

# **Diálogos entre culturas: una reflexión sobre feminismo, género, desarrollo y mujeres indígenas kichwuas**

Maite Lorente  
PP 01/05

## Resumen

Este artículo pretende ser una opinión crítica sobre la falta de politización de la categoría "género" en los programas de desarrollo de la cooperación internacional. Para ello, la autora analiza la adopción y traducción del término por parte de colectivos concretos como son las mujeres y hombres kichwuas del Ecuador. El objetivo planteado es estudiar si existe alguna posibilidad de crear una comunidad de diálogo eficaz entre las mujeres de distintas culturas partiendo de las teorías feministas, analizando el feminismo postcolonial y el pensamiento de la diferencia sexual. El artículo es el resultado de la investigación llevada a cabo durante la pasantía del Magíster en Género y Desarrollo del Instituto Complutense de Estudios Internacionales que tuvo lugar en el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador. Esta experiencia permitió conocer los planteamientos de las mujeres indígenas kichwuas respecto al género, el desarrollo y el feminismo.

## Palabras clave

Género, desarrollo, feminismo, indigenismo, diferencia, postcolonialismo.

## Abstract

This article presents a critical opinion on the lack of politicalization of gender as an instrument in the development programs carried out by international development agencies. The author analyzes how the target groups in International Development programs, in this case the Ecuadorian Kichwua Women, adopt and translate the term 'gender'. The stated objective is to examine if feminist theories can offer us some possibility to create a functional dialogue between women of different cultures analyzing especially Post-Colonial Feminist positions and the theory of Sexual Difference in Feminist Theory. The article is the result of an investigation undertaken during the Complutense's International Studies Master's Program in Gender and Development intern program with the Ecuadorian Government's Council for the Development of Indigenous Nations and Peoples (CODENPE). That experience permitted the author to know the political opinions of indigenous Kichwua women in respect to gender, development and feminism.

## Key words

Gender, Development, Feminism, Indigenous, Difference, Post-Colonialism.

# Índice

1.	Introducción .....	7
2.	El género y la teoría feminista.....	8
2.1.	La teoría de los géneros.....	8
2.2.	La diferencia desde el pensamiento feminista.....	9
2.3.	Feminismos y multiculturalismo.....	10
2.4.	Feminismos y postcolonialismo.....	11
2.5.	Geografías: pensamiento feminista nomade de Rosi Braidotti.....	12
3.	El pensamiento andino.....	13
3.1.	El género y la cosmovisión andina (desde el punto de vista andino).	14
3.2.	Mujeres kichwuas en Ecuador: ¿existe un feminismo indígena?.....	14
3.3.	Las “otras” voces.....	16
4.	Entre la tradición y la modernidad. Sobre posicionamientos.....	17
5.	A modo de conclusión: crítica y propuestas.....	21
5.1.	Crítica.....	21
5.2.	Propuestas.....	22
	Referencias bibliográficas .....	25

# 1. Introducción

La posibilidad de comunicarse con la “otra” o con el “otro” y la eficacia del diálogo mantenido son dos temas que han suscitado una reflexión profunda a partir de distintas experiencias en el campo de la cooperación internacional con grupos indígenas, tanto en Guatemala como en el Ecuador<sup>1</sup>.

Una pregunta surge al hilo de la reflexión sobre el trabajo que las agencias de cooperación llevan a cabo a la hora de trasladar la ideología de la teoría de género en el desarrollo: ¿es posible comunicarse con otras culturas desde el campo de la cooperación y la ayuda humanitaria sin que ese acto conlleve una jerarquización de poder?

El análisis del tema parte en este artículo del criterio de que para los pueblos indígenas americanos la nacionalidad de su interlocutor o interlocutora no es indiferente. Al mismo tiempo, se considera necesario señalar que en España no ha habido una reflexión muy amplia sobre la “cuestión colonial”, al menos desde el campo de los estudios de género. Si bien en el ámbito de la academia anglosajona los estudios post-coloniales feministas han tenido bastante eco e influencia, no ha ocurrido lo mismo en España a pesar de todo el referente de las Américas.

Bajo ese punto de vista, no es indiferente en el trabajo con los pueblos indígenas la nación a la que pertenece la o el agente de cooperación. No es un dato irrelevante la nacionalidad de la persona destinada a trabajar en cualquier tema con pueblos indígenas porque ese dato se puede transformar en un condicionante y más cuando el programa de cooperación tiene como objetivo trabajar sobre valores ideológicos, como ocurre con el tema de los géneros.

Respecto al pensamiento feminista, se ha considerado de interés en este artículo para poder acercar posturas culturales diferentes la definición de feminismo que ha elaborado la teórica afroamericana bell Hooks en su libro *Feminist is for Everybody* (Hooks, 2000: VIII):

---

<sup>1</sup> Trabajo llevado a cabo desde el año 2000 hasta el año 2003 con la Agencia Española de Cooperación Internacional en Guatemala, y durante la pasantía en el año 2003, también con la AECI y CODENPE –Consejo de Desarrollo de los Pueblos Indígenas Ecuatorianos- del Magister en Género y Desarrollo del ICEI.

*“Feminism is a movement to end sexism, sexist exploitation, and oppression”.*

Esta definición es inclusiva y combate la asociación de “feminismo” con “movimiento anti-hombres”, uno de los puntos de debate más discutidos entre mujeres de distintas culturas. Así pues, el análisis parte de la opinión de que feminismo y machismo no son antónimos, y de la idea de que el verdadero problema es el orden simbólico patriarcal, se mantenga como se mantenga, sea por parte de hombres o por parte de mujeres.

Han servido de fuentes para la elaboración de este artículo el pensamiento de la diferencia sexual, la teoría feminista post-colonial, y el trabajo de la feminista europea Rosi Braidotti<sup>2</sup> quien articula la figura del sujeto nomade como alternativa que puede facilitar encontrar la respuesta sobre si es posible construir una comunidad de diálogo entre mujeres del sur y del norte, desactivando el silencio de unas y subsanando este déficit con un trabajo en busca de la igualdad discursiva.

El análisis de todo lo anterior ha llevado a cuestionar el etnocentrismo de la teoría de los géneros cuando es utilizada en programas de trabajo con población indígena. La polémica sobre el discurso universalista de los derechos humanos por un lado, y sobre el peligro del relativismo cultural, por otro, representa hoy en día uno de los campos de batalla más difíciles en el que deben moverse los feminismos actuales. Lo que aquí se plantea es el tema de los diálogos interculturales sobre las vidas de las mujeres, entrelazado íntimamente con el tema de la libertad y de la cultura.

El artículo recomienda una profunda revisión de las categorías en la comunicación entre culturas que sirva para atemperar la confusión que provoca un uso determinado de enfoques y conceptos en proyectos sobre género en la cooperación internacional, y sugiere prestar atención a las propuestas del pensamiento de la diferencia sexual.

---

<sup>2</sup> Braidotti, Rosi (2000), *Sujetos nomades*, ed. Paidós, Buenos Aires.

## 2. El género y la teoría feminista

Las diferentes corrientes dentro de la teoría feminista parten de una crítica radical a las pretensiones de la ciencia o la filosofía cuyos axiomas han sido fundamentalmente androcéntricos y cuyo objetivo ha sido el de mantener un orden simbólico basado en la distribución desigual del poder.

A comienzos del siglo XXI, en una lectura obligatoriamente extensa, resulta difícil encontrar puntos de referencia seguros en los sistemas de pensamiento. Así, conceptos como “cambio”, “movimiento”, “incertidumbre”, “ambivalencia”, “mestizaje”, “mezcla”, “viaje”, etc. se manejan en muchas esferas, tanto a nivel emocional como profesional, cultural, geográfico o social.

Desde el punto de vista del pensamiento de la diferencia sexual, sin embargo, una evidencia incuestionable es que no es lo mismo “vivir en un cuerpo sexuado en femenino” que vivir en un cuerpo sexuado en masculino (Rivera Garretas, 1994: 65). María Zambrano habla de la manera siguiente sobre las evidencias:

*"La evidencia parece ser la verdad en forma asimilable por la vida; algo que participa de las creencias y de las ideas. Como la creencia, nos ofrece seguridad y, como la idea, es transparente a la mente. Cuando la evidencia surge, muestra algo que ya estaba. Se trata de redescubrimiento. No es una verdad nueva, sino una forma que toma algo que ya se sabía, y que ahora penetra en la vida moldeándola; es algo que antes no operaba y que ahora se ha vuelto operante. La evidencia suele ser pobre, terriblemente pobre en contenido intelectual. Y sin embargo, opera en la vida una transformación sin igual que otros pensamientos más ricos y complicados no fueron capaces de hacer"* (Zambrano, 1943: 69).

La teoría feminista se encuentra en la actualidad fragmentada en distintas líneas de pensamiento que han contribuido a enriquecer la discusión pero que a la vez han aportado confusión y desorientación<sup>3</sup>.

Para bell Hooks, la crisis del feminismo está apuntalada por la separación simbólica entre el

feminismo de la academia y el feminismo de la “calle” con sus grupos de autoconciencia y con los movimientos de mujeres de toda índole. Esta separación ha provocado una gran incomunicación entre las mujeres que sin duda afecta a los diálogos entre diferentes culturas (Hooks, 2000: 22).

Por otro lado la cuestión inacabable y, desde el punto de vista de las mujeres de otras culturas, poco o mal abordada del cruce entre los distintos ejes que conforman las identidades: raza, etnia, clase, tendencia sexual, y otros, pareciera confirmar el hecho de que el racismo y el clasismo del feminismo occidental son cuestiones aún no solucionadas.

En 1990, la teórica feminista Gloria Anzaldúa apuntaba en su libro *Haciendo Caras / Making Faces, Making Soul*, la necesidad de crear nuevas teorías feministas que tuvieran en cuenta dichos ejes al mismo tiempo que la necesidad de “de/academizar” el pensamiento feminista<sup>4</sup>.

### 2.1. LA TEORÍA DE LOS GÉNEROS

El *género* es una categoría de análisis del pensamiento feminista.

Los sistemas de género nacen de la necesidad de encontrar nuevos conceptos explicativos de la construcción social y discursiva de la representación de las diferencias entre los sexos<sup>5</sup>. La deconstrucción de la supuesta marca biológica de los comportamientos de ambos sexos permitió afirmar que el género es una construcción social y cultural.

Como modelo interpretativo de las relaciones sociales, el género fue, junto al patriarcado, un concepto “tremendamente liberador” (porque permite deshacerse definitivamente del discurso de “lo natural”) cuando fue formulado a principios de los años setenta, y sin duda, como señala María Milagros Rivera-Garretas, el que ha tenido mayor éxito de aplicación, al menos en lo que a su visibilidad se refiere, desde los ochenta hasta la actualidad (Rivera-Garretas, 1994: 151).

