en la toma de decisiones que afectan a la comunidad y en el uso público de la palabra. También reconocieron el “tema” de la violencia y de las violaciones a jóvenes; relatos que claramente entran en conflicto con la imagen de la “armonía” y el “equilibrio” interno entre sexos en las comunidades de los pueblos originarios.

En esta tendencia de construcción de un pensamiento crítico en el interior de sus Pueblos se relevaron posiciones que aunque no se manifestaran feministas, al menos, expresaron su solidaridad y su voluntad de articular luchas con las demás mujeres feministas. Tal, por ejemplo, la actitud de una mujer mapuche de la comunidad Pillán Mahuiza, en Chubut, llamada Moira:

Primero quiero arrancar agradeciendo muy profundamente a las compañeras feministas. Hace muchos años atrás cuando yo empecé en la lucha mapuche y las compañeras feministas me decían “¿en las comunidades mapuches hay opresión de género?”, yo contestaba no. Porque me quedaba el privilegio como *weichafe*, *weichafe* es guerrera de mi Pueblo, me permitía hablar de igual a igual con los hombres. [...] Entonces siempre tenía un lugar de privilegio hasta que comencé a visitar las *rukas*, los hogares, las casas de mis *lamien* [hermana]. Y esos mismos hombres que conmigo eran comprensivos o me pedían concejos, me escuchaban o me empoderaban frente a los hombres *winkas* que trataban por mi juventud y mi condición de mujer de menospreciar mis palabras; eran ellos los que me ponían allí arriba, y decían, “es con la *lamien* con la que tenés que hablar”. Esos mismos hombres oprimían a sus mujeres, pero hasta que yo no visité los hogares y estuve allí viendo la relación no me di cuenta que el Pueblo mapuche estaba atravesado por la *colonización patriarcal*. Y la verdad que las compañeras feministas para mí corrieron un telón (ENM, 2010) (nuestros destacados)

No obstante, si bien Moira se manifiesta solidaria con la lucha de las feministas, lo hace críticamente, subrayando el racismo implícito del movimiento:

Pos conquista del desierto las mujeres pasamos a ser esclavas. Dos situaciones de esclavitud que a lo largo de la historia de este país se fueron sosteniendo, perpetuando. La esclavitud física y sexual de las mujeres indí-

genas pero luego también la esclavitud doméstica y también sexual. Porque hasta hace muy poco era muy normal que nuestras hermanas salieran de las comunidades a servir a los patrones en la ciudad y volver con un hijo del patrón como parte de la naturaleza de servidumbre. *Y nunca, discúlpenme compañeras feministas a quienes amo y seguramente seguiré aprendiendo de ustedes, nunca vi una marcha multitudinaria pidiendo por la plenitud de derecho de las mujeres indígenas, que hasta hoy trabajan con cama adentro, en condiciones inhumanas y que son explotadas* (ENM, 2010) (destacados nuestros).

Moira no está en contra del feminismo; le exige que revise sus propios presupuestos. Ella está “absolutamente a favor, no solamente a favor, me comprometo por la lucha por la despenalización del aborto”. Ella expresa haber sido testigo de la muerte de sus hermanas por “la barbaridad de penalizar el aborto”. Su posición a favor de la despenalización del aborto se complejiza con la propuesta de retomar y revalorizar los saberes medicinales y de cuidado de la salud reproductiva propios de sus Pueblos: “Cuando se lucha por mecanismos de abortos legales y seguros, también digo, recuperemos los conocimientos que tenemos, no se los demos a las transnacionales que están invadiéndonos y cuidémonos entre nosotras.”

Junto al compromiso de luchar por el aborto seguro, Moira pide a las feministas que contemplen sus deseos de ser madres, por un lado, tanto como los “saberes” abortivos que las mujeres mapuches conservan. En suma: derechos con identidad (Gutmann, 2008). Y parte de su identidad está enclavada en sus propios territorios depredados contaminados, que no les permite ejercer el derecho a ser madres en plenitud no sólo debido a sus condiciones de trabajo sino también debido a la contaminación del suelo y las fuentes de agua. La misma entrevistada incorpora a las reivindicaciones de su Pueblo una mirada crítica frente a la situación de las mujeres:

El mundo indígena habla mucho hoy del “Buen vivir”. Nosotros creemos que es necesario para alcanzar el buen vivir no permitir más la situación de feminicidio que está atravesando el planeta. Mujeres que están muriendo por los golpes, por el maltrato por la violencia doméstica, que están en la trata, esclavas en la red de trata de personas, chicas que desaparecen, sabemos que esta sociedad promueve la prostitución. Mientras los hombres consuman prostitución, siempre nosotras vamos a estar en riesgo, nosotras tenemos que luchar contra esto.

