

Con la cultura a la espalda: guetos, derechos y el lugar de las mujeres

With culture falling on shoulders: ghettos, rights and the place of women¹

María Luisa Femenías

Profesora consulta de la Universidad Nacional de La Plata:

lfemenias@gmail.com

Recibido: 30.07.18

Resumen

En este trabajo sigo tres preguntas de Judith Butler sobre la emergencia del *yo* en *Dar cuenta de sí mismo*, y perfilo tres líneas de conflicto, que son: ¿qué decimos cuando decimos «cultura»?; ¿a qué nos referimos con *derechos de las mujeres*? y, por último, ¿cuál es el lugar de las mujeres y sus derechos en *la* cultura o, mejor dicho, en *nuestra* cultura?

Palabras clave: cultura; derechos de las mujeres; yo

Abstract

Following three questions that Judith Butler poses in reference to the emergence of the *I*, in *Giving an account of oneself*, this paper aims to (briefly) explore three questions, which are: what do we mean when we talk about “culture”; what do we refer to, when we speak about women rights, and finally, what place do women rights have in our culture.

Key words: culture; women rights; I

La clase sexual es tan profunda como invisible.

Shulamith Firestone (1970)

*... podemos alcanzar nuestra liberación sin perder
nuestra identidad cultural y nacional,
sin avergonzarnos de lo que somos y levantando en alto
la restitución de nuestra dignidad.*

Silvia Rivera Cusicanqui (1985)

¹ Agradecemos a Emilia Calisto, la traducción al inglés del título.

¿Quiénes somos? ¿Quién soy *yo*? Pues bien, *yo* no se comprende al margen de sus condiciones sociales; al *yo* no se lo abraza como pura inmediatez, arbitraria o accidental, divorciada de sus circunstancias sociales e históricas, que constituyen las condiciones generales de su emergencia. «No hay un *yo* sin un *nosotrxs*² y no hay una moral sin un *yo* responsable: cuánto y respecto de qué no es tema de este trabajo. Ahora, ¿en qué consiste ese *yo*? ¿En qué términos —como se pregunta Judith Butler—, se puede «Dar cuenta de uno mismo»? Cuando Butler, siguiendo a Theodor Adorno, se formula algunas de esas preguntas (y otras más), se centra en la cuestión ética (Butler, 2009: 18). Por mi parte, en este trabajo, en cambio, quiero indagar en tres cuestiones relativas a lo que Butler denomina «las condiciones generales de la emergencia del *yo*», y que creo «hacen» al *yo* mismo de modo indisoluble, pues no emerge un *yo* solo en un cierto *locus*, sino que, en buena medida, ese *yo* está atravesado y constituido precisamente por él. Las tres cuestiones que quiero revisar (aunque sea someramente) son: ¿Qué decimos cuando decimos *cultura*?, ¿a qué nos referimos con *derechos de las mujeres*? Y, por último, ¿cuál es el lugar de las mujeres y sus derechos en *la* cultura o, mejor dicho, en *nuestra* cultura? Veamos cada una de estas cuestiones de modo independiente.

La cultura

En los últimos años, el tema de la *cultura* se ha abordado más bien en consonancia con las nociones de *multiculturalidad*, *pluralismo cultural*, *multiculturalismo*, *interseccionalidad cultural* u otras denominaciones afines que remiten, para decirlo sencillamente, a las cuestiones vinculadas a la diversidad cultural.³ En sentido estricto, el multiculturalismo— como por mi parte prefiero denominarlo—, surgió en la década del ochenta del siglo pasado como una corriente eticopolítica que representaba los reclamos de las culturas minoritarias ante la cultura hegemónica de las democracias liberales.⁴ Tales reclamos se inscribían, en general, en la creencia de que, pese al pluralismo y al sistema igualitario de derechos con los que se identifican esas sociedades, *lxs* ciudadanxs pertenecientes a grupos no hegemónicos padecían discriminación e injusticia. Es decir, en la actualidad, buena parte del debate teórico-político gira en torno a los límites y a las concepciones del liberalismo político (no el económico), y en ese contexto de discusión cobran especial interés los aportes de la teoría-crítica feminista, en la medida en que exige la plena y efectiva incorporación de las mujeres al espacio público-político de la ciudadanía y de la democracia (Amorós, 1996: viii). La crítica mayoritaria es, entonces, que las sociedades liberales plantean a ciertas personas o grupos

²Sobre el uso de la *x*, cf. Facio, y otras, 2012.

³ Ver: Femenías, 2007.

⁴ Para una ampliación, cf. Femenías y Vidiella, 2017: 23-46.

exigencias mayores que a quienes son parte de la cultura mayoritaria, incluidas las mujeres, de modo que el tan mentado pluralismo esconde intolerancia respecto de la diversidad cultural, que se «mide» según el modelo liberal hegemónico. En general, tanto a las minorías autóctonas —colonizadas en el pasado y atrapadas en la colonialidad del presente— como a las nuevas inmigraciones se les impone una lengua que no les es propia, una educación tendiente a la asimilación y al borramiento de las diferencias, una estructura familiar o un régimen de propiedad que muchas veces diverge de los compartidos por dichas minorías, que suelen responder a tradiciones ancestrales.⁵

Ahora bien, como he mencionado en otro lugar, los conceptos de *identidad* y de *cultura* guardan cierta multivocidad. Iris Young, por ejemplo, entiende todo el universo de grupos identitarios bajo el concepto de «identidad cultural», considerando a todos los grupos identitarios desfavorecidos como grupos culturales (Young, 1990). Will Kymlicka, por su parte, define la cultura como aquello que: «... proporciona a todos sus miembros modos de vida con significado, que abarcan todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, tanto en la esfera pública como en la privada» (1996: 149). De modo que la cultura así considerada, posibilita la formación de una identidad. Sin embargo, este tipo de definiciones tan amplias resulta problemático. Tal como lo muestra Seyla Benhabib (2006), las culturas son heterogéneas y cambiantes, de manera que es imposible atraparlas en una red de significados fijos y unívocos. Además, pretender que la identidad de las personas se determine exclusivamente por la cultura es desconocer que nadie se constituye de una vez y para siempre, sino que constantemente se reconstruye discursivamente en contextos sociales complejos y plurales, que varían con el tiempo. Una reflexión de Mara Viveros ilustra muy bien esta cuestión:

Hice mi doctorado en Francia. [...] Porque estudié en el Liceo Francés en Cali, Colombia, y tenía entonces una formación bilingüe. Ahora, ¿por qué estudié en un liceo francés? Creo que porque tenía un papá negro, que creía mucho en ese momento en el republicanismo francés. Se trata de una reconstrucción retrospectiva, pero creo que para él era importante Francia, en ese sentido, como un país que tenía una posición más progresista que otros «países» en relación con los derechos humanos. Y también por mi mamá, porque mi mamá insistió mucho en que estudiara en un colegio bilingüe.⁶

⁵ Para una síntesis de las demandas de los grupos culturales minoritarios, cf. Deveaux, 2018; también, Volpp, 2001.