<sup>3</sup> Destacaría sin embargo que el pensamiento y la práctica política de la diferencia sexual es una de las teorías que, a mi entender, se ha fortalecido creando importantes instrumentos y propuestas de análisis y práctica.

<sup>4</sup> Anzaldúa, Gloria (1990), *Haciendo Caras / Making Face, Making Soul: Creative and Critical Perspectives by Women of Color*, ed. Aunt Lute Press, San Francisco.

<sup>5</sup> Braidotti, Rosi (2000), *Sujetos nomades*, ed. Paidós, Buenos Aires.

Respecto a su función dentro del pensamiento feminista, Braidotti acota:

*“El género en la teoría feminista, principalmente, cumple la función de desafiar la tendencia universalista del lenguaje crítico, de los sistemas de conocimiento y del discurso científico en general”* (Braidotti, 2000: 173).

Es significativa la importancia que Braidotti concede a esa “tendencia universalista del lenguaje crítico”. Combinar el punto de vista masculino con el punto de vista general, “humano” tendría como consecuencia el desplazamiento del resto de puntos de vista (entre ellos “el femenino”) hacia la posición de lo “otro”.

La teoría de los géneros ha triunfado exitosamente en ambientes académicos a nivel internacional, así como se ha adoptado y adaptado con facilidad a distintas políticas gubernamentales en todo el mundo. Por esta razón, no parece difícil establecer la conexión entre el “género” y el campo de la cooperación y la ayuda al desarrollo, llevada a cabo tanto por organismos gubernamentales como por otras instancias.

Sin embargo, después de la experiencia que se ha ido acumulando en la mayoría de esos ámbitos, la categoría que fue liberadora, se ha ido desinflando en cuanto a su carácter revolucionario.

La noción de género tampoco se ha librado de la paradoja de su nacimiento, que ha llevado a la crisis del concepto dentro de la teoría y práctica feministas.

Uno de los motivos por los cuales ha ocurrido lo anterior es la dificultad de liberar precisamente al discurso de género de la influencia del pensamiento masculino, dando por evidente que tal pensamiento es el que domina la academia.

Tampoco parece que el concepto disponga de herramientas de pensamiento suficientes para solucionar la difícil relación entre raza y género. De ahí que la oposición a un feminismo global homogeneizador y excluyente basado en la lucha contra la opresión de género que iguala a todas las mujeres llegue desde varios frentes.

Desde la teoría de la diferencia sexual, las teorías postcoloniales, las feministas negras, chi-

canas, lesbianas, indígenas, o desde el campo de la biología la crítica al concepto “género” es en estos momentos, imposible de obviar. Por otro lado, es innegable la insistencia de muchas mujeres en señalar primero la opresión de raza antes que la de género. Esto es una evidencia dentro del mundo indígena, por ejemplo.

La pregunta que surge, en realidad, desde todos esos campos y teorías es si se puede considerar la existencia de un feminismo no etnocéntrico a partir de las teorías sobre los géneros<sup>6</sup>.

En palabras de Norma Alarcón:

*“perseguir la unidad de la causa feminista basándola sólo en el género es incompatible con la búsqueda de solidaridad a través de diferentes formaciones políticas y con la exploración de teorías alternativas del sujeto de conciencia”* (Alarcón, 1990: 295).

## 2.2. LA DIFERENCIA DESDE EL PENSAMIENTO FEMINISTA

El profundo escepticismo respecto a los enunciados universales o universalizadores sobre la existencia, la naturaleza, la razón, el progreso, la ciencia, el lenguaje y el sujeto junto con el deseo de emancipación respecto a la modernidad van a ser las características fundamentales del postestructuralismo como discurso teórico sobre la crisis del sujeto/a.

Las feministas postestructuralistas o postmodernistas se opondrán al reconocimiento del pensamiento abstracto y universalista como único modo de saber, enfatizando lo relacional, la comunidad y el conocimiento tácito.

Por otro lado, existe un pensamiento de la diferencia sexual en los términos que plantea la filósofa Luce Irigaray cuando en 1984 escribe:

*“La diferencia sexual representa uno de los problemas o el problema que nuestra época tiene que pensar”* (Rivera Garretas, 1994:183).

Las pensadoras de la diferencia sexual van a situar la radicalidad de su propuesta en la prác-

<sup>6</sup> Moraga, Cherrie, Anzaldúa, Gloria (1983), *This Bridge Called My Back: Writings by radical women of color*, ed. Kitchen Table Press, New York.

tica política de un pensamiento que va a producir “sentido de sí y del mundo”<sup>7</sup>.

Es esta una propuesta en la que la clave está en el estatuto de originalidad de quien “*se piensa y se dice, de quien hace, piensa y dice el mundo*” (Rivera Garretas, 1994: 184).

La teoría de esta práctica política va a ofrecer una serie de nuevas figuras: la figura del *afidamento*, la figura de la autoridad femenina, y la figura de la genealogía femenina.

Teniendo en cuenta la importancia que aquí se concede al orden simbólico, parece interesante intentar relacionar esta práctica política feminista con el pensamiento indígena. Clave de ambos pensamientos es la interrogación sobre el sentido del propio ser mujer u hombre desde el deseo personal de existir libremente en un mundo no neutro<sup>8</sup>.

La globalización nos invita a pensar la diferencia y a tomar conciencia de ésta como un fundamento individual y colectivo de identidad. Dentro del campo de la ética y del derecho, diferentes autoras y autores han señalado la dificultad de conjugar el discurso de los derechos humanos formulados por Occidente con la realidad y la dignidad de la “otredad”, es decir, culturas con identidad propia semejantes a la “mía”. Para pensadoras como Celia Amorós, existe:

*“una gran disociación entre cómo se legitima la apropiación de los aspectos tecnológicos de la razón instrumental y la gran resistencia que existe a la hora de asumir la ‘ilustración’ como proyecto de la razón práctica (esclarecimiento moral y racional de los fines): proyecto normativo de la modernidad: libertad, igualdad, fraternidad etc...”*<sup>9</sup>.

Implícitamente para Amorós el punto de partida sería la asunción del proyecto de la Ilustración por parte de otras culturas. Y, paradójicamente, para los pueblos considerados “periféricos” o “colonizados”, el reconocimiento de la otredad dentro del discurso occidental va a suponer la obligación de liberar su yo colectivo que antes estaba subordinado en complejos de sentimientos de inferioridad.

<sup>7</sup> María Milagros Rivera-Garretas en *Nombrar el mundo en femenino*.

<sup>8</sup> Rivera-Garretas, María Milagros (1994), *Nombrar el mundo en femenino*, Barcelona.

<sup>9</sup> Amorós, en notas de Seminario Magíster Género y Desarrollo, 2003.

## 2.3. FEMINISMOS Y MULTICULTURALISMO

Las tensiones entre los feminismos y las teorías multiculturales han sido especialmente amargas en el marco de la justicia, concretamente en el debate entre universalismo y relativismo cultural.

Este tema ha sido objeto de una amplia discusión, tanto en el ámbito anglosajón como en el español. Teóricas como Susan Moller Okin, A. M. Jaggar o M. Nussbaum coinciden con el análisis de pensadoras españolas como Celia Amorós, Amelia Valcárcel y Rosa Cobo entre otras, a la hora de privilegiar la universalidad de los derechos humanos. Estas autoras señalan el peligro que supone subrayar las diferencias culturales ya que este paso podría suponer un deslizamiento al temido relativismo. En medio del debate se encuentran temas como la ablación del clítoris o el uso o no del hijad o el burka.

Teniendo presente que el multiculturalismo no es un fenómeno específico de la modernidad, Rosa Cobo señala que:

*“entendido como una manifestación de la diversidad, del pluralismo cultural y de la presencia en una misma sociedad de grupos con diferentes códigos culturales, el multiculturalismo no es una condición singular de la cultura moderna sino la condición normal de toda cultura”*<sup>10</sup>.

Lo que trae al primer plano este fenómeno son dos hechos concretos: por un lado, la visibilización en los años 60 de actores sociales como los pueblos indígenas, el movimiento de gays y lesbianas y el movimiento de mujeres, y por otro, la complejidad creciente de las sociedades contemporáneas con conflictos derivados de la gran diversidad social.

Para este artículo resulta de interés reflejar la opinión de las autoras para quienes hablar de los problemas de las mujeres “como tales” es esencialista, entendiendo este término como la tendencia a contemplar determinadas características o capacidades como esencialmente “femeninas” asociadas con el hecho de ser mujer. Estas acusaciones se unen a otras, como las que formula Okin a las pensadoras postmoder-

<sup>10</sup> Cobo, Rosa (1999), “Multiculturalismo, democracia paritaria y representación política”, *Revista Política y Sociedad*, núm. 32, Madrid.

nas cuando critica “la falta de evidencia empírica” en sus argumentos<sup>11</sup>.

Entre las dos posiciones de intelectuales feministas occidentales, cabe destacar otras con características muy interesantes: por un lado, la de aquellas mujeres que pertenecientes a países del “Tercer Mundo” se han formado en la academia occidental, por otro las que no pertenecen a la academia pero participan en movimientos sociales específicos, bien de mujeres, bien indígenas, etc... y por último, las mujeres inmigrantes del sur que viven en países del norte.

Entre las mujeres del tercer mundo que han tenido algún tipo de contacto con la academia hay que señalar que si bien existen puntos de discrepancia entre ellas, comparten el reclamo de la legitimidad de sus discursos dentro de sus propias culturas y al mismo tiempo, llaman la atención sobre la necesidad de redefinir las tradiciones, sean religiosas, sean culturales, partiendo de la premisa de que el fundamentalismo, especialmente el religioso, pero también el económico, se utiliza para seguir manteniendo la opresión sobre las mujeres.

El punto de ruptura llega por parte de aquellas autoras que, habiendo tenido oportunidad de formarse en la academia de EEUU o Europa, la conclusión a la que han llegado es la de que el mundo académico occidental ha creado un estereotipo de mujer del “Tercer Mundo” que es un “otro” indiferenciado, oprimido al mismo tiempo por su género y por el subdesarrollo.

Entre estas críticas se encuentran Chandra Mohanty, dentro del grupo de estudios latinos en la academia norteamericana, o Nawal El Saadawi, feminista egipcia experta en los problemas de las mujeres del mundo árabe.