Las voces indígenas aquí incorporadas ponen de manifiesto tres posiciones claramente definidas en el registro de campo. La primera rechaza cualquier tipo de conexión con el feminismo, con el cual no encuentra puntos en común y califica de manera negativa. Esta primera posición re-

presenta un obstáculo hacia el diálogo intercultural entre mujeres. La segunda, refiere a una identificación de lo indígena con el feminismo. Este fue el único registro de una mujer indígena que se nombra a sí misma feminista. La condición de posibilidad de esta afirmación fue la deliberación tensa y conflictiva junto a sus hermanas, a la vez que con mujeres feministas en una serie de encuentros. La tercera posición muestra una tendencia de acercamiento entre la organización de las mujeres indígenas y la lucha de las feministas.

Recorriendo los relatos citados y las posiciones de las *originarias*, puestas de manifiesto en distintos eventos, es posible observar que muchas de ellas vienen construyendo un discurso crítico al modelo indígena hegemónico. Las mujeres indígenas logran cuestionar ese modelo describiendo sus experiencias cotidianas de violencia. Las prácticas y las conceptualizaciones de las *mujeres originarias* se fortalecen y algunas de ellas incorporan incluso categorías feministas tales como “patriarcado”, “feminicidio”, “violencia de género”, “identidad de género”, no por imposición sino gracias a la revisión conjunta de sus propias experiencias. Elaboran de ese modo un relato de sí (en primera persona) que las fortalece y las habilita para dialogar con otros y sostener sus propuestas. La incorporación de nociones que les permiten explicar dinámicas y lógicas de sujeción entre los sexos lejos de resultar en tensión les ha aportado herramientas para fortalecer una mirada crítica respecto a las lógicas de género en el interior de sus propias comunidades, en el lenguaje de las identidades globales y ante otros grupos identitarios (Ulloa, 2007: 17-34).

5. Diálogo intercultural complejo: la posición de Benhabib

Si en la década de los noventa y hasta mediados de los dos mil prevalecía la hipótesis del “choque de culturas”, la conocida hipótesis de Huntington (1993), más recientemente comenzaron a expandirse las propuestas de diálogo inter-cultural, para atender conflictos vinculados a tensiones vinculadas a la multiculturalidad. En un horizonte teñido de un precavido optimismo, cabe respaldar y avanzar sobre las propuestas de varias teóricas que alientan el diálogo desde diversas perspectivas. En lo que sigue, revisaremos las propuestas de Seyla Benhabib, quién sostiene un “universalismo interactivo”; es decir, reconoce la necesidad de marcos formales que habiliten el diálogo pero también la “situación” de los dialogantes.

Ante la expansión de las políticas de la identidad, Benhabib denomina “diálogo intercultural complejo” al que, tomando a la cultura como variable fundamental, pero no como rasgo único o esencial de un grupo hu-

mano (y sin caer en reduccionismos o cosificaciones) propone el diálogo como fuente de organización social y de convivencia pacífica entre grupos culturalmente diversos. Esta filósofa considera que la tarea de las sociedades democráticas es generar las condiciones de igualdad democrática respecto del “Otro”, en espacios institucionales imparciales donde la justicia y la libertad no queden subsumidos en una sola cultura sino, por el contrario, que todas se orienten a la preservación de los seres humanos y sus derechos, la justicia y la libertad en convivencia pacífica (Benhabib, 1990: 119- 149).

En esta línea de la búsqueda de resolución pacífica de conflictos, el diálogo tiene la ventaja de introducir los dilemas morales del mundo vital sin ninguna restricción impuesta por idealizaciones o experimentos contrafácticos. El punto de partida de Benhabib es la distinción entre un universalismo “sustitucionalista” y otro “interactivo” (142). Para la filósofa, el universalismo sustitucionalista incluye la gran mayoría de las teorías morales universalistas de la tradición occidental que tienden a identificar las experiencias de un grupo concreto de sujetos (por lo general blancos, adultos, occidentales, etc.) como universales. Este modelo se homologa a todos los seres humanos, con lo que en vez de generar “equidad” se sustituyen o se invisibilizan las diferencias.

