

Tejiendo de *otro modo*:
**Feminismo, epistemología
y apuestas descoloniales**
en *Abya Yala*

Yuderkys Espinosa Miñoso

Diana Gómez Correal

Karina Ochoa Muñoz

editoras



editorial
UC

Tejiendo de *otro modo*:
**Feminismo, epistemología
y apuestas descoloniales**
en *Abya Yala*

Yuderkys Espinosa Miñoso
Diana Gómez Correal
Karina Ochoa Muñoz
editoras



Editorial Universidad del Cauca
2014

Tejiendo de *otro modo*: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en *Abya Yala* / Editoras: Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, Karina Ochoa Muñoz – Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

Biografía: Citada en cada capítulo; índice analítico: p.473-478
480p.

1. FEMINISMO - LATINOAMÉRICA 2. FEMINISMO - ESTUDIOS INTERCULTURALES. 3. MUJERES - CONDICIONES SOCIALES. 4. TEORÍA FEMINISTA. 5. MUJERES - HISTORIA. 6. IDENTIDAD DE GÉNERO. 7. MULTICULTURALISMO 8. MUJERES EN LA LITERATURA. I. Título II. Espinosa Miñoso, Yuderkys (edit). III. Gómez Correal, Diana (edit.) IV. Ochoa Muñoz, Karina (edit.) V. Universidad del Cauca.

ISBN: 978-958-732-151-7

305.4 U58 scdd 23

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995
Catalogación en la fuente – Universidad del Cauca. Biblioteca

© Universidad del Cauca 2014

© Yuderkys Espinosa Miñoso / Diana Gómez Correal / Karina Ochoa Muñoz, Editoras

© Ilustración de carátula: Ina Riaskov/Producciones y Milagros Asociación Feminista

Primera edición Editorial Universidad del Cauca, octubre de 2014

Diseño de la Serie Editorial Universidad del Cauca

Diagramación: Cristian David Ordoñez Ordoñez

Corrección de estilo: Área de Desarrollo Editorial - Universidad del Cauca

Diseño de carátula: Cristian David Ordoñez Ordoñez

Editor General de Publicaciones: Luis Guillermo Jaramillo E.

Editorial Universidad del Cauca

Casa Mosquera Calle 3 No. 5-14.

Popayán, Colombia

Teléfonos: (2) 8209900 Ext 1134 - 1135

editorialuc@unicauca.edu.co

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Impreso en Popayán, Cauca, Colombia. Printed in Colombia.

Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres¹

RITA LAURA SEGATO²

[...]

Dualidad y binarismo-verosimilitudes entre el género 'igualitario' de la colonial/modernidad y su correlato jerárquico del orden pre-intrusión

Me referiré a seguir a una forma de infiltración específica, como es la de las relaciones de género del orden colonial moderno en las relaciones de género en el mundo-aldea. Es de la mayor importancia entender

1 La versión completa de este artículo se publicó bajo el nombre de "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", en Bidaseca y Vazquez Laba (2011).

2 Nota de la autora para la presente publicación: La modelización que presento aquí del proceso histórico ocasionado por la transición de lo que he llamado 'mundo-aldea' —a falta de un nombre mejor para representar las relaciones sociales antes de la intrusión colonial, al mundo intervenido por la administración colonial primero ultramarina y después republicana— es el resultado de un período de diez años de observación de la expansión del frente estatal 'democrático' en el mundo indígena de Brasil. El frente estatal 'democrático' al que hago referencia es el de las postdictaduras en nuestros países, que llega a la frontera indígena, al 'mundo-aldea', con leyes y políticas públicas, empresas y ONGs. Ese frente, siempre colonial, irremediablemente intrusivo e interventor en lo que resta del mundo-aldea, intenta entregar con una mano lo que ya ha retirado con la otra, se esfuerza en ofrecer antídotos, bajo la forma de derechos, para contener la acción del veneno que ya inoculó. Debido al formato constitutivo del Estado y la baja consciencia entre sus agentes de la diferencia entre la 'ciudadanía' como masa de individuos formalmente titulares de derechos y una organización comunitaria y colectivista de la vida, la consecuencia de su accionar es, casi inevitablemente, disruptivo con respecto al tejido de relaciones y sistema de autoridad propio del mundo-aldea y produce el seccionamiento de los hilos de la memoria de sus miembros. He visto ese proceso desdoblarse, expandirse y afectar la vida de las mujeres, y es de él que hablo en este texto. El evento fundacional de ese período de participación y observación de casi una década se inició cuando, en 2002, fui convocada por la Fundación Nacional del Indio –FUNAI– para conducir un seminario taller con la finalidad de colocar a disposición un léxico para la construcción de un discurso capaz de capturar y transferir la demanda de políticas de las mujeres indígenas al Estado brasilero en las vísperas de la ascensión del PT y del Presidente Lula a la presidencia de la Nación.

aquí que, al comparar el proceso intrusivo de la colonia y, más tarde, del Estado republicano en los otros mundos, con el orden de la colonial/modernidad y su precepto ciudadano, no solamente iluminamos el mundo de la aldea sino que también y sobre todo accedemos a dimensiones de la República y del camino de los Derechos que nos resultan en general opacas, invisibilizadas por el sistema de creencias —cívicas, republicanas— en el que estamos inmersos, es decir, por la religiosidad cívica de nuestro mundo. También, me gustaría hacer notar que el análisis de lo que diferencia el género de uno y otro mundo revela con gran claridad el contraste entre sus respectivos patrones de vida en general, en todos los ámbitos y no solamente en el ámbito del género. Eso se debe a que las relaciones de género son, a pesar de su tipificación como ‘tema particular’ en el discurso sociológico y antropológico, una escena ubicua y omnipresente de toda vida social.

Propongo, por lo tanto, leer la interface entre el mundo pre-intrusión y la colonial modernidad a partir de las transformaciones del sistema de género. Es decir, no se trata meramente de introducir el género como uno entre los temas de la crítica descolonial o como uno de los aspectos de la dominación en el patrón de la colonialidad, sino de darle un real estatuto teórico y epistémico al examinarlo como categoría central capaz de iluminar todos los otros aspectos de la transformación impuesta a la vida de las comunidades al ser captadas por el nuevo orden colonial moderno.

Este tema, me parece, forma naturalmente parte de un debate muy reciente y, para situarlo, es oportuno identificar, aquí, tres posiciones dentro del pensamiento feminista: el feminismo eurocéntrico, que afirma que el problema de la dominación de género, de la dominación patriarcal, es universal, sin mayores diferencias, justificando, bajo esta bandera de unidad, la posibilidad de transmitir los avances de la modernidad en el campo de los derechos a las mujeres no-blancas, indígenas y negras, de los continentes colonizados. Sustenta, así, una posición de superioridad moral de las mujeres europeas o eurocentradas, autorizándolas a intervenir con su misión civilizadora—colonial/modernizadora. Esta posición es, a su vez, inevitablemente a-histórica y anti-histórica, porque forclusa la historia dentro del cristal de tiempo lentísimo, casi-estancado, del patriarcado, y sobre todo ocluye la torsión radical introducida por la entrada del tiempo colonial/moderno en la historia de las relaciones de género. Como ya mencioné anteriormente, tanto la raza como el género, a pesar de haber sido instalados por rupturas epistémicas que fundaron nuevos tiempos —el de la colonialidad para la raza, y el de la especie para el género— hacen historia dentro de la estabilidad de la episteme que los originó.

Una segunda posición, en el otro extremo, es la posición de algunas autoras, como María Lugones y también Oyéronké Oyewùmi, que afirman la inexistencia del género en el mundo pre-colonial (Lugones 2007). Publiqué en 2003 (2003a)

un análisis crítico del libro de Oyéronké de 1997, a la luz de un texto mío de 1986 que manifestaba perplejidad idéntica frente al género en la atmósfera de la civilización Yoruba, pero con conclusiones divergentes.³

Y una tercera posición, por mí aquí representada, respaldada por una gran acumulación de evidencias históricas y relatos etnográficos que muestran de forma incontestable la existencia de nomenclaturas de género en las sociedades tribales y afro-americanas. Esta tercera vertiente identifica en las sociedades indígenas y afro-americanas una organización patriarcal, aunque diferente a la del género occidental y que podría ser descripta como un patriarcado de baja intensidad, y no considera ni eficaz ni oportuno el liderazgo del feminismo eurocéntrico. En este grupo podemos mencionar a las pensadoras feministas vinculadas al proceso de Chiapas, que constituyó una situación paradigmática de resolución de las tensiones derivadas de la dupla inserción de las mujeres en la lucha de los pueblos indígenas y la lucha en el frente interno por mejores condiciones de existencia para su género.⁴

Las mujeres —tanto indígenas como afroamericanas—⁵ que han actuado y reflexionado divididas entre, por un lado, la lealtad a sus comunidades y pueblos en el frente externo y, por el otro, a su lucha interna contra la opresión que sufren dentro de esas mismas comunidades y pueblos, han denunciado frecuentemente el chantaje de las autoridades indígenas, que las presionan para que posterguen sus demandas como mujeres a riesgo de que, de no hacerlo, acaben fragmentando la coesión de sus comunidades, tornándolas más vulnerables para la lucha por recursos y derechos. Esto ha sido contestado por las autoras que cito.

Datos documentales, históricos y etnográficos del mundo tribal, muestran la existencia de estructuras reconocibles de diferencia, semejantes a lo que llamamos relaciones de género en la modernidad, conteniendo jerarquías claras de prestigio entre la masculinidad y la feminidad, representados por figuras que pueden ser entendidas como hombres y mujeres. A pesar del carácter reconocible de las posiciones de género, en ese mundo son más frecuentes las aberturas al tránsito y circulación entre esas posiciones que se encuentran interdichas en su equivalente moderno occidental. Como es sabido, pueblos indígenas, como los Warao de Venezuela, Cuna de Panamá, Guayaquíes [*Aché*] de Paraguay, Trio de Surinam, Javaés de Brasil y el mundo incaico pre-colombino, entre otros, así como una cantidad de pueblos nativo-norte-americanos y de las primeras naciones

3 Segato (1986) y (2005), y de próxima reedición en la antología de la Colección Ayacucho organizada por Francesca Gargallo, que reunirá cien años de pensamiento feminista latinoamericano.

4 Ver, por ejemplo, Gutiérrez y Palomo (1999); Hernández Castillo (2003); y Hernández y Sierra (2005).

5 Ver, por ejemplo, Williams y Pierce (1996).

canadienses, además de todos los grupos religiosos afro-americanos, incluyen lenguajes y contemplan prácticas transgénéricas estabilizadas, casamientos entre personas que el occidente entiende como siendo del mismo sexo, y otras transitividades de género bloqueadas por el sistema de género absolutamente enyesado de la colonial/modernidad.⁶

También son reconocibles, en el mundo pre-intrusión, las dimensiones de una construcción de la masculinidad que ha acompañado a la humanidad a lo largo de todo el tiempo de la especie, en lo que he llamado “pre-historia patriarcal de la humanidad”, caracterizada por una temporalidad lentísima, es decir, de una *longue-durée* que se confunde con el tiempo evolutivo (Segato 2003b). Esta masculinidad es la construcción de un sujeto obligado a adquirirla como *status*, atravesando probaciones y enfrentando la muerte como en la alegoría hegeliana del señor y su siervo. Sobre este sujeto pesa el imperativo de tener que conducirse y reconducirse a ella a lo largo de toda la vida bajo la mirada y evaluación de sus pares, probando y reconfirmando habilidades de resistencia, agresividad, capacidad de dominio y acopio de lo que he llamado ‘tributo femenino’ (Segato 2003b), para poder exhibir el paquete de potencias —bélica, política, sexual, intelectual, económica y moral— que le permitirá ser reconocido y titulado como sujeto masculino.

Esto indica, por un lado, que el género existe, pero lo hace de una forma diferente que en la modernidad. Y por el otro, que cuando esa colonial modernidad se le aproxima al género de la aldea, lo modifica peligrosamente. Interviene la estructura de relaciones de la aldea, las captura y las reorganiza desde dentro, manteniendo la apariencia de continuidad pero transformando los sentidos, al introducir un orden ahora regido por normas diferentes. Es por eso que hablo, en el título, de verosimilitud: las nomenclaturas permanecen, pero son reinterpretadas a la luz del nuevo orden moderno.⁷ Esta cruza es realmente fatal, porque un idioma que era jerárquico, en contacto con el discurso igualitario de la modernidad, se transforma en un orden super jerárquico y [desarraigado], debido a los factores que examinaré a seguir: la superinflación de los hombres en el ambiente comunitario, en su papel de intermediarios con el mundo exterior, es decir, con la administración del blanco; la emasculación de los hombres en el ambiente extra-comunitario, frente al poder de los administradores blancos; la superinflación y universalización de la esfera pública, habitada ancestralmente por los hombres, con el derrumbe y privatización de la esfera doméstica; y la binarización de la dualidad, resultante de la universalización de uno de sus dos términos cuando constituido como público, en oposición a otro, constituido como privado.

6 Para una lista de identidades transgénéricas en sociedades históricas y contemporáneas ver Campuzano (2009a: 76).

7 Nota de la autora para la presente publicación: Algo semejante ha apuntado Julieta Paredes con su idea del ‘entronque de patriarcados’ (2010).

Si la aldea siempre estuvo organizada por el estatus, dividida en espacios bien caracterizados y con reglas propias, con prestigios diferenciales y un orden jerárquico, habitados por criaturas destinadas a ellos que pueden ser, de forma muy genérica, reconocidas desde la perspectiva moderna como hombres y mujeres por sus papeles, propios de esos espacios, y que se muestran marcadas por este destino de distribución espacial, laboral, ritual; el discurso de la colonial/modernidad, a pesar de igualitario, esconde en su interior, como muchas autoras feministas ya han señalado, un hiato jerárquico abisal, debido a lo que podríamos aquí llamar, tentativamente, totalización progresiva por la esfera pública o ‘totalitarismo de la esfera pública’. Sería posible inclusive sugerir que es la esfera pública lo que hoy continúa y profundiza el proceso colonizador.⁸

Ilustro con un ejemplo lo que sucede cuando llegamos con los talleres de la Coordinación de Mujeres de la Fundación Nacional del Indio a las aldeas a hablar con las mujeres indígenas sobre los problemas crecientes de violencia contra ellas, cuyas noticias llegan a Brasilia. Lo que ocurre, en general, pero muy especialmente en áreas donde la vida considerada ‘tradicional’ se encuentra supuestamente más preservada y donde hay más consciencia del valor de la autonomía frente al Estado, como es el caso de los habitantes del Parque Xingú, en Mato Grosso, es que los caciques y los hombres se hacen presentes e interponen el argumento de que no existe nada que el Estado deba hablar con sus mujeres. Sustentan este argumento con la verdad verosímil de que su mundo “siempre fue así”: “el control que nosotros tenemos sobre nuestras mujeres es un control que siempre tuvimos sobre ellas”. Sustentan este enunciado, como anticipé en las páginas anteriores, con un argumento culturalista, y fundamentalista por lo tanto, en que se presupone que la cultura no tuvo historia. Arlette Gautier llama a esta miopía histórica “el invento del derecho consuetudinario” (Gautier 2005: 697).

La respuesta, bastante compleja por cierto, que les devolvemos, es: “en parte sí, y en parte no”. Porque, si siempre existió una jerarquía en el mundo de la aldea, un diferencial de prestigio entre hombres y mujeres, también existía una diferencia, que ahora se ve amenazada por la ingerencia y colonización por el espacio público republicano, que difunde un discurso de igualdad y expele la diferencia a una posición marginal, problemática —el problema del ‘otro’, o la expulsión del otro a la calidad de ‘problema’. Esa inflexión introducida por la anexión a la égida, primero, de la administración colonial de base ultramarina, y, más tarde, a la de la gestión colonial/estatal, tienen, como el primero de sus síntomas, la cooptación de los hombres como la clase ancestralmente dedicada a las faenas y papeles del espacio público con sus características pre-intrusión.

8 Nota de la autora para la presente publicación: Si utilizamos la categoría ‘contrato sexual’ acuñada por Carole Pateman, iluminamos esta idea afirmando que en el mundo-aldea el contrato sexual se encuentra expuesto, mientras que en la colonial modernidad, el contrato sexual se encuentra disfrazado por el idioma del contrato ciudadano.

Deliberar en el terreno común de la aldea, ausentarse en expediciones de caza y contacto con las aldeas, vecinas o distantes, del mismo pueblo o de otros pueblos, parlamentar o guerrear con las mismas ha sido, ancestralmente, la tarea de los hombres. Y es por esto que, desde la perspectiva de la aldea, las agencias de las administraciones coloniales que se sucedieron entran en ese registro: de con quien se parlamenta, de con quien se guerrea, de con quien se negocia, de con quien se pacta y, en épocas recientes, de quien se obtienen los recursos y derechos (como recursos) que se reivindican en tiempos de política de la identidad. La posición masculina ancestral, por lo tanto, se ve ahora transformada por este papel relacional con las poderosas agencias productoras y reproductoras de colonialidad. Es con los hombres que los colonizadores guerrearón y negociaron, y es con los hombres que el estado de la colonial/modernidad también lo hace. Para Arlette Gautier, fue deliberada y funcional a los intereses de la colonización y a la eficacia de su control la elección de los hombres como interlocutores privilegiados: “la colonización trae consigo una pérdida radical del poder político de las mujeres, allí donde existía, mientras que los colonizadores negociaron con ciertas estructuras masculinas o las inventaron, con el fin de lograr aliados” (2005: 718) y promovieron la ‘domesticación’ de las mujeres y su mayor distancia y sujeción para facilitar la empresa colonial (Ibíd 690).⁹

La posición masculina se ve así inflexionada y promovida a una plataforma nueva y distanciada que se oculta por detrás de la nomenclatura precedente, robustecida ahora por un acceso privilegiado a recursos y conocimientos sobre el mundo del poder. Se disloca, así, inadvertidamente, mientras se opera una ruptura y reconstitución del orden, manteniendo, para el género, los antiguos nombres, marcas y rituales, pero invistiendo la posición con contenidos nuevos. Los hombres retornan a la aldea sustentando ser lo que siempre han sido, pero ocultando que se encuentran ya operando en nueva clave. Podríamos aquí también hablar de la célebre y permanentemente fértil metáfora del *body-snatching* del clásico *holliwoodiano*, “The invasión of the body snatchers”: la invasión de los cazadores de cuerpos; el ‘crimen perfecto’ formulado por Baudrillard, porque eficazmente oculto en la falsa analogía o verosimilitud. Estamos frente al elenco de género representando otro drama; a su léxico, capturado por otra gramática.

Las mujeres y la misma aldea se vuelven ahora parte de una externalidad objetiva para la mirada masculina, contagiada, por contacto y mimesis, del mal de la distancia y exterioridad propias del ejercicio del poder en el mundo de la colonialidad. La posición de los hombres se tornó ahora simultáneamente interior y exterior, con la exterioridad y capacidad objetificadora de la mirada colonial, simultáneamente administradora y pornográfica. De forma muy sintética, que no tengo posibilidad de extender aquí, anticipo que la sexualidad se transforma, introduciéndose una

9 Nota de la autora para esta publicación: Sobre este tema, ver también Assis Climaco (2009).

moralidad antes desconocida, que reduce a objeto el cuerpo de las mujeres y al mismo tiempo inculca la noción de pecado, crímenes nefandos y todos sus correlatos. Debemos atribuir a la exterioridad colonial/moderna —exterioridad de la racionalidad científica, exterioridad administradora, exterioridad expurgadora del otro y de la diferencia ya apuntada por Aníbal Quijano (1992) y por Walter D. Mignolo ([2000] 2003: 290-291 y 424), en sus textos— ese carácter pornográfico de la mirada colonizadora.

Advertir todavía que, junto a esta hiperinflación de la posición masculina en la aldea, ocurre también la emasculación de esos mismos hombres en el frente blanco, que los somete a estrés y les muestra la relatividad de su posición masculina al sujetarlos a dominio soberano del colonizador. Este proceso es *violentogénico*, pues oprime aquí y empodera en la aldea, obligando a reproducir y a exhibir la capacidad de control inherente a la posición de sujeto masculino en el único mundo ahora posible, para restaurar la virilidad perjudicada en el frente externo. Esto vale para todo el universo de masculinidad racializada, expulsada a la condición de no-blancura por el ordenamiento de la colonialidad.

Son también parte de este panorama de captación del género pre-intrusión por el género moderno el secuestro de toda política, es decir, de toda deliberación sobre el bien común, por parte de la naciente y expansiva esfera pública republicana, y la consecuente privatización del espacio doméstico, su *otrificación*, marginalización y expropiación de todo lo que en ella era quehacer político. Los vínculos exclusivos entre las mujeres, que orientaban a la reciprocidad y a la colaboración solidaria tanto ritual como en las faenas productivas y reproductivas, se ven dilacerados en el proceso del encapsulamiento de la domesticidad como 'vida privada'. Esto significa, para el espacio doméstico y quienes lo habitan, nada más y nada menos que un desmoronamiento de su valor y munición política, es decir, de su capacidad de participación en las decisiones que afectan a toda la colectividad. Las consecuencias de esta ruptura de los vínculos entre las mujeres y del fin de las alianzas políticas que ellos permiten y propician para el frente femenino fueron literalmente fatales para su seguridad, pues se hicieron progresivamente más vulnerables a la violencia masculina, a su vez potenciada por el estrés causado por la presión sobre ellos del mundo exterior.

El compulsivo confinamiento del espacio doméstico y sus habitantes, las mujeres, como resguardo de lo privado tiene consecuencias terribles en lo que respecta a la violencia que las victimiza. Es indispensable comprender que esas consecuencias son plenamente *modernas y producto de la modernidad, recordando que el proceso de modernización en permanente expansión es también un proceso de colonización en permanente curso*. Así como las características del crimen de genocidio son, por su racionalidad y sistematicidad, originarias de los tiempos modernos, los feminicidios, como prácticas casi maquinales de exterminio de las mujeres son también una invención moderna. Es la barbarie

de la colonial modernidad mencionada anteriormente. Su impunidad, como he tentado argumentar en otro lugar, se encuentra vinculada a la privatización del espacio doméstico, como espacio residual, no incluido en la esfera de las cuestiones mayores, consideradas de interés público general (Segato 2010b). Con la emergencia de la grilla universal moderna, de la que emanan el Estado, la política, los derechos y la ciencia, tanto la esfera doméstica como la mujer, que la habita, se transforman en meros restos, en el margen de los asuntos considerados de relevancia universal y perspectiva neutra.

Si bien en el espacio público del mundo de la aldea de un gran número de pueblos amazónicos y chaqueños existen restricciones precisas a la participación y alocución femenina y es reservada a los hombres la prerrogativa de deliberar, estos hombres, como es bien sabido, interrumpen al atardecer el parlamento en el ágora tribal, en muchos casos muy ritualizado, sin llegar a conclusión alguna, para realizar una consulta por la noche en el espacio doméstico. Solo se reanuda el parlamento al día siguiente, con el subsidio del mundo de las mujeres, que solo habla en la casa. Caso esta consulta no ocurra, la penalidad será intensa para los hombres. Esto es habitual y ocurre en un mundo claramente compartimentalizado donde, si bien hay un espacio público y un espacio doméstico, la política, como conjunto de deliberaciones que llevan a las decisiones que afectan la vida colectiva, atraviesa los dos espacios. En el mundo andino, la autoridad de los mallkus, aunque su ordenamiento interno sea jerárquico, es siempre dual, involucrando una cabeza masculina y una cabeza femenina y todas las deliberaciones comunitarias son acompañadas por las mujeres, sentadas al lado de sus esposos o agrupadas fuera del recinto donde ocurren, y ellas hacen llegar las señales de aprobación o desaprobación al curso del debate. Si es así, no existe el monopolio de la política por el espacio público y sus actividades, como en el mundo colonial moderno. Al contrario, el espacio doméstico es dotado de politicidad, por ser de consulta obligatoria y porque en él se articula el grupo corporativo de las mujeres como frente político.

El género, así reglado, constituye una dualidad jerárquica, en la que ambos términos que la componen, a pesar de su desigualdad, tienen plenitud ontológica y política. En el mundo de la modernidad no hay dualidad, hay binarismo. Mientras en la dualidad la relación es de complementariedad, la relación binaria es suplementar, un término suplementa —y no complementa— el otro. Cuando uno de esos términos se torna 'universal', es decir, de representatividad general, lo que era jerarquía se transforma en abismo, y el segundo término se vuelve resto: esta es la estructura binaria, diferente de la dual.

De acuerdo con el patrón colonial moderno y binario, cualquier elemento, para alcanzar plenitud ontológica, plenitud de ser, deberá ser ecuilibrado, es decir, conmensurabilizado a partir de una grilla de referencia o equivalente universal. Esto produce el efecto de que cualquier manifestación de la otredad constituirá

un problema, y solo dejará de hacerlo cuando tamizado por la grilla ecualizadora, neutralizadora de particularidades, de idiosincrasias. El otro-indio, el otro-no-blanco, la mujer, a menos que depurados de su diferencia o exhibiendo una diferencia conmensurabilizada en términos de identidad reconocible dentro del patrón global, no se adaptan con precisión a este ambiente neutro, aséptico, del equivalente universal, es decir, de lo que puede ser generalizado y atribuido de valor e interés universal. Solo adquieren politicidad y son dotados de capacidad política, en el mundo de la modernidad, los sujetos —individuales y colectivos— y cuestiones que puedan, de alguna forma, procesarse, reconvertirse, transportarse y reformular sus problemas de forma en que puedan ser enunciados en términos universales, en el espacio ‘neutro’ del sujeto republicano, donde supuestamente habla el sujeto ciudadano universal. Todo lo que sobra en ese procesamiento, lo que no puede convertirse o conmensurabilizarse dentro de esa grilla, es resto.

Sin embargo, como ya otros autores han afirmado, este ámbito, esta ágora moderna, tiene un sujeto nativo de su espacio, único capaz de transitarlo con naturalidad porque de él es oriundo. Y este sujeto, que ha formulado la regla de la ciudadanía a su imagen y semejanza, porque la originó a partir de una exterioridad que se plasmó en el proceso primero bélico e inmediatamente ideológico que instaló la episteme colonial y moderna, tiene las siguientes características: es hombre, es blanco, es *pater-familiae* —por lo tanto, al menos funcionalmente, heterosexual—, es propietario y es letrado. Todo el que quiera mimetizarse de su capacidad ciudadana tendrá que, por medio de la politización —en el sentido de ‘publicización de la identidad’ pues lo público es lo único que tiene potencia política en el ambiente moderno—, reconvertirse a su perfil.¹⁰

El ‘dualismo’, como el caso del dualismo de género en el mundo indígena, es una de las variantes de lo múltiple o también el dos resume, epitomiza una multiplicidad.¹¹ El *binarismo*, propio de la colonial/modernidad, resulta de la episteme del expurgo y la exterioridad construida, del mundo del Uno. El uno y el dos de la dualidad indígena son una entre muchas posibilidades de lo múltiple, donde el uno y el dos, aunque puedan funcionar complementariamente, son ontológicamente completos y dotados de politicidad, a pesar de desiguales en valor y prestigio. El segundo en esa dualidad jerárquica no es un problema que demanda conversión, procesamiento por la grilla de un equivalente universal, y tampoco es resto de la transposición al Uno, sino que es plenamente otro, un otro completo, irreductible.

10 Para esta discusión ver Warner (1990); West (2000 [1988]); Benhabib (2006 [1992]); Cornell (2001 [1998]).

11 Nota de la autora para esta publicación: esta multiplicidad es originada en los tránsitos entre los dos polos; los cruces, encuentros y encrucijadas de las tantas formas de transgeneridad constatadas en los mundos no intervenidos o solo parcialmente intervenidos por la estructura de la colonialidad.

Al comprender esto, entendemos que el doméstico es un espacio completo con su política propia, con sus asociaciones propias, jerárquicamente inferior a lo público, pero con capacidad de autodefensa y de auto transformación. Podría decirse que la relación de género en este mundo configura un patriarcado de baja intensidad, si comparado con las relaciones patriarcales impuestas por la colonia y estabilizadas en la colonialidad moderna.

Sin ir a detalles, llamo la atención aquí al conocido fracaso de las estrategias de género de prestigiosos programas de cooperación internacional, precisamente porque aplican una mirada universalista y parten de una definición eurocéntrica de lo que sea 'género' y las relaciones que organiza. En otras palabras, la gran fragilidad de las acciones de cooperación en este aspecto se debe a que carecen de sensibilidad para las categorías propias de los contextos para los cuales los proyectos son formulados. En las comunidades rurales y en las aldeas indígenas, la sociedad es dual en lo que respecta al género, y esa dualidad organiza los espacios, las tareas, la distribución de derechos y deberes. Esa dualidad define las comunidades o colectivos de género. Eso quiere decir que el tejido comunitario general es, a su vez, subdividido en dos grupos, con sus normas internas y formas propias de convivencia y asociación tanto para tareas productivas y reproductivas como para tareas ceremoniales. En general, los proyectos y acciones de cooperación técnica de los países europeos revelan la dificultad de percibir la especificidad del género en los ambientes comunitarios de su actuación. El resultado es que proyectos y acciones referidos al género y destinados a promover la igualdad de género son referidos y aplicados a personas, esto es, a individuos mujeres, o a la relación entre individuos mujeres e individuos hombres, y el resultado perseguido es el de la promoción directa y sin mediaciones de la igualdad de género concebida como igualdad de personas y no de esferas. Diseñadas con foco en individuos, las acciones de promoción de la equidad de género no perciben que acciones sensibles al contexto comunitario deben ser dirigidas a promover la esfera doméstica y el colectivo de las mujeres como un todo, frente a la jerarquía de prestigio y el poder del espacio público comunitario y el colectivo de los hombres. En verdad, la meta de los proyectos debería ser la promoción de la igualdad entre el colectivo de los hombres y el colectivo de las mujeres dentro de las comunidades. Solamente esa igualdad podrá resultar, posteriormente, en el surgimiento de personalidades destacadas de mujeres que no se distancien de sus comunidades de origen, es decir, que tengan retorno y una actuación permanente junto a su grupo.

Además [del apuntado] individualismo inherente a la perspectiva del Estado y de los programas estatales y transestatales, el mundo moderno es el mundo del 'uno', y todas las formas de otredad con relación al patrón universal representado por este 'uno' constituyen un problema. La propia disciplina antropológica es prueba de ello, pues nace al abrigo de la convicción moderna de que los otros tienen que ser explicados, traducidos, conmensurabilizados, procesados por la

operación racional que los incorpora a la grilla universal. Lo que no puede ser reducido a ella, permanece como sobra y no tiene peso de realidad, no es ontológicamente pleno, es descarte incompleto e irrelevante. La deconstrucción derrideana, que desestabiliza la dupla binaria, no tiene cabida ni rendimiento en el circuito de la dualidad.

Con la transformación del dualismo, como variante de lo múltiplo, en el binarismo del 'uno' —universal, canónico, 'neutral'— y su otro —resto, sobra, anomalía, margen— pasan a clausurarse los tránsitos, la disponibilidad para la circulación entre las posiciones, que pasan a ser todas colonizadas por la lógica binaria. El género se enyesa, a la manera occidental, en la matriz heterosexual, y pasan a ser necesarios los Derechos de protección contra la homofobia y las políticas de promoción de la igualdad y la libertad sexual, como el matrimonio entre hombres o entre mujeres, prohibido en la colonial/modernidad y aceptado en una amplia diversidad de pueblos indígenas del continente.¹²

Las presiones que impuso el colonizador sobre las diversas formas de la sexualidad que encontró en el incanato han sido relevadas por Giuseppe Campuzano (2006 y 2009, entre otros) en crónicas y documentos del siglo XVI y XVII. En ellas se constata la presión ejercida por las normas y las amenazas punitivas introducidas para capturar las prácticas en la matriz heterosexual binaria del conquistador, que impone nociones de pecado extrañas al mundo aquí encontrado y propaga su mirada pornográfica. Esto nos permite concluir que muchos de los prejuicios morales hoy percibidos como propios de 'la costumbre' o 'la tradición', aquellos que el instrumental de los derechos humanos intenta combatir, son en realidad prejuicios, costumbres y tradiciones ya modernos, esto es, oriundos del patrón instalado por la colonial modernidad. En otras palabras, la supuesta 'costumbre' homofóbica, así como otras, ya es moderna y, una vez más, nos encontramos con el antídoto jurídico que la modernidad produce para contrarrestar los males que ella misma introdujo y continúa propagando.

Ese enyesamiento en posiciones de identidad es también una de las características de la racialización, instalada por el proceso colonial/moderno, que empuja a los sujetos a posiciones fijas dentro del canon binario aquí constituido por los términos blanco–no blanco.¹³

También la redistribución del cosmos y la tierra toda con todos sus seres, animados e inanimados, para caber en el binarismo de la relación sujeto-objeto

12 Describí esta diferencia entre los mundos para las comunidades de religión afrobrasileira Nagô Yoruba de Recife en el artículo ya citado (1986).

13 Sobre la coemergencia de la colonia, la modernidad y el capitalismo con las categorías 'Europa', 'América', 'raza', 'Indio', 'Blanco', 'Negro' ver Quijano (1991, 2000) y Quijano y Wallerstein (1992).

de la Ciencia occidental es triste parte de este proceso. En medio a esta nueva situación —nueva y progresiva para muchos pueblos expuestos a un permanente y diario proceso de conquista y colonización—, las luchas por derechos y políticas públicas inclusivas y tendientes a la equidad son propias del mundo moderno, naturalmente, y no se trata de oponerse a ellas, pero sí de comprender a qué paradigma pertenecen y, especialmente, entender que vivir de forma descolonial es intentar abrir brechas en un territorio totalizado por el esquema binario, que es posiblemente el instrumento más eficiente del poder.

Es por eso que les digo, a mis interlocutoras indias, en los talleres de la *Coordinación de Género y generación* de la *Fundación Nacional del Indio*, al exponer ante ellas los avances de la *Lei Maria da Penha* contra la Violência Doméstica: el Estado les da con una mano, lo que ya les sacó con la otra.

Cuando el mundo del uno y su resto, en la estructura binaria, encuentra el mundo de lo múltiple, lo captura y modifica desde su interior como consecuencia del patrón de la colonialidad del poder, que permite una influencia mayor de un mundo sobre otro. Lo más preciso será decir que *lo coloniza*. En este nuevo orden dominante, el espacio público, a su vez, pasa a capturar y monopolizar todas las deliberaciones y decisiones relativas al bien común general, y el espacio doméstico como tal se despolitiza totalmente, tanto porque pierde sus formas ancestrales de intervención en las decisiones que se tomaban en el espacio público, como también porque se encierra en la familia nuclear y se clausura en la privacidad. Pasan a normar la familia nuevas formas imperativas de conyugalidad y de censura de los lazos extendidos que atravesaban la domesticidad (Maia 2010 y Abu-Lughod 2002), con la consecuente pérdida del control que el ojo comunitario ejercía, vigilando y juzgando los comportamientos. La despolitización del espacio doméstico lo vuelve entonces vulnerable y frágil, y son innumerables los testimonios de los grados y formas crueles de victimización que ocurren cuando desaparece el amparo de la mirada de la comunidad sobre el mundo familiar. Se desmorona entonces la autoridad, el valor y el prestigio de las mujeres y de su esfera de acción.

Esta crítica de la caída de la esfera doméstica y del mundo de las mujeres desde una posición de plenitud ontológica al nivel de resto o sobra de lo real tiene consecuencias gnoseológicas importantes. Entre ellas, la dificultad que enfrentamos cuando, a pesar de entender la omnipresencia de las relaciones de género en la vida social, no conseguimos pensar toda la realidad a partir del género dándole un estatuto teórico y epistémico como categoría central capaz de iluminar todos los aspectos de la vida. A diferencia de esto, en el mundo pre-intrusión, las referencias constantes a la dualidad en todos los campos simbólicos muestran que este problema de la devaluación gnoseológica del sistema de género allí no existe.

Lo que es más importante notar aquí es que, en este contexto de cambio, se preservan las nomenclaturas y ocurre un espejismo, una falsa impresión de continuidad de la vieja ordenación, con un sistema de nombres, formalidades y rituales que aparentemente permanece, pero es ahora regido por otra estructura.¹⁴ Este pasaje es sutil, y la falta de claridad sobre los cambios ocurridos hace que las mujeres se sometan sin saber cómo contestar la reiterada frase de los hombres del “siempre fuimos así”, y a su reivindicación de la manutención de una costumbre que suponen o afirman tradicional, con la jerarquía de valor y prestigio que le es propia. De allí deriva un chantaje permanente a las mujeres que las amenaza con el supuesto de que, de tocar y modificar este orden, la identidad, como capital político, y la cultura, como capital simbólico y referencia en las luchas por la continuidad como pueblo, se verían perjudicadas, debilitando así las demandas por territorios, recursos, y derechos como recursos.

Lo que ha pasado, sin embargo y como vengo diciendo, es que se han agravado internamente, dentro del espacio de la aldea, como consecuencia de la colonización moderna, la distancia jerárquica y el poder de los que ya tenían poder —ancianos, caciques, hombres en general—. Como afirmé, si bien es posible decir que siempre hubo jerarquía y relaciones de género como relaciones de poder y prestigio desigual, con la intervención colonial estatal y el ingreso al orden de la colonial/modernidad esa distancia opresiva se agrava y magnifica. Ocurre una mutación bajo el manto de una aparente continuidad. Es, por eso, necesario ensayar una habilidad retórica considerable para hacer comprender que el efecto de profundidad histórica es una ilusión de óptica, que sirve para solidificar las nuevas formas de autoridad de los hombres y otras jerarquías de la aldea. Porque nos encontramos aquí frente a un culturalismo perverso, del que hablé al iniciar estas breves páginas, que no es otra cosa que el fundamentalismo de la cultura política de nuestra época, inaugurado con la caída del muro de Berlín y la obsolescencia del debate marxista, cuando las identidades, ahora politizadas, se transformaron en el lenguaje de las disputas (Segato 2007).

En suma y recapitulando, cuando, en un gesto que pretende la universalización de la ciudadanía, pensamos que se trata de substituir la jerarquía que ordenaba la relación de hombres y mujeres por una relación igualitaria, lo que estamos realmente haciendo es remediando los males que la modernidad ya introdujo con soluciones también modernas: el estado entrega con una mano lo que ya retiró con la otra. A diferencia del “diferentes pero iguales” de la fórmula del activismo moderno, el mundo indígena se orienta por la fórmula, difícil para nosotros de acceder, de “desiguales *pero* distintos”. Es decir, realmente múltiples, porque el otro, distinto, y aún inferior, no representa un problema a ser resuelto. El imperativo de la commensurabilidad desaparece. Es aquí que entra con provecho el entremundo de

14 Traté de esto en mi libro de (2007).

la modernidad crítica, fertilizando la jerarquía étnica con su discurso de igualdad, y generando lo que algunos comienzan a llamar ciudadanía étnica o comunitaria, que solamente podrá ser adecuada si partiendo del fuero interno y la jurisdicción propia, es decir, del debate y deliberación de sus miembros, tramando los hilos de su historia particular. Concluyo aquí remitiendo a la extraordinaria película *Mooladé*, del director senegalés recientemente fallecido Ousman Sembene, sobre la lucha de un grupo de mujeres de una aldea de Burkina Faso para erradicar la práctica de la infibulación: desde el interior, la face interna de la comunidad, atravesada, como siempre ha sido, por el mundo circundante.

Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila
2002 [1998] *Feminismo y Modernidad en Oriente Próximo*. Valencia: Cátedra.
- Assis Climaco, Danilo
2009 'Tráfico de mulheres, negócios de homens. Leituras feministas e anti-coloniais sobre os homens, as masculinidades e/ou o masculino. Dissertação'. Mestrado em Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. Disponible en: www.cfh.ufsc.br/~ppgp/Assis%20Climaco.pdf
- Benhabib, Seyla
2006 [1992] *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: GEDISA.
- Campuzano, Giuseppe
2006 Reclaiming Travesti Histories. *Sexuality Matters. IDS Bulletin*. 37 (5): 34-39.
2009a Contemporary Travesti Encounters with Gender and Sexuality in Latin America. *Development*. 52 (1): 75-83.
2009b Andróginos, hombres vestidos de mujer, maricones... el Museo Travesti del Perú. *Bagoas*. (4): 79-93.
- Castro-Gómez, Santiago
2005 *La hybris del punto cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Cornell, Drucilla
2001 [1998] *En el corazón de la libertad. Feminismo, sexo e igualdad*. Madrid: Ediciones Cátedra - Universidad de Valencia.
- Gautier, Arlette
2005 "Mujeres y colonialismo". En: Marc Ferro (dir.), *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: Del exterminio al arrepentimiento*, pp. 677-723. Madrid: La esfera de los libros.
- Gutiérrez, Margarita y Nellys Palomo
1999 "Autonomía con Mirada de Mujer". En: Cal. Burguete y Aracely Mayor, (coords.), *MÉXICO: Experiencias de Autonomía Indígena*, pp. 54-86.

- Guatemala y Copenhague: IWGIA - Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída
 2003 Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad. *La Ventana. Revista de estudios de género*. (18): 7-39.
- Hernández, Rosalva Aída y María Teresa Sierra
 2005 “Repensar los derechos colectivos desde el género: Aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía”. En: Martha Sánchez (coord.), *La Doble Mirada: Luchas y Experiencias de las Mujeres Indígenas de América Latina*, pp. 105-120. México DF: UNIFEM / ILSB.
- Lugones, María
 2007 Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. *Hypatia*. 22 (1): 186-209.
- Maia, Claudia de Jesús
 2010 *A Invenção da ‘Solteirona: Conjugalidade Moderna e Terror Moral – Minas Gerais (1890 – 1948)*. Florianópolis: Editora das Mulheres.
- Mignolo, Walter
 2003 [2000] *Histórias Locais/Projetos Globais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Oyewùmi, Oyéronké
 1997 *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Paredes, Julieta
 2010 *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: CEDEC y Mujeres Creando Comunidad.
- Pateman, Carole
 1988 *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.
- Quijano, Aníbal
 1991 La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día. *ILLA, Revista del Centro de Educación y Cultura*. (10): 44-56
 1992 “Colonialidad y modernidad-racionalidad”. En: Heraclio Bonilla (comp.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, pp. 437-447. Quito: Tercer Mundo - Libri Mundi - FLACSO-Ecuador.
 2000 Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*. 6 (2): 342-386. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I.
- Quijano, Aníbal e Immanuel Wallerstein
 1992 La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales. América: 1492-1992*. (134): 583-591.
- Segato, Rita Laura
 2003a Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba. *Revista de Estudios Afro-Asiáticos*. Año 25, (2): 333-363.

- 2003b *Las Estructuras Elementales de la Violencia*. Buenos Aires: Prometeo.
- 2005 [1986] "Inventando a Natureza. Família, sexo e gênero no Xangô de Recife". En: *Santos e Daimones*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- 2007 *La Nación y sus otros. Raza, etnicidades y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- 2010a Los cauces profundos de la raza latinoamericana: Una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación*. 2 (3): 11- 44.
- 2010b "Femi-geno-cidio como crimen en el fuero internacional de los Derechos Humanos: el derecho a nombrar el sufrimiento en el derecho". En: Rosa-Linda Fregoso (coord.), *Feminicidio en América Latina*, pp. 249-278. México, DF: Editora de la UNAM.
- Warner, Michael
- 1990 *The Letters of the Republic: Publication and the Public Sphere in Eighteenth-Century America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- West, Robin
- 2000 [1988] *Género y Teoría del Derecho*. Bogotá: Ediciones Uniandes - Instituto Pensar el Siglo del Hombre Editores - Colección Nuevo Pensamiento Jurídico.
- Williams, Brackette F. y Pauline Pierce
- 1996 "And Your Prayers Shall Be Answered Through the Womb of a Woman. Insurgent Masculine Redemption and the Nation of Islam". En: Brackette Williams (edit.) *Women out of place: the gender of agency and the race of nationality*, pp. 186-215. New York, London: Routledge.