Estas autoras van a acusar a las feministas occidentales de inventar una “esencialización” de la mujer del “Tercer Mundo”. Para Mohanty, el feminismo occidental se ha dedicado a:

*“producir una ‘mujer tercermundista’ compuesta y singular -una imagen que aparece arbitrariamente construida pero que sin embargo lleva la firma autorizadora del discurso humanista occidental”* (Mohanty, 1987: 62-3).

---

<sup>11</sup> Okin, S.M. (1996), “Desigualdad de género y diferencias culturales”, en Castells, Carmen, *Perspectivas feministas en teoría política*, ed. Paidós, Barcelona.

Todas estas cuestiones tienen una gran importancia en el campo del género y el desarrollo. Autoras como bell Hooks, Audrie Lorde o Elizabeth Spelman consideran que el género es una categoría problemática en cuanto no se enmarque en otros contextos como el de la raza, la etnia, la religión, la clase, etc... En su libro *Inessential Woman*, Spelman va más allá y señala que generalmente cuando el género se enmarca en un contexto lo que nos encontramos es un análisis aditivo, como por ejemplo:

*“un análisis que aborda la opresión de una mujer negra en una sociedad racista y sexista como si ello fuera una carga adicional cuando en realidad es una carga distinta”* (Spelman, 1998: 123).

En el artículo “Women and Development: A critical view of the Wellesley Conference”, Nawal El Saadawi critica duramente la organización del evento por parte de las feministas occidentales argumentándolo desde dos niveles: por un lado, los asuntos elegidos como prioritarios por las organizadoras occidentales no eran considerados tan prioritarios por las participantes de los países en vías de desarrollo, a quienes no se les consultó con anterioridad sobre el asunto. Y por otro lado, la intercomunicación entre las organizadoras y las participantes de los países del “tercer mundo” no existió en términos positivos, sino que más bien la interacción varió desde la frialdad más absoluta hasta los insultos directos.

*“One of the painful surprises of Third World participants at the Wellesley Conference was the absence of papers on US women... This absence made us TW women realize that we were invited to attend a conference where mostly US ‘scholars’ were interpreting for us our conditions, our culture, our religion and our experiences”* (El Saadawi, 1997: 146).

## 2.4. FEMINISMOS Y POSTCOLONIALISMO

Analizado desde la perspectiva del discurso, el postcolonialismo hace referencia a los textos literarios producidos en los territorios ocupados o bien a las prácticas discursivas que se van a oponer y van a intentar desplazar al pensamiento euro-céntrico que sirvió para legitimar el dominio de este continente.

Epistemológicamente, el término se va a referir a las “teorías postcoloniales” que surgen du-

rante los ochenta en EEUU e Inglaterra. El palestino Edward Said inicia con *Orientalism* (1978), lo que se va a denominar la “genealogía de los saberes europeos sobre el ‘otro’, mostrando los vínculos entre ciencias humanas e imperialismo”<sup>12</sup>.

Académicas y académicos de distintos continentes elaborarán teorías postcoloniales que van a tener en común el entendimiento del colonialismo como una relación de fuerzas de poder entre colonizadores y colonizados.

Walter Mignolo trabaja por ejemplo, con conceptos como el de “diferencia colonial” y “pensamiento fronterizo”. La diferencia colonial la concibe como el espacio en el que se articula la colonialidad del poder y al mismo tiempo el lugar en el que se va a verificar la restitución del pensamiento subalterno y en el que surge el pensamiento fronterizo.

*“El pensamiento fronterizo es una enunciación fracturada en situaciones dialógicas que se entrelazan mutuamente con una cosmogonía territorial y hegemónica (ideología, perspectiva)”* (Mignolo, 2003: 9).

Este autor crea la categoría de “sistema mundo moderno/colonial” con la cual explica la conformación planetaria de un único poder capitalista a lo largo de la modernidad y su fragmentación en espacios geopolíticos diferenciados en términos de poder y de conocimiento. Este sistema sobrevive en medio de la permanente conflictividad debido a los localismos.

Si el pensamiento fronterizo surge para identificar el potencial de un pensamiento que surge desde la subalternidad colonial, el ejemplo paradigmático que Mignolo encuentra es el pensamiento chicano/latino, citando el libro de Gloria Anzaldúa: *Bordeland / La Frontera. La conciencia de una nueva mestiza* (1987).

El pensamiento fronterizo estaría en consonancia con el pensamiento crítico de las mujeres de color definido como aquel que toma el cruce entre raza y género como punto en el que se anuda la colonialidad. Estaríamos ante un análisis ausente en el pensamiento postmodernista noratlántico y opuesto al paradigma neoliberal y a sus variantes.

Desde esta perspectiva, intentar entender la cultura y las identidades sin tener en cuenta el sistema político y económico global, perpetúa la dominación neocolonial.

*“We cannot understand the role which culture plays, or how it is and what it does if we fail to link it to the power struggle, to the dynamics of gender and class, to rulers and people, to economic interests”* (El Saadawi, 1997: 129).

Los feminismos postcoloniales van a criticar el hecho de que el feminismo, incluso el postmoderno, se conforman con mostrar los límites de la “epistemología masculina” (Harding, 1998) mientras que las mujeres de color y los feminismos del tercer mundo (Mohanty, Russo y Torres, 1991; Mohanty y Alexander, 1997), muestran también los límites de la “epistemología blanca” de la que siguen siendo prisioneras las feministas postmodernas (Harding 1998, Haraway, 1997).

Por otro lado, en los estudios sobre la cultura y la identidad en los que se analiza a “la otra”, la tendencia más extendida es la de polarizar las diferencias entre un norte y un sur estáticos, olvidando las especificidades dentro de ambas categorías. La tendencia a homogeneizar estereotipos identitarios es uno de los patrones más utilizados dentro del campo de la cooperación internacional, y específicamente, en los programas sobre género y desarrollo.

Detrás de la falta de reflexión sobre el tema en el trabajo en terreno sobre género y desarrollo hay distintos motivos que abarcan desde el mantenimiento de una ideología determinada hasta la ejecución de una labor poco competente.

## **2.5. GEOGRAFÍAS: PENSAMIENTO FEMINISTA NOMADE DE ROSI BRAIDOTTI**

Se estudia aquí la relación entre el movimiento y el viaje con las transformaciones de la identidad y el sentido de pertenencia. La definición de cultura en movimiento supone una *“reconstrucción del mapa de las identidades y las costumbres”* (McDowell, 1999: 310).

El concepto de “sujeto nomade” de Rosi Braidotti, puede ayudar a comprender la construcción de nuevas identidades y definiciones de la subjetividad en un mundo multicultural.

<sup>12</sup> Diccionario de Filosofía Latinoamericana.

El nomadismo es un tipo de conciencia crítica que se resiste a establecerse en los modos socialmente codificados de pensamiento y conducta: lo que va a definir el estado nomade va a ser no el acto de viajar, sino subvertir las convenciones establecidas (Braidotti, 2000: 31).

En un interesante análisis sobre la identidad europea, Rosi Braidotti apunta la estratagema de ésta en hacerse pasar por la norma, por el centro, confinando a los “otros” y “otras” en seres periféricos.

La metáfora de la identidad nomade establece que el nomadismo es una posición consciente, intencional, política, que no niega su vertiente inconsciente y deseante. Se opondría así a las imágenes del exiliado/a, el o la inmigrante, ciudadanos/as del mundo y turistas.

La pieza clave en la propuesta de Rosi Braidotti es la multiplicidad de la identidad, enfatizando la importancia del deseo y los procesos inconscientes.

Lo mismo que el/la sujeto postcolonial, el/la sujeto nomade se resiste a la asimilación u homologación con las formas dominantes de representación del yo. Como para aquel, el tiempo no queda “petrificado” y la memoria del pasado no constituye un obstáculo al cambio del presente.

La apuesta por la multiplicidad de identidades y por la trasgresión de fronteras se va a apoyar en la ética de la diferencia sexual propuesta por Luce Irigaray para quien el sujeto del discurso siempre es sexuado y nunca podrá ser puro, universal o sin sexo.

Braidotti critica el concepto de género acusándole de falta de radicalidad e inadecuación teórica y política debido a que oculta la dimensión material / simbólica de los cuerpos.

El feminismo para esta pensadora, (dentro del pensamiento de la diferencia sexual) sería de este modo la actividad destinada a articular las cuestiones de identidad del individuo, del cuerpo y del género con las relacionadas con la subjetividad política y a conectarlas tanto con el problema del conocimiento como con el de la legitimación epistemológica (Braidotti, 2000: 70).

Respecto al problema de relativismo, la respuesta que ofrece es la siguiente:

*“La tarea de la feminista postmoderna es imaginar la manera de respetar la diversidad cultural sin caer en el relativismo o la desesperanza política. El relativismo es una trampa por cuanto socava las bases de posibles alianzas o coaliciones políticas. Para las feministas nomades en particular el desafío consiste en descubrir como conjugar la perspectiva multiestratificada, multicultural, con la responsabilidad ante y por su género”* (Braidotti, 2000: 70).

¿Qué vínculo explícito puede haber entre mujeres? La pensadora señala la necesidad de reconocer una posición simbólica común que consista en definir la identidad de nuestro género sin olvidar las diferencias. La diferencia sexual no la plantea en términos biologicistas, sino más bien lingüísticos: “ser mujer” pertenecería a la subjetividad, como “ser inmortal”.

### 3. El pensamiento andino

Una cosmovisión es literalmente una manera de ver e interpretar el mundo. El pensamiento andino se articula sobre el concepto del Abya Yala, expresión que en lengua kuna significa “tierra madura”. El espacio geográfico y topográfico de los Andes tiene una importancia fundamental para la filosofía del Abya Yala.

Sisa Pacari Vacacela habla de la precariedad de la tierra, la dialéctica entre arriba y abajo y la ciclicidad del tiempo con su época de lluvias y de sequías, como vivencias que tienen un rol importante en la cultura de los pobladores andinos<sup>13</sup>.

La sacralización de la naturaleza y el plano ritual mágico-utilitario en el que la creencia en las “huacas” y la búsqueda de seres sobrenaturales son comunes, marcan una frontera precisa entre el pensamiento occidental y el andino<sup>14</sup>.

Otra de las diferencias se encuentra en el hecho de que la filosofía andina es una experiencia vivencial de este mundo, y ésta tiene que ver más con los sentimientos y emociones que

<sup>13</sup> Pacari Vacacela, Sisa (2002), “Una reflexión del pensamiento andino desde Heidegger”, *Boletín ICCI/ARI Rimay*, Año 4, núm. 38, Quito.