En cambio, el universalismo interactivo que propone Benhabib, considera las diferencias como el punto de partida de las reflexiones y de la acción. En palabras de Amartya Sen, precisamente “las diferencias” constituyen un desafío y el punto de partida; no el de llegada. Toda reflexión o diálogo conjunta implicará ir configurando entramados de acuerdos que tiendan a alcanzar la igualdad siempre formal. Por tanto, en aras del “universalismo interactivo” es necesario aceptar que todos los seres humanos, varones y mujeres, somos capaces de sensibilidad, habla y acción conjuntamente con otros socios morales, nuestros potenciales interlocutores (Femenías, 2007 [2013] Cap. 3y 5). Por tanto es fundamental “aprehender” quién es “el Otro”. Es decir, es preciso escuchar su relato de autoidentificaciones autobiográficas, tal como vimos en el apartado anterior, como un relato cultural constitutivo que contempla tanto la relación individuo/nación (individuo/cultura hegemónica) como la de las naciones-estado entre sí. Si en el apartado anterior el acento estuvo puesto precisamente en el primero de esos disyuntos, en este nos centraremos en el segundo.

No obstante la importancia que Benhabib le otorga a la identidad cultural, subraya que como las actitudes y construcciones políticas no pueden derivarse simplemente de las identidades grupales, es necesario contar con algunos niveles normativos. En principio, esos parámetros deben inscribir

la libertad de expresión pública de las identidades culturales, aunque sin limitarse a ella. Para espacios cívicos de democracia, Benhabib sintetiza como su mínima expresión la necesidad de: i- reciprocidad igualitaria (demanda de las *mujeres originarias* como vimos en § 3); ii- autoadscripción voluntaria (identidad de adscripción autopercebida); iii- libertad de salida. Benhabib defiende ese marco de referencia sobre la base de que el “Otro” es simétrica y recíprocamente un “igual” (concreto, arraigado, incardinado). Sobre esta base instala la necesidad del diálogo, cuyo punto de partida para garantizarlo como auténtico es la simetría de las escuchas y las audibilidades recíprocas, reconocidas como igualmente autorizadas. El cumplimiento de esos requisitos permite un diálogo intercultural complejo que abre nuevos espacios de acuerdo y pacificación.

La filósofa recoge aquí una propuesta de Homi Bhabha, quien sostiene “...un verdadero diálogo abre el espacio para lo novedoso: no se trata entonces de oír y asentir, sino de elaborar algo nuevo y diverso para todos los interlocutores” (Bhabha, 1994: 70). Lo novedoso debe estar hecho de y con las palabras (y experiencias) de todos, en tanto todos tienen algo autorizado que decir, hacer y preservar. Se trata del espacio de los “nuevos saberes” que sobrevienen al complejo ejercicio de oír y ser oído; del hacer dialógico conjunto y discursivo. Este ejercicio, sencillo solo en apariencias, conlleva un número importante de dificultades. Con todo, para nosotras una de las más importantes se vincula con la circulación de la palabra de las mujeres intragrupalmente como “palabra autorizada”. En general, cuando se elaboran las representaciones, las voces de las mujeres quedan silenciadas en el conjunto hegemónico de voces masculinas (y/o patriarcales), tal como denunciaban las *mujeres originarias* en el apartado previo. Preguntas como sobre qué bases se produce la “delegación” de representación, cuánto y cómo esa delegación reconoce los intereses de los sectores no hegemónicos aún dentro de su propio grupo cultural, sólo se responden políticamente; es decir, en la arena del poder político, que no es sencillo.

Ahora bien, sobre la base de reclamos legítimos, altamente críticos y en principio atendibles, a juicio de Benhabib, el peligro en estos casos es perder de vista un andamiaje universalista *mínimo* que tienda a favorecer la circulación de los Derechos, sobre todo de los sectores más relegados, como es el caso de las mujeres o de las minorías (religiosas, sexuales, étnicas, etc.), y la promoción de canales de diálogo alentando a sectores contrahegemónicos a participar en él. Caso contrario, sólo se trataría de un *lobby* de presión y no de un verdadero espacio dialógico. Siempre se corre el peligro de que bajo (supuestos) fines dialógicos se produzcan maniobras sustitutivas que sólo fortalezcan la ideología dominante o hegemónica.