⁶ Entrevista con Mara Viveros Vigoya por Renata Hiller, setiembre de 2009. Disponible en: www.clam.org.br/uploads/arquivo/Entrevista%20con%20Mara%20Viveros%20Vigoya.pdf

Es decir, se reconstruye el pasado siempre desde el presente. Las demandas se presentan en términos de exigencia de reconocimiento de derechos idiosincráticos consuetudinarios consolidados; por ejemplo, ser educadx en la propia lengua, gozar de autodeterminación, reconocer la propiedad colectiva de la tierra, entre otros, primando, en suma, el derecho a la propia cultura como referente principal cuando no único. No obstante, esas demandas plantean problemas teórico filosóficos y políticos de diverso tipo, cuya consideración excede los límites del presente trabajo, pero que, en principio, desafían al menos el tratamiento igualitario de todxs lxs ciudadanxs, con la consecuente lesión del principio de *igualdad de derechos*.

Como me interesa centrarme en la relación entre mujer y ciudadanía en las denominadas sociedades liberales occidentales y su relación con los grupos minoritarios, tomaré en consideración algunos casos problemáticos. Así, a continuación, revisaré si se justifica el resguardo, sin más, de todas las culturas por igual con sus particularidades, preguntando si todas las culturas minoritarias merecen ser protegidas de la misma manera, incluso en sus rasgos peligrosos o cuestionables para la vida de las mujeres. En otras palabras, uno de los problemas del esencialismo es que impide la desagregación de rasgos o componentes considerados culturalmente identitarios. Entonces, ante rasgos violatorios de los derechos de las mujeres, ¿esa cultura debe ser igualmente defendida?⁷ Porque, si bien en las democracias liberales las mujeres ocupan también un lugar subordinado (Bessis, 2002: 18-19), la clave parece estar en reconocer que la discriminación, el destrato y la subordinación no son una cuestión de todo o nada, sino una compleja gama de matices e intereses, donde algunos rasgos son más dramáticos que otros para la vida de las mujeres.

Ahora bien, definir *multiculturalismo* obliga a enfrentar numerosos inconvenientes. Como lo mostró Benhabib (2006), la mayoría de ellos radica en la falta de una definición unívoca de *cultura* y en los lastres esencialistas construidos —a veces involuntariamente debido a compromisos lingüísticos— con base en una noción *ontológica* de *identidad*. Ambos deberían desestimarse, por insostenibles, en tanto presuponen la existencia de identidades «puras» en el seno de una cierta cultura dada.⁸ Pero ¿qué entendemos por *identidad*? Noción estrechamente vinculada a las de *diferencia* y de *reconocimiento*, la *identidad* reivindica, en un sentido grupal, la *identificación de unxs sujetxs como miembrxs de un grupo a partir de un rasgo diferencial*, por lo general considerado *esencial*. Esto ocurre sobre todo con los grupos sociales subordinados o minoritarios, donde la identidad cumple muchas veces un papel estratégico para obtener reconocimiento y, consecuentemente, justicia. De ahí el surgimiento de *nuevas identidades* y de *nuevos agentes sociales*, que, a partir de

⁷ Cf. Nuñoy Kaplan, 2017; también Femenías, 2008.

⁸ Sobre los peligros de apelar a la noción de «pureza», cf. Lugones, 1999y Amorós, 2005.

rasgos diferenciales (reales o contruidos), se tornan factores activos en diversos movimientos sociales de autoafirmación. Ejemplos característicos son: *negritud*, *autoctonía*, *originario*, etc. De ahí surgen las *políticas de la identidad*, que, hasta cierto punto, son políticas de demanda de reconocimiento de las necesidades y los derechos de grupos oprimidos.

Ahora bien, una *cultura*, un *grupo étnico* o una *raza* son dinámicos; están en permanente transformación y sus fronteras políticas están en constante corrimiento. Sin embargo, la *identidad* funciona bajo una doble dinámica: es referente y es criterio de regulación y de pertenencia. Es decir, posee un significado tanto descriptivo como prescriptivo y adscriptivo. En su acepción descriptiva, se la utiliza para indicar la variabilidad cultural existente en las sociedades. En su faz prescriptiva, en cambio, establece las bases de lo correcto y de lo incorrecto (moral, vestimentario, conductual, etc.) y bloquea las prácticas de asimilación cultural, propias de las sociedades occidentales. En su carácter adscriptivo, sienta las bases según las cuales alguien pertenece o no a determinado grupo identitario.⁹ Esto implica que aun al proclamarse la igualdad legal/formal, la discriminación (y el autoanquilosamiento) se desarrolla a nivel del entramado socio vincular, que desemboca en un trato desigual para las minorías en general y para las mujeres en particular. A los fines de este trabajo adopto la siguiente definición de *multiculturalismo*, no centrada en la noción de identidad: «formas de vida diferentes, conservadoras de tradiciones particulares y de derechos de las minorías culturales o de otros grupos sociales que anteriormente eran invisibles como tales» (Femenías, 2007: 35). La ventaja de esta definición es que llama la atención sobre los grupos marginados, sus reclamos y sus derechos. Paso ahora a revisar las reivindicaciones culturales más frecuentes de las que el multiculturalismo se hace cargo: reconocimiento e identidad.

Reconocimiento

Hasta finales de la década del ochenta, la filosofía política normativa estuvo dominada por la idea de justicia distributiva (John Rawls fue su representante más importante) y por distintas reformulaciones del marxismo y del socialismo, como en el caso de Nancy Fraser. La idea común era la necesidad de eliminar las desigualdades sociales y económicas intrínsecas a las sociedades capitalistas contemporáneas mediante la redistribución de algunos tipos de bienes básicos, incluyendo libertades, recursos, utilidades, capacidades, según las diferentes propuestas. Esto permitiría a *todxs lxs* ciudadanxs tener las mismas oportunidades para llevar a cabo una vida digna en una sociedad democrática, en tanto la justicia distributiva es

⁹ Me extiendo sobre estos problemas en Femenías, 2007.

una virtud universalista e igualitaria, que debería hacer abstracción de las diferencias a fin de reconocer a todos en su *igual dignidad*.¹⁰