<sup>14</sup> Las huacas son entes invisibles que tienen existencia en el pensamiento indígena pero que no pueden ser demostradas.

con la razón. El tiempo en el pensamiento andino es circular. Sisa Pacari dice:

*“El indígena es en lo que está siendo. El estar del mundo indígena es el tiempo y el espacio como circunstancia que se da”* (Pacari Vacacela, 2002).

Desde el pensamiento indígena andino se ha criticado el racismo implícito del pensamiento europeo que ha negado sistemáticamente el conceder el mismo valor a otras formas de pensamiento.

### 3.1. EL GÉNERO Y LA COSMOVISIÓN ANDINA (DESDE EL PUNTO DE VISTA ANDINO)

En el mundo andino el ser es concebido como un ente dual representado con el TAWA o número cuatro, que es un valor sagrado. El concepto de complementariedad y no el de individualidad es fundamental en el mundo indígena hasta el punto de que no se concibe un hombre sin una mujer y viceversa. La existencia no puede ser “sola”, cada persona necesita su complemento.

Las discusiones sobre la teoría de género en el mundo andino suelen basarse en el entendimiento del concepto de género como una teoría anti/hombres que busca romper un orden natural en las relaciones personales, orden en el que se basa la comunidad, unidad imprescindible para mantener la identidad de los pueblos indígenas.

Las conclusiones a las que llegan las mujeres indígenas<sup>15</sup>, serían las siguientes:

- La equidad que persigue la teoría del género ya existía en la concepción del mundo andino, en el que la complementariedad está basada en la coexistencia entre la Pachamama (elemento femenino) y el Taita Inti (elemento masculino).
- A diferencia del mundo occidental, el mundo andino no sólo busca la igualdad sino la unidad basada en la complementariedad y en la reciprocidad.

- El objetivo de la Visión Andina no es luchar como entidades separadas, pues la sociedad la conforman hombres y mujeres.
- Todo lo anterior constituiría la razón por la cual a las mujeres kichwuas andinas no les interesan las teorías y concepciones de género manejadas en el mundo occidental en las que se “debe luchar y contraponerse al poder masculino” (Otavalo, 2003).

### 3.2. MUJERES KICHWUAS EN ECUADOR: ¿EXISTE UN FEMINISMO INDÍGENA?

Giulia Collaizzi considera que el feminismo es una teoría del discurso y por lo tanto hacer feminismo es hacer discurso porque es una toma de conciencia de lo que llamamos realidad. Por otro lado, al mismo tiempo es un discurso atento a participar en el juego político y en el debate epistemológico con el objetivo de transformar las estructuras sociales y culturales *“hacia la utopía de un mundo donde exclusión, explotación y opresión no sean el paradigma normativo”*<sup>16</sup>.

Durante una experiencia de trabajo de campo con mujeres indígenas ecuatorianas de diferentes pueblos y nacionalidades se pudo comprobar la ausencia en sus discursos de la palabra “feminismo”. Este concepto, al contrario que el de “género” sigue sin ser reivindicado dentro de su práctica política.

A través de dinámicas en talleres de reflexión sobre género, cultura y desarrollo, en los que participaban tanto hombres como mujeres, se comprobó cómo las mujeres indígenas identificaban el feminismo como una teoría perteneciente al mundo capitalista y urbano y entendían su mensaje como separatista en lo referente al mundo de los hombres y de las mujeres. En la mayoría de los casos, el feminismo se identificaba como una respuesta al machismo, teniendo claras connotaciones negativas y peyorativas.

Sorpresivamente, el concepto de género era aceptado tanto por hombres como por mujeres indígenas así como también lo era la afirmación sobre la necesidad de construir relaciones más equitativas entre hombres y mujeres.

<sup>15</sup> Otavalo, Yolanda, “El género desde una visión andina”: sistematización de talleres.

<sup>16</sup> Collaizzi, G. (1990), *Feminismo y teoría del discurso*, Cátedra, Madrid.

Como se ha analizado en otros apartados, la idea de feminismo como ideología de lucha por derechos individuales, ha reforzado la carga de connotación de “ideología burguesa, divisionista e individualista”, crítica muy utilizada por los hombres indígenas que han alcanzado algún tipo de cargo político, comunal o que han accedido a estudios, bien en la universidad o en academias. Esta crítica también es aceptada por muchas mujeres indígenas que han visto en el feminismo una ideología neocolonial utilizada por organismos internacionales, ONG o movimientos de mujeres cuyo objetivo sería separar a las indígenas de sus compañeros en las luchas concretas por sus derechos colectivos.

Dada la aceptación más o menos discutida del concepto de género tanto por parte de las mujeres como de los hombres que participaron en varios de los encuentros y capacitaciones sobre género y desarrollo que tuvieron lugar dentro del proyecto FORMIA de la Agencia Española de Cooperación para el CODENPE<sup>17</sup>, se puede iniciar una reflexión sobre si efectivamente la ideología de la teoría de los géneros es aceptada simplemente para conseguir fondos en los programas de ayuda y cooperación, de modo que simbólicamente no se considera una teoría de cambio radical, o si el problema es más bien que los programas de género han ido evitando la radicalidad simbólica que precisan debido a las propias organizaciones internacionales de cooperación al desarrollo quienes además no acaban de aplicar las políticas de equidad e igualdad dentro de sus propias instituciones y en muchos casos, países.

Género sí, feminismo no. El género como matriz explicativa de la asimetría sexual ha sido acogido favorablemente por los Estados y organismos de desarrollo porque permite diseñar políticas públicas con perspectiva de género y además es un concepto inclusivo del género masculino.

Rosi Braidotti llama la atención sobre la “ilusión de simetría” entre sexos que puede provocar la aceptación de la perspectiva de género, cuando lo que realmente habría que reivindicar es la “diferencia sexual” como factor de asimetría (Braidotti, 2000: 173).

---

<sup>17</sup> Consejo de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades del Ecuador.

En América Latina la teoría de los géneros ha sido asumida por muchas feministas de la igualdad que han sustentado un feminismo de Estado que ha vuelto inocuo otros discursos feministas. A su favor no se puede discutir que el género como instrumento de análisis empírico ha servido para evidenciar las relaciones desiguales entre hombres y mujeres.

El Consejo de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades del Ecuador, CODENPE, institución con rango ministerial encargada de elaborar políticas públicas para el desarrollo de los pueblos indígenas ecuatorianos, tras un periodo de reflexión sobre el tema de género y desarrollo, aceptó tomarlo en cuenta a la hora de elaborar políticas. Una vez más parece sorprendente como esta categoría sí se acepta sin muchos problemas desde el ámbito de lo público y sin embargo sigue sin reflejarse en lo privado.

En un análisis sobre el movimiento de mujeres en Ecuador, Raquel Rodas ubica el nacimiento del movimiento de mujeres indígenas ligado a la iglesia, ONG o a ECUARUNARI, organización que agrupa a las nacionalidades kichwas de la sierra ecuatoriana.

La actuación de estas mujeres ha ido dirigida por un lado a su participación en distintos eventos internacionales y por otro a la creación del Centro de Formación de Líderes Indígenas Dolores Cacuango, que se mantiene hasta la actualidad.

Rodas señala como el accionar de las mujeres indígenas ecuatorianas ha sido poco o nada conocido por las mujeres mestizas del movimiento de mujeres ecuatoriano. Desde éste, se ha cuestionado la perspectiva esencialista del movimiento indígena desde el cual se presenta la cosmovisión andina como armónica y homogénea. La respuesta desde el mundo indígena a este cuestionamiento ha sido la acusación de racismo por parte de las mujeres no indígenas o negras y su insistente negativa a participar en los programas de políticas de igualdad que no tienen ningún sentido para ellas (¿iguales a quién y por qué?).

El desentendimiento parece evidente entre ambos lados. Si bien se pueden encontrar mejoras en leyes para frenar la violencia a la mujer, o la ley de maternidad gratuita, las mujeres indígenas se van a quejar de que a la hora de formular dichas leyes no se han tenido en cuenta

factores específicos que afectan al colectivo indígena o afro.

A pesar de que organismos como el CONAMU, Consejo Nacional de la Mujer o PRODEPINE, Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador, han llevado a cabo importantes trabajos de documentación sobre los roles de género en los pueblos y nacionalidades indígenas así como en el análisis de las necesidades e intereses de las mujeres indígenas ecuatorianas, no ha habido un impacto que haya repercutido en la mejora de las condiciones de vida de las mujeres. La dificultad de nuevo aparece ligada a la despolitización del término género. O tal vez, como dice Audrie Lorde: *“Porque las herramientas del amo no desmantelarán nunca la casa del amo. Nos permitirán ganarle provisionalmente a su propio juego, pero jamás nos permitirán provocar auténtico cambio”* (Lorde, 2004).

### 3.3. LAS “OTRAS” VOCES

Una de las líderes kichwuas ecuatorianas más reconocidas dentro del movimiento indígena es Blanca Chancoso, quien en el libro *El andar de las mujeres indígenas*<sup>18</sup>, no tiene ningún tipo de reparo en decir lo siguiente:

*“Nosotras sostenemos que hay una especificidad indígena, una particularidad indígena (...) porque tanto nuestra visión, como las formas de tratar los temas, son diferentes”* (Chancoso, 1999: 18).

Respecto a la conferencia de Beijing, señala:

*“Hablamos de tierra, aunque otras compañeras mujeres no necesitan hablar de tierra. Pero nosotras sí, porque la tierra no es solamente la parcela de trabajo, sino que es la Pachamama, el territorio (...) La violencia no viene sólo del marido o del padre, sino que la generan aquellos que se han apropiado de la tierra; la violencia la genera el gobierno porque no me deja aplicar mi autoridad”* (Chancoso, 1999: 19).

Es interesante leer las anteriores opiniones al hilo de una de las representantes del pensamiento de la diferencia sexual sobre la polémica sobre el esencialismo, refiriéndose a la acu-

sación que suele llegar desde otros pensamientos feministas:

*“La acusación de esencialismo asusta porque parece que niegue la facultad de pensar, que niegue lo cultural frente a lo natural, que corra las bases mismas de la filosofía. El fantasma del esencialismo se despliega casi siempre cuando se habla del cuerpo humano o de la experiencia singular de ese cuerpo; cuando se recurre a la vivencia del propio cuerpo como lugar de enraizamiento del sentido de sí y del mundo. Esto hace pensar que lo que se cuestiona, lo que se intenta ocultar o negar no es la naturaleza frente a la cultura, sino el origen del cuerpo, el origen del cuerpo humano, y con el origen del cuerpo el nacimiento, y con el nacimiento la madre”*<sup>19</sup>.

Las teorías comunitaristas critican al yo moral y afirman que todos somos miembros de comunidades que son profundamente constitutivas de nuestras identidades<sup>20</sup>.

