

# FEMINISMO Y MULTICULTURALISMO: VOCES Y CUERPOS “MARCADOS” EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN

**M<sup>a</sup> Luisa Femenías**

*Directora del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género, CINIG-IdIHCS  
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación  
Universidad Nacional de La Plata, Argentina*

## SUMARIO

I. MARCAS EN LOS CUERPOS: 1. El pensamiento postcolonial. 2. El proyecto decolonial. 3. Manifestaciones de Abya Yala.- II. PRESCRIBIR CULTURA.- III. UNA MIRADA SITUADA.- IV. FINAL ABIERTO.- V. BIBLIOGRAFÍA.

## PALABRAS CLAVE

Género; Multiculturalismo; Violencia; Globalización; Identidad.

## RESUMEN

El artículo hace un recorrido teórico, desde una mirada situada (concepto sobre el que me extiendo al final del artículo) revisa algunas nociones que visibilizan las marcas de las pluralidades corporales y culturales en América Latina, con especial referencia a la intersección sexo-género-etnia, dentro de lo que se ha llamado el movimiento multicultural, anclado fuertemente en la noción de “identidad”, sus dificultades teórico-prácticas y algunas consecuencias.

Desde una mirada situada, concepto sobre el que me extenderé al final de esta presentación, voy a revisar algunas nociones que visibilizan las marcas de las pluralidades corporales y culturales en América Latina, con especial referencia a la intersección sexo-género-etnia, dentro de lo que se ha llamado el movimiento multicultural, anclado fuertemente en la

noción de “identidad”<sup>1</sup>.

En una obra clásica, Amy Gutmann se pregunta si le importa la identidad a la democracia, y luego de considerar respuestas que llevan el formalismo político-legal al extremo de desconocer la pertinencia misma de la pregunta, opta por darle a la identidad un lugar relevante en aras de la cohesión de las sociedades plurales y del respeto a los individuos en sus creencias, etnorraza, tradiciones, cultura y religiosidad<sup>2</sup>. Dado que, por lo general, quienes enarbolan la “identidad” son grupos que se reconocen con cuerpos etnoracialmente marcados, cuyas reivindicaciones sustentan en tradiciones culturales ancestrales, como es el caso de los pueblos originarios en toda América, me interesa revisar la intersección etnorraza-reivindicación cultural-identitaria y derechos de las mujeres<sup>3</sup>. Considero, entonces, al sexo una marca en el cuerpo que, independientemente de la etnia, ha incidido significativamente en la vida de la mitad de la población. Voy a comenzar esquematizando algunas posiciones teóricas que han abordado aspectos de este doble problema.

## I. MARCAS EN LOS CUERPOS

El tema del multiculturalismo gira, como dije, en torno de la noción de identidad, que se apoya fuertemente en los denominados “cuerpos marcados” etnorracial y, por ende, culturalmente. Ahora bien, en los debates feministas de los últimos años esta cuestión ha adquirido un giro especial vinculado a cómo las tradiciones culturales reconocen los derechos de las mujeres y el modo en que las mismas mujeres de los pueblos originarios o “negras” viven sus marcas etnoraciales y de sexo-género<sup>4</sup>. En algunos casos, el debate se expandió de la mano de fundamentalismos étnico-religiosos que buscan reforzar las estructuras tradicionales, descartando sin más la misma categoría occidental de “derechos”; en casos así, el “lugar” de las mujeres está fuertemente marcado por el estatus. Pero,

<sup>1</sup> Este trabajo se enmarca en el proyecto *Contribuciones para un análisis interdisciplinar de la violencia de sexo-género. Estrategias para su abordaje* (H.592) radicado en el CINIG-IDIHCS de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina), que dirijo, y en el proyecto I+D *La Igualdad de Género en la cultura de la sostenibilidad: Valores y buenas prácticas para el desarrollo solidario* (FEM2010-15599).

<sup>2</sup> A. Gutmann, *La Identidad en Democracia*, Katz, Buenos Aires, 2008; M.L. Femenías, “Democracia, identidad y ciudadanía: las figuras de los márgenes”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Universidad de Granada, 2011.

<sup>3</sup> M.L. Femenías, *El género del multiculturalismo*, UNQui, Bernal, 2007.

<sup>4</sup> Utilizo “raza” entrecomilladamente para llamar la atención respecto de su construcción ideológica.

aunque la relación entre el multiculturalismo y los derechos de las mujeres no es ni clara ni sencilla (y donde el actual proceso de globalización ha exacerbado los localismos), nadie o muy pocas aceptarían prescindir de los beneficios de los derechos político-legales que las Constituciones y los pactos internacionales les garantizan. Existe, por tanto, una afanosa búsqueda de equilibrio entre “identidad” y democracia, basada en la recurrente exclusión de representación de las grandes mayorías étnicas. Reviso algunos aportes teóricos al respecto.

## 1. El pensamiento postcolonial

Como se sabe, surge en la India a partir de la condición histórica de país liberado de su dominación colonial, después de la Segunda Guerra Mundial. En ese sentido, el Pensamiento Postcolonial pretende subvertir la desvalorización histórica de los pueblos ocupados, en los que se entendía “diferencia” en términos de inferiorización<sup>5</sup>. A partir de los estudios de subalternidad, primero, y de valorar la diferencia étnico-cultural positivamente, después, se teorizó una red comprensiva de conceptos referidos a procesos, situaciones o cuestiones, nunca fácilmente delimitables, que generaron histórica y conceptualmente el proceso de exclusión-inferiorización étnico-cultural. En América Latina, Silvia Rivera Cusicanqui, en la década de los noventa, introdujo en la Academia boliviana los estudios de la subalternidad o postcoloniales. Antropóloga, activista, identificada con las culturas de los pueblos originarios del altiplano andino, Rivera Cusicanqui se propuso “Hacer compatible la libertad, la igualdad y el desarrollo, sobre todo económico [...] con el objetivo de acelerar la construcción de una sociedad completamente justa”, desplegando “su capacidad de entender la diversidad, de asimilar las diferencias y de enfatizar los puntos de encuentro”, especialmente porque el proyecto de la modernidad resultó -en palabras de Octavio Paz- extraño a las creencias profundas que determinaban el inconsciente colectivo”<sup>6</sup>.

Rivera Cusicanqui criticó sobre todo lo que denominó el *maldesarrollo*, que afecta a las poblaciones indígenas y, dentro de ellas, especialmente a las mujeres y los niños. Es decir, su preocupación primaria fue el fenómeno de “feminización de la pobreza”, que se potenciaba claramente en las mujeres indígenas, muchas de las cuales apenas superaban el nivel de

<sup>5</sup> M.L. Femenías, *El genero del... cit.*

<sup>6</sup> S. Rivera Cusicanqui et al. (eds.), *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*, Ministerio de Desarrollo Humano, La Paz, 1996. Introducción, p. 13.

subsistencia<sup>7</sup>.

Cusicanqui muestra cómo un cuerpo “marcado” étnicamente suma exclusión al sexo mujer y genera la clase más baja. Con la denominación de “desprecios escalonados”, con base en la pigmentocracia social, el sexismo genera una subalternidad más en el interior mismo del grupo étnicamente subalternizados por la cultura hegemónica blanca. El proceso de deculturación forzada o voluntaria conllevó a una situación de autonegación y de autominusvaloración identitaria (huella inequívoca del colonialismo interno) que delimita las fronteras de la etnicidad, instituyendo los modos de la interacción con los otros.

Sin embargo, el *maldesarrollo* impuso y deformó las estructuras tradicionales y obligó a una reordenación identitaria, en términos fragmentarios y múltiples. Dentro de ese marco, las mujeres desplegaron múltiples procesos y mecanismos de resistencia para escapar al doble destino de degradación y confinamiento, y a las imágenes dominantes de “la femineidad” basada en estereotipos propios de las capas medias mestizo-criollas dominantes<sup>8</sup>. Los estudios de casos que incluye en sus obras tienden a mostrar cómo en la ruptura socio-estructural tradicional y la imposición de estructuras socio-económicas modernas, las mujeres perdieron doblemente su lugar de reconocimiento, desarrollando una actitud crítica de resistencia, que prioriza la etnia, sobre el sexo-género.

La comparación que realiza Rivera Cusicanqui entre los derechos de etnia y los derechos civiles pone al descubierto un problema fundamental de las reivindicaciones identitarias y cómo juega la autoridad de varones y de mujeres en esos contextos. No en vano, las mujeres defienden muchos aspectos del “derecho moderno”, que buscan compatibilizar con sus tradiciones, en una línea que –siguiendo a Nancy Fraser– podríamos denominar “de redistribución y de reconocimiento”<sup>9</sup>.

## 2. El proyecto decolonial

El pensamiento o proyecto decolonial, como se sabe, constituye una teoría crítica que estudia el proceso de especificidad histórica y política que se gesta desde la conquista hasta nuestros días; debatiendo los términos del colonialismo, la filosofía de la liberación, la pedagogía crítica y la teoría de la dependencia, entre otras, hace girar en la noción de “colonialidad” el principio de inteligibilidad de nuestra historia presente

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 17 ss.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 27-28.

<sup>9</sup> N. Fraser, *Iustitia Interrupta*, Universidad de Los Andes, Colombia, 1997.

y sus jerarquías naturalizadas. Se trata de una vertiente sutilmente diferente de la teoría postcolonial. Se basa en el estudio de los modos de ocultamiento de las diferencias etnoraciales y lingüísticas, en lo que el peruano Aníbal Quijano denominó el proceso de la “formación de la raza” o de la “invención de la raza”. Como se sabe, el concepto “raza” se consolidó a finales del siglo XVIII, constituyéndose -para Quijano- en el eje estructurante del sistema mundo moderno-mundo colonial, su carácter relacional y, sobre todo, su derivación esencialista, en la que los pares puro/impuro jugaron un papel fundamental<sup>10</sup>.

Por supuesto, que esto no quiere decir que no haya diferencias entre individuos y/o entre grupos, sino que el problema aparece cuando esas diferencias se jerarquizan en base a una historia colonial, que se inscribe en cuerpos “marcados” y subalternizados. En palabras de Kristeva, en cuerpos “abyectos” que, aunque negados *qua* cuerpos de sujetos plenos, son necesarios para delimitar el espacio de los portadores, sin más, de las marcas hegemónicas de la ciudadanía y de los derechos. Desde este marco, la identidad se ancla entonces sobre una diferencia que -en palabras de Homi Bhabha- se yergue como signo constante de la producción de la Nación como una narrativa y de la emergencia de sujetos de “subalternidad histórica” que ponen en evidencia las relaciones de poder<sup>11</sup>.

Precisamente en eso radica, para Quijano, la eficacia de la noción de “raza” como instrumento de dominación social: una construcción ideológica que no se relaciona con la estructura biológica de los individuos sino con la historia de las relaciones de poder y el modelo moderno-colonial. En “¡Qué tal raza!”, Quijano examina dos cuestiones implicadas: la materialidad de las relaciones sociales y su dimensión intersubjetiva. En primer término, aborda la cuestión sexo-género y color-raza, relaciones que se han combinado de modo variable pero siempre, a su juicio, en términos de formas de dominación social, con su consecuencia más relevante, la explotación del trabajo. Debido al agotamiento del modelo y a las resistencias que produjo, se produce -a su juicio- la crisis actual. En síntesis, se trata de la crisis del modelo capitalista colonial / moderno que busca las vías de su relegitimación.

Para Quijano, las relaciones de dominación fundadas en las diferencias de sexo, más antiguas que el modelo capitalista, llevan a que las mujeres étnicamente marcadas queden subordinadas a las mujeres de las “razas” dominantes. Es decir, por un lado, subsume las relaciones de subordinación

<sup>10</sup> Cf. al respecto, I. Kant “Definición de la raza humana”, en *Filosofía de la Historia*, Nova, Buenos Aires, 1964, pp. 68-87; M. Lugones, “Pureza, impureza, separación” en N. Carbonell y M. Torras, *Feminismos literarios*, Arcos Libros, Madrid, 1999, pp. 235-264.

<sup>11</sup> H. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, London-New York, 1994, p. 145; A. Quijano, “Qué tal raza!”, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 6.1, 2000, pp. 37-45.

sexual a las de etnia, dejando caer el pivote sobre el que giran los Derechos Humanos de las mujeres y convirtiendo las categorías de sus reclamos en una cuestión más de colonialidad cultural. Por otro, pone de manifiesto la complejidad de las tramas de poder, difícilmente desmontables desde un único punto de mira, sobre todo en cuanto se potencian ambas formas de dominación y generan siempre alteridades históricamente construidas, puntos de emergencia de sujetos situados.

En la línea de Quijano (y de W. Mignolo), María Lugones se propone leer la relación entre colonizador y colonización en términos de género, raza y sexualidad<sup>12</sup>. Por supuesto que eso no supone sólo añadir una lectura de sexo-género y de “etnia” a los modos tradicionales de plantear el tema. Por el contrario, para Lugones implica una relectura completa del capitalismo moderno, y de cómo entendió las relaciones coloniales en tanto la imposición de un género normativo. Esta imposición atraviesa tanto la ecología como la economía, el gobierno como las relaciones con el mundo espiritual, y el conocimiento en general. Ese marco opera no como una abstracción, sino como “una experiencia vivida”; una lente que permite ver lo que las lecturas tradicionales y la heterosexualidad normativa ocultan. En principio, para la modernidad el mundo se organiza a partir de unidades ontológicas atómicas, discretas y homogéneas que las actuales mujeres “de color” del “Tercer mundo” critican; en principio porque exceden las categorías de sexo-raza-género-sexualidad normativa. El paradigma moderno y sus intersecciones muestran –según Lugones– más que la presencia de tales mujeres, su ausencia; es decir, su excedencia categorial. Sobre esa base, Lugones propone que el sistema colonial de sexo-género-etnia se constituye como la lente a través de la cual es posible teorizar la lógica de la opresión colonial y sus dicotomías jerárquicas. Así, Lugones identifica la “lógica categorial, dicotómica y jerárquica” como eje central del pensamiento de la modernidad.

Esto le permite identificar las organizaciones sociales que se han resistido tanto a la modernidad como al capitalismo, denominándolas “no-modernas” (*non-modern*). Diferenciándose del uso de “amodernidad” de Latour, con “no-modernidad”. Lugones se refiere a organizaciones que no son premodernas, sino que, por incomprensión, el aparato conceptual moderno las reduce a la premodernidad. En tal sentido, los conocimientos no-modernos, su valor económico, ecológico y espiritual chocan con las prácticas lógicamente constituidas por la racionalidad moderna, jerárquica y dicotómica, tanto para lo humano como para lo no-humano en general. Esta jerarquización dio lugar –a juicio de Lugones– a las “marcas de la civilización”, donde sólo los “civilizados” eran estrictamente “varones” y

<sup>12</sup> M. Lugones, “Towards a Decolonial Feminism”, *Hypatia* vol. 25, 4, Fall, 2010, pp. 743-759.

“mujeres”.

Desde luego, nadie duda de que, sobre la base de las categorías modernas, se produjo una rejerarquización social. Sólo me interesa hacer dos observaciones: Primero, de la imposición de la jerarquización moderna en América no se sigue que antes de la colonización no hubiera ya categorías jerarquizantes entre varones y mujeres (incluso entre unas etnias respecto de otras). Como muy bien lo ha advertido la antropóloga Rita Segato, todos los pueblos valoran y cuidan más a sus varones que a sus mujeres, y la América precolombina no fue una excepción<sup>13</sup>. Segundo, como en el caso de las afirmaciones de Quijano, se vuelve a perder de vista que las mujeres modernas blancas tampoco tuvieron el mismo nivel jerárquico y de derechos que sus compañeros varones<sup>14</sup>.

Precisamente sobre esa jerarquía *naturalizada* entre el conjunto de los varones y el de las mujeres pivotan los argumentos en defensa de la igualdad de las mujeres, y sus derechos. De ahí que Francesca Gargallo, la teórica italiana radicada en México, primero se pregunte cómo entender el pensamiento feminista en la pluritopocidad de América Latina y, segundo, si es posible pensar un feminismo sin marcas occidentales<sup>15</sup>. La pregunta de Gargallo nos interpela en varios sentidos: cómo nos acercamos, hablamos y escuchamos a las mujeres que provienen de culturas ajenas a los compromisos metafísicos de Occidente; cómo consideramos los diferentes modos de entender “lo femenino”; qué construcciones de una femineidad diferente a la nuestra aceptamos y, por último, qué caminos construyen las mujeres de diferentes culturas para lograr mayores libertades. Apartándose de ciertas miradas históricas que buscan en la brutalidad de la colonización el único origen de jerarquías e inequidades, sobre el concepto de “modernidad emancipada”, Gargallo se pregunta cómo elaboran el feminismo las mujeres de Abya Yala.

### 3. Manifestaciones de Abya Yala

No se puede desconocer las herencias modernas que perviven y se recrean en la actualidad. Aunque la cultura anterior haya sido avasallada,

---

<sup>13</sup> R. Segato, *Las estructuras elementales de la violencia*, Prometeo, Buenos Aires, 2003; M.L. Femenías, *El género del... cit.*

<sup>14</sup> Lugones remite explícitamente al cristianismo como fuente de la moral sexual impuesta a los pueblos originarios. Cabe recordar que esa misma moral se impuso a las mujeres europeas.

<sup>15</sup> F. Gargallo, “Ideas feministas desde Abya Yala”, en *Epistemologías y proposiciones de 607 sistemas de sexo social*, México.

incendiada y casi extinguida durante la invasión y la colonización del continente, dio pie a formas organizativas nuevas, propias y sincréticas, cuyos supuestos epistemológicos, éticos y feministas atañen al programa de “modernidad emancipada”. En la década de los ’90, los pueblos que conforman el Abya Yala, gracias a un creciente movimiento de oposición pacífica pero activa, lograron confrontar a los Estados que aún los consideraban negativamente, reinventándose en un arduo proceso de redefinición identitaria. Con tintes localistas y una alta participación de los movimientos y organizaciones de mujeres, lograron pacificar territorios, recuperar y reinterpretar acontecimientos históricos, religiosos, étnicos y generar estrategias de autoafirmación positiva capaces de resistencia y reorganización nacional<sup>16</sup>.

Ahora bien, el *Pronunciamiento Político y Llamado de los Pueblos Originarios de Abya Yala* (2005) muestra claramente en su texto el dilema “igualdad-diferencia” al que me he referido en otras oportunidades<sup>17</sup>. En primer término, el documento apela a la identidad, la territorialidad, la resistencia pacífica y el diálogo. Enfrentan, a la vez, tanto el modelo económico neoliberal como los diversos modos de saqueo de la biodiversidad. Se oponen en tanto construcción política identitaria, transestatal y transnacional (Abya Yala) a otra construcción política (los Estados). Entre sus demandas, reclaman derechos territoriales, denuncian el exterminio ideológico, exigen redistribución de bienes y trabajos en forma equitativa y cuestionan la hegemonía blanca y la masificación. En tanto grupo minoritario, no en un sentido numérico, sino respecto de la cuota de poder que puedan ejercer debido a sus características físicas y culturales, denuncian el trato “diferente” en términos de minusvaloración y racismo<sup>18</sup>. El planteo mismo, efectuado en términos de Derechos, implica una revalorización tanto del movimiento indígena continental y sus criterios culturales como de la voluntad dialoguista de ciertos Estados y de lo que Rivera Cusicanqui denomina “doble origen”; en su caso, aymara y europeo<sup>19</sup>.

Dentro de este y otros movimientos, el papel de las mujeres ha sido crucial. En Guatemala, por ejemplo, situada en su doble origen maya y europeo, Dina Mazariegos relata cómo contribuyó junto con otras mujeres

<sup>16</sup> M.L. Femenías, *El género del... cit.*

<sup>17</sup> Equipo de Juristas Indígenas, *Pronunciamiento Político de los Pueblos Originarios de Abya Yala* Octubre-noviembre de 2005. E-mail [cumbrecontinentalindigena@yahoo.com.ar](mailto:cumbrecontinentalindigena@yahoo.com.ar) (consulta: 26 diciembre 2011)

<sup>18</sup> L. Wirth, “The problem of Minority Groups”, en Ralph Linton (ed.), *The Science of Man in the World Crisis*, Columbia University Press, New York, 1945, pp. 347-372. Especialmente p. 347.

<sup>19</sup> S. Rivera Cusicanqui, *C’h Ixinakax Utxiwa*, Tinta-limón, Buenos Aires, 2010, p. 69.

miembros de la Asamblea de la Sociedad Civil, a la firma del tratado de pacificación del 26 de diciembre de 1996. Mazariegos juega con un lugar de identificación laxo y ambiguo: maya pero también occidental<sup>20</sup>. Sobre los diversos grupos étnicos de raíz maya, el movimiento de mujeres autoconstruyó una “identidad maya” que les permitió “en nombre de las mujeres mayas”, entre otros, mediar en los pactos de paz, en el reconocimiento de los derechos de las mujeres, en los reclamos de investigación de las violaciones masivas a las mujeres indígenas en los años de la guerra<sup>21</sup>.

De modo similar, también situada en su doble origen “maya” y “occidental”, Gladys Tzul Tzul, se pregunta ¿Qué es ser occidental hoy? Y responde con una clara autoidentificación como occidental de cultura “mestiza”: mujer maya, economista, teórica política, políglota, reivindica tanto la categoría occidental-moderna de “igualdad” y los sistemas de Derechos como el reconocimiento de las redes conceptuales y los valores basados en los sistemas de identidad colectivos<sup>22</sup>. Otro tanto sucede con las poblaciones “negras”, con su diversidad de tradiciones<sup>23</sup>. Entonces, no es que no haya racismo, es que la clara conciencia de que lo hay, exige reflexionar sobre los modos en que las prácticas y los discursos lo reproducen. No es que no haya sexismo, es que deben enfrentar al mismo tiempo el racismo y el sexismo, ambos presentes en las representaciones legitimadas de la sociedad occidental y de la tradicional.

Desafíos que se enfrentan conjuntamente a partir de la conformación de grupos de interés solidario movidos por la urgencia de la situación y de los reclamos, siempre al filo de la tensión identidad-ciudadanía. La

<sup>20</sup> El 39,26% de la población guatemalteca se autodefine como “indígena maya”. El 90% es rural y su mayor parte se encuentra en situación de pobreza. Según el último censo Nacional de Población, el 51,55% son mujeres de las cuáles el 50,71% sufren pobreza extrema. Cfr. D. Mazariegos, *Trayectoria y resistencia*, Tesis Inédita, Universidade de Santa Catarina, Florianópolis (Brasil), 2010, p. 9.

<sup>21</sup> D. Mazariegos, “El feminicidio en Guatemala: el último eslabón de la violencia contra las mujeres”, en *Iº Seminário Internacional: Políticas de Enfrentamento á violência de gênero contra as mulheres* y XVIº Universidad Federal de Bahia, Brasil, 2007; también, “Resistencia y transgresión, en las emergentes prácticas discursivas de las mujeres intelectuales mayas de Guatemala en las últimas décadas”, *Labrys*, Universidade de Brasília, 20, 2011, Sitio: [www.unb.br/ih/his/gefem/labrys%2018/entrevistas/mluisa.htm](http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys%2018/entrevistas/mluisa.htm) (consultado 16 noviembre 2011).

<sup>22</sup> G. Tzul Tzul, “Pueblos indígenas y Buen vivir: Una reflexión geopolítica”, en M.L. Femenías, P. Soza Rossi, ... *cit.*, (2011) y de la misma autora “Mujeres, gubernamentalidad y autonomía: Una lectura desde Guatemala”, en Y. Espinosa Miñoso (comp.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, en la frontera, Buenos Aires, vol. 1, 2010.

<sup>23</sup> M.L. Femenías, *El género del... cit.*, (2007); O. Curiel, “Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista: desuniversalizando el sujeto “mujeres”, en M.L. Femenías, *Perfiles del feminismo Iberoamericano*, Catálogos, Buenos Aires, 2007, entre muchos otros.

dinámica de los movimientos sociales colectivos y el diálogo aparecen como los caminos más favorables a la regulación positiva del eje de tensión sexo-etnorraza-clase, que por lo general pivota sobre la noción de Derechos Humanos y de dignidad de la persona, mostrando la importancia de la “identidad” para la trama de redes sociales democráticas. Los diálogos deben existir en las sociedades democráticas entre las minorías etno-culturales y el modelo político hegemónico. Porque un modelo de vida basado en modelos de equidad y de derechos no debe imponerse coactivamente; no se puede vivir según una determinada cultura a costa de los propios derechos, creencias, religión, principios éticos, opción sexual o cualesquiera otros de los derechos fundamentales que los Derechos Humanos reconocen y dicen garantizar. El principio del diálogo es el reconocimiento recíproco y simétrico de los otros *qua* diversos de las propias marcas etnorraciales de la cultura hegemónica, autoinstituida en paradigma normativo<sup>24</sup>.

Por eso, en el marco de la defensa de los derechos de todos los individuos, sin distinción de etnorraza, género, religión etc., la voz propia, el diálogo, el debate, la información clara, la audibilidad respetuosa, etc., son modos que promueven la libre elección del estilo de vida que se desee y la pluralidad conceptual. Como repetidamente señalan, no se trata de rechazar la “igualdad”, se trata de que se implemente. Para los/las defensoras/es de la democracia, el reconocimiento y la redistribución económica son condiciones de la multiculturalidad. Por tanto, los términos del problema en términos de políticas excluyentes, debe ser rechazado. Los grupos minoritarios y/o subalternos necesitan lo uno y lo otro: afirmarse colectivamente para reclamar el cumplimiento de sus derechos y, a la vez, afirmar un universalismo interactivo. Por eso, promover la autoafirmación de las mujeres etnorracionalmente “marcadas”, favorece los caminos del diálogo, en tanto desafían los sistemas ideológicos cerrados que las silencian y las invisibilizan; es decir, teóricamente, se hacen cargo de la ruptura epistémica que implica hacer una lectura sintomática de la situación, en dos niveles: del “texto” expreso y de las “ausencias”. En otras palabras, interrogando las prácticas explícitas y sus silencios, con el objetivo de situarse en la encrucijada cultural con intención de diálogo<sup>25</sup>. “Diálogo” no es “aculturación forzosa.”

<sup>24</sup> Sobre diálogo intercultural, S. Benhabib, *Los derechos de los otros*, Gedisa, Buenos Aires, 2007.

<sup>25</sup> O. Schutte, “Cultural alterity: Cross Cultural Communication and feminist Theory in North-South Contexts”, *Hypatia*, vol. 13, 2, 1998, pp. 53-72.

## II. PRESCRIBIR CULTURA

Se ha dicho a veces que la multiculturalidad “prescribe mestización”<sup>26</sup>. Tanto el término “mestización” como la noción de “prescripción” tienen muchas aristas. En principio, “mestizar” se origina como concepto del ámbito de la biología y presupone, en algún sentido, una eugenesia o, a veces, exactamente su contrario: una “raza” “se mejora” mientras que otra se “degrada”. América Latina tiene una larga y triste trayectoria de políticas de “mejoramiento de la raza” o de “blanqueamiento de la raza”. La colonización lo hizo extensamente y muchos proyectos políticos posteriores, también.

Pero también se puede mestizar en un sentido “cultural”, y aquí es donde me interesa detenerme unos momentos. Sin pretender agotar la cuestión, recuerdo que puede mestizarse, por ejemplo:

- i) Homologando las culturas consideradas subalternas a la hegemónica; es decir, “civilizando” compulsivamente;
- ii) Dialogando y negociando identidades;
- iii) Resignificando espacios intersticiales (como señala H. Bhabha) para que emerja lo novedoso (algo que suele pasar con frecuencia en el arte);
- iv) Aislando, negando o minimizando las diferencias, es decir, homogeneizando las culturas;
- v) Generando constructos homogéneos, donde no los hay, en una suerte de “voluntad de no conocer al otro”;
- vi) Generando identidades alienadas; incompletamente asimiladas, parcialmente excluidas y en todo caso inferiorizadas y *desempoderadas*;
- vii) Favoreciendo identidades “globales” homologadas (como nueva forma de colonización cultural, incluso de los espacios de la memoria, el esparcimiento y el ocio).

La lista es por supuesto incompleta. Me interesa señalar que en los grupos de concienciación, las mujeres, sobre todo en Argentina, en los Encuentros Nacionales de Mujeres, que se vienen realizando desde la recuperación democrática, se viene trabajando con las lideresas de los pueblos originarios en términos de lo que se ha denominado “identidades negociadas”. Si bien, como en todos los casos, se corre el riesgo de la ontologización identitaria y/o cultural, con las consecuencias ya sabidas, lo importante a remarcar es la voz propia, audibilidad de sus palabras y la posibilidad de “crecer” conjuntamente en las teorías y, sobre todo, en las prácticas<sup>27</sup>. En su sentido más relevante, las denominadas políticas del

<sup>26</sup> R. Cobo, *Interculturalidad, feminismo y educación*, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 2006; para más precisiones, cfr. M.L. Femenías, *El género del... cit.*, (2007).

<sup>27</sup> Entre otras, S. Sciortino, “Saberes y prácticas situadas: la experiencia de las mujeres

mestizaje, que implican diálogo, parten del rechazo explícito de entender como “no pertinente” o “no perteneciente” a cualquier ser humano, y bregar porque sus vidas sean vivibles, para todos y todas<sup>28</sup>. Lo que no implica aceptar “toda” la cultura *per se*; no es ese el principio rector del reconocimiento. Pues se sacralizan hasta los disvalores de las comunidades culturales, negando por un lado la historicidad de toda práctica y sistema social y, por otro, las Leyes Nacionales y los Pactos Internacionales que protegen, por ejemplo, los derechos de las niñas, niños y mujeres<sup>29</sup>.

El desafío más importante para implementar políticas públicas, que hagan efectivos los criterios universales, se centra en detectar y escudriñar en las intersecciones donde las marcas de color y sexo-género se potencian en exclusión económica y cultural. Es preciso, entonces, proponer líneas teóricas que favorezcan la comprensión del problema y ayuden en desmontar los modos en que racismo y sexismo se potencian en nuestros territorios de exclusión. Aunque, bien lo sabemos, no es sencillo buscar soluciones que favorezcan el reconocimiento, la redistribución y la convivencia, desvelando el subtexto de género-etnorraza y, consecuentemente, clase, con sus dobles criterios. En este sentido, creo que la noción de “saberes situados”, que no niega el universalismo como horizonte de sentido y punto de llegada -tal como sostiene Amartya Sen- es un buen intento<sup>30</sup>.

### III. UNA MIRADA SITUADA

En una conferencia reciente, pronunciada en Barcelona, sobre la guerra y la violencia de Estado, Judith Butler –refiriéndose a lo que denomina “las dimensiones visuales de la guerra”- subraya la importancia de las cámaras de televisión y del marco conceptual que promueven a fin de guiar la mirada del espectador/a<sup>31</sup>. Así, retóricamente, se pregunta qué hacemos

---

Mapuches en los Encuentros Nacionales de Mujeres (Las Coloradas - Neuquén)”, en M.L. Femenías, P. Soza Rossi,... *cit.*, 2011.

<sup>28</sup> Seyla Benhabib, *Los derechos de los otros*, Gedisa, Barcelona, 2005; M.L. Femenías, *El género del... cit.*, (2007).

<sup>29</sup> Me extendiendo en esta cuestión en “Identidades esencializadas/violencias activadas”, *Isegoría*, 38, (CSIC, España), 2008, pp. 15-38; “La construcción política de las identidades: Un alerta de género”, en M. Huguet, & C. González Marín, *Historia y pensamiento en torno al género*, Universidad Carlos III-Grupo Koré, Madrid, 2010, pp. 159-190.

<sup>30</sup> A. Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, Alianza, Madrid, 1995.

<sup>31</sup> J. Butler, *Violencia de estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda*, Katz-Dixit, Madrid, 2011, pp. 81 ss. Es curioso que Butler ignore la tradición anglófona sobre esta cuestión.

cuando miramos la guerra a través del encuadre de una cámara y propone establecer una distancia crítica respecto de ese marco a fin de posibilitar otra mirada. Ahora bien, en palabras de Butler, el primer objetivo de los Estados es “controlar y estructurar los modos de comprensión pública formulada y ratificada dentro de ciertos campos visuales y audibles” y, al mismo tiempo, “establecer los parámetros sensoriales de la realidad misma” (13). Tras considerar que el espectador tiene “recepción pasiva”, introduce la noción de “marco” (frame), al que supone “no abierto al escrutinio crítico” y “estructurado con el fin de instrumentalizar ciertas visiones de la realidad [...] desrealizando y deslegitimando versiones alternativas” (15). Llega entonces a la conclusión de que “no hay un solo marco y que los marcos no son precisamente estáticos.” (16).

Ya Susan Sontag, hace años, había denunciado la falsa creencia de que las imágenes que la cámara transmite son “la realidad”. En efecto, se soslaya de ese modo la cuestión de la subjetividad del “hacedor de imágenes”, del ojo del sujeto detrás del ojo de la cámara<sup>32</sup>. Ese que dirige el encuadre y crea el marco, como “una ventana abierta”, a lo que se muestra y a lo que no se muestra. El “marco” (o encuadre) del que habla Butler, está siempre dirigido por el ojo detrás de la cámara, como el punto ciego que ve sin que lo veamos, a partir del cual se establece el campo visual del observador: “pasivo” (más bien ingenuo) que Butler describe. Se trata de un fino juego de perspectivas, como ya lo mostró Foucault en *Las palabras y las cosas* al analizar “*Las Meninas*” de Velázquez.

En fin, me he extendido en estas consideraciones por un motivo. Si bien es verdad que las intenciones del sujeto detrás de la cámara no determinan el significado de la imagen, también es verdad que su lugar, como punto de mira, no puede ser ni ignorado ni desconocido: Siempre está “ocultamente” presente. De manera afín, quiero rescatar y defender la concepción de “saberes situados” donde, metafóricamente, el “sitio” constituye precisamente “el punto de mira” desde el cual se instituye el marco simbólico que abre ese espacio de saber. Me explico. En un libro reciente, con Paula Soza Rossi, hemos desarrollado, en base al concepto de Teresa de Lauretis de “sujetos excéntricos” y del de “saberes situados” de Donna Haraway, lo que denominamos “una mirada situada al sur”<sup>33</sup>.

En trazos muy gruesos, para que se comprenda mejor lo que quiero decir, por un lado, invito a reconocer que ninguna categoría conceptual

<sup>32</sup> S. Sontag, *Ante el dolor de los demás*, Alfaguara, Buenos Aires, 2003. Butler parece esforzarse en no inscribirse en la tradición crítica de Sontag, por ejemplo, que en esta cuestión claramente la precede de modo brillante.

<sup>33</sup> M.L. Femenías, y P. Soza Rossi, “Presentación: Para una mirada situada al sur” en *Saberes situados / Teorías trashumantes*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata, 2011, pp. 9-38.

goza de neutralidad y objetividad absoluta y a aceptar -aunque sea hipotéticamente- la pertinencia de la categoría de “sexo-género” y sus implicancias. Por otro, invito a tener presente no sólo la noción misma de “saberes situados”, sino también los patrones recurrentes de la producción periférica y de los modos de importación de la “razón ajena”; cuestión esta última que excede los límites de este trabajo<sup>34</sup>.

Ahora bien, respecto del concepto de “saberes situados”, como se sabe, la estadounidense Donna Haraway –como bióloga y filósofa feminista- retoma y avanza sobre algunas observaciones previas en el marco de la denuncia de que el canon no es inocente, sino el resultado de un conjunto de construcciones históricas autocontenidas y formalizadas en constante reinterpretación crítica, siempre “sensible al poder”. El canon, entendido como “una preceptiva básica que estipula y define el dominio, los supuestos teóricos y prácticos, las metas, los objetivos y los valores que le son propios”, fija y limita el ejercicio “legítimo” de una cierta disciplina, autoconsiderándose, además, teóricamente neutro<sup>35</sup>. (Huelga subrayar la analogía con el “marco” con el que comencé este texto). Sin embargo, su función es “sinuosa”, “sensible al poder”, incluyendo “las modas”. En tanto delimita (en aras de la objetividad) lo “normal” de lo “anómalo”, según Haraway, el problema es que las científicas, las filósofas o las mujeres en general acepten *sin más* el canon de una disciplina dada, que históricamente las ha excluido. En efecto, atado a su propia tradición histórica, “el canon” suele excluir la experiencia, la emotividad y las marcas corporales de las mujeres, salvo tomadas como “objeto” pero no como “sujeto” de la ciencia.

En otras palabras, tal como lo ejemplifica Teresa de Lauretis, la existencia de las mujeres en general (para Haraway, de científicas en particular) es *paradojal*. Esto es así porque *qua* mujeres están (estamos) al mismo tiempo ausentes del discurso pero atrapadas en él. Los discursos hablan constantemente *de* ellas, pero *ellas no son* los sujetos que enuncian el discurso sino sus objetos o sus intermediadoras<sup>36</sup>. En efecto, sólo tardíamente las mujeres han (hemos) podido comenzar a reconocer, rastrear y conformar un discurso propio, en primera persona. Por tanto, para de Lauretis, toda reflexión debe tomar como centro esa paradoja y reconceptualizar tanto al “sujeto” como a sus marginalidades y exclusiones. Sólo así, los discursos se constituyen *ahí* como emergentes

<sup>34</sup> No puedo ahora proseguir en esta línea, que solo dejo apuntada. Cfr. por ejemplo, E. Rabossi, *En el comienzo Dios creó el canon*, Gedisa, Buenos Aires, 2008, pp. 103-107.

<sup>35</sup> E. Rabossi, ... *cit.* pp. 75-76.

<sup>36</sup> Retomo libremente algunos argumentos de T. de Lauretis, “Sujetos excéntricos: teoría feminista y conciencia histórica” en C. Cangiano y L. DuBois (comp.), *De mujer a género*, CEAL; Buenos Aires, 1993, pp. 73-113.

de una *ubicación desidentificada y desplazada* que expresa el movimiento social/subjetivo, externo/interno, político/personal que se lleva a cabo. En palabras de De Lauretis, todo cuestionamiento crítico supone un cambio profundo de conciencia que lleva al abandono de *la complicidad ideológica* con el “canon”. Es decir, es preciso tener conciencia de la anomalía.

Ese desplazamiento –que supone la desidentificación respecto de los ejes tradicionales *naturalizados*- genera un discurso alternativo que se constituye, por un lado, en práctica cognoscitiva y “saber inusual o anómalo”; por otro, en conciencia de la excentricidad y del cambio. Precisamente, la conciencia del *locus* excéntrico, implica el abandono del “no lugar objetivo” por un “lugar situado”, como en la propuesta de Haraway. Entonces, contra la “objetividad” canónica de la ciencia, la historia o la filosofía, las mujeres –como cuerpos de experiencia diferenciada- y como sujetos excéntricos, han construido una voz y una mirada que surge precisamente de esa experiencia corpórea en voz propia: los “saberes situados”<sup>37</sup>.

Sin embargo, no debe entenderse este saber en términos de relativismo. Haraway rescata la naturaleza corporizada de toda mirada y, en consecuencia, del cuerpo *marcado* que la sostiene. La “mirada objetiva” representa sólo la posición hegemónica que se autoinstituye en no-marcada, negando (o ignorando) sus propias marcas. Aunque la mirada depende siempre de la capacidad de ver y, quizá, de la violencia que está implícita en todas nuestras prácticas visualizadoras. La toma de posición es, por tanto, clave para fundamentar un saber organizado en torno a las imágenes de la mirada, que instala siempre “saber situado” y no en términos de “relativismo”. El relativismo –sostiene Haraway- es un rótulo reduccionista, que se sustenta en la lógica dicotómica de: correcto/incorrecto; normal/anómalo; saber canónico/pseudosaber. Tampoco rechaza el universalismo formal (legal) y, como Butler, defiende la idea de que no hay posibilidad de reclamar “libertad” y/o “derechos” (cualesquiera que estos fueren) sin una base sustentada en la igualdad.

Por tanto, un saber “situado” no se enfrenta a un saber “objetivo”, como su opuesto disyunto y excluyente. Un “saber situado” se constituye a partir de una política de desplazamientos y desvelamientos de supuestos de los saberes hegemónicos, jugando con todas las miradas situadas alternativas posibles, como en un extraordinario juego de perspectivas. Por eso, para Haraway, el “objetivismo feminista” se relaciona con localizaciones circunscriptas y saberes situados, que permiten aprender a ver y a responder respecto de aquello que hemos aprendido a ver en

<sup>37</sup> De mismo modo, D. Haraway, “Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una perspectiva parcial”, en M. C. Cangiano y L. DuBois, *De mujer a Género*, CEAL, Buenos Aires, 1993, pp. 115-144.

relación a un lugar, un posicionamiento, una colocación, donde el “sitio” es precisamente la condición para que nuestras proposiciones de saber racional puedan plantearse, entenderse y solucionarse. Por eso, defender el compromiso emocional de la investigación científica, la construcción apasionada de saberes, las redes de relaciones que cubren el mundo y que incluyen la habilidad de traducir los conocimientos entre comunidades muy diferentes y diferenciadas, forma parte de esta “mirada situada” y del conjunto de saberes que conforma.

#### IV. FINAL ABIERTO

Entre los *Objetivos de Desarrollo del Milenio* (ODM), el número cuatro propone “Promover la igualdad de género y la autonomía de la mujer”. Más allá de estas expresiones de deseo, creo que para la consolidación y el ejercicio de la Democracia es indispensable una imaginación transformadora, basada en conocimientos situados. Este doble horizonte permitiría pensar e implementar estrategias que, por un lado, evitaran repetir estructuras productoras y multiplicadoras de exclusión y de violencia. Por otro, para fomentar la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima, es decir, los tres modos de relación práctica del yo consigo mismo, es preciso promover condiciones socio-culturales de las que las mujeres, en general, y las etnoracialmente marcadas, en particular, aún carecen. Políticas públicas sistemáticas y coordinadas tendrían que apuntar a ello. Para superar, por un lado, el mero formalismo, que acaba por olvidar a los sujetos singulares y, por otro, a las versiones fuertes del multiculturalismo que diluyen al sujeto en el todo y pretenden regresar el tiempo a momentos previos a la ocupación y conquista de América, altamente idealizados. Las identidades anacrónicas, solidificadas y excluyentes no muestran el camino hacia la solución, es necesario reconocer a individuos *situados* con y en las coordenadas socio-históricas que a la vez que los conforman contribuyen a modificar. Se trata de contribuir a construir bases efectivas de vida en común para que sea simbólica y económicamente más equitativa para cualquier humano singular, indistintamente de su etnorraza y de sexo-género, aunque decirlo así, suene a utopía<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> M.L. Femenías, “Paz, feminismo y utopía” en *Vº Congreso Internacional de la SAF “Razón, crítica y utopía”*, Universidad de la Laguna, 2-4 de febrero de 2011.

## V. BIBLIOGRAFÍA

B. BENHABIB, *Los derechos de los otros*, Gedisa, Buenos Aires, 2007.

H. BHABHA, *The Location of Culture*, Routledge, London-New York, 1994.

J. BUTLER, *Violencia de estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda*, Katz-Dixit, Madrid, 2011.

R. COBO, *Interculturalidad, feminismo y educación*, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 2006.

O. CURIEL, “Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista: desuniversalizando el sujeto “mujeres”, en M.L. FEMENÍAS, *Perfiles del feminismo Iberoamericano*, Catálogos, Buenos Aires, 2007.

T. DE LAURETIS, “Sujetos excéntricos: teoría feminista y conciencia histórica” en C. CANGIANO y L. DUBOIS (comp.), *De mujer a género*, CEAL, Buenos Aires, 1993.

EQUIPO DE JURISTAS INDÍGENAS, *Pronunciamento Político de los Pueblos Originarios de Abya Yala*, Octubre-noviembre de 2005. E-mail de referencia [cumbrecontinentalindigena@yahoo.com.ar](mailto:cumbrecontinentalindigena@yahoo.com.ar)

M.L. FEMENÍAS, “Democracia, identidad y ciudadanía: las figuras de los márgenes”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Universidad de Granada, 2011 (en prensa); *El género del multiculturalismo*, UNQui, Bernal, 2007; “Identidades esencializadas / violencias activadas”, *Isegoría*, 38, (CSIC, España), 2008, pp.15-38; “La construcción política de las identidades: Un alerta de género”, en M HUGUET & C. GONZÁLEZ MARÍN, *Historia y pensamiento en torno al género*, Universidad Carlos III-Grupo Koré, Madrid, 2010; “Paz, feminismo y utopía”, en *Vº Congreso Internacional de la SAF “Razón, crítica y utopía”*, Universidad de la Laguna, 2-4 de febrero de 2011.

M.L. FEMENÍAS y S. ROSSI, “Presentación: Para una mirada situada al sur”, en *Saberes situados / Teorías trashumantes*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata, 2011.

N. FRASER, *Iustitia Interrupta*, Universidad de Los Andes, Colombia, 1997.

F. GARGALLO, "Ideas feministas desde Abya Yala" en *Epistemologías y proposiciones de 607 sistemas de sexo social*, México, sin fecha.

A. GUTMANN, *La Identidad en Democracia*, Katz, Buenos Aires, 2008.

D. HARAWAY, "Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una perspectiva parcial", en M.C. CANGIANO y L. DUBOIS, *De mujer a Género*, CEAL, Buenos Aires, 1993.

I. KANT, "Definición de la raza humana", en *Filosofía de la Historia*, Nova, Buenos Aires, 1964.

M. LUGONES, "Pureza, impureza, separación", en N. Carbonell y M. Torras, *Feminismos literarios*, Arcos Libros, Madrid, 1999; "Towards a Decolonial Feminism" en *Hypatia* vol. 25, 4, Fall, 2010.

D. MAZARIEGOS, *Trayectoria y resistencia*, Tesis Inédita, Universidade de Santa Catarina, Florianopolis (Brasil), 2010; "El feminicidio en Guatemala: el último eslabón de la violencia contra las mujeres" en *I° Seminario Internacional: Políticas de Enfrentamento á violência de gênero contra as mulheres* y XVI° Universidad Federal de Bahia, Brasil, 2007; "Resistencia y transgresión, en las emergentes prácticas discursivas de las mujeres intelectuales mayas de Guatemala en las últimas décadas", *Labrys*, Universidade de Brasília, 20, 2011, Sitio: [www.unb.br/ih/his/gefem/labrys%2018/entrevistas/mluisa.htm](http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys%2018/entrevistas/mluisa.htm)

A. QUIJANO, "Qué tal raza!" *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 6.1, 2000.

E. RABOSI, *En el comienzo Dios creó el canon*, Gedisa, Buenos Aires, 2008.

S. RIVERA CUSICANQUI et al. (eds.), *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*, Ministerio de Desarrollo Humano, La Paz, 1996; *C'h Ixinakax Utxiwa*, Tinta-limón, Buenos Aires, 2010.

O. SCHUTTE, "Cultural alterity: Cross Cultural Communication and Feminist Theory in North-South Contexts" *Hypatia*, vol. 13, 2, 1998.

S. SCIORTINO, "Saberes y prácticas situadas: la experiencia de las mujeres Mapuches en los Encuentros Nacionales de Mujeres (Las Coloradas - Neuquén)", en M.L. FEMENÍAS y P. SOZA ROSSI, 2011, *cit supra*.

A. SEN, *Nuevo examen de la desigualdad*, Alianza, Madrid, 1995.

R. SEGATO, *Las estructuras elementales de la violencia*, Prometeo, Buenos Aires, 2003.

S. SONTAG, *Ante el dolor de los demás*, Alfaguara, Buenos Aires, 2003.

G. TZULTZUL, “Pueblos indígenas y Buen vivir: Una reflexión geopolítica”, en M. L. Femenías y P. Soza Rossi, *cit supra*; “Mujeres, gubernamentalidad y autonomía: Una lectura desde Guatemala”, en Y. Espinosa Miñoso, (comp.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, en la frontera, Buenos Aires, vol. 1, 2010.

L. WIRTH, “The problem of Minority Groups”, en R. LINTON (ed.), *The Science of Man in the World Crisis*, Columbia University Press, New York, 1945.

## TITLE

FEMINISM AND MULTICULTURALISM: “MARKED” VOICES AND BODIES IN THE GLOBALIZATION ERA

## SUMMARY

I. MARKING BODIES: 1. Postcolonial thought. 2. The project decolonial. 3. Manifestations of Abya Yala.- II. PRESCRIBIR CULTURE.- III. A LOOK LOCATED.- IV. FINAL OPEN.- V. BIBLIOGRAPHY.

## KEY WORDS

Gender; Multiculturalism; Violence; Globalization; Identity.

## ABSTRACT

This article revises, from a situated point of view (concept on which I will expand in the lasted paragraphs), a cluster of notions related to the “marked” bodies and cultures that show the pluralities in Latin America, as an intersection sex-gender-ethnics, as a multicultural movement, the notion of identity and some theoretical and practical consequences

Fecha de recepción: 06/06/2012    Fecha de aceptación: 03/07/2012