Sin embargo, a partir de los años noventa, la categoría de *justicia* fue desplazada lentamente por la de *reconocimiento*, haciéndose eco de las nuevas formas que tomaron las luchas sociales, a partir de reclamos de grupos emergentes en la esfera pública. Sin abandonar las demandas redistributivas, las minorías étnicas, religiosas, sexuales o nacionales no solo reclamaron derechos universales sino también su reconocimiento identitario público y diferenciado, y se difundió extensamente el esquema hegeliano de la lucha por el reconocimiento. Charles Taylor y Axel Honneth fueron sus principales impulsores e interpretaron los modelos actuales como un falso reconocimiento que devuelve una identidad cosificada a quienes integran grupos subalternos: cabe entender esa transferencia en términos de que los varones proyectan sobre las mujeres, los blancos sobre los «negros» (o las poblaciones autóctonas), los heterosexuales sobre los homosexuales, imágenes devaluadas de ellos (Young, 2004). Para Honneth, por ejemplo, esto ocurre porque la autocomprensión positiva de la propia identidad requiere de dos formas de reconocimiento (1997: 148 y ss.). La primera, como resultado de las luchas históricas por la no discriminación de clase o de grupo social, está ligada a la igualdad de derechos básicos y se relaciona con el reconocimiento de los principios universales de justicia. La segunda apunta a la estima de sí, que se da cuando se valoran capacidades e idiosincrasias particulares. Mientras que la primera hace abstracción de las diferencias, porque busca que se respete la dignidad de cada persona, la segunda favorece la estima de sí, entendida como la opinión buena y la confianza que tenemos en nosotros mismos. Esta no remite al universalismo de los principios de justicia, sino al respeto por las prácticas y las concepciones del mundo que sostienen los grupos desaventajados. Por tanto, estas últimas exigencias no apuntan a la igualación de las condiciones sociomateriales, sino a la protección de la integridad de los diversos modos de vida tradicionales o idiosincráticos. Se considera que ambas formas son necesarias para que todos los ciudadanos reciban reconocimiento igualitario y puedan autopercebirse como libres e iguales, no solo en la formalidad del derecho, sino en las elecciones sustantivas de sus particulares formas de vida. La primera entraña entonces el punto de vista universalista de la moral kantiana, centrándose en la obligatoriedad de las normas; la segunda, por su parte, en la vida buena de la eticidad hegeliana, concentrada en el concepto de valor. Esta segunda forma de reconocimiento podría entrar en conflicto con el *factum* del pluralismo propio de las sociedades democráticas modernas, ya que el Estado (o, mejor, el Gobierno) impulsaría políticas que privilegiarían unas culturas sobre otras, incurriendo en una violación del principio de igual trato. Se correría así el peligro de anteponer preferencias valorativas a consideraciones de justicia. Incluso, sin un criterio de qué «identidades» proteger, existe el

¹⁰Cfr. Femenías y Vidiella. 2017.

riesgo de que ciertos sistemas de valores más o menos estructurados como *border* delictivos también se consideran un bien para la sociedad (o para alguna parte de ella que detentara poder real). Esto es así, por ejemplo, con los racismos, los sexismos o la intolerancia religiosa. Por tanto, cabe preguntarse por cuáles son los límites de la *categoría de reconocimiento*.

Identidad

De las dos formas de reconocimiento mencionadas en la sección anterior, la segunda se vincula directamente con la lucha por la afirmación identitaria, que históricamente se consideró negativa. Resumiendo mucho, puedo presentar la cuestión del siguiente modo: por un lado, el grupo oprimido niega su identificación con una identidad formal/vacía, por ejemplo, la identidad política de la ciudadanía libre e igualitaria, propia de las democracias liberales. Esa negación busca afirmar aquello que se considera *propio*, por ejemplo, la «negritud», la «autoctonía», la condición *queer*, etc. En la esfera política se busca que el conjunto social reconozca igual valor a esas características culturales específicas comparadas con las de los grupos hegemónicos. En tanto la autoafirmación identitaria es siempre grupal, se favorece su organización política, cuya consigna es trasmutar en positivos aquellos mismos rasgos que históricamente se habían internalizado de modo negativo.¹¹ Bajo este signo, las comunidades «negra» o «aborigen» buscan reivindicar sus aportes específicos a la cultura del país.

Ahora bien, en todos los casos, los individuos ponen *de hecho* en juego *identidades e identificaciones múltiples* integrando diversos grados y niveles de identificación. Por eso, en otro trabajo he propuesto el concepto de *identidades negociadas* en tanto considero que clarifica y enriquece nuestra comprensión de los procesos identificatorios, además de distanciarse de las opciones esencialistas.¹² Suelo hablar de *identidades negociadas* —que algunos teóricos incluyen en los *problemas de la negociación*— cuando intervienen tanto intereses definidos, delimitados con coincidencia de objetivos generales, como niveles no explícitos que obedecen a aspectos fundantes de la misma estructura psíquica de las personas en consonancia con factores adaptativos. En parte, quedan implicados componentes vinculados a la lengua materna (sobre todo en casos de plurilingüismo), que conforman estilos de pensamiento y operan como generadores de una cierta *forma mentis*, lo que plantea diversos problemas que no abordaré aquí (Femenías y Novoa, 2018: 9). Se abre, con todo, un área simbólica de negociación, donde comunidades e individuos que han sufrido (y sufren aún) el impacto de la conquista y de la colonización, incorporan los elementos autóctonos gracias a diversos procesos colectivos de asimilación/rechazo y de

¹¹ Ejemplo de ello es la teorización que realiza Judith Butler en términos de *giro trópico*.

¹² Un desarrollo más extenso en el último apartado del capítulo 6 en Femenías, 2007

rasgos consolidados desde núcleos de poder como iglesias u organizaciones intermedias, que confrontan idealizan, emulan o minusvaloran la carga étnico-cultural de la que son portadores mujeres y varones, ofreciendo miradas alternativas a las tradicionales y contribuyendo a la negociación identitaria constante, que no puede obviarse. Trabajar a partir de la noción de *identidades negociadas* ayuda a desmontar estructuras identitarias e identificatorias petrificadas en un proceso difícil de llevar a cabo, tanto si nos referimos a sujetos-agentes como a grupos. Sin embargo, para que la elección identitaria sea una opción genuina, se requiere que las mujeres (u otros los grupos subalternizados) puedan realizar un examen crítico de su propia cultura. Para ello sería necesario, además, que tuvieran a la mano opciones genuinas, a fin de que la identificación con una cierta cultura fuera una auténtica elección. Esto debería conllevar, obviamente, la posibilidad de elegirla o no. Promover debate y opciones desde los sectores más progresistas supone ya abrir el juego a las identidades negociadas y a una revisión de crítica de los componentes de la propia identidad de procedencia; tarea de largo aliento y siempre inconclusa.

No menos importante desde un punto de vista normativo es preguntarnos si el enfoque identitario-cultural es la mejor opción como criterio último de validación de toda demanda. Más adelante mostraré algunas de las tensiones que esto acarrea, en especial para las mujeres.

Los derechos

Si bien no es este el lugar para hacer una reflexión general sobre los derechos, cabe señalar al menos que si las reglas permiten la materialización de la justicia, no se sigue de ello que necesariamente siempre lo hagan. La distancia entre las leyes (*grosso modo*, las reglas) y los hechos suele ser amplia, y el rango de amplitud varía según aspectos que, como he ido señalando, se vinculan a la etnia, a la religión, a la clase social y paradigmáticamente al sexo-género de los sujetos involucrados. A tal punto esto es así que muchos teóricos consideran que el problema filosófico de los derechos humanos no puede dissociarse de cuestiones históricas, sociales, económicas y psicológicas, inherentes a su propia realización.