No cabe duda que el ideal de comunidad como ideal de vida pública compartida, mutuo reconocimiento e identificación es uno de los principios constitutivos del discurso indígena. Para los/las kichwuas ecuatorianos/as, la comuna es la llacta, ayllu o jatun ayllu, y constituye la organización nuclear de la sociedad indígena. Como referente social y cultural, en ella se genera y desarrolla una ideología y se despliegan prácticas, convivencias, aprendizajes etc... que sirven como centro articulador de la cosmovisión indígena. Un dirigente indígena kichwua, Luis Macas, afirma que:

*“La comunidad es la institución histórica que se constituye en el pilar fundamental de la resistencia indígena y es el componente vital de nuestra identidad”*<sup>21</sup>.

Sería tal vez éste el centro del debate del multiculturalismo cuando nos referimos a los pueblos indígenas y más concretamente a las mujeres indígenas. Porque, aunque pareciera que este ideal de comunidad elimina las diferencias entre sujetos/as y grupos hay que tener en cuenta, sin embargo, la posibilidad de que en la práctica, este ideal excluya a los/as indivi-

<sup>18</sup> Rivera, Tarcila (1999), *El andar de las mujeres indígenas*, ed. Chiparac, Lima.

<sup>19</sup> María Milagros Rivera Garretas, ponencia en Duoda (2005), *La categoría “mujeres” y las políticas de la identidad*, Duoda, Barcelona, 2005.

<sup>20</sup> Sandel y MacIntyre.

<sup>21</sup> Macas, Luis (2001), “Instituciones indígenas: la comuna como eje histórico”, ICCI, Quito.

duos/as que puedan resultar amenazadores de ese sentido de la identidad. Entre ellos, las mujeres.

En la mayoría de los escritos actuales de dirigentes hombres indígenas, en el Ecuador, se menciona a la “identidad” como si esta fuera un orden simbólico homogéneo. Existe una tendencia a excusar o actuar en función del mantenimiento de una supuesta identidad sin fisuras que, en la realidad, no existe, si aceptamos que no es lo mismo vivir desde un cuerpo de hombre que desde un cuerpo de mujer.

Es la palabra “identidad” una de las raíces, tal vez “la raíz”, del problema de comunicación, no tan sólo entre hombres y mujeres de diferentes culturas, sino entre hombres y mujeres en una misma cultura.

*“La identidad, en cambio, dificulta la relación, estorba y obstaculiza la apertura a lo otro de sí. Porque la relación requiere pasividad; pasividad en el sentido de dejarse dar, no de dejarse aplastar o colonizar”<sup>22</sup>.*

Definir identidades supone un esfuerzo de cambio constante. Y para las mujeres indígenas, al igual que para las mujeres de otras culturas, la dificultad añadida está en que la lucha por mantener los derechos de una determinada identidad no se puede separar de otras luchas.

Nawal el Saadawi se pregunta:

*“How can I, Nawal El Saadawi, have an identity if my history is effaced? If my female ancestors are forgotten, buried in oblivion?”* (El Saadawi, 1997: 128).

Y responde:

*“For me there is no identity without home, no identity without a land on which I can stand, without a language, without the means to keep it alive and help it to flourish and grow, without an organization and a pen with which to struggle for freedom and justice and love and peace...”* (El Saadawi, 1997: 126).

---

<sup>22</sup> María Milagros Rivera Garretas, ponencia en Duoda (2005), *La categoría “mujeres” y las políticas de la identidad*, Duoda, Barcelona.

## 4. Entre la tradición y la modernidad. Sobre posicionamientos

Las mujeres indígenas se encuentran en medio de la dicotomía entre la tradición y la modernidad, definida por el indigenismo oficial (y en ocasiones por el independiente) como una cuestión de *permanecer mediante la tradición o cambiar mediante la modernidad*<sup>23</sup>.

Todo el recorrido a lo largo de este artículo sobre la cuestión del pensamiento feminista contemporáneo pretende mostrar que, precisamente dependiendo de la teoría feminista a la que nos aproximemos, la pregunta sobre si existe feminismo indígena en el Ecuador va a tener distintas respuestas.

Así, las posiciones que se centran en las categorías de género, elaborarán análisis de la realidad de las mujeres indígenas en el Ecuador que demostrarán que, estadísticamente, dato a dato, su calidad de vida, por ejemplo, es muy inferior a la de los hombres. Esta situación de menor poder que el hombre en muchos ámbitos, en ocasiones ha impulsado el movimiento de mujeres indígenas, pero en la mayoría de los casos, las demandas de las mujeres no difieren de las de los hombres de sus comunidades o pueblos. De nuevo nos encontramos desde el análisis de género con la dificultad de pensarse mujer antes que indígena, en la difícil cohesión entre la lucha por la raza o por el género.

Desde el pensamiento feminista de la diferencia sexual, sin embargo, sí puede considerarse que hay un feminismo indígena en el Ecuador, en cuanto a que existen en la actualidad, y han existido siempre, en la historia de los pueblos, espacios de libertad femenina. Estos espacios han sido mantenidos con la práctica del *afidamento*, o la mediación entre mujeres. Espacios de libertad que además pueden coincidir y de hecho coinciden, con los lugares de libertad simbólica que han permitido la supervivencia de los pueblos indígenas a lo largo del tiempo.

También desde la diferencia, al considerar a la persona y a su experiencia como clave de práctica política, y al ser un pensamiento que tiene en cuenta no sólo las fuentes escritas, sino también las historias de vida, transmitidas

---

<sup>23</sup> Castillo Salgado.

oralmente, o mediante testimonio, se concedería autoridad a las mujeres indígenas para pensarse si ellas así lo estiman, feministas.

Coincido con el análisis de Aída Hernández Castillo Salgado cuando afirma:

*“Un análisis de las demandas de estas mujeres y de sus estrategias de lucha apunta hacia el surgimiento de un nuevo tipo de feminismo indígena que, aunque coincide en algunos puntos con las demandas de sectores del feminismo nacional, tiene a la vez diferencias sustanciales (...) Las identidades étnicas, clasistas y de género, han determinado las estrategias de lucha de estas mujeres, que han optado por incorporarse a las luchas más amplias de sus pueblos, pero a la vez han creado espacios específicos de reflexión sobre sus experiencias de exclusión como mujeres y como indígenas”* (Hernández Castillo, 2000)<sup>24</sup>.

Una de las técnicas del CODENPE, Toa Curichumbi, traduce “feminismo” al kichwua como “warmicunapacla yachai ruraikuna”, que se traduciría a su vez en castellano por “que se dedica a cuestiones exclusivas de mujeres”<sup>25</sup>. No es casual que la clave se ponga en la palabra “mujeres”. Porque aunque se comparte el mundo, que es uno, se hace desde un cuerpo sexuado. Y los sexos son dos, constituyendo una diferencia, que no es desigualdad, ni es un menos, ni es un más.

Analizar la diferencia dentro de la cosmovisión andina podría dar claves de la carga radical y política que en principio puede contener esa traducción. Cuestiones exclusivas de mujeres, es entonces, una definición coincidente con el pensamiento de la diferencia sexual.

Como se ha señalado, en la cultura andina la cosmogonía divide el mundo en dos grupos fundamentales y determinantes: lo masculino y lo femenino. El modelo referencial es la Pacha Mama, símbolo primero y último de la fertilidad. Desde una perspectiva ontológica, sólo lo vivo o lo que es vivificado por el hombre puede mantener una relación con lo humano. El antropomorfismo andino es indispensable como concepto a la hora de entender las relaciones y explicar los fenómenos. Además hay que tener en cuenta que dentro de los mitos y leyendas en las que se dan referencia a dichas re-

laciones vamos a encontrar los referentes claros de las relaciones de poder y sometimiento que se dan entre lo femenino y lo masculino.

A la hora de situar el discurso de la cosmovisión andina, conviene no perder de vista que en el varón el símbolo de poder le llega por la especial relación que mantiene con la Pacha Mama: relación que no es de dominio, sino de servicio a cambio del cual obtiene el poder. Esto se lleva a cabo mediante el acto de penetrar la tierra con el arado, surcarla y colocar la semilla. Arar la tierra es un derecho intrasferible del varón, y se considera el acto de arar un hecho tanto sexual como religioso, para el cual el hombre deberá prepararse desde su infancia.

Cuando la líder indígena Blanca Chancoso reclama que las mujeres indígenas “hablan de tierra” en Beijing porque la tierra no es sólo la parcela de trabajo, sino la Pachamama, el territorio, nos está explicando todo lo anterior. No creo, sin embargo, que el feminismo occidental esté preparado para decodificar ese discurso, dado que no existe tiempo para la reflexión o la discusión.

A pesar de los discursos sobre la diversidad, la diferencia, el respeto por otras culturas, la identidad o el multiculturalismo, lo cierto es que, a la hora de encontrar espacio en los medios de comunicación o en la academia, no existen lugares adecuados ni se concede el tiempo oportuno, ni se pregunta a los/as verdaderos/as protagonistas.

Los procesos de exclusión se suceden en todas las culturas y espacios, de un modo más o menos sofisticado, más o menos evidente.

Cuando las mujeres indígenas líderes que han participado en el movimiento de mujeres o escuchado discursos del feminismo mestizo e incluso a veces participado en congresos internacionales, siguen aceptando las regulaciones simbólicas que definen la feminidad en su cultura, lo que están aceptando es el hecho de que violentar esas regulaciones sería ir contra la estructura de su propia cultura que no puede ser preservada tan sólo con el vestido o la lengua. Más allá, lo que en realidad están manifestando es su enfrentamiento al imperialismo cultural, a la violencia, al racismo, a la pobreza o a la opresión.

¿Es machista o sexista este orden simbólico? Desde nuestra perspectiva occidental dentro del orden simbólico patriarcal establecido, (or-

<sup>24</sup> Castillo Salgado (2000), “Distintas maneras de ser mujer: ¿Ante la construcción de un nuevo feminismo indígena?”.

<sup>25</sup> Traducido por la propia Toa Curichumbi al castellano.

den que empapa todos los campos del saber y hacer) podríamos responder afirmativamente. O tal vez podríamos cambiar de perspectiva y considerar la libertad simbólica que están ejerciendo radicalmente estas mujeres.

Está claro el importante rol que tienen las mujeres indígenas en sus comunidades. Lo que no parece tan claro es si el análisis elaborado desde la teoría de género sobre esa “carga de trabajo” no está realmente construido sobre un estereotipo negativo perteneciente al imaginario de mujeres urbanas, occidentalizadas (Palacios, 2001).

