

Pontificia Universidad Católica del Perú

Facultad de Derecho



**Programa de Segunda Especialidad en Derechos Fundamentales y Constitucionalismo
en América Latina**

TITULO: Feminismo para todas: mujeres y diversidad cultural.

**Trabajo Académico para optar el grado de segunda especialidad en Derechos
Fundamentales y Constitucionalismo en América Latina**

Autor: Andrea Marcela Paliza Olivares

Asesor: Ernesto Aguinaga

Código de alumno: 20100188

2017

RESUMEN

Desde la década de los 70 han resurgido los movimientos feministas en el Perú, los cuáles han influido en los principales cambios normativos respecto a los derechos de las mujeres. No obstante, sus discursos respecto al género, al patriarcado y al poder giran en torno a los problemas que afectan especialmente a un grupo específico de ellas: aquellas que pertenecen a una clase social media – alta, blanca, urbana, educada y heterosexual; olvidando la diversidad cultural de nuestro país. En ese sentido, en el presente trabajo de investigación se plantea la importancia de atender a las distintas categorías que marcan a las mujeres, sobre todo aquellas comprendidas por la diferencia cultural y la etnia. Así, analizamos el desarrollo de los movimientos feministas en el mundo y en nuestro país, haciendo hincapié en su descripción de femineidad y de cultura, que les ha servido para construir un único modelo de ser mujer y que encuentra en la diversidad cultural una amenaza. Por ello, se concluye que es necesario replantear los discursos feministas para hacerlos más dúctiles e inclusivos, considerando la importancia que la cultura y la etnia tienen para las mujeres. Al respecto, los feminismos poscoloniales y afros han surgido como discursos que equilibran las demandas culturales y de género para lograr que las diversas mujeres puedan gozar de sus derechos.

1. Introducción

El artículo 2.2 de la Constitución señala que “*nadie debe ser discriminado por motivo de origen, raza, sexo, idioma, religión, opinión económica o de cualquier otra índole*”. La realidad es otra. En un país democrático que busca la igualdad, donde la mayoría de su población es femenina, resulta contradictorio que este represente uno de los grupos más vulnerables. Día a día conocemos historias de mujeres que han sido violentadas de alguna manera, que se les recortan derechos, se las juzga con más rudeza y se las revictimiza ante la total indiferencia de la sociedad.

En este contexto, los gobiernos de turno han reconocido esta situación, por lo menos de manera formal, ratificando tratados internacionales y emitiendo normativas y protocolos nacionales con el objeto de reducir el nivel de vulnerabilidad de las mujeres. Entre estos documentos se encuentran: la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW), la Ley de Igualdad de Oportunidades y la Ley para prevenir, sancionar, y erradicar la violencia contra las mujeres y los integrantes del grupo familiar. Todas estas normas describen la situación de las mujeres y promueven la transversalización del enfoque de género sin considerar un factor importante de nuestra realidad: la diversidad cultural.

Ahora bien, desde el punto de vista del reconocimiento y reivindicación de las diversas culturas que alberga nuestro país, existe una situación similar. Se ha incorporado en nuestro ordenamiento jurídico la Declaración de Naciones Unidas de los Derechos de los Pueblos Indígenas – DNUPI y el Convenio 169 de la OIT. Asimismo, se ha aprobado la Ley de Consulta Previa y su reglamento, junto a otros instrumentos que promueven la transversalización del enfoque de interculturalidad. Sin embargo, estos documentos no hacen mención ni de las mujeres, ni mucho menos del género.

Ambas propuestas se muestran distantes como si, por un lado, las mujeres fueran ajenas a los grupos étnicos y culturales; y, por otro, como si en la masa de pueblos indígenas no existieran mujeres. El problema de esta visión es que desconoce que la aplicación de ambos

enfoques, en la práctica, resulta conflictiva e implica, usualmente, el reforzamiento de patrones de dominación sobre la mujer. De esta manera, si el género es en sí mismo un factor de discriminación, cuando estamos frente a mujeres afrodescendientes, nativas e indígenas se le suman otros factores de diferenciación como la raza, la condición económica, el idioma que las ubica en una mayor situación de vulnerabilidad.

Entonces, es importante que, en base al reconocimiento de las diferencias culturales, se generen métodos de interseccionalidad entre ambos enfoques. La necesaria adecuación y modulación de estos, acorde a cada grupo cultural, se plasmará en una mayor inclusión de las mujeres en espacios de decisión y de lucha respecto a las reivindicaciones sobre los derechos de los pueblos indígenas, en los que las mujeres juegan un papel fundamental.

2. Conceptualizando el género

Entender el género como parte esencial del pensamiento feminista implica trazar dos líneas de análisis. Comparable al nacimiento de Cristo, podemos distinguir los fundamentos de las teorías feministas antes del género y después del género. Con tal objetivo, en esta primera parte se hará un recorrido histórico de los movimientos de mujeres que han surgido desde la edad moderna, etapa en la que se sitúa el origen del paradigma actual de desarrollo y de jerarquización de la sociedad, hasta la actualidad. Tras una mirada general de cómo ha evolucionado en el mundo, veremos el impacto que han tenido en la sociedad peruana a través del seguimiento de los movimientos feministas nacionales del siglo XX.

Luego, desarrollaremos el surgimiento del género como concepto y como categoría de análisis. Asimismo, se determinará el gran aporte que ha tenido este concepto dentro de los métodos feministas para lograr la conquista de sus derechos y ganar espacios de acción. En este sentido, será importante reconocer la gran utilidad de la perspectiva de género para cuestionar el fenómeno jurídico en su totalidad. No obstante, veremos que esta categoría y su aplicación se ha visto limitada debido al contenido que le han dado los movimientos feministas hegemónicos, ya que su concreción se ve determinada bajo estos intereses que responden a un tipo de mujer específico. Como respuesta a lo anterior, describiremos

algunos tipos de mujeres y feminidades existentes en nuestro país para confrontarla con esta idea de género y ser mujer casi universal.

2.1. Los sistemas de opresión y el surgimiento del feminismo

Es necesaria la existencia de sistemas de poder, en los que se evidencia la superioridad de una persona sobre otra, para que existan sistemas de opresión. Los sistemas de poder actuales surgen en la modernidad. La consideración de lo racional como esencia de lo humano ha generado una dominación respecto de los sistemas de conocimiento -que sólo podía ser aportado por hombres, blancos, y con algún patrimonio-, y se ha manifestado en la dominación sobre la raza, el género y el capital (Quijano 1992: 14-17).

Este paradigma llegó a Latinoamérica junto a los barcos de Cristóbal Colón. Cuando se descubrió América y a sus poblaciones originarias, los europeos invadieron el nuevo continente para hacerse de riquezas. Así, en razón de este objetivo, se ajustaron los sistemas de dominación antes descritos a esta nueva realidad social: la superioridad de los blancos frente a los indígenas (y a los negros -que llegaron en los navíos de los conquistadores-), la superioridad del hombre frente a la mujer, y, tras el despojo de tierras, la superioridad del que tiene los recursos de producción frente a los que no.

Ahora bien, en la mujer recaían -recaen- la mayoría de sistemas de dominación. En primer lugar, por el hecho de ser mujer se considera que es inferior. Por esta inferioridad, no podía manejar el capital, era el padre o el marido quien lo hacía. Y si era indígena o negra mucho peor. Esta jerarquización de la sociedad, sobre todo respecto al género, se reprodujo a su manera y bajo sus propios preceptos en las distintas culturas que existían en la región. Por esta razón, no podemos hablar de sistemas de opresión homogéneos sobre la mujer ya que, en relación a cada cultura, se encontrarán justificaciones diferentes respecto a esa dominación.

No obstante, estas justificaciones se fundamentan, desde el paradigma occidental de la modernidad en una ideología sexual androcéntrica que construye las diferencias entre

hombres y mujeres como naturales. Estas diferencias biológicamente dadas en el pensamiento patriarcal son motivos suficientes para entender la inferioridad de la mujer, pero también de otros seres humanos en razón de la raza y el capital. En ese sentido, la ideología patriarcal “mantiene y agudiza otras (todas) formas de dominación” (Facio 1999: 4).

Como respuesta al sistema de opresión basado en el sexo surge el feminismo (en realidad los feminismos) que cuestiona la tan expandida y justificada inferioridad de la mujer desde distintos ámbitos de la sociedad. Ahora bien, las agrupaciones y el movimiento de mujeres, que cada vez más fueron levantando la voz y conquistando derechos, son la esencia central del éxito del feminismo a nivel global. De esta forma, de acuerdo a Malena Costa, podemos agrupar los feminismos (jurídicos) en tres: feminismos de la igualdad, feminismos de la diferencia y feminismos deconstructivistas.

2.1.1. Feminismos de la igualdad

Podemos rastrear el origen del feminismo hasta la Revolución Francesa, contexto en el cual Olympe de Gouges redactó la Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana en base a su homólogo masculino promulgado dos años antes. En esta primera etapa, el feminismo, fundado en los principios de la Ilustración y del liberalismo político, exige la igualdad formal entre hombres y mujeres a través de la consideración de que ambos son iguales por naturaleza, y que, por lo tanto, las capacidades de las mujeres deben ser igualmente desarrolladas (Costa 2010: 240). Este feminismo, de carácter liberal, propone que el problema de la desigualdad entre hombres y mujeres se soluciona con medidas que aseguren la igualdad de trato y la no discriminación, sin considerar las diferencias de sexo y género (Rodríguez 2015: 95).

La crítica al feminismo liberal se centra en que no considera la existencia de brechas sociales y económicas entre mujeres y hombres, ni la inequidad real entre las personas. Esto lleva a que, a pesar del acceso a ciertos ámbitos antes negados, en la práctica la situación previa en la que se encontraban limita su progreso. Un ejemplo de ello lo encontramos en el

aspecto laboral, las mujeres si bien accedían a puestos de trabajo, desarrollaban sus actividades en pésimas condiciones, ganando por el mismo trabajo mucho menos que los hombres, y sin dejar del lado las labores que debían cumplir en sus hogares (Rodríguez 2015: 95).

En atención a ello surge el feminismo liberal social, que plantea la necesidad de lograr, además de la igualdad formal, una igualdad sustantiva -de oportunidades- para las mujeres (Costa 2010: 240 y Rodríguez 2015:96). Al respecto, esta corriente propone la necesidad de que se implementen medidas afirmativas que garanticen el acceso en igualdad de condiciones a distintos ámbitos de la esfera pública. No obstante, esta corriente es criticada ya que no identifica la razón por la cual existen estas diferencias entre hombres y mujeres.