Tampoco hay acuerdo sobre el uso del concepto de *derechos humanos* y se ha sugerido la utilización de *derechos del hombre* e incluso de *derechos fundamentales*. *Derechos humanos* se utiliza en la Declaración de 1948 y en otros escritos relacionados, y se ha extendido a pesar de la acusación que le formulara Norberto Bobbio de que constituye una falacia de petición de principio (1996: 193-202). Es decir, la proposición que se pretende probar se incluye implícita o explícitamente en las premisas iniciales. A esta objeción habría que sumarle la vaguedad que plantea el uso mismo del término *derechos humanos* en tanto

no se precisan ni cuáles son ni qué límites los rigen. Sin embargo, como el concepto de *derechos humanos* está incluido en la Declaración Universal aprobada por la Organización de Naciones Unidas, y debido a su peso histórico, lo tomo como referencia.

Independientemente de tales disquisiciones teóricas, el fenómeno multicultural tiende a presentar controversia sobre si los derechos humanos son o no un fenómeno meramente occidental (Panikkar, 1982). Incluso, algunos teóricos multiculturales defienden la tesis de que no hay ni cultura, ni tradición, ni ideología, ni religión, ni valores, de/para toda la humanidad y que, por tanto, sostener tal cosa implica reconocer que todo diálogo al respecto ya presupone la imposición directa o indirecta del conjunto hegemónico de valores en detrimento de cualquier otra propuesta. La terminología habitualmente utilizada es la de *colonización* de los valores y de las culturas no hegemónicas. Concedido este punto, y aceptando que no hay valores transculturales por la simple razón de que no existe ningún valor que no esté anclado en un contexto cultural dado, igualmente considero válido el argumento de aceptar la Declaración de los Derechos del Hombre y el concepto de *bienes fundamentales de la vida humana* como un ideal regulativo (Nino, 1984:41). Con esto en mente, aun así, es posible sostener, con tantxs otrxs investigadorxs, juristxs y defensorxs de *derechos humanos y humanitarios*, que prácticamente no hay igual respeto de derechos para mujeres que para varones, encontrándose las mujeres atrapadas en muchos casos en lo que se denomina la «doble lealtad» o simplemente en el no reconocimiento de sus derechos *qua* personas (Harvey y Gow, 1994).

Diversas teorías feministas someten a revisión los conceptos centrales de las principales líneas de la filosofía social, el derecho y la política, en solidaridad con las problemáticas de las mujeres. Una primera cuestión, aunque no la única, es tener en cuenta que la doble identificación étnica y sexogenérica (el doble vínculo o doble lealtad) de las mujeres puede producir fuertes tensiones: es frecuente que una mujer perteneciente a determinada minoría étnica reciba reconocimiento degradado de la cultura hegemónica en la cual vive (racismo) y también que el reconocimiento que le depara su propia cultura la marque como un ser humano inferior o solo apto para ciertas tareas, paradigmáticamente la gestación y la crianza (sexismo) (Femenías, 2007: 151).

En otras culturas, las mujeres incluso pueden ser objeto de rituales que contradicen los derechos humanos y ponen en fuerte tensión tanto el andamiaje cultural como el legal. A modo de ejemplo, transcribo a continuación tres párrafos del «Preámbulo» de la *Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (AG/RES.2888 (XLVI-O/16), aprobada el 14 de junio de 2016, en Asamblea General de las Naciones Unidas y gracias a internet ampliamente disponible:

PREOCUPADOS por el hecho de que los pueblos indígenas han sufrido injusticias históricas como resultado, entre otras cosas, de la colonización y de haber sido desposeídos de sus tierras, territorios y recursos, lo que les ha impedido ejercer, en particular, su derecho al desarrollo de conformidad con sus propias necesidades e intereses;

RECONOCIENDO la urgente necesidad de respetar y promover los derechos intrínsecos de los pueblos indígenas, que derivan de sus estructuras políticas, económicas y sociales y de sus culturas, de sus tradiciones espirituales, de su historia y de su filosofía, especialmente los derechos a sus tierras, territorios y recursos;

RECONOCIENDO ASIMISMO que el respeto de los conocimientos, las culturas y las prácticas tradicionales indígenas contribuye al desarrollo sostenible y equitativo y a la ordenación adecuada del medio ambiente...

Para hacer más evidente lo que quiero señalar, transcribo también un breve pasaje de la entrada turística «Emberá Chami: Costumbres», nota sobre las características de esta zona del bajo Putumayo, en Colombia, publicada el 21 de octubre de 2010, cuya información está ratificada por investigaciones antropológicas:

..... Otra costumbre que es solo de los emberá es la de realizar una mutilación de clítoris a las niñas recién nacidas para que cuando crezcan y tengan relaciones sexuales no sientan placer... (Mangas Llompart, s/f: 71)

Curiosamente, el informe producido ese mismo año por el Ministerio de Cultura de la República de Colombia, en ocasión de los doscientos años de su independencia, en el que se describen violaciones a los derechos humanos y otros riesgos de la población emberá, obvia ese dato, centrándose solo en cuestiones de pérdida territorial, lingüística y cultural. A mi juicio, huelga subrayar que la «defensa de los derechos culturales de los pueblos indígenas» sobre lo que advierte la Declaración antes citada, entra en colisión con los «derechos de las mujeres emberá chami», cuanto menos, a sentir placer y no sufrir mutilaciones genitales (Kaplan, 2017: 23-25). Este tipo de contradicciones palmarias contribuyen a iluminar aspectos a los que el punto de vista de la justicia se ha mostrado, en general, poco sensible y que recién ha comenzado a iluminarse cuando —como bien señala Henriette Moore— «las mujeres han investigado sobre las mujeres» (2009: 17).