Las mujeres indígenas no niegan que exista machismo en sus culturas. Sin embargo al mismo tiempo, hacen hincapié en como éste se ha visto incrementado por el sometimiento de los pueblos y nacionalidades indígenas durante más de cinco siglos. Es decir, por la imposición de un simbolismo en el pensamiento que no es el suyo, no les pertenece.

El tema de la difícil relación entre género y cultura ha sido abordado por las propias mujeres indígenas. La cultura, como sistema coherente de principios, creencias, mitos, valores, normas y principios que determinan la manera de conocer el mundo y que regulan las relaciones del sujeto y la sujeto con otros y otras, no es un sistema cerrado o impermeable. La cultura se sostiene en un proceso de relación tanto diacrónica como sincrónica con otras culturas y va transformándose mediante la reflexión: mediante la palabra, mediante el símbolo.

Con los fenómenos de la migración y los medios de comunicación se rompen esquemas culturales pero muchas veces esto ocurre sin un proceso de reflexión previo, o sin un espacio para la crítica cultural. De ahí que los mensajes que reciben los pueblos indígenas por parte de la cultura occidental no se inscriban en procesos de diálogos horizontales entre culturas.

Nawal El Saadawi señala cómo es posible en muchos pueblos africanos en los que se carece de las mínimas condiciones básicas de vida, encontrar televisiones por cable.

*“The cultural invasion by consumerism is spreading, creating a severe conflict between what is available and what is desired. The invasion by images is critical. For the first time in the history of cultures like ours we are wat-*

*ching the homogenization of Western or Northern culture into a consolidated, alluring image of the other, of a liberal, capitalist, materially and sexually enticing market, of a world that in comparison with our life we can see only with envy and even reverence”* (El Saadawi, 1997: 130).

Este ejemplo puede extrapolarse perfectamente al caso de las sociedades indígenas en el Ecuador. La sociedad ecuatoriana mestiza y/o blanca continúa ofreciendo pocos espacios para el diálogo horizontal, lo cual afecta también al movimiento de mujeres. Paulina Palacios critica el modo y manera en que las mujeres no indígenas tratan de abordar lo que denominan como “problemática de la mujer indígena”, describiéndolo como un modo y manera jerárquico, que utiliza parámetros inadecuados que no profundizan en la complejidad de la realidad de esas mujeres.

*“Desde la mirada, en muchas ocasiones condescendiente y subordinante de personas y organizaciones que matizan mesuradamente sus propuestas con la transversalidad del género, limitándolo a unas anteojeeras antes que a una visión diferente, mal se puede dar cuenta de la diversidad real de la mujer indígena”* (Palacios, 2001)<sup>26</sup>.

La respuesta a la pregunta sobre si es posible un feminismo indígena en el caso del Ecuador podría encontrarse en el siguiente párrafo de Paulina Palacios:

*“Si el movimiento de mujeres en general retomase su carácter radical, revolucionario, que cuestionase las bases mismas de la sociedad en la que se asientan las diferentes inequidades, la libertad conculcada por un patrón y un discurso patriarcal; probablemente podría mirar a esa otra, no en los márgenes de la vida propia, sino en el territorio propio de aquella”.*

Tal y como aseguraba Lorde, no se puede destruir la casa del amo con las herramientas del amo. No se puede luchar “radicalmente” contra la opresión ejercida por un sistema de pensamiento, de símbolo, con las categorías y modelos que ofrece el propio sistema. Es decir, se puede, pero el cambio no se produce, o si lo hace, ocurre a pequeña escala, temporal y espacialmente.

<sup>26</sup> Palacios, Paulina (2001), “Buscando una voz propia: la participación de la mujer en la lucha indígena y campesina”, 2001.

Los requisitos que menciona la líder indígena ecuatoriana son las herramientas necesarias para construir una comunidad de diálogo empírica entre las mujeres del norte y del sur, basado en una igualdad discursiva. Así mismo es necesario un cambio de miradas en las que la “otra” no se convierta en víctima de quien mira. Para ello debe existir una conciencia de las políticas de la localización: saber de dónde partimos, dónde nos encontramos, dónde parte la imagen que miro y dónde se encuentra y desde dónde nos hablamos, desde qué cuerpo hablamos. Esto requiere un gran ejercicio de empatía: sobre la especificidad de nuestros conocimientos y sobre las posiciones adoptadas.

Este segundo movimiento conlleva al mismo tiempo la necesidad de un re/encuentro con la subjetividad femenina tal y como sugiere Rosi Braidotti: dado que hemos sido consideradas como un no sujeto pensante, un no sujeto histórico, un no sujeto cultural y un no sujeto político, hay que trabajar en adquirir una subjetividad propia, lo cual, como nos dice la autora, se lleva a cabo mediante prácticas tanto materiales (institucionales) como discursivas (simbólicas). El hecho del que partimos es el de haber nacido en un cuerpo sexuado en femenino. La sujeta nomade que propone Braidotti, como identidad múltiple con conciencia crítica que le lleva a un estado de subversión de las convenciones establecidas parece una figuración<sup>27</sup> apropiada puesto que permite la intersección e interacción de distintos ejes como la clase, raza, etnia, género, edad y otros.

Para una comunicación eficaz habría que comenzar por cuestionar directamente las relaciones asimétricas de poder en el discurso.

Autoras como Mohanty o El Saadawi han situado, a mi entender muy correctamente al feminismo dentro de la intersección entre el colonialismo, el imperialismo y el nacionalismo. Este movimiento sin duda va a mostrar la complejidad de la opresión que ejerce el capitalismo global, heteropatriarcal y racista.

El concepto postcolonial resulta interesante desde la perspectiva de las relaciones coloniales que se reproducen en los países del “primer mundo” en relación con las mujeres emigrantes que proceden de las antiguas colonias. Resulta así mismo significativo analizar este pun-

---

<sup>27</sup> Figuración según Braidotti sería la imagen de base política que retrata la interacción compleja de diversos niveles de subjetividad.

to desde las acciones de la cooperación internacional que se llevan a cabo en países que han sido antiguas colonias.

Si la negación de la diferencia contribuye a la opresión de los grupos sociales, parece que sería adecuada una política que reconociese la diferencia en lugar de oprimirla.

Mohanty junto a otras autoras propondrán un proyecto de democracia feminista que se diferencie de la democracia formal del libre mercado capitalista. Este proyecto se constituiría mediante praxis feministas particulares que articularían lo local con lo transnacional y global. El reconocimiento político de prioridades específicas no significa que estemos dando cabida porque sí a particularismos “culturales”. De lo que se trata más bien, es de comenzar un proceso de diálogo que no se agote con las diferencias, ni las jerarquice y que tampoco parta de una posición fija que no permita más que ganadoras y perdedoras en una discusión.

Sería interesante la creación de espacios de reflexión compartida entre mujeres de distintas culturas, teniendo en cuenta las críticas que mujeres del sur han elaborado sobre la organización de los eventos internacionales en los que se reproducen las jerarquías de poder.

En España se ha analizado muy a fondo desde el feminismo de la igualdad los “peligros” del multiculturalismo acentuando la tendencia de considerar a las “otras” como víctimas de su cultura y sus tradiciones. Esta posición, muy reforzada por la definición de las agendas de los medios de comunicación, respalda la tendencia de los enfoques MED sobre desarrollo y mujeres que tienen muy en cuenta el progreso y la liberación de la mujer a través del mismo. El carácter ilustrado y euro céntrico de estas posiciones parece muy poco abierto a un diálogo no jerárquico. De alguna manera, están reproduciendo una jerarquización de poder tremendamente dañina a la hora de establecer vínculos entre mujeres de distintas culturas.

En relación a este último punto, se debería insistir en lo poco que se ha reflexionado desde el feminismo español sobre la “invención de América”. En palabras de Mignolo: *una intensa experiencia de violencia, dominación, explotación y racismo*. Este acontecimiento histórico supuso que en nuestro imaginario occidental comenzase a trabajar la frontera de la raza: raza marcada entre los (masculino) civilizados y los (masculino) salvajes.

## 5. A modo de conclusión: crítica y propuestas

### 5.1. CRÍTICA

El punto de origen de este análisis ha sido el cuestionamiento sobre la eficacia de los diálogos que se establecen entre los/las actores de la cooperación internacional, tanto técnicos/as con la población objetivo, en este caso indígena.

El análisis se elaboró partiendo de la reflexión sobre los resultados obtenidos por las agencias de cooperación que han adoptado y puesto en marcha programas “de género”. De partida, esa adopción de la teoría de los géneros que nace en la academia por parte de organismos concretos, en los que operan también personas concretas sexuadas, hombres y mujeres, puede quedar inmediatamente despolitizada, puesto que la transmisión o no de su carga ideológica depende en un grado muy elevado de la persona responsable del programa. Y, en general, las personas responsables de los programas suelen carecer de lo que se llama “conciencia de género”.

Pero más allá de la voluntad política de los y las responsables de poner en marcha los programas de género y desarrollo, la propia categoría de género como instrumento metodológico no resulta por sí sola útil cuando la población objetivo es población indígena.

Por un lado, existe en estos momentos una práctica aprehendida en la dinámica de la ayuda al desarrollo mediante la cual se tiende a diseñar proyectos sobre género y desarrollo, o bien a incluir las palabras “eje transversal de género” en cada propuesta tan sólo para justificar una determinada partida de dinero.

Este uso del “género” en la cooperación ha derivado en un descrédito profundo sobre el propio concepto que recibe ahora un trato de “usar y tirar”. Esto sin duda ha contribuido a eliminar cualquier carga radical del mismo en la mayoría de los ámbitos en los que se apuesta por él.

Por otro lado, y en buena parte por lo anterior, su uso manifiesta una dificultad para transmitir un mensaje liberador. Habiéndose cooptado su carga política, tiene además una limitante propia porque no aclara dónde y cómo se producen y consolidan las desigualdades.

Es también necesario insistir en que este modelo de análisis que utiliza el género como categoría, suele ser utilizado por una teoría feminista determinada, que es la teoría del feminismo de la igualdad. Este feminismo ilustrado, que es el feminismo que más proyección internacional tiene, no es entendido ni valorado por muchas mujeres indígenas y suele provocar en ellas un fuerte desorden simbólico.

Lo anterior se debe, muy posiblemente, a que ese feminismo que apoya las políticas de igualdad de los sexos, nace, crece e intenta sobrevivir dentro del mismo orden simbólico que combate, un orden simbólico patriarcal del que forma parte el sistema de géneros.