Sin embargo, para que se la pudiera reconocer como tal, debería incorporar rasgos *identitarios* propios de los sectores relegados a los efectos de mantenerse en el poder. Como consecuencia, dichos sectores no se reconocerían como explotados. Zizek ve con claridad que en un potencial enfrentamiento entre sectores, todos enarbolan distintos procesos identitarios de modo (supuestamente) dialógico, sin modificar posiciones ni en el fondo pretender hacerlo (Zizek, 1998). Esta objeción no es menor ya que el proyecto de Benhabib sólo se sostiene si se parte de lo que denominamos *sartreanamente* un proyecto compartido de “buena fe”. En primer término, esto obliga a reconocer que un proyecto dialógico tal siempre tiene una instalación precaria, pero sería casi un contrasentido que no la tuviera. Si por un lado no es gratuito advertir sobre las posibles desviaciones que ciertas apelaciones a la identidad y al diálogo pueden alcanzar, tampoco lo es reconocer el esfuerzo compartido por construir vínculos dialógicos recíprocos.

Las críticas que se esgrimen ante posiciones consideradas “optimistas” marcan una suerte de *pérdida de la inocencia* respecto de las narrativas igualitaristas modernas, su neutralidad y su potencial emancipatorio. Pero, también siembran dudas sobre las “buenas intenciones” con que se inician ciertos procesos dialógicos. Sin embargo, aún cuando deban explorarse las “patologías sociales que giran en torno del antagonismo como piso de una necesidad histórica” (Bhabha, 1994: 171), también es cierto que la cuidadosa revisión de las estrategias que vinculan *la dialéctica binaria Uno-Otro*, en términos de reconocimiento, incluyen el diálogo como una de sus formas; casi siempre como el punto al que se arriba tras enormes pérdidas materiales y humanas. Aún bajo la dupla dominador-dominado/a o sus variantes hegemónico-periférico, puro-impuro, colonizador-colonizado, entre otras, la propuesta de Benhabib es que el diálogo debe anteponerse a la “solución” bélica. Entre otras razones, porque en la guerra las que más pierden son las mujeres, como lo demuestran todos los estudios conocidos (Fundación Para la Paz, 2006).

El desafío que enfrenta Benhabib es cómo dialogar entre desiguales, sobre el supuesto de la igualdad. Tras revisar sus argumentos y los de algunos de sus críticos, formulamos las siguientes sugerencias:

1. Despejar la ilusión de la simetría. En un espacio ilustrado cada posición *debe ser* simétrica. Sin embargo, suelen constituirse posiciones carentes de “equivalencia moral” o de “equipotencia dialógica”. Las voces no son equifónicas ni detentan equivalente autoridad y/o credibilidad. Se actúa *como si* se desconociera la diversa relación de fuerzas.

2. Detectar las resonancias de los contextos y de los supuestos. Oírlos o leerlos, en consecuencia, evitando su forclusión o su clausura, aceptando las ambigüedades y dejándolas abiertas a la espera de nuevos significados y/o precisiones.
3. Preferir como punto de partida las políticas de localización (posicionamiento, situación). Es decir, explicitar la posición parcial de cada parte. La parcialidad debe ser condición para lograr un entendimiento racional en términos de equidad. Por tanto, es preciso dialogar situadamente con conciencia de la no homogeneidad de los espacios (Femenías-Soza Rossi, 2011).
4. Exponer la vulnerabilidad de las posiciones dialógicas que desafían los lugares de dominación, la clausura o la naturalización de significados.

Porque, igualdad no es identidad, e identidad no es *per se* autonomía, equidad y libertad es que los sujetos con experiencia crítica deben exigir dialogar bajo el supuesto de la simetría de la interlocución, pero con conciencia de su asimetría: se trata de igualdad de fines no de puntos de partida. Esto debería promover la circulación de significados alternativos y nuevas textualidades simbólicas. Porque la experiencia conjunta irrevocablemente altera tanto la posición hegemónica como la subalterna, expandiendo fronteras simbólicas y, con ello, desafiando las barreras que impiden re-significar y expandir los lugares de equidad. En síntesis, la construcción de la equidad responde a un conjunto de actos retóricos y políticos, de gestos de afiliación y de (des)identificación que enfatizan algunas propiedades y oscurecen otras, donde igualdad y diferencia se implican mutuamente, como momentos simultáneos.