Otro ejemplo lo aporta el Poder Judicial argentino. Sabemos que en años recientes en Argentina, como en otras regiones del globo, los derechos culturales han venido asumiendo un lugar central en las discusiones del campo jurídico nacional como resultado de las demandas de *identidad nacional*, especialmente de los pueblos originarios o afrodescendientes. Si bien en general esto constituye un fenómeno aceptable, el caso que evoco marca una diferencia: se trata de una niña wichí de doce años, embarazada de su violador (que alega también ser wichí), a la que no se le permitió un aborto terapéutico, contemplado por la ley.¹³ En el fallo —este es el aspecto que me interesa resaltar— se eximió al violador de culpa y cargo bajo la invocación de que su «identidad cultural» admitía «la iniciación sexual» de la menor, y que por tanto no había cometido delito alguno, lo que provocó importantes controversias.¹⁴ Por un lado, el concepto de *identidad cultural* no está claramente definido en la Constitución Nacional y, por otro, no se tuvo en cuenta que el violador reconoció haber cursado escuela primaria pública completa, según planes y programas del Ministerio de Educación de la Nación, cuyos valores universalistas e igualitaristas son bien conocidos. En tercer lugar, el violador incluso carecía de los rudimentos lingüísticos básicos de la etnia a la que decía *culturalmente* pertenecer. Por último, el Estado argentino tiene obligación de salvaguardar el bien superior del niño/a garantizado por la Constitución y la firma de pactos internacionales.¹⁵

En una interesante polémica que Nancy Fraser mantuvo con Axel Honneth, la filósofa, luego de explicar que las categorías de justicia distributiva y de reconocimiento constituyen dos condiciones normativas que plantean demandas de diferente clase, sostiene que *género* es una categoría híbrida, enraizada tanto en la estructura económica como en el orden del estatus social; es decir, en orden del reconocimiento. Esto es así porque lo que caracteriza a la injusticia de género es el androcentrismo (Fraser y Honneth, 2006: 28), que atraviesa todo el tejido social y devalúa aquello codificado como mujer, femenino o feminizado. Por ello —continúa Fraser—, las injusticias de sexogénero no se remedian solo con una redistribución equitativa de bienes sociales (como bien muestra el ejemplo anterior). Históricamente —subraya— las mujeres han recibido un reconocimiento degradado, que lesiona su autoimagen y necesitan como reparación una redistribución diferenciada de las bases

¹³ En Argentina, desde la sanción del Código Penal de 1921 el aborto es legal en casos de violación, malformación fetal o riesgo de salud de la madre, lo que fue ratificado en las recientes reformas de 1984 y 2004, aunque en general no se aplica negándosele a las mujeres el derecho a llevar adelante su propio plan de vida. Actualmente se encuentra en debate la sanción de una ley de interrupción voluntaria de embarazo hasta las doce semanas del embrión.

¹⁴ Rozanski, C. «Wichí o no wichí, es abuso», Disponible en: www.pagina12.com.ar; Editorial: «Abuso es el chineo» Disponible en: www.pagina12.com.ar - Lunes 22 de octubre de 2012. Recuperados: 2 de julio de 2018.

¹⁵ Declaración de la Multisectorial de Mujeres de Salta, de la Comisión de la Mujer de la Universidad Nacional de Salta y de CLADEM, Salta, 29 de mayo de 2016.

sociales del respeto de sí, lo que constituye —en citación de Rawls— un bien primario, caracterizado por aquellos aspectos de los que deben dar cuenta las instituciones democráticas. Esto es fundamental para que las ciudadanas adquieran sentido pleno de su propio valor (Rawls, 1980: 515-572). Sin embargo, como ya señalé, esto no siempre sucede y cabe entonces preguntar qué lugar ocupan las mujeres de una cultura minoritaria. Porque la mayor sensibilidad que respecto de las culturas minoritarias se ha manifestado recientemente en algunos Estados occidentales, se ha traducido en conflictos de derechos que, en general, se resolvieron perjudicando o invisibilizando los derechos de las mujeres, como se vio en el ejemplo que antecede. Esto ha deteriorado incluso su participación tradicional.

El tenso lugar de las mujeres

Desde que los debates multiculturales fueron conquistando espacios en la discusión contemporánea, sus entrecruzamientos con el feminismo han sido tensos y complejos. Para algunxs, las demandas multiculturales no hacen sino mantener estructuras discriminatorias en las que las mujeres suelen llevar la peor parte.¹⁶ Otrxs, por el contrario, sostienen que, dado que el multiculturalismo reclama el reconocimiento de las diferencias, es la perspectiva idónea para deconstruir las operaciones de dominio que se ocultan tras la igualdad formal propugnada por el liberalismo y las éticas universalistas.¹⁷ Algunas filósofas, como Benhabib, invitan a desarrollar posiciones matizadas que realicen un análisis profundo del concepto de cultura (2006: 40-41). Otro tanto sugieren algunos grupos de mujeres «negras», «indígenas» u «originarias» teorizando su propia experiencia sobre las tensiones entre género y etnia, aun dentro mismo de sus propias comunidades.¹⁸ Como bien señalan muchas teóricas, en general poco se dice de esas tensiones sexistas a pesar de que ya se ha producido una importante masa crítica al respecto.¹⁹ Es decir que aun cuando se reconozca a un cierto grupo respecto de su rasgo étnico, este reconocimiento puede no dar cuenta del lugar inferiorizado o excluido de sus mujeres. A modo de ejemplo, en Colombia o en Guatemala, los procesos de paz iniciados y negociados mayormente por grupos de mujeres militantes pacifistas culminaron sin que estas obtuvieran el más mínimo reconocimiento. De hecho,

¹⁶ Moller Okin, 2002; en el mismo sentido, Barry, 2001 y Roulet y Santa Cruz, 2002, entre muchos otros.

¹⁷ En esa línea, Anzaldúa, 1987; Taylor, 2005; Bidaseca, 2011.

¹⁸ Por ejemplo, con las obras de Marie Ramos Rosado, Ochy Curiel, Guacira Lopes Louro, Yuderkis Espinoza, entre otras. Precisamente, la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la diáspora fue creada en 2009 con el objetivo de articular un espacio de reconocimiento equitativo y justo, bregar por democracias libres de racismo, sexismo y exclusión promoviendo la interculturalidad. Sciortino y Guerra, 2009. El pronunciamiento político *Llamado de los Pueblos Originarios de Abya Yala* muestra claramente el dilema al que nos referimos.

¹⁹ Las mujeres han contribuido críticamente al pensamiento decolonial. Cf. por ejemplo, las obras de Silvia Rivera Cusicanqui, María Lugones, Marisol de la Cadena, Karina Bidaseca, entre otras. Cf. Femenías, 2017.

salvo el caso de Rigoberta Menchú, que habló más en nombre de su etnia que específicamente en el de las mujeres, ningún colectivo femenino o feminista que enarbolará las banderas de la paz o de la justicia, obtuvo ningún reconocimiento internacional específico. Cuestiones de este tipo traen aparejados tanto problemas jurídicos como éticos, y la no aplicación de las leyes existentes —miembros del Poder Judicial incluidos— desemboca en la discriminación y el sometimiento sin más de las mujeres, pertenezcan o no a grupos étnicos en busca de reconocimiento (Femenías, 2011: 111-117; Femenías y Vidiella, 2017). En casos así, opera lo que Amorós denominó «pactos patriarcales», metaestables, interclasistas y, agrego, claramente interétnicos (1985: 70-71).