María-Milagros Rivera Garretas analiza con claridad esta cuestión:

*“Pienso que la dificultad para salir de este círculo vicioso tiene que ver con las limitaciones teóricas y políticas del análisis de género. El carácter interminable de la crítica, que desdibuja la percepción del enemigo principal y apenas deja lugar para buscar un nuevo paradigma explicativo y de acción, es propio de los oprimidos del orden sociosimbólico patriarcal, del cual son parte fundamental (en mi opinión), el sistema de géneros y su pareja inseparable, el sistema de parentesco”* (Rivera Garretas, 1994: 170).

Probablemente sea necesaria desde la academia una consideración más seria a otras tendencias de pensamiento dentro de los feminismos que, además, tienen propuestas que ofrecer, propuestas que se pueden aplicar en el campo del desarrollo.

La lectura de las críticas que las mujeres indígenas llevaron a cabo acerca del resultado de la Cumbre de Beijing en 1995, evidencia que el feminismo occidental que domina con sus teorías de género en la cooperación y la ayuda humanitaria no ha reflexionado lo suficiente sobre la necesidad de apoyar la lucha de los derechos sustantivos que tienen los pueblos y nacionalidades indígenas, como primer paso de un empoderamiento efectivo de las mujeres indígenas en general, y de las andinas en particular.

Cuestiones no resueltas como los derechos de libre determinación, territorio, participación “efectiva” en espacios de decisión local, regional y nacional y, muy importante, el reconocimiento, ejercicio y protección legal de los co-

nocimientos y saberes tradicionales de los pueblos indígenas, suelen desplazarse en las agendas de los programas prioritarios de desarrollo cuando se trata de trabajar con población indígena. Así, se pretende trabajar la “cuestión del género” antes que otras cuestiones que entran dentro de ese género que se pretende “explicar”. No se elaboran programas que ayuden a solucionar conflictos de tierra, por ejemplo, entre estados y pueblos indígenas, pero se pretende que la población entienda que “el género” es un tema que les va a ayudar al “desarrollo” de sus pueblos.

Por otro lado, las agencias de cooperación trabajan sobre realidades en las que, por lo general, no existe una igualdad en el acceso a las agendas mediáticas ni políticas ni del desarrollo por parte de las mujeres de las culturas indígenas. La mayor parte de la información que recibimos y/o utilizamos sobre las mujeres andinas está basada en estereotipos marcados por el racismo, el sexismo y la superioridad cultural. Sin embargo, a pesar de la importancia de trabajar sobre esta violencia diaria y simbólica, apenas hay programas destinados al campo de la comunicación para el desarrollo.

Por otro lado, si bien es cierto, que hay “interés” en ocuparse de los “temas de las mujeres” indígenas, no se han abierto suficientes ni eficaces espacios de debate y reflexión en los que las interesadas tengan poder de decisión. Las voces de las mujeres indígenas andinas están, hoy por hoy, muy silenciadas, tanto por el velo del sexismo patriarcal, como por el velo del racismo y de la imposición de políticas imperialistas y capitalistas. A pesar de ese silencio impuesto, las voces están, existen, ellas hablan. Es necesario habilitar espacios para que se escuchan. Y también hay que pararse a escuchar las que ya existen, las palabras que ya se hablan.

Los organismos encargados de poner en marcha proyectos en los que se tenga en cuenta el eje de género, muchas veces ignoran esa política dentro de sus propias instituciones. Este hecho, esta contradicción, no es invisible: al contrario, llama mucho la atención dentro de los colectivos sobre los que se quiere trabajar.

Por último, y en el caso de las relaciones entre España y América Latina, llama la atención la resistencia a integrar el debate colonial dentro de los programas de cooperación al desarrollo.

Una vez más, resulta necesario escuchar, es decir: prestar atención a las críticas sobre el halo colonial que tiene el discurso feminista ilustrado y a la poca reflexión llevada a cabo desde España sobre el tema. No se puede negar la identidad histórica de nuestro país, ni su pasado colonial. Los y las colonizadores/as interactuaron con la población indígena durante la invasión de las Américas, de modo que el impacto provocado en el nivel de la identidad de estos pueblos es innegable. Si bien la identidad es cambiante y dinámica, lo que se hereda como “cultura”, la historia, el lenguaje, la tradición, etc... no se destruye, sino que se desplaza, convirtiéndonos en sujetos y sujetas nómades abiertos al cuestionamiento, la re-escritura y el re-encauzamiento. Una mayor reflexión sobre el mundo postcolonial desde la geografía específica de la Península Ibérica, nos permitiría proporcionar claves que permitan un entendimiento y un intercambio rico y continuo entre mujeres de distintas culturas y cosmovisiones, desde el respeto y en diversidad. Reflexión que habría que incorporar a las teorías sobre desarrollo desde la academia.

## 5.2. PROPUESTAS

La filósofa de lengua alemana Edith Stein dedicó su tesis doctoral al fenómeno de la empatía, que definió como un acto sensorial no-originario, propio de seres vivientes que, situándose al lado del acto originario, hace posible la conciencia de sí y la comunicación “intersubjetiva”. Entiende así que la empatía es “condición de posibilidad de la constitución a un tiempo del individuo propio, del individuo ajeno y del mundo externo real”<sup>28</sup>.

La empatía, junto con la palabra, conformarían la actitud necesaria con la que se debe iniciar cualquier proceso de diálogo entre dos realidades culturales distintas.

La actitud de abrirse a una nueva realidad, que es la que se encuentra la cooperante o el cooperante cuando inicia su trabajo entre una población que no comparte la misma cosmovisión que ella o él es tan necesaria como la experiencia en el manejo y gestión de informes técnicos.

---

<sup>28</sup> Traducción del alemán de María Milagros Rivera Garretas, original: Stein, E (1980), *Zum Problem der Einfühlung*, Gerhard Kaffke, Munich, 1980.

Y esa calidad de apertura a la relación deberá incluir cualidades que, en muchas ocasiones, han sido desestimadas por suponer una quiebra de la investigación científica: la pasividad, la receptividad y el dejarse dar al lado del dar activo.

Para comenzar un diálogo es imprescindible entonces el “partir de sí”, práctica que debe de ser política y que lo es en cuanto eso significa que la experiencia que cada persona lleva a una nueva cultura va a ser una política abierta para practicar una relación mediante la palabra y la empatía. Partir de sí, como dice Diana Sartori *“significa ‘iniciar’ algo o, mejor aún, hacerse inicio. No ‘expresarse’ sino ponerse en juego en una realidad, haciéndola ser y así haciéndose ser”*<sup>29</sup>.

Por otro lado, resultaría útil en la práctica del trabajo de las agencias de desarrollo la revisión de conceptos como el significado de la historia. En la propuesta elaborada por la pensadora Hannah Arendt, la historia representa un intento de salvar los hechos humanos de la futilidad y del olvido. La investigadora e historiadora Julia Cabaleiro Manzanedo, recupera este concepto de Arendt para la práctica política:

*“La historia (history) es una historia (story) que dota de sentido al pasado. Sólo a través de los relatos, las acciones y los hechos pueden sustraerse a la mortalidad y al olvido, para que puedan ser conocidos con posterioridad. El sujeto que dialoga con la historia -esta historia entendida de forma narrativa y que está referida a las acciones humanas- dota a estas acciones de significatividad. La figura del narrador es, pues, fundamental para que el pasado pueda realmente tener existencia y pueda, a la vez, fundamentarse un futuro para la acción”*<sup>30</sup>.

En resumen, se sugieren las siguientes propuestas concretas:

- Si bien el análisis de género aplicado a las realidades de las mujeres indígenas es útil para recoger datos mediante los cuales describir, reconstruir y denunciar los mecanismos de subordinación de las mujeres a los hombres, utilizar tan sólo esta categoría no es suficiente para llegar a la raíz del problema y sobre todo no lo es para acabar

<sup>29</sup> En Duoda, Centro de Investigación de Mujeres de la Universidad de Barcelona, <http://www.ub.edu/duoda>

<sup>30</sup> Cabaleiro, Julia (2005), ‘Pensar la historia a través de Hannah Arendt’, en *Duoda*, Barcelona.

con él. Junto a la teoría de los géneros, *hay que empezar a considerar otros pensamientos que buscan una mayor radicalidad a la hora de analizar la situación de las mujeres*. Radicalidad que supone no dejar fuera del análisis a las mujeres, experiencias de vida o grupos de mujeres que desde siempre se han “buscado la vida desde fuera de la política sexual del patriarcado” (Rivera Garretas, 1994: 176).

- Se recomienda por lo tanto *utilizar otras figuras como categorías de análisis a la hora de elaborar diseño de programas que tengan como objetivo trabajar sobre poblaciones indígenas*: por ejemplo, la figura de la genealogía femenina, o la figura de la mediación. Así mismo se recomienda una revisión del concepto de “actividad” de las mujeres, dotándolo de sentido y de entidad propia. Se propone considerar nuevas categorías como la de “actividades de mantenimiento” para nombrar la serie de actividades y procesos que facilitan la pervivencia colectiva de la sociedad (Picazo, 59).

El objetivo de esta propuesta es una reconceptualización de la historia de manera que se puedan encontrar ejemplos de libertad femenina dentro de las culturas con las que se va a trabajar. Ejemplos que a su vez puedan servir de base en el diseño de proyectos específicos de desarrollo. Este objetivo puede llevarse a cabo mediante un trabajo basado en la recuperación de memorias históricas mediante historias de vida.

- La entrevista sería la metodología básica para buscar nuevas voces para la historiografía. El uso de fuentes orales puede ser el instrumento idóneo para captar los modos y formas de vida a través de los cuales una mujer piensa y vive su propia memoria histórica. Esta recuperación del simbólico de las mujeres indígenas puede potenciarse mediante programas de comunicación para el desarrollo, por ejemplo.

En palabras de Julia Cabaleiro:

*“Porque la memoria de las mujeres parece configurarse de acuerdo a una especificidad propia, que consiste en registrar especialmente temas relacionados con la cotidianidad, a través de los cuales se relacionan otros ámbitos de la experiencia vivida. Y es precisamente esta polivalencia femeni-*

*na la que puede permitir establecer nexos entre personal y político, entre privado y social. Hay aquí un camino que permite superar dicotomías rígidas y esquemáticas, al analizar recorridos vitales a través de los cuales se pueden entrelazar ambas dimensiones. En consecuencia, las entrevistas que se realicen a las mujeres para elaborar sus historias de vida han de estar encaminadas a liberar su memoria, de manera que puedan reflejar el orden de prioridades con que reviven sus diversas experiencias”* (Cabaleiro, 2005).