Las diferencias culturales sólo pueden elaborarse libre y democráticamente sobre la base de un diálogo donde la equidad social y jurídica las enmarque para sentar las bases de una traducción posible. “Traducción” no implica así un mero proceso de superficie lingüística, sino un problema de voluntad de interpretación: de interpretar y de ser interpretado. Se trata de un trabajo fundamental que involucra ideas y formas de ver el mundo, que no se sustrae ni a las relaciones de poder ni a otras asimetrías existentes. Traductores e intérpretes de traducciones y de interpretaciones ya sedimentadas y naturalizadas (Bhabha), deben abrir espacios de habla y escucha privilegiados: es decir, deben producir un lugar simbólico nuevo. Esas características permitirían mantener un diálogo cultural y complejo. Si bien Benhabib continúa elaborando su teoría, siempre el diálogo promete abrirse paso frente a la “sordera” habitual que se sigue de la *cosificación* del “otro/a”.

Quedan, no obstante, varios aspectos por despejar, ubicados en el corazón mismo de la contribución de Benhabib. Uno no menor es el miedo a lo novedoso; las resistencias que se acumulan en el *ethos* anacrónico y que

implican relegar lo cultural-identitario de las mujeres a un segundo plano, en aras de supuestos fines superiores. Los DDHH de las mujeres siempre han enfrentado ese argumento. Aceptar revisar los preconceptos y los sistemas de creencias, dar cuenta de sí mismos implica el abandono de las seguridades de lo conocido (en términos de tradiciones y beneficios, etc.) y optar por el desafío de lo por construir conjuntamente que, como bien se ve, es la frágil promesa de un futuro en el que muy probablemente ya no viviremos. Por eso, planteos como el de Benhabib exigen un elemento adicional: el altruismo, al que no siempre los varones hegemónicos de una sociedad están dispuestos a sumarse. Cuestión clave a tener en cuenta para insistir en promover espacios dialógicos.

Debido a estas y otras tantas dificultades, pensadores como Abdulahi An-Na'im proponen poner en consideración lo que llama el "discurso interno" (An-Na'im, 1997:169-188). Es decir, la necesidad de reflexionar sobre los modos de legitimación de los Derechos Humanos de varones y mujeres en contextos culturales diversos. El autor, lejos de descalificar los DDHH como un modo más en que Occidente interviene colonialmente sobre la diversidad cultural, introduce la idea de "discurso interno" y apuesta al debate en el interior de las culturas, en pos de alcanzar contextos más igualitarios en concordancia con el respeto a los Derechos Humanos. En estos casos, el diálogo es indispensable. En lugar de avanzar imponiendo prohibiciones y reglamentos que promueven actitudes reactivas que terminan por consolidar aquello que dicen combatir, el autor, apuesta a la deliberación intragrupal (o llegado el caso, intergrupal) en la búsqueda de un camino que propicie el acercamiento y la legitimación de la defensa de los Derechos Humanos a través de la reflexión y el debate.

Sea como fuera, el "discurso interno" propicia la identificación de herramientas conceptuales y jurídicas que resuelvan las posibles tensiones que puedan darse entre los derechos consuetudinarios y los Derechos Humanos. El discurso interno puede explorar caminos para confrontar y desacreditar las prácticas internas discriminatorias. En su dimensión externa, el proceso cuenta con actores exteriores que pueden influir sobre el rumbo del discurso interno a través del diálogo intercultural. Pero, como bien apunta An-Na'im, "es crucial que el apoyo y la influencia externa se den en formas que no menoscaben sino que fortalezcan la integridad y eficacia del discurso interno." (An-Na'im, 1997: 179).

6. Tensando los hilos: a modo de conclusión

Sin embargo, cualesquiera que sea el modo dialógico del que se trate, las observaciones que acabamos de realizar a esos modelos interpretativos avanzan en perspectivas cada vez más complejas. La “globalización” como tendencia hacia la “unificación planetaria” de los distintos modos de vida, con la correspondiente subsunción de las tradiciones a fuerzas hegemónicas que dirigen los rumbos del sistema mundial, se tensan con procesos localizados diversos con los que muchas veces entran en franca resistencia. Ya no sólo se reconocen dinámicas particulares, producto de la articulación global-local, sino que se pone el acento en el papel activo y no meramente receptor de las identidades locales, algunas de las cuáles se consolidan reactivamente. Así, las elecciones culturales que hace un determinado grupo a partir de un cierto repertorio simbólico, implican la intención significativa, en buena medida, de autoafirmación.