Las tensiones entre el grupo hegemónico (varones) y el grupo subalterno (mujeres) se ilustran también en los reclamos de *derechos grupales*. Para la tradición deudora del iusnaturalismo moderno, el valor moral de los derechos reside en proveer a cada individuo de una salvaguarda normativa frente a fines colectivos que pudieran considerarse importantes: la seguridad nacional, la necesidad de bajar o subir la tasa de nacimientos de un país, etc. Por tal razón no pueden distribuirse de otro modo que no sea individualmente. Según la famosa sentencia de R. Dworkin (1977), los derechos constituyen las *cartas de triunfo* de las personas frente a eventuales abusos del gobierno o de las mayorías. Las constituciones de las democracias modernas están permeadas por esta concepción individualista de los derechos. Sin embargo, los defensores del multiculturalismo, basados en que el reconocimiento normativo de los derechos individuales es falso, consideran que no son suficientes para proteger a todos los ciudadanos por igual. Así, en el disenso teórico, defienden ciertos derechos grupales específicos, como la propia lengua, la propiedad colectiva de la tierra, y alguna forma de autogobierno, cuya su matriz es el derecho a la identidad cultural. Sin embargo, los derechos grupales pueden entrar en colisión con los derechos individuales.

Veamos algunos ejemplos. Entre los años 1996 y 2000, en aras del (eugenésicamente conjeturado) bienestar general del Perú, el entonces presidente Alberto Fujimori, como se sabe también miembro de una minoría étnica, ordenó la esterilización forzosa de más de doscientas mil mujeres indígenas. Las mujeres recibieron amenazas y alimentos para someterse a una intervención de la que poco o nada sabían. Años más tarde, Fujimori y tres exministros de Sanidad fueron denunciados por genocidio ante el Congreso peruano, y se los acusó de haber dirigido un plan de esterilizaciones forzosas bajo presiones, amenazas e incentivos sin que las mujeres fueran debidamente informadas de sus consecuencias. Además, dieciocho de ellas murieron durante la operación. El hecho, que tomó notoriedad pública hacia el año 2002, puso en alerta a diversas organizaciones de defensa de los derechos de las mujeres, las que intervinieron sobre la base del informe realizado por una

comisión del Ministerio de Sanidad del entonces presidente Alejandro Toledo Manrique.²⁰ Es decir, bajo un supuesto beneficio a *toda* la sociedad —basado en políticas públicas de *mejoramiento de la raza*—, se violaban los derechos individuales de muchas mujeres miembros de minorías étnicas.

El tipo de dificultades que estamos describiendo pone en alerta sobre los problemas de la protección de derechos, por un lado, y los denominados *finés colectivos*, por otro, en detrimento de los derechos individuales, en este caso de las mujeres. No obstante este tipo de conflictos, hay quienes entienden —incluso dentro de la misma tradición liberal— que los derechos colectivos son necesarios para proteger a las culturas minoritarias. Uno de sus más lúcidos defensores es, como se sabe, el canadiense Will Kymlicka (1999), quien reconoce que en la mayoría de los Estados nacionales se ha impuesto una cultura societaria basada en la lengua, los valores compartidos, las instituciones y las prácticas sociales comunes a esa cultura, pero que en el caso de la existencia de minorías nacionales, es necesario tener en cuenta que han sido incorporadas al Estado-nación por «derecho de conquista». Por tanto, para solucionar los conflictos que se producen entre derechos individuales y colectivos, es preciso distinguir dos tipos de derechos colectivos. Por un lado, 1) los de restricción externa (*intergrupales*), destinados a proteger a la comunidad contra las presiones externas (que amparan determinadas protecciones especiales de una cierta comunidad frente al resto de la sociedad, como derecho a la propiedad comunitaria ancestral de la tierra, derechos de autogobierno, derechos lingüísticos, entre otros). Por otro lado, 2) los derechos colectivos de restricción interna (*intragrupales*), destinados a proteger a la comunidad contra la disidencia interna de aquellos miembros que se niegan a observar las prácticas tradicionales. Un Estado democrático debería reconocer los primeros derechos pero no los segundos. Si aceptáramos esta distinción y la aplicáramos a los ejemplos que he descrito más arriba, quedaría claro que los sistemas jurídicos han avalado derechos de restricción interna; es decir, derechos en defensa de alegaciones culturales de restricción interna. Este tipo de respuestas, desprotege altamente a las mujeres de sus derechos individuales; pongamos por caso, su integridad sexual, su patrimonio o la libre elección de su proyecto de vida.

Debido, entre otras, a cuestiones de ese tipo, la solución de Kymlicka no resulta, en las prácticas, enteramente satisfactoria. En primer lugar, a causa de las preferencias adaptativas —concepto de Elster más próximo al asentimiento que al consentimiento—, ya que es bastante común que los miembros subalternos de un determinado grupo ni reconozcan ni tengan la posibilidad de plantear sus reclamos en la arena pública, si su comunidad de

²⁰ *El País*, 25 de julio de 2002. Disponible en:

https://elpais.com/diario/2002/07/25/internacional/1027548004_850215.html

pertenencia ejerce presión o coacción sobre ellxs (Elster, 1988: 42).²¹ En segundo lugar, la solución no es satisfactoria porque, en determinados casos, la admisión de los derechos intergrupales (aunque sean conjeturales) solo puede hacerse a costa de los derechos individuales. Esto cabe también para las niñas vendidas por sus familias a redes de prostitución —tal como lo explica el estudio de Jennifer Butler (2009)—, ya que asienten a sabiendas de que toda su familia podrá alimentarse gracias a ello.

Por mi parte, y sobre la base de los ejemplos que acabo de ofrecer, no veo ninguna razón suficiente para admitir derechos colectivos que colisionen con los derechos individuales, es decir, que no sean distributivos respecto de quienes los sustentan. Además de producir superpoblación en el conjunto de los derechos y acarrear no poca confusión conceptual, se carece de un buen argumento que muestre que los derechos colectivos superan el *test de género* o *test de la situación de las mujeres*, como lo denominó Amorós (Femenías, 2007: 16 y ss.). Esto no significa que no reconozcamos la importancia de la preservación de las culturas minoritarias a través de la enseñanza de su propia lengua, de la protección de sus manifestaciones culturales u otras medidas afines. Simplemente considero que se requiere de un criterio que permita establecer qué aspectos de la cultura son aceptables y cuáles no, por violar los derechos humanos.

Ello no implica que no se pueda dotar a las minorías culturales con derechos especiales de representación, con cupos étnicos en la educación (como ocurre en Brasil con los «negros»), generar «cuotas» en el mercado de trabajo para personas con rasgos/capacidades diferentes o cupos femeninos o paridad representativa. Pero el modo adecuado de defender esas políticas no es a través de derechos colectivos, sino de promocionar derechos individuales efectivos. Si quienes integran esos grupos minoritarios ni gozan de igualdad de oportunidades ni de reconocimiento. porque están en inferioridad de condiciones respecto del resto de los ciudadanos, el caso de las mujeres es en ese sentido paradigmático: la mayoría de las veces tienen un muy limitado respeto de los miembros varones de sus propios grupos étnicos. De ahí, las tensiones que se generan para ellas y de lo que —siguiendo a Fraser— Amorós denominó «colectivos bivalentes» (1996b). En efecto, si al paradigma de la redistribución le corresponde la condición «objetiva» de asegurar la *paridad participativa*, en el de reconocimiento se aporta la *precondición intersubjetiva* que se centra en el orden cultural de la sociedad y en las jerarquías del estatus, que también se definen culturalmente. Es decir, diferentes colectivos sociales ocupan posiciones tales en la estructura económica de la sociedad que, para compensarlas, habría que implementar políticas de carácter distributivo, tal el caso de *la clase obrera* en el sentido weberiano de los

²¹Distingo entre «consentir» y «asentir»; el primero enfatiza el aspecto jurídico; el segundo remite a una aceptación sin más. Cf. también Femenías y Vidiella, 2017.

«tipos ideales». Por el contrario, en las situaciones de discriminación por falta de reconocimiento, generalmente basadas en pautas de interpretación cultural (pongamos por caso, personas LGBTIQ o racializadas) tienen posiciones desaventajadas tanto por su inserción en la estructura económico-social como en su posición de estima o valoración cultural y simbólica (Butler, 2000). Los colectivos en los que se combinan y refuerzan los efectos de ambas inmersiones en la pirámide social, son entonces *bivalentes*. Entonces, para las mujeres en general se potencian y se entrecruzan fuertemente las tensiones de sexogénero. Las respuestas tienden a priorizar uno u otro extremo del dilema; así vemos mujeres que «hablan por su etnia» (Yuval-Davis, 2012) y otras que hablan por sí, *qua* mujeres, distanciándose de las presiones androcéntricas de su grupo de pertenencia.²²

El problema excede las posibilidades actuales de resolución, pero al respecto es tan interesante como reveladora la pregunta de Fraser: «¿Cómo es posible que, puestas a elegir entre género y etnia, las mismas mujeres suelen optar por su identidad étnica aun en contra de sus propios intereses?». ²³ Una respuesta posible apela al concepto de *preferencias adaptativas*, que ayuda a explicar no solo por qué las conductas de sometimiento son muchas veces tan difíciles de modificar, sino también por qué las personas subalternadas prestan su asentimiento. En un famoso trabajo titulado «Is Multiculturalism bad for Women?», ²⁴ Susan Moller Okin responde que sí lo es, ya que la gran mayoría (para no decir todas) las culturas y las tradiciones son patriarcales y discriminan o excluyen a sus mujeres. Esta posición fue objeto de intensos debates. Un trabajo de Azziza al Hibri—fundadora del *Muslim Women Lawyers for Human Rights*—en la línea de Edward Said, sostiene que las ideas de Moller Okin responden a una construcción del *otro* característica de las culturas hegemónicas (Moller Okin y otros, 1999).

Por su parte, Benhabib entiende que la pregunta tal como la formula Moller Okin es incorrecta, porque subyace una visión homogénea y estática de la cultura, que conduce a ignorar los procesos de resignificación intracultural en los que están involucradas las propias mujeres (Benhabib, 2006: 151). En esta línea, un buen ejemplo es la extensa literatura latinoamericana al respecto, donde una amplia diversidad de mujeres (originarias, afrodescendientes, migrantes, etc.) interpretan e interpelan su situación *qua* «mujeres cuyos cuerpos están marcados», aceptando sus «marcas», denunciadas como tales desde grupos hegemónicos, y asumidas como emblema de sí y de sus grupos de pertenencia.²⁵ De ese modo rompen con la noción de *gueto* y desafían a los Estados con gestos políticos

²² Cf. Femenías, 2007, especialmente capítulo 3.

²³ Citada por Femenías, 2007: 172.

²⁴ Moller Okin y otros, 1999.

²⁵ Para ampliar, Femenías, 2012.

identitarios que les permiten conquistar el espacio público-político y modificar sustantivamente el valor simbólico de sus cuerpos y de sus culturas.²⁶

A modo de (in)conclusión

Partí de tres líneas de tensión o conflicto que remiten a senda preguntas: qué decimos cuando decimos *cultura*; a qué nos referimos con *derechos de las mujeres*, y, por último, cuál es su lugar y el de sus derechos en *la* cultura en la que viven. Las respuestas no son ni definitivas ni concluyentes. En principio, porque las culturas no son compartimentos estancos y, con Benhabib, considero que es epistemológicamente incorrecto pretender encerrarlas bajo un concepto petrificado que mantenga resabios de un (nostálgico) esencialismo. Pese a ello, y al mismo tiempo, creo necesario tener presente que persisten prácticas e identificaciones culturales sesgadamente patriarcales, donde el sometimiento de las mujeres varía mucho de un grupo identitario a otro. Tampoco hay que olvidar que el multiculturalismo surgió como un movimiento reivindicativo de minorías marginadas por culturas dominantes y que bajo su amparo se cobijaron los nuevos movimientos sociales que constituyen las formas más habituales de lucha política, con aceleradas resignificaciones de los símbolos tradicionales de sometimiento y de exclusión.

Esa situación acarrea varios problemas. Uno no menor, ya señalado, es la tendencia a anteponer los reclamos de los grupos a la distribución igualitaria de derechos entre varones y mujeres, tal como lo exigiría una democracia paritaria. Al respecto, juzgo necesario advertir sobre una suerte de paradoja en la que caen las políticas de la diferencia: reclaman que no se les otorga un tratamiento igualitario pero, para remediar esa injusticia, exigen un tratamiento preferencial en términos de derechos especiales, lo que a todas luces se tensa con el reclamo de igualdad. De modo afín, aceptar que las identidades de grupo son un criterio último de validación eticopolítica de reclamos es incoherente con tratar a todas las personas como iguales. Esto no significa desconocer que muchos reclamos de los grupos identitarios han desempeñado un papel inestimable en las luchas contra las injusticias, como lo muestran dos ejemplos famosos: las luchas de las mujeres por el derecho al voto y, más recientemente, las luchas contra el *apartheid* en Sudáfrica. Pero es necesario tener en cuenta que fueron batallas que reclamaron igualdad de derechos, no formas preferenciales de trato.

Por tanto, si desigualdad no es diferencia y la igualdad no es identidad —como lo advirtiera Joan Scott (1996) hace varios años—, un multiculturalismo con conciencia de género, basado en la igualdad, no tendría por qué olvidar las diferencias. Invisibilizar la

²⁶Como ejemplo, cf. Rivera-Cusicanqui, 1996 y Rivera-Cusicanqui y equipo 1997, como pionera al respecto.

tensión entre ambos extremos es ocultar el desafío que implica conformar una retícula que articule inequidades y conflictos, pero que a la vez trace puentes y traducibilidades deseables. Para ello se precisa voluntad política para construirlos, aceptando las tensiones paradójicas involucradas. Comprender nuestras respectivas condiciones sociales, contribuye en buena medida a conformarnos en lo que cada quién es, a sabiendas de que separadas de ellas no lograremos constituir ni un *yo* ni un *nosotras*. Por eso, tal como lo plantea Butler en *Dar cuenta de sí*, la pregunta por el *yo*, lo es también por las condiciones de su emergencia, y a la complejidad de ese entramado en el que emerge el *yo*-mujer, me he referido brevemente en este artículo.

Bibliografía

- Amorós, C. (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, Anthropos.
- (1996a). «Introducción», en Pateman, C. *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos.
- (1996b) «Políticas del reconocimiento y colectivos bi-valentes». *Lógos. Anuario del Seminario de Metafísica*, vol. 1, pp. 30-56.
- (2005). «Crítica de la identidad pura». *Debats*, vol. 89, pp. 62-72.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlans /La frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Barry, B. (2001). *Culture and equality: an egalitarian critique of multiculturalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benhabib, S. (2006). *Las reivindicaciones de la cultura*. Buenos Aires: Katz.
- Bessis, S. (2002). *Occidente y los otros*. Madrid: Alianza.
- Bidaseca, K. (2011). «Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial» en Bidaseca, K. y Vazquez-Laba, M. (eds.) *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires, Godot, pp. 65-89.
- Bobbio, N. (1996). «Los derechos humanos hoy en día» en Fernández Santillán, J. y Aureli, A. *Norberto Bobbio: el filósofo y la política: antología*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J. (2000). «El marxismo y lo meramente cultural». *New Left Review*, vol. 2, pp. 109-121.
- (2009). *Dar cuenta de sí mismo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, J. (2009). «Prostitución militarizada. La historia no contada (USA)». *Mora*, vol. 15, pp. 85-166.

- Deveaux, M. (2018). «Deliberative Democracy and Multiculturalism» en Bächtiger, A.; Dryzek, Mansbridge, J. y Warren, M. (eds.) *The Oxford Handbook of Deliberative Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Dworkin, R. (1977). *Take Rights Seriously*. Londres: Bloomsbury.
- Elster, J. (1988). *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*. Barcelona: Península.
- Facio, A. y otras (2012). *Diccionario de la transgresión feminista*. Asociadas por lo Justo (JASS). Disponible en: https://justassociates.org/sites/justassociates.org/files/diccionario-de-la-transgresion-feminista_0.pdf [Consultado el 16 de julio de 2018]
- Femenías, M. L. (2007). *El género del multiculturalismo*. Bernal: Unqui.
- (2008). «Identidades esencializadas/violencias activadas». *Isegoría*, vol. 38, pp. 15-38.
- (2011). «Reivindicación cultural y violencia contra las mujeres» en *Discriminación de género: Las formas de la violencia*. Buenos Aires: Defensoría General de la Nación y Ministerio Público de la Defensa.
- (2012). «Feminismo y multiculturalismo: voces y cuerpos «marcados» en la era de la globalización». *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, vol. 19, pp. 75-93
- (2017). «Algunos apuntes sobre feminismos en América Latina». *Virtua Jus*, vol. 13, n.º 1, pp. 48-73.
- Femenías, M. L. y Novoa, M. (2018). *Mujeres en el laberinto de la justicia*. Rosario: Prohistoria.
- Femenías, M. L. y Vidiella, G. (2017). «Multiculturalismo y género. Aportes de la democracia deliberativa». *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, vol. 29, pp. 23-46.
- Fraser, N. y Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* A Coruña: Morata.
- Harvey, P. y Gow, P. (1994). *Sex and violence*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.
- Kaplan, A. (2017). «Introducción a la mutilación genital femenina desde la Antropología» en Nuño, L. y Kaplan, A. (coords.) (2017). *Aspectos socioculturales y legales de la mutilación genital femenina: experiencias transnacionales de prevención y protección*. *Actas del Congreso Internacional*. Madrid: PEIC-Universidad Rey Juan Carlos.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- (1999). «Derechos individuales, derechos de grupo». *Isegoría*, vol. 14, pp. 5-36.
- Lugones, M. (1999). «Pureza, impureza, separación» en Carbonell, N. y Torras, M. *Feminismos literarios*. Madrid: Arcos.
- Mangas Llompart, A. (s/f). *Una mirada caleidoscópica sobre la MGF*, Tesis Doctoral. Barcelona: Universidad de Barcelona. Disponible en:

<http://www.uab.cat/web/noticias/detall-noticia-1263801907402.html?noticiaid=1345735592164> [Consultado el 28 de julio de 2018].

- Moller Okin, S. (2002). «Feminismo y multiculturalismo: algunas tensiones». *Feminaria*, año XV, n.º 28/29.
- Cohen, E.; Howard, J. M. y Nussbaum, M. (comps.) (1999). *Is multiculturalism bad for women?* Princeton: Princeton University Press, 7-26.
- Moore, H. (2009). *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra.
- Nino, C. (1984). *Ética y derechos humanos*. Buenos Aires: Paidós.
- Nuño, L. y Kaplan, A. (coords.) (2017). *Aspectos socioculturales y legales de la mutilación genital femenina: experiencias transnacionales de prevención y protección. Actas del Congreso Internacional*. Madrid: PEIC-Universidad Rey Juan Carlos.
- Panikkar, R. (1982). «Is the notion of Human Rights a Western Concept?». *Diogenes*, vol. 30, n.º120, pp. 75-102.
- Rawls, J. (1980). «Kantian constructivism in moral theory». *Journal of Philosophy*, vol. 77 (9), pp. 515-572
- Rivera-Cusicanqui, S. (1996). *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano.
- y equipo (1997). *Debates post coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Editorial Historias-Ediciones Aruwiwiri.
- Roulet, M. y Santa Cruz, M. I. (2002). «Multiculturalismo y estudios feministas» en García Aguilar, M. C. (comp.) *Las nuevas identidades*. Ciudad de México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Sciortino, S. y Guerra, L. (2009). «Feminicidio: un abordaje desde la articulación del género, la etnia y la clase». *InterCambios*, vol. 13. Disponible en:http://intercambios.jursoc.unlp.edu.ar/index.php?option=com_content&task=category§ionid=17&id=32&Itemid=136
- Scott, J. (1996). «El género: Una categoría útil para el análisis histórico» en Lamas, M. (comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Ciudad de México: PUEG.
- Taylor, Ch. (2005). «Comprensión y etnocentrismo» en *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Volpp, L. (2001). «Feminism vs. Multiculturalism». *Columbia Law Review*, vol. 101, n.º 5, pp. 1181-1218.
- Young, I. (1990). *Justicia y las políticas de la diferencia*. Madrid: Cátedra.
- (2004). «Five Faces of Oppression» en Heldke, L. y O'Connor, P. (comps.) *Oppression, Privilege, & Resistance*. Boston: McGraw Hill.

Yuval-Davis, N. (2012). «Etnicidad, relaciones de género y multiculturalismo» en Bastida-Rodríguez, P. y otros *Nación, diversidad y género: Perspectivas críticas*. Barcelona: Anthropos.