- Para impulsar los procesos de diálogo en los que se diluya la carga jerárquica del pensamiento occidental, sería imprescindible la consideración del *aprendizaje de las lenguas maternas* de las poblaciones con las que se pretende trabajar. Este aprendizaje debería de ser previo a la llegada de la o del cooperante. Teniendo en cuenta que la lengua materna es el modo en que aprendemos el mundo, intentar entender una cosmovisión diferente a la nuestra y sobre todo, mantener un diálogo con una persona que no comparte nuestro mismo sistema de lenguaje es una de las dificulta-

des más evidentes a la hora de trabajar sobre símbolos y valores con otras culturas.

- Por último, se sugiere que las agencias de desarrollo, sean privadas u oficiales, que trabajen con pueblos indígenas, adopten las políticas de género no desde puntos focales concretos, sino impulsándolas desde distintos ámbitos y simultáneamente mediante:

- . Procesos de diálogo intercultural entre pueblos y comunidades indígenas y gobiernos mediante la práctica de las rutas de diálogo.
- . Recuperación de historias de vida o genealogías femeninas (memoria histórica o patrimonio simbólico).
- . Puesta en marcha de proyectos sobre mediación y resolución de conflictos.
- . Contacto directo con organizaciones religiosas para garantizar el diálogo interreligioso y cultural.

## Referencias bibliográficas

- Agra, M. X. (1994), "Multiculturalismo, justicia y género", en C. Amorós (ed.), *Feminismo y Filosofía*, Síntesis, Madrid.
- Amorós, C. (coord.) (2000), *Historia de la Teoría Feminista*, Consejería de Presidencia de la Comunidad de Madrid, Universidad Complutense, Síntesis, Madrid.
- Anzaldúa, G. (1990), *Haciendo Caras / Making Face, Making Soul: Creative and Critical Perspectives by Women of Color*, Aunt Lute Press, San Francisco.
- Álvarez, S. (1999), "El comunitarismo y la teoría feminista", en M. Ortega, C. Sánchez, C. Valiente (eds), *Género y ciudadanía. Revisiones desde el ámbito privado*, UAM, Madrid, p. 63-76.
- Beltrán, E., V. Maquieira, S. Álvarez, C. Sánchez (2001), *Feminismos: debates teóricos contemporáneos*, Alianza Editorial, Madrid.
- bell Hooks (2000), *Feminism is for everybody: Passionate Politics*, South End Press, Cambridge, MA.
- bell Hooks (1988), *An 't I a woman?: black women and feminism*, South End Press, Boston, MA.
- bell Hooks (1984), *Feminist theory: From margin to the center*, South End Press, Boston, MA.
- Benhabib, S., D. Cornella (1990), *Teoría feminista y teoría crítica*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia.
- Bonilla, M. (2002), *Machonas y mandarinas: Construcción de identidades de género en la Amazonía ecuatoriana*, Abya-Yala, Quito.
- Braidotti, R. (2000), *Sujetos nómades*, Paidós, Barcelona.
- Cabaleiro Manzanedo, J. (2005), "Pensar la historia a través de Hannah Arendt", *Duoda*, Centro de Investigación de Mujeres de la Universidad de Barcelona, Barcelona.
- Cobo, R. (1999), "Multiculturalismo, democracia paritaria y representación política", *Política y Sociedad*, 32, Madrid.
- Curran, J., D. Morley, V. Walkerdine (comp.) (1998), *Estudios culturales y comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*, Paidós Comunicación, Barcelona.
- Dávalos, P. (comp.) (2001), *Yuyarinakuy: Digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos*, Abya-Yala, Quito.
- De la Fuente, N. (transcript.) (2001), *El Feminismo, una opción de vida para las mujeres*, Agrupación de Mujeres Tierra Viva, Guatemala.
- Di Stefano, C. (1990), "Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity and Postmodernism", en Fraser, Nicholson (comps.), *Feminism / Post- Modernism*, Routledge, Nueva York.
- Ehrenreich, J. (1991), *Antropología Política en el Ecuador: Perspectivas desde las Culturas Indígenas*, Abya-Yala, Quito.
- El Saadawi, N. (1997), *The Nawal El Saadawi reader*, Zed Books, London and New York.
- Escobar, M. (2002), "Sistematización de las experiencias de género en PRODEPINE", Quito.
- Fraser, N. (1996), "Redistribución y reconocimiento: Hacia una visión integrada de una justicia de género", *Revista Internacional de Filosofía Política*, 8.
- Harding, S. (1996), *Ciencia y Feminismo*, Morata, Madrid.
- Hernández Castillo Salgado, A. (2002), "Distintas maneras de ser mujer: ¿Ante la construcción de un nuevo feminismo indígena?", *RIMA: Red Informativa de Mujeres de Argentina*, RIMAweb.

- León, I. (coord.) (2002), *Retos Feministas en un mundo globalizado del Seminario: Feminismos globales, diversos y plurales*, ALAI, Porto Alegre, Brasil.
- Lorde, A. (2003), *Mi hermana, la extranjera*, Horas y Horas, Madrid.
- Macas, L. (2001), "Instituciones indígenas: la comuna como eje histórico", ICCL, Quito.
- Mohanty, Ch. T. (2003), *Feminism Without Borders: Decolonizing theory, practicing solidarity*, Duke University Press, Durham and London.
- Mohanty, Ch. (1987), "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", *Feminist Review*, 30, p. 61-88.
- Molyneaux, M. (2003), *Movimiento de Mujeres en América Latina: Estudio teórico comparado*, Cátedra, Madrid.
- Moore, H. L. (1999), *Antropología y feminismo*, Cátedra, Madrid.
- Moraga, Ch., G. Anzaldúa (eds.) (1991), *This Bridge Called My Back. Writings By Radical Women of Color*, Kitchen Table, Women of Color Press, Nueva York (última edición).
- Moya, P. (1997), "Postmodernism, 'Realism', and the Politics of Identity: Cherrie Moraga and Chicana Feminism", en Ch.T. Mohanty, M.J. Alexander (eds.), *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, Routledge, Nueva York, p. 125-150.
- Narayan, U. (1997), *Dislocating Cultures. Identities, Traditions, and Third World Feminism*, Routledge, New York.
- Narayan, U., S. Harding (eds.) (2000), *Decentering the Center: Philosophy for a multicultural, postcolonial, and feminist world*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- Naula, R. (2000), "Cómo formar mujeres indígenas líderes, Rimay", Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas, 2 (18), septiembre.
- Okin, S. M. (1996), "Desigualdad de género y diferencias culturales" (trad. cast. de C. Castells), en C. Castells, *Perspectivas feministas en teoría política*, p. 185-206.
- Okin, S. M. (1998), "Feminism and Multiculturalism: Some tensions", en *Ethics*, 108 (4), July, p. 661-684.
- Osborne, R. (1994), "Sobre la ideología del feminismo cultural", en C. Amorós (coord.), *Historia de la Teoría Feminista*, Consejería de Presidencia de la Comunidad de Madrid, Universidad Complutense, Madrid, p. 311-337.
- Pajuelo, T. (2001), "Del 'POSCOLONIALISMO' al 'POSOCIDENTALISMO': Una lectura desde la historicidad latinoamericana y andina", Quito.
- Picazo, M. (1997), "Hearth and home: the timing of maintenance activities", en J. Moore, E. Scott, *Invisible People and Processes*, Leicester University Press, London.
- Rivera Garretas, M. M. (1994), *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*, Icaria, Barcelona.
- Rivera Zea, T. (ed.) (1999), *El andar de las mujeres indígenas*, Chirapaq, Lima.
- Rodas Morales, R. (2002), *Muchas voces, demasiados silencios. Los discursos de las lideresas del movimiento de mujeres del Ecuador*, Fondo para la Igualdad de Género de ACIDI, Documento de Trabajo 4, Quito.
- Sabaté Martínez, A., J. M. Rodríguez Moya, M. A. Díaz Muñoz (1995), *Mujeres, Espacio y Sociedad. Hacia una geografía del género*, Síntesis, Madrid.
- Sandoval, Ch. (2000), *Methodology of the Oppressed*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Spelman, E. (1998), *Inessential woman: Problems of exclusion in feminist thought*, Beacon, Boston.

Taylor, Ch. (1993), *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, FCE, México (trad. cast. de M. Ultrilla).

Tenorio, R. (1996), "La intimidad desnuda: Sexualidad, cultura indígena y salud reproductiva", Acción Integral Comunitaria/OPS/OMS, Quito.

Young, I. M. (2000), *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Madrid.

Zambrano, M. (1995), *La confesión: género literario (1943)*, Siruela, Madrid.

Zea, L. (1969), *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo Veintiuno, México.

## Títulos publicados

### NUEVA ÉPOCA

#### Working Papers

- WP 03/04                      Angulo, Gloria: *La opinión pública española y la ayuda al desarrollo.*
- WP 02/04                      Freres, Christian; Mold, Andrew: *European Union trade policy and the poor. Towards improving the poverty impact of the GSP in Latin America.*
- WP 01/04                      Álvarez, Isabel; Molero, José: *Technology and the generation of international knowledge spillovers. An application to Spanish manufacturing firms.*

#### Policy Papers

- PP 02/04                      Álvarez, Isabel: *La política europea de I+D: Situación actual y perspectivas.*
- PP 01/04                      Alonso, José Antonio; Lozano, Liliana; Prialé, María Ángela: *La cooperación cultural española: Más allá de la promoción exterior.*

### DOCUMENTOS DE TRABAJO PREVIOS PUBLICADOS EN 2004

- DT8/2004                      Legrain, Milli: *La crisis argentina de diciembre de 2001. Debilidad institucional y falta de legitimidad del Estado.*
- DT7/2004                      González, Mariano; Larrú, José María: *¿A quién benefician los créditos FAD? Los efectos de la ayuda ligada sobre la economía española.*
- DT6/2004                      Díaz de la Guardia, Carlos; Molero, José; Valádez, Patricia: *International Competitiveness in Services in Some European Countries: Basic Facts and a Preliminary Attempt of Interpretation.*
- DT5/2004                      Donoso, Vicente; Martín, Víctor: *Exportaciones y crecimiento económico: el caso de España.*
- DT4/2004                      Vilariño, Ángel: *Sobre las dificultades de medición del contagio financiero.*
- DT3/2004                      Palazuelos, Enrique: *La incidencia de las transferencias del Gobierno en la distribución de la renta en Estados Unidos: 1981-2000.*
- DT2/2004                      Álvarez, Isabel; Molero, José: *Technology and the generation of international knowledge spillovers. An application to Spanish Manufacturing Firms.*
- DT1/2004                      Alonso, José Antonio: *Emigración y desarrollo. Implicaciones económicas.*