Los estudios feministas se suman a las propuestas críticas que revisan tanto el multiculturalismo como los DDHH de las mujeres, examinando los procesos de congelamiento y reificación de la identidad cultural, por un lado, y la preservación de dinámicas particulares de que consolidan sus costumbres, “autoesencializándose” aunque vayan en contra de los DDHH y los deseos de las mujeres (Jackson-Warren, 2005: 549-73) Esa táctica política, como el esencialismo estratégico, les asegura mayor autonomía *qua* Pueblo, pero oscurece o ignora las voces disidentes en una estrategia de consolidación grupal y política que desemboca en tensiones internas que caen sobre los sectores más débiles del grupo, paradigmáticamente las mujeres. Esa cristalización de identidades suele reivindicar un rasgo único que oculta cualquier diferenciación interna, conformando una suerte de violencia simbólica y físicas que “normaliza” a los/as sujetos/as que intentan hacer visible su disenso. En este sentido, una identidad étnica o racial que se asuma como homogénea y monolítica termina constituyendo un reduccionismo acrítico, que tiende a reforzar el modelo que pretende desarticular.

Precisamente, la intersección mujer indígena-derechos exige con urgencia avanzar en una agenda de las diversidades que vincule las demandas de género de las mujeres con las demandas de sus Pueblos, con una visión pluralista y dialógica tanto del propio Pueblo como del Estado. Sus demandas no pueden comprenderse fuera del marco de las luchas de sus Pueblos por la autonomía pero, a la vez, no debe negarse en su especificidad. Por eso, el diálogo intercultural comprende grupos en intercambio de posiciones, opiniones, sentidos, prácticas. Como ya afirmamos, las culturas son espacios heterogéneos, conformados por divisiones que establecen po-

siciones desiguales entre grupos internos. Para evitar reproducir las lógicas de la dominación, que ubicarían a los representantes de los sectores conservadores como los referentes y responsables de la representación del grupo en su totalidad, es indispensable la deliberación y el diálogo. Sólo el diálogo interno fortalece la reflexión en términos comunitarios pudiendo conformar procesos críticos respecto de las lógicas invisibilizadoras los sectores minoritarios en el ejercicio del poder dentro de un cierto colectivo cultural, tal como lo son las mujeres.

Más arriba pusimos de manifiesto que la cultura implica un proceso disputado de significados; un proceso que involucra la definición de “marcadores culturales” aceptados por el conjunto como propios. Al mismo tiempo, así entendida, una cultura alcanza en la deliberación interna su propia potencia frente dinámicas intragrupalas que niegan derechos a sectores marcados de su población. En el caso particular que hemos presentado, la enunciación de las *mujeres originarias* de una identidad étnica que se conecta con la crítica feminista, les abrió el camino no sólo del diálogo sino y fundamentalmente de la autoafirmación como mujeres y como indígenas. Esta apertura al diálogo intercultural entre mujeres habilitó una serie de herramientas conceptuales y de prácticas políticas que incipientemente las potenciaron y les dieron visibilidad y audibilidad *qua originarias* en el marco mismo de sus comunidades de origen y en las organizaciones sociales que contribuyeron a crear. Inversamente, las feministas en pos de la construcción de un pensamiento y unas prácticas críticas incorporaron la diversidad como bandera en la construcción de un feminismo plural, no etnocéntrico y antirracista.

Lista de Referencias

- AMORÓS, C. (2000). “Presentación (que intenta ser un esbozo del status questionis)” en Amorós, C. (coordinadora), *Feminismo y Filosofía, Crítica*, 2000.Madrid.
- AN-NA’IM, Abdulahi Ahmed (1997). “La responsabilidad del Estado según el derecho internacional de los Derechos Humanos frente al cambio del derecho religioso y consuetudinario”, en Cook, R. (org.), *Derechos humanos de la Mujer. Perspectivas Nacionales e Internacionales de la Mujer*, Profamilia. Bogotá.
- BENHABIB, S. (1990). “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Gilligan-Kohlberg y la teoría feminista” en S. Benhabib y D. Cornell, *Teoría crítica/teoría feminista*, Alfons el Magnànim.Valencia.
- _____ (2005). *Las reivindicaciones de la cultura*, Katz. Buenos Aires.
- _____ (2007). *Los derechos de los otros*, Gedisa. Barcelona.