Finalmente, dentro de este grupo podemos identificar al feminismo socialista y el marxista, los cuales señalan que el origen de la desigualdad se encuentra en el capitalismo como sistema de exclusión. Además, se reconoce que esta estructura es una meramente dominada por hombres, por lo que el patriarcado se debe entender ligado al capitalismo (Costa 2010: 241). El problema de esta corriente fue que diluyó la lucha de mujeres dentro de la lucha de clases, y no hubo un real apoyo en su búsqueda por la igualdad.

Sin embargo, todas estas corrientes apuntan y se agotan en la igualdad material entre hombres y mujeres. Desde ese punto de vista, no se cuestiona la supuesta neutralidad e imparcialidad del derecho como herramienta que garantiza la justicia y la equidad. No da cuenta que los valores que cimientan el sistema actual son aquellos que se han atribuido como característicos de los hombres.

2.1.2. Feminismos de la diferencia

Los feminismos de la diferencia parten de la crítica a la neutralidad en la normativa estatal. Afirman que, en razón de que el derecho es androcéntrico, no podría haber una igualdad formal (y menos sustancial) como lo habían sostenido las feministas de la igualdad, ya que para ser igual se deberá adoptar la figura del buen padre de familia. De esta forma, señalan

que el derecho se ha construido a partir de las vivencias que los varones experimentan, y que por tal motivo, este no responde a las necesidades y riesgos principales que enfrentan las mujeres (Costa 2010: 243).

En este sentido, se reconoce que existe una diferencia entre ambos géneros marcado por la biología, y más, importante aún, por las experiencias de vida. Se critica que no se haya valorado lo femenino de la misma manera en la que se valoró lo masculino, y que sólo este último se haya instituido como el baremo de ciudadanía y normalidad. Esto es evidente, por ejemplo, en el caso de la legislación laboral en la que se exigen 8 horas de trabajo continuadas, se limitan permisos, etc. sin considerar que las mujeres podrían ser también madres o realizar labores de cuidado (y que por lo tanto merecerían de un tratamiento diferenciado).

Como parte de este grupo se encuentra el feminismo cultural, el cual tiene como base el reconocimiento de las diferencias entre la construcción cultural de ser mujer y de ser hombre. Carol Gilligan en su trabajo sobre la ética del cuidado, fuente de este feminismo, señala que la construcción de lo femenino y de su moral está ligado a la empatía y abnegación; lo masculino, por el contrario, suele estar ligado a la abstracción e individualismo (2013: 42). No obstante, afirma que sólo este último es considerado como paradigma de la condición humana, y que, por tanto, las mujeres al no ajustarse a ese marco son consideradas inferiores. En tal sentido, se debería buscar la igual valoración y reconocimiento de estas dos formas diferenciadas de desarrollo moral.

Así, algunas partidarias de este feminismo exigen que el Estado tome en cuenta el punto de vista de las mujeres para la elaboración de políticas públicas; otras, en cambio, sostienen que como todo el sistema es fundamentalmente patriarcal, se deberá reconstruir el derecho tomando en cuenta la moral femenina (Costa 2010: 244). La principal crítica a este feminismo es que reafirma los roles y estereotipos atribuidos a las mujeres sobre los que se ha construido el sistema de opresión que las aquejan (Rodríguez 2015: 105).

Dentro de esta categoría también se encuentra el feminismo radical que cuestiona todos los feminismos antes descritos. En estos, la diferencia o la igualdad son medidas en comparación con el estándar de lo masculino. Al respecto señalan que no podría existir un punto de vista femenino porque este está sujeto a patrones masculinos (Costa 2010: 244). Un aporte importante de esta corriente es que identifican al patriarcado como sistema de dominación basado en las diferencias del sexo, en el que el hombre se ha atribuido el poder en distintas dimensiones de la vida.

El control del poder –la política- tendrá su origen en la familia, específicamente, en el sexo y la sexualidad. Este pequeño sistema, en el que la mujer tiene como labor central la reproducción, se recreará en ámbitos cada vez más amplios, constituyéndose así como la estructura de la sociedad. Por lo tanto, el dominio sobre la mujer es principalmente un control de su sexualidad, y, la violencia se convertirá el mecanismo de corrección más común (Rodríguez 2015: 96-97).

El problema de los feminismos (occidentales) antes descritos es que parten de la consideración de que existe un grupo homogéneo de mujeres, por lo menos desde el punto de vista cultural, y no admite otro tipo de concepciones sobre lo femenino y lo masculino que ponga en cuestión la base de sus argumentos. En este sentido, no incorpora las distintas reivindicaciones que provienen de otros grupos de mujeres que, además, no necesariamente tienen las mismas experiencias de opresión. A manera de ejemplo, la lucha por la posibilidad de trabajar no es una que se ajuste necesariamente a la realidad de las mujeres afrodescendientes ya que ellas siempre, aunque encasilladas en ciertas labores, tuvieron esa posibilidad.

A pesar de estas limitaciones, el movimiento feminista ha logrado la conquista de distintos derechos que antes nos habían sido negados (como el sufragio o una vida libre de violencia, etc.). Asimismo, hoy nos da la posibilidad de cuestionar no sólo la dominación sobre la mujer, sino todos los sistemas de dominación creados en la modernidad.

2.1.3. Feminismos deconstructivistas

Como consecuencia de lo anterior, estos últimos años han surgido movimientos feministas y teorías feministas que parten del reconocimiento y valoración de la heterogeneidad existente entre las mujeres. Estos buscan evidenciar tales diferencias para poder, posteriormente, desmitificar lo que se entiende por cultura femenina (Costa 2010: 240). Alessandra Fachi señala que “la existencia de grupos internos dentro del movimiento de las mujeres, con valores y exigencias diversas a las que habían caracterizado la idea de la mujer construida por el feminismo histórico, ha surgido problemáticamente haciendo frente a la necesidad de no reproducir la distorsión que fue reprochada a la cultura masculina; de no crear un sujeto-mujer falsamente universal y neutral” (2015: 29).

El problema principal del feminismo europeo/occidental fue que siempre tuvo como base un tipo de mujer que resulta ser incluso minoritario frente a la masa de mujeres existentes. Esta mujer blanca, de clase media para arriba, con capital y educación que exigió ser tratada de igual manera que los hombres, se olvidó de la joven que trabajaba en su hogar realizando tareas domésticas, se olvidó de la mujer del campo que tiene que caminar medio día para llegar a la ciudad, se olvidó de la mujer que se enamoró de otra mujer.

En este sentido, entre las teorías más resaltantes de este último tiempo se encuentra la propuesta por Judith Butler. Esta autora señala que el feminismo se ha construido bajo el paradigma de lo heterosexual y que la identidad de género se basa en consideración de la dicotomía femenino/masculino. Al respecto, critica el hecho de que para ser considerada mujer, el sexo se deba corresponder a la identidad de género femenina y a una orientación sexual determinada. Esta caracterización homofóbica excluye de la categoría mujer a un grupo importante de personas que se identifican como tales.

Así, la Teoría Queer cuestiona el binarismo mantenido por los movimiento feministas originarios. Esta concepción ha hecho que las posibilidades del género se limiten a dos, cuando esta podría ampliarse a incontables realidades (Butler 2007: 8). Identifica que el hecho de haber universalizado ciertas maneras y categorías de género tienen como consecuencia nuevas formas de jerarquización y dominación dentro del grupo de mujeres.

No obstante, su aporte más importante es confrontar las prácticas sexuales con categorías de género asumidas como ciertas, para evaluar como estas las refuerzan o desestabilizan. En ese sentido, en un primer momento la homosexualidad desestabiliza de cierta manera el concepto de género, y, posteriormente, la intersexualidad y lo queer se escapan completamente de esos parámetros.

Por otro lado, en este grupo también se encuentran los movimientos feministas post coloniales. Estos surgen principalmente en Latinoamérica para cuestionar el carácter etnocéntrico de los feminismos, que no consideró como factor relevante la categoría raza dentro de sus escritos y de sus luchas. Se cuestiona desde los márgenes las categorías mujer, género y patriarcado creados bajo una sola perspectiva que no admite voces en contrario, ni experiencias distintas. Desde este punto de vista lo que se busca es descolonizar estos conceptos que tienen su fundamento en la modernidad y que han significado un absolutismo cultural y económico de lo occidental sobre lo diferente.

Estos movimientos tienen el objeto de reivindicar la identidad cultural de las mujeres no occidentales y hacer frente al neoliberalismo económico que está depredando sus hábitats (Rodríguez 2015: 79). De esta forma, las mujeres indígenas y afrodescendientes han buscado expresar su visión sobre la opresión exigiendo que sus voces sean incluidas dentro de las demandas que las mujeres blanco-burguesas y heterosexuales hacen al Estado. Asimismo, advierten que una verdadera igualdad de género no se puede lograr si no se realiza un viraje respecto a las cuestiones históricas que han sido plasmadas en la colonialidad (Espinosa, Gómez y Ochoa 2013: 31), como la inferioridad de en relación a la raza y el capital.

Tanto la propuesta queer como la descolonial buscan introducir dentro del análisis feminista distintas categorías que atraviesan a la mujer y que determinan distintos grados de jerarquización como son su opción sexual, su raza, su educación, etc. El reconocimiento de la heterogeneidad de las mujeres, implica que no se pueda hablar de un género femenino determinado, ni de un sistema de opresión único, lo que conlleva a una deconstrucción de estos conceptos para hacerlos más dúctiles y emancipadores.

2.1.4. Movimientos feministas en el Perú

Podemos diferenciar tres olas del feminismo peruano. En primer lugar, a inicios del siglo anterior, María Jesús Alvarado fundó la agrupación “Evolución Femenina” que tuvo como objetivo luchar por que las mujeres accedan a una educación igualitaria y se les reconozca la capacidad jurídica que les había sido negada (Barrientos y Muñoz 2015: 639). Años más tarde Zoila Cáceres formaría la asociación “Feminismo Peruano” que tuvo como consigna lograr el reconocimiento del derecho de voto. Su hito más importante será el manifiesto “Hacia una nueva mujer” en el marco del debate de la constituyente del año 1931. Finalmente, el surgimiento de “Acción Femenina” posicionó a las mujeres como actrices dentro de la lucha por la igualdad en el ámbito laboral. Estos movimientos, que podríamos identificar con el feminismo de la igualdad, prosperaron ideológicamente en las clases altas y educadas, que de acuerdo a Barrientos y Muñoz, sería una característica que se mantiene en el tiempo (2015: 638).

Luego de un periodo de silencio por las mujeres, en la década de 70 volverían a surgir movimientos feministas, que, de acuerdo a Virginia Vargas se dividieron en tres: (i) la vertiente feminista propiamente dicha, que es consecuencia de la toma de conciencia de las mujeres, que antes habían conformado partidos de izquierda. sobre la situación de subordinación en la que viven; (ii) la vertiente popular urbana formada por las asociaciones de mujeres que atienden las necesidades de sus comunidades: vaso de leche, comedores populares; y, (iii) la vertiente tradicional, conformada por las mujeres que son parte de organizaciones más grandes como la CGTP, la CCP y partidos políticos (1996: 105-110).

Las teorías feministas encuentran mayor cabida en el primer grupo. Por ejemplo, la agrupación “Acción para la liberación de la mujer” realiza en 1973 una huelga en contra del concurso Miss Universo ya que identifica que este tipo de eventos las cosifican y contribuyen con el paradigma heteropatriarcal. Asimismo, entre finales de 1970 e inicios de 1980 se crean algunas asociaciones feministas que aún siguen vigentes como el Centro Flora Tristán y el Movimiento Manuela Ramos, que por un lado empiezan a desarrollar

estudios sobre las mujeres en el Perú, y, por otro, plantean sus propias exigencias al Estado. No obstante, encontramos un escenario diferente en las otras dos vertientes. Ahí el pensamiento feminista no logra grandes impactos desde el inicio, recién con la difusión de ideas y el devenir de los años estos han asumido algunos de sus presupuestos y se han ido uniendo al movimiento de mujeres.

Finalmente, considero que en la actualidad estamos ante una tercera oleada feminista. La tecnología ha permitido que el conocimiento pueda ser transmitido con mayor facilidad, que los problemas puedan ser discutidos de manera casi instantánea en distintas plataformas promoviendo debates y formación de posturas, y que las personas se organicen de manera más eficaz. La rapidez con la que un hecho se vuelve trascendente para la sociedad ha ayudado a que las mujeres, sobre todo jóvenes, puedan conocer el contexto adverso en el que se desarrollan. A partir de ello, han logrado no sólo comunicarse sino formar grupos que levantan la voz para luchar contra los principales problemas que las afectan. Así tenemos el colectivo Ni una menos y paremos el acoso callejero que son una respuesta a la violencia sistemática de la que somos testigos a diario.

Ahora bien, al feminismo peruano se le ha olvidado la diversidad cultural del país. Si bien hay problemas que se repiten en la mayoría de culturas, en algunas situaciones el feminismo ha tendido a asimilar las distintas clases de mujeres y generalizarlas sin mayor atención a su identidad. Se comete el error de creer de que sólo existe una forma de ser feminista y de ser mujer, como si fuera necesario el cumplimiento de ciertos requisitos, esta práctica le quita la voz a quienes también tienen el derecho de ser escuchadas. El hecho de que se espere que los distintos grupos de mujeres se adapten al pensamiento feminista moderno, como si fuera una labor de evangelización, genera fricciones y limita su empoderamiento. Entonces, corresponde hacer un discurso más tolerante con las diferencias para brindar espacios donde sus experiencias sean valoradas como tales, esto implica brindarle nuevos contenidos a términos principales como es el género.

2.2. El género como construcción social y la perspectiva de género

El surgimiento del concepto de género está ligado a investigaciones en bebés intersexuales, a quienes, ante la indefinición del sexo biológico, se les socializaba como mujeres o varones de acuerdo a la decisión de sus padres (Facio 1999: 10, Ruiz Bravo 1999: 135) principalmente, a consecuencia de construcciones sociales y no de cuestiones naturales o biológicas.

Este concepto fue adoptado por el movimiento feminista con el objeto de cuestionar las justificaciones que apelaban al orden natural de las cosas como base para sostener la inferioridad y subordinación de la mujer. Asimismo, sirvió para diferenciar lo biológico (el sexo), de lo cultural/social (el género), siendo este último aspecto –formado por valores, expresiones y discursos sociales – el determinante para la formación de la identidad sexual.

De esta manera, el sexo aludirá “a los aspectos físicos, biológicos y anatómicos que distinguen lo que es un macho y una hembra” (Ruiz Bravo 1999: 135), mientras que el género serán todas aquellas características sociales asignadas a las mujeres y a los hombres fundamentadas en las diferencias biológicas. Como el concepto de género alude a comportamientos sociales, las construcciones que a partir de él se erigen se expresarán en la asignación de (1) roles dentro de la comunidad (mujer –madre, ama de casa/ varón – proveedor y jefe), (2) espacios (mujer-casa/varón-calle), y, (3) atributos de la personalidad (femenino –dulce, débil, emocional/ varón –fuerte, agresivo, competitivo) (Ruiz Bravo 1999: 137-139).

Todas estas caracterizaciones formarán el parámetro de lo que debe ser una mujer y lo que debe ser un hombre. Por lo tanto, cuando alguno de estos sujetos no se ajustan a dichos presupuestos serán sancionados socialmente. Por ejemplo, un hombre que se quede en casa mientras su compañera trabaja es ridiculizado; de la misma manera una mujer que realiza ciertas actividades que le “corresponden” a los hombres, como ejercer con total autonomía su libertad sexual, es señalada y estigmatizada.

Ahora bien, este parámetro de lo debido es llamado también como “sistema de género”. De acuerdo a Gayle Rubin: “un sistema de sexo-género es el conjunto de disposiciones por el

que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen estas necesidades humanas transformadas” (1987: 97). Si bien este concepto nos ayuda a entender los alcances de la propuesta del género como diferenciador social, se basa en la dicotomía biológico/cultural. En ese sentido, la hembra seguirá siendo hembra a pesar de su socialización como hombre o mujer.

Se han planteado propuestas que incluyen en el género las características biológicas, ya que, para algunos autores, las diferencias de sexo son construcciones sociales. Como señala Alda Facio: “la cultura no solo atribuye y construye el género sino que ¡crea e inventa el sexo!” (1999: 14). Tomando el ejemplo anterior, una mujer es considerada (o debería ser considerada) como tal en base a su identificación sexual –experiencia cultural-. De este modo, se deja de hablar de sistemas de sexo-género y se habla de “relaciones de género”, esto supone, a su vez, comprender que el sexo –biológico-, que siempre fue considerado como estático, puede ser incluso más voluble que el género (mucho más ahora debido a los avances médicos).

Por otro lado, un aporte fundamental del reconocimiento de estas diferencias construidas social y culturalmente es su instrumentalización mediante el enfoque o perspectiva de género. Conforme a Bunge, un enfoque es una forma de ver las cosas y las ideas, e implica, tratar y enfrentar los problemas relativos a ella (2002: 53). Por lo tanto, el enfoque de género es “una perspectiva de análisis que nos permite mirar la realidad, identificando los roles que asumen las mujeres y varones en nuestra sociedad, así como las relaciones de poder y desigualdad que se producen entre ellos y ellas. Este análisis nos posibilita conocer y explicar las causas que generan esas asimetrías e injusticias y formular medidas que contribuyan a superar las brechas de género” (Defensoría del Pueblo 2015: 6).

El enfoque de género es una herramienta feminista básica para la visibilización de la situación de la mujer en la sociedad e identificación de qué es lo que impide que goce plenamente de sus derechos. Asimismo, esta nueva forma de análisis de la vida cotidiana permite comparar experiencias respecto a las relaciones que se dan en base al género en distintas sociedades y a distintos niveles. Esto ha permitido que se pueda identificar y

cuestionar las pretensiones de universalidad y validez del paradigma tradicional del conocimiento que está basado en el poder masculino heteronormativo (Rodríguez 2015: 27).

No obstante, y en contradicción con sus pretensiones, debemos acotar que tanto el concepto de género como el enfoque de género se han instrumentalizado pensando en cómo debe ser un tipo de mujer: blanca, urbana y occidentalizada. Este estándar busca universalizar valores de lo femenino y jerarquizar o descalificar lo que no se ajusta a él. Una postura de este tipo no atiende a la realidad de nuestro país y es contraproducente con el objetivo de lograr el acceso y goce de derechos a todas las mujeres. Un ejemplo de lo anterior se ve reflejado en la forma en la que el Estado decide construir sus políticas públicas para afrontar la desigualdad entre mujeres y hombres, principalmente basado en las exigencias de los movimientos feministas de clase media, urbana, educada y capitalina en los que, mayormente, no se consideran las atingencias culturales -y en los que se reproducen sistemas de opresión de un tipo de mujer hacia otros tipos de mujeres-.

2.3. Femenidades en el Perú

Tomando como punto de partida el concepto de género propuesto por Patricia Ruiz Bravo desarrollado líneas arriba, las construcciones de lo que debe ser una mujer serán las feminidades. De acuerdo a Urrea y Posso, las identidades femeninas son “las formas empíricas de construirse como mujer en términos de los papeles sociales sexo/género que operan en una sociedad concreta y que tienden a ser asignados culturalmente a figuras femeninas” (2015: 40). Entonces, nos referiremos a cómo es y cómo se concibe una mujer de acuerdo a las exigencias sociales dentro de su grupo cultural, de acuerdo a la edad, entre otros factores.

En el caso peruano, debido a la diversidad cultural, existe una variedad de identidades femeninas, por ello se han escogido sólo alguna de ellas con el objeto de denotar las diferencias entre estos grupos de mujeres. Así tenemos que, en primer lugar, la mujer blanca, mestiza, urbana y heterosexual se construye bajo determinados símbolos de

feminidad que se encuentran bajo el paradigma occidental. Entre estos podemos destacar, por un lado, la imagen de la Virgen María – sobre todo los significantes que recaen sobre ella de pureza, sacrificio, abnegación y subordinación- que es la idealización máxima de lo que debe ser una mujer. Por otro, encontramos la imagen de las mujeres vedettes de finales de siglo anterior y las modelos de programas de entretenimiento que encontramos hoy que representan a la mujer “físicamente” deseada, pero que debido a su “comportamiento” es señalada. Entonces existirán estos tipos de mujeres que, en palabras machistas, “algunas serán para la casa y otras para la cama”.

Ahora bien, antes de describir las feminidades del interior del país debemos tener en cuenta dos hechos históricos importantes: (1) la situación cuasifeudal en la que se encontraban las comunidades campesinas, indígenas y nativas hasta la reforma agraria, en la que la imagen del patrón era fundamental; y, (2) el conflicto armado interno, en el que la mayoría de víctimas mujeres fueron agredidas sexualmente.

De este modo, bajo el parámetro de identidad descrito líneas arriba también se encuentran las mujeres de Talambo. Al respecto, Patricia Ruiz Bravo a señalado que el patrón de esta zona (norte del país) es representado como trabajador, proveedor, protector, justo, responsable y familiar; su esposa, encargada del bienestar del hogar, tiene una identidad mariana (2004: 300). Ambos conforman la familia perfecta y se crea alrededor de ellos la figura de la decencia, mediante la cual tácitamente se estipulaba que los hombres, como símbolo de cierto estatus, debían mantener a su pareja; y la mujer que era mantenida también adquiría este mayor valor dentro de la sociedad (De la Cadena 1994: 88). Entonces, la distribución de roles y espacios se construye en base a esta imagen en la que las mujeres son complemento y apoyo de sus maridos, su actividad se limita al cuidado del hogar y su sexualidad es controlada.

Una identidad diferente podemos encontrar en las comunidades de Santa Rosa y Kunurama en Puno. Ahí, la imagen del patrón no era positiva: los comuneros habían sido despojados de sus tierras mediante expropiaciones, y, para sobrevivir, eran forzados a trabajar en las haciendas. De esta forma, el nuevo dueño de las tierras les daba una porción de su fundo a

cambio de que ellos trabajen para él. Se generan dos espacios diferenciados para la construcción de la feminidad. Por un lado, dentro de las haciendas, las mujeres cumplen labores tradicionalmente asignadas a su género –lavar, planchar, cocinar-; y, por otro, como también tenían que cosechar su tierra, usaban su tiempo libre para realizar labores agrícolas y agropecuarias (Ruiz Bravo 2004: 287).

Las mujeres de estas comunidades estaban obligadas a realizar actividades productivas por lo que su feminidad estaba ligada al trabajo. Este valor además era parte importante de su idiosincrasia cultural: mayor trabajo, mayor valor, mayores conexiones de reciprocidad. Asimismo, sus actividades preferidas eran los negocios, como señala Ruiz Bravo, “simbólicamente las nociones de permanencia, control, medida y contención estaban ligados a lo femenino” (2004: 294). Ellas son las que administran el dinero del hogar debido a que se les atribuye estos valores de ahorro y conducción. Estas características las han impulsado a querer ser partícipes la vida política de sus comunidades, y entre ellas se exigen mucho para cumplir buenas labores (Ruiz Bravo 2004: 295).

Sin embargo, a consecuencia de su raza, situación económica y educativa se encuentran en un contexto de alta vulnerabilidad. Sufren todo tipo de discriminaciones, por lo menos, desde que los españoles llegaron. Son avergonzadas, estigmatizadas, son más indias que los indios. Finalmente, sus cuerpos, sobre todo durante el conflicto armado, fueron cosificados de tal manera que sufrían violaciones sistemáticas especialmente por las Fuerzas Armadas, por lo que parte de su ser esta marcado por la violencia.

En la selva, Susel Paredes realizó una investigación sobre las mujeres de los grupos asháninkas y shipibos. Así, el pueblo asháninka es uno de descendencia patrilineal en el que el varón es el que cumple las principales labores de subsistencia. De acuerdo a la investigación a esta investigación, las mujeres no asistían al rito de purificación de la chacra ya que se consideraba que contaminaban el terrero, tampoco participaban en la primera siembra de los productos centrales de la comunidad, ni del trabajo de roza y quema. No obstante, posterior a este primer uso de la tierra, ellas eran las principales encargadas de las siembras y cosechas. La unidad de la familia es un valor importante para

estas comunidades, por lo que, en pro de mantenerlas el varón es el único que puede participar en las asambleas, su voto, su voz representa la unión familiar. Asimismo, los ingresos son controlados por ellos junto con las actividades comerciales (2005: 23).

Las mujeres se ven relegadas a labores domésticas y complementarias a las de su padre o pareja. Sin embargo, su labor fundamental es la preparación del masato. Esta bebida tiene un gran valor social, alimenticio y simbólico para los asháninkas. La mujer utiliza este rol para demostrar su descontento con el hogar, con su marido y su situación, ya que la disminución en la producción del masato afecta los vínculos relacionales de la familia (Paredes 2005:23).

Por otro lado, la sociedad shipiba es de carácter matrifocal (la estructura de la familia y de la comunidad se ordena en torno a las mujeres y sus hijas mayores). En tal sentido, por ejemplo, las suegras son las encargadas de que se cumplan los deberes familiares, y las mujeres cuando no ven cumplidas sus expectativas pueden abandonar a su parejas manteniendo su derecho de patria potestad sobre lo hijos y sobre sus bienes. También participan en las actividades productivas vendiendo artesanías y controlan los ingresos de sus familias (Paredes 2005:29).

Tanto las mujeres ashaninkas como shipibas fueron víctimas del conflicto armado interno. En este sentido, sus identidades se vieron afectadas por las violaciones sexuales que sufrieron, así como del hecho de haber sido testigos de asesinatos a sus pares varones.

Finalmente, las afroperuanas han construido su forma de ser mujer en condiciones de esclavitud y discriminación. Ellas estaban obligadas a ser sirvientas o trabajar en condiciones de explotación para intentar comprar la libertad, primero, de algún familiar – hijos-, y si era posible el de ellas. Como señala Rocío Muñoz: “su cuerpo fue sometido al trabajo forzado, pero también a situaciones de violencia y abuso sexual, lo cual nos lleva a revisar las condiciones de estas mujeres al interior de sus familias y el vínculo con sus esposos, donde el abuso de poder en razón de la relación de género y la condición de

esclavizados ocasionaron para ellas una peor situación de violencia y sometimiento” (2014: 13).

Alrededor de ellas se crearon distintos estereotipos que busco imponerles una identidad de objeto. Se dice aún que las negras cocinan bien, bailan bien, les gusta provocar y la actividad sexual. El factor raza pesa tanto en su identidad que no pueden escapar de él, siendo casi automáticamente encasilladas. Su forma de construir su ser mujer busca luchar contra estas percepciones. Además, se consideran mujeres fuertes y trabajadoras por lo que no entienden cuando las feministas occidentales hablaban de trabajo y salir a las calles, ya que ellas siempre estuvieron ahí

Esto demuestra que una identidad femenina que considere un modelo de mujer determinado, sólo contribuye al fortalecimiento de otros tipos de opresiones, Sueli Carneiro denota esta hipocresía de la mayoría de los feminismos bajo la siguiente frase: “ayer, al servicio de frágiles señoritas y de nobles señores tarados. Hoy, empleadas domésticas de las mujeres liberadas” (2014: 1).

3. Reconocimiento de la diversidad cultural

Desde la etapa preincaica existen, dentro del territorio nacional, grupos humanos con diversas concepciones, valores y formas de relacionarse entre ellos y con el mundo. Tras la conquista, los españoles buscaron evangelizar a los indios (nativos de los andes) y a los salvajes (nativos de la selva) eliminando sus prácticas culturales con el objeto de controlar su tierra y su fuerza laboral. En ese sentido, se establecieron marcos de opresión sobre las formas de vivir que eran diferentes a la hegemónica, utilizando un discurso que resaltaba superioridad del hombre blanco y su cultura (lo tradicional vs lo moderno).

Estos intereses de homologación se plasmaron en el sistema legal de la nueva república que no admitía diferencias en la religión, en el idioma y la justicia. El resultado de ello fue la expansión de las haciendas en la costa y en la sierra, y la descontrolada explotación del caucho en la selva que ocasiono la muerte de miles de nativos. Recién en la Constitución de

1920 se reconoce la diversidad cultural del país, generando una obligación de protección y preservación por parte del Estado que lamentablemente no se vio plasmada en políticas públicas que ayuden a su ejecución.

En 1957 se emite el Convenio 107 de la OIT, que si bien parte del reconocimiento de una multiplicidad de culturas, apuesta por un tratamiento asimilacionista de estos. Posteriormente, en el gobierno del General Velasco, se promulga la Ley de Reforma Agraria, que buscó devolver a los campesinos las tierras que le habían sido arrebatadas. Ahora bien, el término “comunidades indígenas”, denominadas campesinas desde el año 1969, no distinguía entre los nativos de los andes y los de la selva. Es más, debido a la forma en la que se ejecutaban las políticas públicas pareciera que el término sólo contemplaba el primero grupo como si los otros no existiesen. Esta diferenciación, reconocimiento e inclusión se hace en la Constitución de 1979 que señala la existencia de comunidades campesinas (andes) y de comunidades nativas (selva).

Finalmente, en 1993 se emite nuestra actual carta magna que, en el art. 2.19, no sólo reconoce el derecho a la identidad cultural y étnica de las personas, sino que establece la obligación que tiene el Estado de proteger esta pluralidad. Asimismo, se les otorga derechos a las comunidades campesinas y nativas como colectivo, relacionados a la protección de su territorio, autonomía y jurisdicción. Estos se verán reforzados por el Convenio 169 de la OIT.

Los paulatinos reconocimientos a los derechos de los pueblos indígenas se han logrado, en un primer momento, por la lucha de mestizos e indígenas preocupados por la situación precaria en la que vivían estos. Como suele suceder en la historia, resalta los nombres de diferentes hombres que a través del arte y del liderazgo en el campo evidenciaron la problemática que rodea a los nativos, pero no existe mayor información sobre el rol de las mujeres en este movimiento. Por ello, es importante recalcar la labor de Clorinda Matto de Turner como precursora del indigenismo, una mujer cusqueña que en sus obras literarias describía los maltratos que sufrían los pongos.

Desde el resurgimiento de los movimientos indígenas en la década del 90, existe una mayor evidencia de la actuación y el rol de las mujeres en la conquistas de derechos para sus pueblos. Se han forjado nuevas lideresas que tienen como principal objetivo lograr el reconocimiento de las garantías que recaen sobre sus tierras y sus recursos naturales. Su mayor participación en espacios públicos tanto dentro de la comunidad como fuera de ella denota que están en la primera línea de defensa de sus derechos.

3.1. Cultura, raza y etnicidad

Estas tres categorías son complicadas de definir debido a la multiplicidad de significados que existen y a la carga política e ideológica que se les atribuyen. A efectos de este trabajo, respecto al término cultura, partiremos del concepto desarrollado por el antropólogo Edward B. Tylor. En ese sentido, cultura, desde un punto de vista amplio, es “aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad” (Tylor 1871, como se citó en Kahn 1975: 29).

Este primer acercamiento al contenido de cultura nos permite englobar todas las actividades humanas como manifestaciones culturales que se construyen dentro de una sociedad específica y no como condicionamientos por cuestiones biológicas (Grimson 2008:48). Esta diferencia es importante ya que con anterioridad a este planteamiento se justificaba la supremacía de ciertos grupos sociales en base a aspectos fisiológicos. Específicamente se señalaba que la gente blanca-occidental era superior, y, que por lo tanto la cultura que era producida por esta era también superior a las otras. Esto se tradujo en una fuerte justificación de las prácticas colonizadoras empleadas por los europeos durante la modernidad.

Por ello, frente a ese uso maniqueo de la palabra cultura, Franz Boas, señaló que “las culturas” debían ser estudiadas y comprendidas bajo el contexto histórico en el que se habían desarrollado. De este modo, afirma la existencia de una multiplicidad de culturas, en la que ninguna es superior a la otra, y que, al contrario, si debían ser valoradas, estas

calificaciones debían provenir de las estimaciones de cada grupo. La propuesta de Boas significaba una crítica al enfoque etnocentrista utilizado como herramienta en el estudio de otras culturas (Grimson 2008: 49).

Ahora bien, este contenido permitió que el relativismo cultural ocupe un lugar importante en el pensamiento político post segunda guerra mundial, ya que propició que el mundo sea clasificado por grupos culturales (reemplazando así las clasificaciones por raza) donde prime la tolerancia. Además se erigió como una fuente crítica de la Declaración Universal de los Derechos Humanos-DUDH porque, de acuerdo a la Asociación de Antropólogos de América, imponía valores occidentales blancos (y por lo tanto la cultura occidental) como directrices de funcionamiento internacional (Merry 2003:56).

El problema de esta propuesta es entender a la cultura como un sistema estructural o simbólico definido, es decir, como algo estático, cuyas fronteras son claras y determinables, cuando en realidad, desde siempre, estas han ido cambiando de acuerdo a las vicisitudes con las que se encuentran en distintas etapas. En atención a ello, Harris retoma la propuesta por Tylor y le da un enfoque evolucionista, señalando que la cultura es en realidad un sistema de adaptación (2001: 331). Ósea, son construcciones que surgen para desarrollarse en un hábitat determinado, y cada vez que este se modifica, al igual que en el proceso de selección natural, la construcciones varían para no desaparecer –cambios de ajuste- (Keesing 1993:54).

Si bien esta postura sigue los principios que establecen que la valoración de las culturas se hace bajo sus propios términos y en tolerancia con las diferencias, Harris es claro en señalar que se debe valorar sólo lo bueno de las culturas (2001: 22). Esta afirmación conlleva que se atribuyan calificaciones desde un punto de vista condicionado por otro punto de vista cultural, que en la mayoría de casos será el occidental.

Finalmente, Sally Merry apuesta por una posición ecléctica. Acoge el concepto de cultura como un sistema que varía en el tiempo, es permeable y que más que un sistema adaptativo-evolutivo es producto de un devenir histórico particular (2003: 67). Esta postura,

es una solución ante la contraposición que actualmente se presenta entre el relativismo y el valor de universalidad de los derechos humanos. Asimismo, es una respuesta ante aquellos que identifican la tradición cultural como factor de atraso frente la modernidad y el desarrollo. Rescata el valor de la tolerancia, ya que en ninguna de las otras dos posiciones existe, sumado a la necesidad de generar espacios de diálogo y entendimiento entre los distintos grupos culturales.

Por otro lado, la raza, de acuerdo a Peter Wade (2010), es un concepto que cuenta con tres etapas de desarrollo histórico. En un primer momento (Siglo XVI), surge como una categoría de clasificación dentro de cada especie basada en las diferencias físicas relevantes perceptibles a consecuencia de la Observación Natural –lo que Banton llama linaje y que es plasmado por Karl Linneus en el Sistema de la Naturaleza -. Esta etapa recibe el nombre de “naturalización de las diferencias” ya que se construyen taxonomías en base a la descripción de la naturaleza. No obstante, debemos considerar que en esta etapa empieza la colonización de América, y estos postulados son trasladados para excluir a las otras culturas recién descubiertas y considerarlas inferiores respecto a la Europea (Bello y Rangel, 2000: 5).

Posteriormente, en el Siglo XIX, el Origen de las Especies de Darwin da pie a que el racismo científico ocupe un lugar importante en las discusiones académicas y políticas. En este período, el discurso de superioridad encuentran un fundamento biológico evolutivo además de meramente natural (lo cual le da el carácter de objetivo). La raza entonces se verá como un “tipo”, como una forma de ser permanente, diferenciable y con cualidades innatas que son transmitidas por generaciones (Wade 2010: 8). Esto se traduce, en cómo las nuevas repúblicas latinoamericanas limitan la ciudadanía a cierto grupo de personas, que entre otras categorías, pertenecen a cierta raza. Asimismo, justifica las prácticas de exterminio a grupos culturales diferentes al hegemónico. Ahora bien, en Estados Unidos, la propuesta de eliminación de la esclavitud encuentra su origen en el interés de los nuevos empresarios de contar con mano de obra barata, más que por motivos disidentes respecto al concepto de la raza vigente. Esto es relevante considerando que la diferenciación racial se

convierte en una forma de dominación y exclusión de las nuevas clases dirigentes frente a la diversidad de sus nacionales (Bello y Rangel, 2000: 5).

La tercera etapa del concepto de raza tiene su origen tras la segunda guerra mundial. Los crímenes cometidos por el régimen nazi fundado en el racismo científico, hizo insostenible afirmar el carácter natural de las diferencias entre las personas. Por ello, desde la antropología se plantea un contenido distinto a la palabra raza y se afirma que esta es una construcción social pero que no logra desligarse totalmente de su origen biológico –igual que la categorías sexo/género-. Al respecto se ha señalado que si bien hay diferencias en los genes de las personas de distintos grupos, estas no son suficientes para justificar la existencia de la categoría “raza” ya que es muy complicado establecer una línea divisoria entre los distintos grupos, por lo que en realidad todos pertenecemos a la misma especie que es la humana. Así, la idea de raza en realidad es el producto de una construcción histórica que ha asumido distintos contenidos para diferenciar y categorizar a las personas (Wade 2010:12).

El último concepto a desarrollar es el de etnicidad. Este es reciente y alude a las características que diferencian e identifican a un grupo de otro. Bello y Rangel, citando a Smith, afirman que existen tres formas de entender esta palabra: (1) como una cualidad primordial que existe desde el surgimiento de la humanidad; (2) como características situacionales, es decir, la pertenencia a un grupo étnico se verifica con las actitudes, percepciones y sentimientos de los sujetos, en ese sentido, la mayor o menor identificación con el grupo varía ante el cambio de situaciones; y, (3) como fundamento de la identidad –étnica-; es decir el conjunto de atributos históricos, simbólicos, dialécticos que identifican a ciertos grupos (2000: 7).

El concepto de etnicidad está unido intrínsecamente con el concepto de cultura. Le añade este valor distintivo a la descripción de las prácticas sociales de los diferentes grupos étnicos que han sido estudiados a través de los años. La etnicidad implica la cultura, la primera se construye apoyándose de la otra. De este modo, Giddens señala que “eticidad son las prácticas culturales y perspectivas que distinguen a una comunidad dada de

personas” (1991). Por otro lado, mientras que esta tiene como punto central la identificación y el vínculo de un grupo de personas, la raza apuntala a las diferencias fenotípicas. Al respecto, cabe señalar que en la práctica, lo racial y lo étnico se usan como sinónimos a pesar de que conceptualmente son distintos, esto se debe a la necesidad de diferenciar entre los grupos de sociedades–y a que, en todo caso, la identificación a un grupo también puede valorar características físicas -.

Desde el Derecho, la DUDH tiene como uno de sus principios fundamentales la prohibición de todo tipo de discriminación en base a la raza (dentro de este, al grupo étnico). Ahora bien, su contenido está influenciado por los conceptos de cultura como construcción estática y de etnicidad como construcción social, reafirmando que todos pertenecemos a una misma especie (UNESCO 1978: 1). Desde este punto de vista, se han elaborado las principales herramientas jurídicas de protección de los derechos de las comunidades tribales y los pueblos indígenas -el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas-. Estos apuestan por políticas de respeto y conservación de los grupos étnicos originarios y sus culturas aún cuando esto afectaría el valor universal de los derechos humanos, lo cual resulta contradictorio si lo comparamos con otros instrumentos que ven en las prácticas de estos grupos barreras de desarrollo.

3.2. La interculturalidad como diálogo

Tras haberse ido reconociendo, desde la mitad del siglo anterior, la importancia de la diversidad cultural tanto en el ámbito internacional como nacional es importante desarrollar cómo se han dado las relaciones entre los Estados y los pueblos indígenas y tribales que residen en él. Así, las teorías descriptivas de los grupos étnicos dentro de los territorios nacionales buscan no sólo evidenciar su existencia, sino que, plantean políticas de estado para afrontar la situación de exclusión en la que viven.

Dentro de estas podemos encontrar el multiculturalismo, el pluralismo y la interculturalidad. Así, Catherine Walsh, señala que la multiculturalidad es una categoría

que describe una realidad específica en la que se pueden encontrar una diversidad de culturas en un territorio determinado y que no necesariamente tienen relación entre ellas. Además afirma que: “sus fundamentos centrales se encuentran en las bases del Estado Liberal, de la noción del derecho individual y a la supuesta igualdad. En este contexto, la tolerancia del otro es considerada central, valor y actitud suficiente para asegurar que la sociedad funcione sin mayor conflicto” (2014: 45).

Este concepto, que no responde a nuestra realidad, ha sido adoptado por el Tribunal Constitucional en la sentencia recaída en el caso Tres Islas. El problema fundamental que presenta esta concepción, es que si bien es descriptivo de realidades (por lo que, en efecto, el Perú es un país multicultural), como política de estado basada en la tolerancia –sin diálogo-, olvida que estas culturas se relacionan entre sí y que, a través de esto, se encubre las grandes brechas sociales, económicas y de garantías de derechos que hay entre ellas.

Como señala Roger Merino, “el multiculturalismo y la tolerancia liberal (...) ha sido criticada duramente por que mantiene implícitamente una jerarquía cultural donde una sociedad predominante debe ‘tolerar’ a otra que no puede contradecir ‘sus fines esenciales’” (2012). Al respecto, cabe decir que tolerar en este contexto es reconocer que eres diferente pero no hay un intento real de comprensión y respeto hacia las otras culturas; como diríamos ‘juntos pero no revueltos’.

Como directriz política, el multiculturalismo ha devenido en prácticas integracionistas, en “contraposición” con las asimilacionistas. Pero, ¿integración acaso no implica algún tipo de asimilación? Parece que sí. Al respecto, Aaron Verona ha expresado que:

“En el integracionismo existe una valoración formal de la identidad indígena expresada en un lenguaje bienintencionado que se vuelve institucional. Se considera que esta constituye una herencia valiosa de la historia de un Estado, que algunas prácticas deben ser rescatadas para su folclorización, y que los pueblos indígenas deben ser tratados con respeto y consideración porque son portadores de ese bagaje cultural. Sin embargo, hasta allí llegan las deferencias, ya que finalmente la diversidad cultural como fenómeno vigente se concibe

como un obstáculo para la integración nacional y el desarrollo social, económico y cultural” (2014: 242).

Como vemos, esta concepción estática de lo cultural impide que estos grupos puedan ser protegidos y deviene en la exaltación de la cultura hegemónica como la correcta. Si las otras identidades tienen igual valor que la cultura dominante –occidentalizada-, por qué hay tantas limitaciones al ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus territorios, sobre su jurisdicción, sobre su autonomía.

Nuestro máximo Tribunal cree que es suficiente el reconocimiento constitucional de la diversidad cultural (art. 2.19), de la autonomía organizativa, económica y administrativa (art. 88 y 89), y de la jurisdicción especial (art.149) para proteger su existencia y cosmogonía. La realidad nos ha mostrado que no es así, que justamente el concepto de lo multicultural – que, en principio, no es acorde a los derechos expresados- institucionaliza políticas de estado que vulneran los derechos de las comunidades ya que no son acordes a los fines del Estado.

Para ser un verdadero Estado garante de derechos de los Pueblos indígenas, se debe optar por otro tipo de políticas que atiendan a las necesidades de estos grupos. Así, el pluriculturalismo y la interculturalidad se muestran como conceptos y teorías más acordes a nuestra realidad. En este sentido, “la pluriculturalidad, en contraste, es el referente más utilizado en América Latina, reflejo de una convivencia histórica entre pueblos indígenas y pueblos afros con blanco-mestizos. Se basa en el reconocimiento de la diversidad existente, pero desde una óptica céntrica de la cultura dominante y ‘nacional’” (Walsh 2014: 242).

Desde la pluriculturalidad, se plantea una relación entre culturas, donde a la dominante se le suman las otras. Estas diversas culturas son un activo del país, por lo que el Estado las reconoce y protege, en la que si bien existe un modelo y una estructura dominante, a esta se le realizan ajustes para que se acople a ciertas realidades (Walsh 2014: 242). Por ejemplo, la interpretación de algunas normas en base a condicionamientos culturales distintos a los originalmente planteados, como el derecho a la propiedad, que de acuerdo a la Corte

Interamericana de Derechos, implica para los pueblos indígenas el reconocimiento de sus tierras y territorios ancestrales.

Ahora bien, podemos afirmar que la política que existe en nuestro país, al menos normativamente, es la de pluriculturalidad (subordinada). Principalmente porque sumado a los derechos constitucionalmente reconocidos a los Pueblos Indígenas y Comunidades, se encuentran diferentes instrumentos internacionales que abarcan más garantías y exigencias al Estado en pro de la protección de estos ciudadanos, como el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Un ejemplo de ello es el reconocimiento de la jurisdicción especial. Así, Raquel Yrigoyen señala que nuestra carta magna responde al ciclo del Constitucionalismo Pluricultural: “La novedad más importante de este ciclo es que las Constituciones introducen fórmulas de pluralismo jurídico que logran romper la identidad Estado-derecho o el monismo jurídico, esto es, la idea de que sólo es “derecho” el sistema de normas producido por los órganos soberanos del Estado” (2014: 142).

Finalmente, la interculturalidad, a diferencia de las anteriores, “se refiere a complejas relaciones, negociaciones e intercambios culturales de múltiple vía. Busca desarrollar una interrelación equitativa entre pueblos, personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes: una interacción que parte del conflicto inherente en las asimetrías sociales, económicas políticas y de poder” (Walsh 2014: 242).

Este último concepto tiene como punto de partida el reconocimiento real y efectivo de que todas las culturas son iguales y, por lo tanto, que la relación entre ellas debe ser en igualdad de condiciones (evita reconocer una cultura hegemónica). En contraste con la pluriculturalidad, en la interculturalidad existen diferentes formas de interrelación entre culturas, no una simple suma que se encuentra siempre bajo la cultura hegemónica. Lo que busca es justamente el intercambio de culturas en igualdad. Si la multiculturalidad es ‘juntos pero no revueltos’, la interculturalidad es un ‘sancochado’.

Ahora bien, optar por este tipo de política, es apostar por la promoción y efectivización de un diálogo entre culturas con una predisposición a escuchar y entender la postura del otro. El enfoque intercultural apunta al respeto de la cultura de tantos grupos étnicos distintos al mayoritario, y es un punto medio entre el relativismo cultural y la universalización de los derechos humanos. Así, el relativismo asume una posición multiculturalista que ve a los distintos grupos como si estuviesen aislados sin relación entre ellos, cuando la realidad demuestra que no es así. Entonces, la interculturalidad busca que esta relación entre culturas basada en el diálogo logre acuerdos sobre valores transculturales mediante aportaciones recíprocas de los dialogantes (Talavera 2011: 23). Esta perspectiva de acercamiento a la diversidad ha sido acogida por las entidades estatales y se recoge en algunos instrumentos normativos que afectan directamente los derechos de los pueblos indígenas y comunidades tribales.

4. El género, la raza y la cultura

Antes de desarrollar la relación entre el género y la cultura, se debe establecer la relación entre el sexo y la raza. De acuerdo a lo señalado por Anibal Quijano, ambas categorías han servido para establecer las jerarquías colonizadoras que aún existen en nuestras sociedades. El control del sexo y de la raza era un factor esencial para el control del poder desde la época colonial (2000: 368). Estas categorías son parte de la estructura de opresión que ha tendido a clasificar y exaltar los valores de ciertas personas que han buscado obtener la mayor dominación posible sobre los recursos que existen.

La clasificación social (basada en la cultura occidental) hecha en la modernidad ha generado que la mujer sea la más afectada y, cuando se le suma la jerarquización por la raza, la vigencia de sus derechos que más comprometida. Peter Wade ha señalado en ese sentido que donde existe una jerarquía social y esa jerarquía tiene dimensiones racializadas, un tipo de dominio común a ser ejercido será el que recae sobre el control de la sexualidad (2008: 41), lo que lleva a la racialización del sexo o sexualización de la raza.

La raza, además, como sistema clasificatorio generó que todos los cuerpos sean siempre “cuerpos racializados”, y como sujetos racializados, la sexualidad de las otras mujeres (no blancas) fue objeto de creencias y prejuicios que justificaban su maltrato ya sea mediante el abuso sexual, el control del comportamiento sexual o la cosificación de las mujeres – objetos deseados o repugnantes- (Wade 2008: 41). Al respecto, sobre las afrodescendientes y nativas de la selva recaen prejuicios derivados de la hipersexualización, ya que se considera que son mujeres que no pueden controlar su deseo sexual. Además se cree que, a diferencia de las blancas, son desordenadas en su sexualidad y salud reproductiva (Urrea y Posso 2015: 115) y que por eso tienen muchos hijos.

Del mismo modo, las mujeres indígenas de la zona andina han sido estigmatizadas como sucias y que no generan deseo sexual. Esto se ve reflejado, por ejemplo, en un sketch del programa “La Paisana Jacinta” en el que en medio de un examen para entrar a la policía, el cuidador le dice “¿quién te va a violar a ti? Paisana apestosa”. Si bien esta es una ficción, en la realidad estas mujeres sufren este tipo de discriminación. No obstante, recordemos, que ellas fueron las principales víctimas de violencia sexual en la etapa del conflicto armado interno.

Por otro lado, si partimos del hecho de que es por medio de la mujer que ciertas culturas se reproducen, cuando se formaban las nuevas repúblicas hubieron quienes plantearon que los hombres blancos debían mezclarse con las mujeres negras, nativas o indígenas para formar una nación mestiza y así unificar las creencias. Esto representaba un intento de administración y control de la sociedad en su totalidad (Wade 2008: 50).

La sexualidad y la raza son categorías que hasta hoy se cruzan cuando se hacen estudios sobre las mujeres. Ahora bien, si en general los estándares que debe aspirar a llegar una mujer de clase media blanca son aquellos que le corresponde al hombre blanco y con capital, para las mujeres indígenas, el condicionamiento de tener fenotipos que las encasillan en cierta raza impide que pueda efectivamente lograr sus propósitos; como señala Marisol de la Cadena, las mujeres son más indias.

4.1. Género y cultura: una relación conflictiva

Tanto el género como la cultura son construcciones sociales. Así, el género como hemos desarrollado, es el conjunto de valores que se les otorgan a las mujeres o a los hombres en concordancia con su sexo. La cultura, por otro lado, es el conjunto de símbolos y reglas de un grupo determinado de una sociedad y que varían en el tiempo a consecuencia de su devenir histórico y adaptación ante nuevos condicionamientos.

La diferencia entre ambos surge en atención a los objetivos que se quieren lograr con estas categorías. Por un lado, las feministas usan el género para señalar que las diferencias entre mujeres y hombres son una creación humana que deben ser desterradas por que afecta la igualdad y real vigencia de los derechos de las mujeres. En este sentido identifican la modernidad y el desarrollo con los nuevos valores universales de igualdad (la DUDH), y buscan modificar aquellas construcciones que dificultan la liberación del género femenino. Por otro lado, la cultura es utilizada por los antropólogos y los defensores de los derechos de los pueblos indígenas para criticar la universalización de valores que, de por sí, descalifican otras formas de vivir en el mundo, y, buscan la conservación de la diversidad cultural oponiéndose, algunos, a las ideas de la modernidad y sus efectos colonizadores.

Esta confrontación se ve en los documentos normativos internacionales y nacionales que recogen, principalmente, los derechos de las mujeres. El lobby feminista que estuvo detrás de estos documentos es uno occidental, de clase media-alta y de raza probablemente blanca, que está de acuerdo con la propuesta de universalización de valores sin atención a las diferencias culturales. De esta manera tenemos que en el art. 5 de la Convención para la Eliminación de todas las formas de discriminación contra la Mujer –CEDAW-, se exhorta a que los Estado tomen las medidas necesarias para modificar todas las practicas consuetudinarias que estereotipen a los hombres y mujeres. Si bien parece un acuerdo correcto, los roles de género no necesariamente son negativos ni implican una superioridad de algún género, dependerán de los contextos y las valoraciones que se le dan en cada grupo social.

No obstante, en la Recomendación General N°21 adoptada por la CEDAW se señala que:

“3. La Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer recuerda los derechos inalienables de la mujer que ya están consagrados en las convenciones y declaraciones mencionadas, pero va aún más lejos al reconocer que la cultura y las tradiciones pueden tener importancia en el comportamiento y la mentalidad de los hombres y las mujeres y que cumplen un papel significativo en la limitación del ejercicio de los derechos fundamentales de la mujer.

(...) 42. (...) se ha reconocido que una sociedad moderna depende para su adelanto económico y para el bien general de la comunidad de hacer participar en igualdad de condiciones a todos los adultos, independientemente de su sexo, estos tabúes e ideas reaccionarias o extremistas se han venido desalentando progresivamente” (1994).

La posición adoptada en esta recomendación identifica a las culturas “tradicionales” como límites para la vigencia de los derechos fundamentales de la mujeres como si estas culturas fueran su principal némesis. Y por el contrario, reconoce la sociedad moderna, la cultura occidental e incluso el capitalismo, como la única en la que la tan deseada igualdad entre hombres y mujeres se puede dar.

Mientras los documentos de protección de los derechos de las mujeres ven a las culturas tradicionales como una traba para lograr sus objetivos, los instrumentos normativos de los pueblos indígenas, invisibilizan a las mujeres en base a la neutralidad de la norma y apuntan a un conservadurismo y relativismo cultural. Así, la Convención 169 de la OIT señala en su art. 4 que los gobiernos deben adoptar las medidas necesarias para salvaguardar las culturas de estos pueblos. En la misma línea, el art. 5 de la Declaración de la Naciones unidas sobre los pueblos indígenas señala que estos tienen el derecho a “conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales”.

Quizás, la aproximación más frontal la encontramos en la Declaración de Bangkok sobre los Derechos Humanos que reconoce que estos, a pesar de tener una naturaleza de universalidad, deben ser evaluados en el contexto de un proceso evolutivo de establecimiento de normas internacionales, teniendo en cuenta la importancia de las particularidades regionales y nacionales fundadas en antecedentes históricos, culturales y religiosos (1993).

La lucha por la igualdad de los derechos entre hombres y mujeres implica un cambio cultural, sin embargo, la pregunta es cómo lograr este cambio si se utiliza un enfoque de género que es occidentalizado y que de plano identifica las culturas tradicionales como límites, restándoles valor frente a la moderna, cuando no es cierto. El conservadurismo cultural frente al “evolucionismo” de los derechos de las mujeres parece no encontrar puntos de convergencia, no obstante si se admite el dinamismo de las culturas y se modifica la forma en el que el género se aproxima a estas, ambos enfoques pueden desplegar sus fines.

4.2. La necesidad de la intersección. Propuestas desde el feminismo descolonial

De acuerdo a lo que hemos desarrollado, en Latinoamérica existe aún una clara diferencia entre clases sociales, y entre pueblos originarios y sociedad urbana (occidentalizada). Estas categorías están marcadas por sistemas de dominación basadas en el capital y la raza. En este contexto, es necesario que los discursos feministas deban ser moldeados para adaptarse a las distintas realidades, por un lado, introduciendo criterios de interseccionalidad que atiendan a otros factores de vulnerabilidad, y, por otro, acogiendo las demandas de los movimientos de mujeres indígenas -cuya lucha principal es por la tierra-; y afrodescendientes -cuya lucha central es en contra del racismo -.

Ahora bien, recordemos que los grupos feministas han olvidado o no consideran importantes aún esas diferencias quizás debido a la lejanía (cultural) de las mujeres campesinas, indígenas, nativas y afrodescendientes. Reconocemos que puede resultar complicado dialogar con mujeres que tienen distintas concepciones de la vida, de la

atribución de roles e incluso de los sistemas de opresión pero es una labor de justicia aplicar el enfoque de interculturalidad para lograr la aplicación de políticas de género. No obstante, es probable que, a pesar del diálogo, estas nuevas percepciones probablemente no encajen en el molde normativo propuesto por los feminismos occidentales y se considere que limitan los avances.

A manera de ejemplo, el recojo de información respecto a las mujeres es sesgado, de acuerdo al INEI, en el área rural (que es donde se ubican la mayor cantidad de mujeres indígenas y nativas) sólo el 27% terminaron secundaria y el 5.5% son analfabetas (2016). Estas estadísticas están basadas en la educación de un idioma en específico (que es oral y escrito): el castellano. Muchas de estas mujeres son portadoras y transmisoras de las lenguas aborígenes, culturas y conocimientos de las creencias de su territorio. Sí, hay una gran brecha en educación entre zonas rurales y urbanas (incluso entre zonas urbanas) que se deben atender, principalmente porque –mal que bien- el castellano es el idioma que “abre puertas” dentro del país, pero no se debe olvidar la importante labor que ocupan las mujeres dentro sus comunidades como educadoras.

En el mismo sentido, el trabajo es valorado considerando la recepción de un beneficio económico. Muchas mujeres andinas y nativas son consideradas como población sin trabajo o, en todo caso, como amas de casa. No obstante, no se considera que estas mujeres se levantan en la madrugada para pastar a sus animales, para cosechar, etc., eso es también trabajo, que si bien no recibe necesariamente un beneficio económico, está sustentado en la autosostenibilidad de las poblaciones nativas e indígenas (y no es trabajo doméstico). Entonces, las variables feministas occidentales se ven presentadas en la manera en cómo el estado recoge información sobre las mujeres, limitando una adecuada lectura de las mismas. Estos marcos no logran captar la problemática de los cuerpos racializados de las otras mujeres peruanas.

En este sentido, los feminismos descoloniales se presentan como una nueva de forma aproximar la cultura y el género tomando en cuenta las voces de las mujeres indígenas, nativas y afrodescendientes que antes habían sido silenciadas. María Lugones, por ejemplo,

explica la implicancia del género y la colonialidad en Latinoamérica a través de lo que ella llama “el sistema moderno-colonial de género”, el cual se conforma en base a la “intersección de género/clase/raza como constructos centrales del sistema de poder del mundo capitalista” (2011: 109). En ese sentido, la categoría género como producto de la colonialidad sólo describe una situación de opresión, la cual desde la versión de la autora, es inexacta y simplista debido a que se evalúan bajo la categoría de colonizador/colonizado. Por ello, su propuesta es de resistencia a la colonialidad y de crítica a la opresión de género racializada, que además es heterosexual, capitalista y colonial (2011: 110). El contenido de género en este sentido no está dado por conceptos occidentales sino en el rescate de valores ancestrales de las mujeres como el *chacha warmi*.

Por otro lado, Julieta Paredes, feminista comunitaria boliviana, deconstruye el concepto de género y lo plantea de la siguiente manera: “el género desde nuestra reconceptualización teórica es una categoría política relacional de denuncia, de una injusta, opresora y explotadora relación, que los hombres establecen con las mujeres para beneficio del sistema de opresiones que es el patriarcado, en la actualidad es patriarcado colonial-neoliberal” (2013: 62).

Desde esta propuesta se pueden desprender dos ideas fundamentales. En primer lugar, que el género no es sólo una categoría descriptiva, al contrario, es una herramienta revolucionaria, útil para denunciar la inferioridad de la mujer. Y, que esta concepción originaria de género ha servido a que los grupos feministas occidentales promuevan políticas neoliberales que afectan los derechos de los pueblos indígenas. Asimismo, es importante recaer que el feminismo propuesta por Paredes se llama comunitario, es decir, es opuesto a los feminismos tradicionales que asumen como valor central el individualismo. La idea de comunidad es tan importante para las culturas tradicionales que sus mujeres reconocen que el cambio se debe hacer siempre en conjunción con sus pares masculinos y por el bienestar de la comuna.

Estos feminismos apuestan por el diálogo entre culturas (interculturalidad). No critican las formas de ser mujer en occidente, sino que esas formas (y su emancipación) sean impuestas

a grupos que tienen otros valores culturales y que replican otras formas de dominación en su interior. La apuesta por descolonial implica una aproximación desde la diferencia cultural hacia el contenido del género. La interseccionalidad bajo este punto de vista no se limita a describir cuán vulnerable es una mujer, sino que implica buscar cómo esa mujer desde su situación específica puede ser liberada. Como señala Sueli Carneiro: “si el feminismo debe liberar a las mujeres, debe enfrentar virtualmente todas las formas de opresión” (2014:1).

5. Conclusiones

Los movimientos feministas tradicionales fundados en el individualismo y el pensamiento moderno occidental, si bien luchan por la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres, se han olvidado de la existencia de grupos de mujeres periféricos como las mujeres indígenas y afrodescendientes. Esto ha llevado a que sus discursos, reivindicaciones y herramientas atiendan únicamente a sus necesidades, incluso utilizando los mismos mecanismos para oprimir a estos grupos diferentes.

- Los sistemas de dominación actuales surgidos en la modernidad, de acuerdo a Anibal Quijano, están fundados en el control del género, la raza y el capital; lo que en suma conlleva el control del conocimiento. Frente al sistema de opresión basado en género surge el feminismo.
- Los movimientos feministas se pueden agrupar en el feminismo de la igualdad, feminismo de la diferencia y feminismos deconstructivistas. Los dos primeros, que son los dominantes, son indiferentes a las otras categorías que cruzan a las mujeres.
- El concepto de género occidental alude al grupo de características y atributos que son asignados a las personas en razón de su sexo (especificidades biológicas). Desde el feminismo descolonial, el género es una herramienta que sirve para denunciar la explotación que sufren las mujeres a causa de la colonización.

- El Perú cuenta con una diversidad de feminidades que no se ajustan a las construcciones de lo que debe ser mujer desde la visión occidental. Por ejemplo, la mujer awajún tiene un rol relevante en su comunidad que esta organizada en valores matrifocales. De manera distinta, las mujeres afrodescendientes se construyen en negación a los prejuicios que se les atribuyen.
- Se debe asumir un concepto de cultura que reconozca su capacidad dinámica y de cambio, evitando recaer en el relativismo cultural, para encontrar una armonía con la DUDH. La raza en una categoría que en principio clasifica a las personas en base a sus características naturales y fisiológicas, pero que en los ultimo años se ha convertido en un concepto de construcciones sociales. La etnicidad alude a las características culturales que identifican a un grupo.
- La interculturalidad implica que, tras el reconocimiento de una diversidad de culturas, estas se relacionen en igualdad de condiciones a través del diálogo horizontal. Este mecanismo, es útil para lograr una convergencia entre el discurso feminista tradicional y el respeto de la cultura de las mujeres indígenas y afrodescendientes.
- La relación entre sexo y raza es una relación de jerarquías en la que la mujer termina siendo la más afectada. La relación entre cultura y género es en principio conflictiva, pero a través del uso de herramientas interculturales y del feminismo descolonial es posible generar nuevos discursos que resistan la colonialidad y luchen por la liberación.

•

6. Bibliografía

AMES, Patricia

2011 “Cultura y desigualdad: discriminación, territorio y jerarquías en redefinición”. *La discriminación en el Perú, balances críticos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2011.

BALBUENA PALACIOS, Patricia.

2007 *Interculturalidad y Género: Aportes para la democratización del Derecho*. Lima: Proyecto de Mejoramiento de los Servicios de Justicia.

BARRIENTOS SILVA, Violeta y Fanny MUÑOZ CABREJO

2015 Un bosquejo del feminismo/s peruano/s: los múltiples desafíos. En: *Revista Estudios Feministas*, vol. 22, núm. 2, mayo-agosto, 2014, pp. 637-645. Universidad Federal de Santa Catarina

BELLO, Alvaro y Marta RANGEL

2000 Etnicidad, "raza" y equidad en américa latina y el caribe. Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

BIDASECA, Karina

2014 “Cuerpos racializados, opresiones múltiples. Ser mujer, indígena y migrante ante la justicia”. Ponencia presentada en *IX Jornadas de Investigación, Docencia, Extensión y Ejercicio Profesional: Transformaciones sociales, políticas públicas y conflictos emergentes en la sociedad argentina contemporánea*. La Plata, 3 de octubre.

BUNGE, Mario y Rubén ARDILA

2002 *Filosofía de la Psicología*. Primera edición. Barcelona: Ariel

BUTLER, Judith

2007 El género en disputa. Barcelona: Paidós

CARNEIRO, Sueli.

2014 Ennegrecer el Feminismo. Consulta web: 30 de octubre de 2017
<http://www.bivipas.unal.edu.co/bitstream/10720/644/1/264>

CEDAW

1994 *Recomendación General N°21*. Consulta web: 4 de diciembre de 2017
(<http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/recommendations/recomm-sp.htm>)

COSTA, Malena.

2010 El debate Igualdad/Diferencia en los feminismos jurídicos. En: Feminismo/s,
Número 15.

DE LA CADENA, Marisol

1994 Decencia y cultura política: Los indigenistas del Cuzco en los años veinte. En:
Revista Andina 12, N°1, julio de 1994, pp. 79- 12

DEFENSORÍA DEL PUEBLO

2015 *Los enfoques de género e interculturalidad en la Defensoría del Pueblo*. Lima:
Defensoría del Pueblo.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys, Diana GÓMEZ CORREAL y Karina OCHOA MUÑOZ

2014 Tejiendo de otro modo: feminismos, epistemología y apuestas descoloniales en
Abya Ala. Popayán: Editorial Universidad de Cauca.

FACCHI, Alessandra.

2005 “El pensamiento feminista sobre el derechos”. En: *Academia. Revista sobre
enseñanza del Derecho de Buenos Aires*. Año 3, Número 6, primavera de 2005, pp.
29.

FACIO, Alda

1991 Cuando el género suena cambios trae. Una metodología para el análisis del género en el fenómeno legal. San José de Costa Rica: ILANUD.

1999 *Feminismo, Género y Patriarcado*. Consulta: 16 de octubre de 2017.
<http://justiciaygenero.org.mx/wp-content/uploads/2015/04/Feminismo-g%C3%A9nero-y-patriarcado.-Alda-Facio.pdf>

FONDO DE POBLACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS

2012 *Ampliando la mirada: la integración de los enfoques de género e interculturalidad*. Santiago de Chile: UNFPA.

GARCÍA ROMERO, Ana y Sandra ASTETE MUÑOZ

2012 *Género, Interculturalidad y Sostenibilidad en la agenda de los Pueblos Originarios de Ecuador*. Quito: IEPALA.

GIDDENS, Anthony

1991 *Modernity and self identity*. En: Polity Press, Cambridge.

GILLIGAN, Carol

2013 *La ética del Cuidado*. Barcelona: Fundación Víctor Grífols.

GRIMSON, Alejandro.

2008 “Diversidad y cultura: reificación y situacionalidad”. En: *Tabula Rasa*, N° 8:45-67.

HARRIS, Marvin

2001 *Antropología Cultural*. Tercera edición. Madrid: Alianza Editorial.

HENRÍQUEZ AYÍN, Narda

2006 Cuestiones de género y poder en el Conflicto Armado en el Perú. Lima: CONCYTEC

KEESING, Roger

1993: “Teorías de la cultura”. En VELASCO, H. (Comp.): Lecturas de Antropología Social y Cultural. Madrid, UNED, pp. 51-82.

LORENTE MOLINA, Belén

2003 Perspectivas de Género y Trabajo Social. Construyendo un método desde el paradigma intercultural. *Portularia*. Universidad de Huelva, número 3. Consulta Web:

<http://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/224/b15131014.pdf?sequence=1>

LUGONES, María

2008 “Colonialidad y Género”. *Tabula Rasa*. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, número 9, julio-diciembre.

2011 “Hacia un feminismo descolonial”. *La Manzana de la discordia*. Bogotá, volumen 6, número 2, julio-diciembre.

MASSON, Sabine

2011 Sexo/Género, Clase, Raza: Feminismo decolonial frente a la globalización. Reflexiones inspiradas a partir de la lucha de mujeres en Chiapas. *Andamios*. Ciudad de México, volumen 8, número 17, septiembrediciembre.

MARCA, Mary

2015 *Diálogo sobre Género e Interculturalidad*. La Paz: Cooperación Suiza en Bolivia.

MERINO, Roger.

2012 El lado oscuro de la sentencia del Tribunal Constitucional sobre el caso Tres Islas. En: *Servindi*. 12 de octubre. Consulta Web: <https://www.servindi.org/actualidad/74510>.

2014 Descolonizando los derechos de propiedad. En: *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*. Ciudad de México: UNAM, nueva serie, año XLVII, núm. 141, septiembre-diciembre.

MERRY, Sally

2003 “Human rights law and the demonization of cultura (and anthropology along the way)”. En; *Political and Legal Anthropology*, N° 26 (1): 55-76.

MINISTERIO DE LA MUJER Y POBLACIONES VULNERABLES

2012 Plan Nacional de Igualdad de Género 2012-2017. Lima: MIMP

MOVIMIENTO MANUELA RAMOS

2016 Feminismos: Debates Actuales. Lima: Utero.pe, Consulta Web: https://www.youtube.com/watch?v=cg_TEfVZv4w

MUÑOZ, Rocío

2014 AFROPERUANAS. Situación y marco legal de protección de sus derechos. Lima:MIMP.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA.

1978 Declaración sobre la Raza y los Prejuicios Raciales. París: UNESCO.
Consulta web: 4 de noviembre de 2017.
http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/d_prejud_sp.htm.

PAREDES, Julieta

2014 *Hilando Fino desde el feminismo comunitario*. Ciudad de México: Cooperativa el Rebozo, segunda edición

PAREDES PIQUÉ, Susel

2005 *Invisibles entre sus árboles*. Lima: CMP Flora Tristán.

QUIJANO, Anibal

1992 “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. En: *Perú Indígena*, vol. 13, no. 29, Lima.

2000 Colonialidad del Poder y Clasificación Social. En: *Festschrift For Immanuel Wallerstein*. En *Journal of World Systems Research*, vol. VI, N° 2, Fall/Winter, pp.342-388. Special Issue. Giovanni Arrighi and Walter L. Goldfrank, eds. Colorado.

RODRIGUEZ, Eugenia y Ane ITURMENDI

2013 *Igualdad de Género e Interculturalidad: Enfoques y estrategias para avanzar el debate*. Panamá: PNUD.

RODRIGUEZ SIU, LUPE

2015 *La perspectiva de género como aporte del feminismo para el análisis del derecho y su reconstrucción: el caso de la violencia de género*. Tesis de doctorado en Derechos Humanos. Getafe: Universidad Carlos III de Madrid, Instituto de derechos humanos Bartolomé de las Casas.

RUBIN, Gayle

1987 El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. En: *Nueva Antropología* N°30, México.

RUIZ BRAVO LÓPEZ, Patricia

1999 Una aproximación al concepto de género. En DEFENSORÍA DEL PUEBLO. *Sobre Género Derecho y discriminación*. Lima: Defensoría del Pueblo, pp. 131-146.

2004 Andina y criollas: identidades femeninas en el medio rural peruano. En FULLER, Norma. *Jerarquías en jaque. Estudios de género en el área andina*. Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, CLACSO, pp. 283-319.

TYLOR, Edward

1975 La ciencia de la cultura (1871). En KAHN, J.S. *El concepto de la cultura: textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama, pp. 29-46.

URREA GIRALDO, Fernando y Jeanny POSSO QUICENO

2015 *Feminidades, sexualidades y colores de piel. Mujeres negras, indígenas, blancas-mestizas y transgeneristas negras en el suroccidente colombiano*. Cali: Universidad del Valle.

VARGAS, Virginia.

1996 Las actuales vertientes del movimiento de mujeres. En RUIZ BRAVO, Patricia. *Detrás de la Puerta. Hombres y mujeres en el Perú de hoy*. Lima: PUCP, pp. 105-143.

VERONA, Aaron.

2014 Los enfoques ético-políticos del Tribunal Constitucional peruano respecto de la diversidad cultural (1996-2012). En: *Boletín del Instituto Riva Agüero*. Lima: Instituto Riva Agüero, Número 37.

VIVEROS VIGOYA, Mara

2016 La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*. Colombia, número 52.

WADE, Peter, Fernando URREA GIRALDO y Maria VIVERO VIGOYA

2008 “*Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América latina*”. Bogotá: Centro de Estudios Sociales (CES), Universidad Nacional de Colombia; p. 41-66.

2010 *Race and Ethnicity in Latin America*. Pluto Press. Consulta web: 4 de noviembre de 2017 (<http://www.jstor.org/stable/j.ctt183p73f.6>)

WALSH, Catherine.

2014 Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. En: *II Encuentro Multidisciplinario de Educación Intercultural CEFIA-UIC-CGEIB: “Política e interculturalidad en la educación”*. México, 27 de octubre.

YRIGOYEN Fajardo, Raquel.

2011 El horizonte del Constitucionalismo Pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. En RODRIGUEZ, César. *El derecho en América Latina*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