- BHABHA, H. (1994). *The location of culture*, Routledge. London-New York.
- BRIONES, C. (2005) (ed.). *Cartografías argentinas*. Antropofagia. Buenos Aires.
- COROMINAS, J. Breve (1998). *Diccionario etimológico de la lengua Castellana*, Gredos. Madrid.
- CUSA, N. (1996). “Pace Fidei: Nicolás de Cusa y La Paz de la fe. Carta a Juan de Segovia”, *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Pamplona.
- DE SANTO, M. y FEMENÍAS, M. L. (2011). “Ethos anacrónico, una herramienta para pensar la violencia” en *Información y Cooperación*. Cuaderno Institucional, Universidad del Zulia, año 2.2, jul-dic. Maracaibo. Venezuela.
- ENM, Cuadernillo de conclusiones, V° ENM, Temas de Río Hondo, 1990.
- _____, Cuadernillo de conclusiones de cierre. Taller “Mujeres de los Pueblos Originarios”, 2007.
- _____, “200 años de lucha y resistencia de la mujer en América Latina”, en *El Otro bicentenario*, Ciudad de Buenos Aires, mayo de 2010.
- _____, Cuadernillo de conclusiones de cierre. Taller “Mujeres de los Pueblos Originarios”, 2011.
- FEMENÍAS, M.L. (2007). *El género del multiculturalismo*, Bernal, UNQui, 2007 [2013].
- _____. (2010). “¿Diálogo multicultural o ‘ilusión’ de diálogo?” en Machetta, J. y D’Amico, C. (editores), *Nicolás de Cusa: Identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo*, Biblos. Buenos Aires.
- _____. (2011). “Democracia, identidad y ciudadanía: las figuras de los márgenes” *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*. 45, 2011 Universidad de Granada. Granada.
- FEMENÍAS, M.L. P. SOZA Rossi (2011). *Saberes situados/teorías trashumantes*, FaHCE. La Plata.
- FUNDACIÓN ARIAS PARA LA PAZ (2006). *El conflicto armado y su impacto en la vida de las mujeres*, GTZ. Costa Rica.
- GUTMANN, A. (2008). *La identidad en democracia*, Katz. Buenos Aires.
- HUNTINGTON, S. (1993). “The Clash of Civilizations” *Foreign Affairs*, 72.3.
- JACKSON, J. y WARREN, K. (2005). “Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions”. *Annual Review of Anthropology* 34, 2005.
- LOCKE, J. (1990). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza. Madrid.

- OLSEN, F. (1990). "The Sex of Law" en Kairys, D. (ed.), *The Politics of Law*. Pantheon. New York.
- RABOSI, E. (2008). *En el comienzo Dios creó el canon*, Gedisa, Buenos Aires.
- SAID, E. (1996). "Representar al colonizado. Los intelectuales de la antropología", González Stephan, B. (ed.). *Cultura y Tercer Mundo. Cambios en el saber académico*. Tomo I. Nueva Sociedad. Caracas.
- SANTA CRUZ, M. I. (1992). "Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones" *Isegoría* 6.
- SEGATO, R. (2007). "Que cada povo trame os fios da sua história: Em defesa de um Estado restituidor e garantista da deliberação no foro étnico", texto leído ante la Cámara de Diputados durante la Audiencia Pública realizada el 05/09/2007 por la Comisión de Derechos Humanos para debatir el Proyecto de Ley nº 1057 de 2007 del Diputado Henrique Alfonso sobre a práctica do infanticidio en áreas indígenas.
- SCIORTINO, S. (2011). "La cultura como espacio de enunciación y agencia: una lectura de la participación de las mujeres indígenas en los Encuentros Nacionales de Mujeres", en Bidaseca K. y V. Vázquez Laba (comps.), *Feminismo y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Godot. Buenos Aires.
-
- _____. *Una etnografía en los Encuentros Nacionales de Mujeres: políticas de identidad desde la afirmación de las 'mujeres de los pueblos originarios'*, La Plata, Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (EdULP), en edición.
- SPIVAK, G. (1999). *¿Puede el sujeto subalterno hablar?* *Orbis Tertius*, 6.
- ULLOA, A. (2007). "Introducción: Mujeres indígenas: dilemas de género y etnicidad en los escenarios latinoamericanos." en Donato, L.; Escobar, E.; Escobar, P.; Pazmiño, A.; Ulloa A. (comp.), *Mujeres Indígenas, Territorialidad y Biodiversidad en el Contexto Latinoamericano*, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- ZIZEK, S. (1998). *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires.