



**Femi  
nismos  
y pos  
colonia  
lidad**

# Descolonizando el feminismo desde y en América latina

Karina Bidaseca, Vanesa Vazquez  
Laba, Rita Laura Segato, Ochy Curiel,  
Liliana Ancalao, Moira Millán, Maribel  
Núñez Rodríguez, Katsí Yarí Rodríguez  
Velázquez, Carolina María Gómez  
Fonseca, Yuderkys Espinosa Miñoso,  
Rosario Castelli, Victoria Tesoriero,  
Juan Pablo Puentes, Santiago Ruggero,  
Sergio Kaminker, Micaela González, Alicia  
Tabarosa, María Herminia Greco, Ana  
Mines, Cinthia Saporito, Luciana Politti,  
María Gabriela Pombo, Ana A. Contreras  
Huayquillán, Natalia Quiroga Díaz, Ana  
Mariel Weinstock, María Silvana Sciortino,  
Leticia Virosta, Ianina Lois, Andrea Gigena,  
Laura Zapata, Diana Lucía Ochoa López,  
Valeria Fernández Hasan

Bidaseca, Karina Andrea  
Feminismos y poscolonialidad / Karina Andrea Bidaseca y Vanesa Vaz-  
quez Laba. - 1a ed. - Buenos Aires : Ediciones Godot Argentina, 2011.  
250 p. ; 20x13 cm. ISBN 978-987-1489-30-5  
1. Feminismo. I. Vazquez Laba, Vanesa II. Título  
CDD 305.42 Fecha de catalogación: 15/08/2011

**Feminismos y poscolonialidad**  
Karina Andrea Bidaseca y Vanesa Vazquez Laba

**Corrección**  
Hernán López Winne

**Diseño de tapa e interiores**  
Víctor Malumián

**Ediciones Godot ©**  
[www.edicionesgodot.com.ar](http://www.edicionesgodot.com.ar)  
[info@edicionesgodot.com.ar](mailto:info@edicionesgodot.com.ar)  
Buenos Aires, Argentina, 2016  
[Facebook.com/EdicionesGodot](https://www.facebook.com/EdicionesGodot)  
[Twitter.com/EdicionesGodot](https://twitter.com/EdicionesGodot)  
[Instagram.com/EdicionesGodot](https://www.instagram.com/EdicionesGodot)

Impreso en Bibliográfika, Barzana 1263,  
Ciudad autónoma de Buenos Aires,  
República Argentina, en marzo de 2016

## Prólogo

**L**A POSIBILIDAD DE CONSTRUIR *conocimiento situado* para la producción de una *Epistemología Feminista Latinoamericana* que parta desde las márgenes de vida de las “Otras” del feminismo hegemónico: indígenas y campesinas, afrodescendientes, diaspóricas y migrantes, lesbianas, trabajadoras en las maquilas, trabajadoras del sexo, trans..., es uno de los desafíos que como académicas feministas y militantes nos propusimos discutir bajo la convicción de que sigue siendo hoy tan vital como ayer el deseo de revertir aquellas condiciones históricas que ubican a las mujeres en lugares de subalternidad y de violencia mayúscula.

En torno de la expresión “Descolonizando el feminismo occidental *desde y en América Latina*”, las más de 20 expositoras y concurrentes de Brasil, Colombia, Puerto Rico, México, y desde distintos lugares de la Argentina, nos reunimos en un espacio de reflexión con distintos grupos de investigación y acción feministas, el 29 de octubre de 2010, en el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional General de San Martín.

La I Jornada Interna y Panel abierto sobre *Feminismo, (Pos) Colonialidad y Hegemonía. Descolonizando el feminismo occidental desde y en América Latina* fue organizada conjuntamente por el Programa “*Poscolonialidad, Pensamiento Fronterizo y Transfronterizo en los Estudios Feministas*” del IDAES, dirigido por Karina Bidaseca, y el *Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista* (GLEFAS), coordinado por Yuderkys Espinosa Miñoso. Contó con el invaluable apoyo del Proyecto PIP Conicet “Legitimidades culturales de la desigualdad social en la Argentina actual” (IDAES) y del Proyecto Ubacyt “Mujeres interpeladas en su diversidad. Feminismos contra-hegemónicos del Tercer Mundo” (Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires).

Las antropólogas Rita Segato (Cátedra Bioética UNESCO, Brasil), Ochy Curiel (Universidad Nacional de Colombia y GLEFAS), integrantes del pueblo mapuche, la militante Moira Millán (*Werkén* mapuche, Pillán Mahuiza) y la poetiza Liliana Ancalao, así como docentes, investigadoras y estudiantes que forman parte de un colectivo precursor que en el país impulsa los estudios pos y descoloniales, junto al auditorio convocado, problematizaron desde diferentes lugares de enunciación, la intersección entre el campo de los estudios de género y el de los estudios de la (pos) colonialidad. Si algo comparten los estudios feministas y los estudios de la colonialidad es su cuestionamiento político a la epistemología occidental de producción de conocimiento, reivindicando los saberes de los cuerpos, identidades, culturas marginalizados por el universalismo.

De este modo, la crítica a la colonialidad discursiva de los feminismos hegemónicos en el tercer mundo o Sur que ha surgido desde hace ya unas décadas, particularmente en América Latina no sólo debe ocuparse de observar los mecanismos orientalistas de la fijación *otrológica* de identidades, sino también de la colonización autoimpuesta en los estudios feministas latinoamericanos; sin más, la relación de ambivalencia entre colonizador/colonizada. En otras palabras, el proceso antropofágico por donde asolan las políticas de representación de las mujeres subalternas. La intensidad del encuentro desplegó desde las expresiones más emotivas del toque espontáneo del *kultrun* por la antropóloga Laura Zapata; las palabras conmovedoras de Katsí Yarí Rodríguez al narrar la violencia sobre los cuerpos afro hipersexualizados en las calles de Buenos Aires; la actuación de la directora, actriz y dramaturga dominicana, exponente del Teatro Tibai, María Isabel Bosch, quien representó un fragmento de su obra “Las viajeras”, junto a la lectura de los poemas de Liliana Ancalao y la voz de Ochy Curiel.

Este libro fue posible por los fondos recibidos del Proyecto Ubacyt mencionado y Proyecto UNSAM, bajo la dirección de Karina Bidaseca. Agradecemos al Dr. Hugo Sirkin

de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UBA. A las autoridades de la Facultad de Cs. Sociales. Al Dr. Alejandro Grimson, Decano del IDAES-UNSAM, por aceptar y alentar la propuesta. A nuestro amigo Esteban De Gori. Y a los editores del libro, Hernán López Winne y Víctor Malumián.

El Programa “Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas” (IDAES) y GLEFAS celebran con todas las mujeres la sinergia generada. A nuestra querida Rita Segato, por su entrañable amistad y complicidad. A Victoria Tesoriero, Maribel Núñez Rodríguez, Rosario Castelli y a Carolina Aldana, cuyas fotografías enaltecen nuestro libro. A Mariano López Hermida, Javier, Laura Spiatta, Romina Giller y Noelia Parodi. A todas y todos un especial agradecimiento por la inmensa colaboración en la preparación de la Jornada.

Desde el GLEFAS queremos agradecer a ASTRAEA Lesbian Fundación, y en particular a Dulce Reyes, su apoyo moral y económico para el impulso de espacios como este de encuentro entre activismo y academia.

KARINA BIDASECA  
Académica feminista.

VANESA VAZQUEZ LABA  
Académica feminista.

YUDERKYS ESPINOSA MIÑOSO  
Pensadora crítica y activista afrolesbianafeminista.

Buenos Aires, 22 de julio de 2011





## **PARTE I**

Aportes de la crítica  
feminista contrahegemónica  
a los estudios de la (pos)  
colonialidad



# Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial.<sup>1</sup>

**Rita Laura Segato**

## HACIA UN PENSAR INTERPELADO Y DISPONIBLE

**L**A PREGUNTA QUE HOY nos convoca a discurrir sobre la cuestión de la descolonialidad del poder es tan amplia que otorga una gran libertad para responderla. La reformulo de esta manera: ¿Por dónde se abren las brechas que avanzan, hoy, desarticulando la colonialidad del poder, y cómo hablar de ellas? ¿Qué papel tienen las relaciones de género en este proceso? La parte inicial de mi exposición me conducirá más tarde a tratar del tema que en especial me fue solicitado: examinar el cruce entre colonialidad y patriarcado y las originaciones que de éste se derivan: el *patriarcado colonial/moderno* y la *colonialidad de género*, en el contexto de la lucha por las autonomías. Llegaré a ese tema, en la segunda parte de mi exposición, a partir de una breve revista a dos de mis inserciones y participaciones en el feminismo y la lucha indígena, que me permitieron percibir cómo las relaciones de género se ven modificadas históricamente por el colonialismo y por la episteme de la colonialidad cristalizada y reproducida permanentemente por la

---

1. De Próxima aparición en Quijano, Anibal y Julio Mejía Navarrete (eds.): *La Cuestión Descolonial*. Lima, Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder, 2011.

matriz estatal republicana. Mi camino expositivo acompañará, por lo tanto, la secuencia de hallazgos que me condujeron a mi actual comprensión de las relaciones entre colonialidad y género, y al mismo tiempo mostrará la tendencia descolonial de mi propia práctica académica. Estoy convencida de que si mi estrategia retórica no fuera esa, perdería capacidad comunicativa al tratar de proponer un modelo de comprensión de las relaciones de género en la atmósfera colonial moderna.

Mi procedimiento es la “escucha” etnográfica. Por formación soy antropóloga, que es una profesión que en algunos círculos y en algunas aldeas se ha vuelto casi una mala palabra porque esta disciplina practica y emblemática como ninguna el distanciamiento y el extrañamiento que Castro Gómez ha propuesto llamar “hybris del punto cero”, al mismo tiempo que se encuentra en el presente en un repliegue disciplinar que raya en el fundamentalismo. Entonces ¿cómo el camino descolonial me alcanzó en mis prácticas disciplinares, académicas? Progresivamente haciéndome usar la caja de herramientas de mi formación de una forma invertida, o sea, de una forma que definí como una “antropología por demanda”, que produce conocimiento y reflexión como respuesta a las preguntas que le son colocadas por quienes de otra forma serían, en una perspectiva clásica, sus “objetos” de observación y estudio, primero de una forma inadvertida, y después teorizada (Segato 2006).

En otras palabras: lo que da contenido a mi posición de sujeto investido en la construcción de una marcha descolonial, en este momento, se deriva de las exigencias que me fueron colocadas por demandas, a las cuales he venido respondiendo. Me valdré aquí de dos de estas convocatorias para introducirme en el tema, porque éstas me llevaron con el tiempo a una comprensión situada del conjunto de relaciones estructuradas por el orden de la colonialidad y me exigieron construir argumentos e inclusive a formular algunos conceptos que desmontan, desconstruyen, esquemas y categorías muy establecidos. Llevan, también, ciertos nombres a la quiebra y a la obsolescencia. Términos como *cultura*, *relativismo cultural*, *tradición* y

*pre-modernidad* se fueron mostrando, en este camino, palabras ineficientes para lidiar en esos frentes. No tendré mucho tiempo aquí para detallar los sucesos de esa pérdida progresiva de vocabulario, pero bastará esbozar algunos resultados de esa búsqueda por un nuevo conjunto de conceptos que me permitiesen llevar adelante argumentos capaces de responder a las demandas de me fueron presentadas.

Que quede claro, que esa obsolescencia de las palabras habituales con que antropólogos y también activistas han hablado no se dio por un voluntarismo, sino por necesidad del embate argumentativo. Quiero advertir también que mi contribución aquí, por lo tanto, se diferencia de la de mis colegas, porque no es ni exegética, ni de sistematización, ni mucho menos programática, sino eminentemente práctica, como elaboración teórica empeñada en municionar una práctica contenciosa.

## FEMINICIDIO: SÍNTOMA DE LA BARBARIE DEL GÉNERO MODERNO

En 2003 fui convocada a pensar para conseguir dar inteligibilidad a los numerosos y extremadamente crueles asesinatos de mujeres que ocurren en la Frontera Norte mexicana. Se trata de los crímenes hoy conocidos como feminicidios, y que representan una novedad, una transformación contemporánea de la violencia de género, vinculada a las nuevas formas de la guerra. La humanidad hoy testimonia un momento de tenebrosas innovaciones en las formas de ensañarse con los cuerpos femeninos y feminizados, un ensañamiento que se difunde y se expande sin contención. Guatemala, El Salvador y México, en nuestro continente, y Congo dando continuidad a las escenas horribles de Ruanda, son emblemáticos de esta realidad. En Congo, los médicos ya utilizan la categoría “destrucción vaginal” para el tipo de ataque que en muchos casos lleva a sus víctimas a la muerte. En El Salvador, entre 2000 y 2006, en plena época de “pacificación”, frente a un aumento de 40% de los homicidios de hombres, los homicidios de mujeres aumentaron en un 111%,

casi triplicándose; en Guatemala, también de forma concomitante con el restablecimiento de los derechos democráticos, entre 1995 y 2004, si los homicidios de hombres aumentaron un 68%, los de mujeres crecieron en 144%, duplicándose; en el caso de Honduras, la distancia es todavía mayor, pues entre 2003 y 2007, el aumento de la victimización de los hombres fue de 40% y de las mujeres de 166%, cuadruplicándose (Carcedo 2010: 40-42). La rapiña que se desata sobre lo femenino se manifiesta tanto en formas de destrucción corporal sin precedentes como en las formas de tráfico y comercialización de lo que estos cuerpos puedan ofrecer, hasta el último límite. La ocupación depredadora de los cuerpos femeninos o feminizados se practica como nunca antes y, en esta etapa apocalíptica de la humanidad, es expoliadora hasta dejar solo restos.

Esta demanda me llevó a percibir que la crueldad y el desamparo de las mujeres aumenta a medida que la modernidad y el mercado se expanden y anexan nuevas regiones. A pesar de todo el despliegue jurídico de lo que se conoce, desde la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos de 1993, como “los derechos humanos de las mujeres”, podemos sin duda hablar de la barbarie creciente del género moderno, o de lo que algunos ya llaman “el genocidio de género”.

## LA FALSA DISYUNTIVA ENTRE LOS DERECHOS DE LAS ASÍ LLAMADAS MINORÍAS – DE NIÑOS, NIÑAS Y MUJERES – Y EL DERECHO A LA DIFERENCIA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Dos temas que aquí presento conjuntamente, por constituir problemas análogos. Un tema muy neurálgico en este momento en Brasil, cuyo tratamiento requiere delicadas maniobras conceptuales y una gimnasia mental considerable, pues se presenta como una ofensiva en defensa de la vida de los niños y niñas indígenas, pero amenaza las luchas por el derecho de los pueblos a construir su autonomía y su justicia propia. Se trata de un proyecto de ley específica de criminalización de la práctica adapta-

tiva, eventual y en declinación del infanticidio, propuesto por el frente evangélico parlamentario. Ese proyecto de ley en Brasil propone la supervisión y la vigilancia por agentes misioneros y de la seguridad pública, que redoblan su capacidad interventora de la aldea. Ésta pierde así su privacidad y se vuelve transparente al ojo estatal. Una vez más en el mundo colonial, la pretendida salvación de los niños es la coartada fundamental de las fuerzas que pretenden intervenir a los pueblos mediante la acusación de que someten a su propia infancia a maltrato.

El desafío residía, en este caso, en defender el derecho a la autonomía de los pueblos y al mismo tiempo ser capaz de argumentar, en un contexto de colonialidad, que al amparo de esas autonomías ocurren algunas prácticas inaceptables en el discurso occidental y moderno, como por ejemplo la eliminación consciente de vidas indefensas. Sin duda, el haz de luz que ilumina hoy en día este aspecto francamente muy poco representativo de la vida de las aldeas forma parte, en este momento, en Brasil, de un poderoso argumento anti-relativista y anti-indígena que pretende descalificar y desmoralizar a los pueblos para mantenerlos bajo la tutela interesada del mundo blanco. Recibí, entonces, la convocatoria de colaborar en esta contienda ayudando a pensar cómo defender sociedades acusadas de practicar infanticidio sin considerarlo crimen, y a partir de esta demanda, como mostraré, me vi obligada a construir un discurso que no recurre ni al relativismo cultural ni a las nociones de cultura y tradición a que estamos acostumbrados al defender la realidad indígena y las comunidades en América Latina, como también no apela al derecho a la diferencia, sino al derecho a la autonomía, como un principio no exactamente coincidente con el derecho a la diferencia, ya que permanecer diferente y nunca coincidir no puede tornarse una regla compulsiva para todos los aspectos de la vida y de forma permanente.

De la misma forma, la defensa de las mujeres indígenas de la violencia creciente, en número y en grado de crueldad, que las victimiza no sólo a partir del mundo del blanco sino también dentro de sus propios hogares y a manos de hombres también indígenas, al colaborar con la Coordinación de Mujeres Indígenas

de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) en la divulgación de la Lei Maria da Penha contra la Violência Doméstica, me llevó a un dilema semejante, pues, cómo es posible llevar el recurso de los derechos estatales sin proponer la progresiva dependencia de un Estado permanentemente colonizador cuyo proyecto histórico no puede coincidir con el proyecto de las autonomías y de la restauración del tejido comunitario? Es contradictorio afirmar el derecho a la autonomía, y simultáneamente afirmar que el Estado produce las leyes que defenderán a los que se ven perjudicados dentro de esas propias autonomías.

Lo primero que afirmo, en esa tarea, es que el Estado entrega aquí con una mano lo que ya retiró con la otra: entrega una ley que defiende a las mujeres de la violencia a que están expuestas porque ya rompió las instituciones tradicionales y la trama comunitaria que las protegía. El advenio moderno intenta desarrollar e introducir su propio antídoto para el veneno que inyecta. El polo modernizador estatal de la República, heredera directa de la administración ultramarina, permanentemente colonizador e intervencionista, debilita las autonomías, irrumpe en la vida institucional, rasga el tejido comunitario, genera dependencia, y ofrece con una mano la modernidad del discurso crítico igualitario, mientras con la otra ya introdujo los preceptos del individualismo y la modernidad instrumental de la razón liberal y capitalista, conjuntamente con el racismo que somete a los hombres no-blancos al estrés y a la emasculación. Volveré a estos temas con detalle en la próxima parte.

## LA COMUNIDAD FRENTE AL ESTADO Y LOS DERECHOS

El polémico tema del infanticidio indígena, colocado bajo los focos de un teatro montado para hacer retroceder las aspiraciones de respeto y autonomía de los pueblos, es paradigmático de los dilemas que nos coloca la defensa del mundo de la aldea. El análisis de las disyuntivas que enfrentamos al evaluar e intentar proteger y promover el mundo de la aldea frente al mundo



ciudadano nos facilitará en seguida hablar sobre el género en el contexto pre-intrusión colonial/moderna, que persiste en los márgenes y pliegues de la colonial modernidad, en oposición al mundo incluido en el proceso constante de la expansión de los estados nacionales y, con ella, de incorporación en el canon de la ciudadanía en la colonial/modernidad.

El caso límite del infanticidio indígena nos enseña que, en un ambiente dominado por la episteme de la colonialidad y hegemonizado por el discurso de los derechos universales, no resta posibilidad de defender la autonomía en términos de cultura, es decir, en términos relativistas y del derecho a la diferencia. Es, definitivamente, imposible presentar una estrategia de defensa de la devolución de las autonomías a sociedades intervenidas y mantenidas en condiciones casi concentracionarias durante 500 años si éstas contradicen con sus prácticas y normativas el frente de los derechos humanos universales y el frente de los derechos estatales en un campo tan sensible como los derechos de la infancia, que por esto mismo son siempre elegidos para afirmar la superioridad moral y el derecho a la misión civilizadora del colonizador. En otras palabras, frente a la dominación estatal y a la construcción del discurso universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, se torna estratégicamente inviable defender una autonomía en términos de relativismo cultural. Para defender la autonomía, será, por lo tanto, preciso abandonar los argumentos relativistas y del derecho a la diferencia y sustituirlos por un argumento que se apoye en lo que sugerí definir como *pluralismo histórico*. Los sujetos colectivos de esa pluralidad de historias son los *pueblos, con autonomía deliberativa para producir su proceso histórico*.

Cada pueblo, desde esta perspectiva, es percibido no a partir de la diferencia de un patrimonio substantivo, estable, permanente y fijo de cultura, o una episteme cristalizada, sino como un vector histórico. La cultura y su patrimonio, a su vez, son percibidos como una decantación del proceso histórico, sedimento de la experiencia histórica acumulada y en un proceso

que no se detiene. El carácter cumulativo de ese sedimento se concretiza en lo que percibimos como usos, costumbres y nociones de apariencia quieta y repetitiva, que el concepto antropológico de cultura captura, estabiliza y postula como su objeto de observación disciplinar. Sin embargo, todo etnógrafo que regresa a su campo diez años después sabe que esa apariencia de estabilidad no es más que un espejismo, y que usos y costumbres son nada más que historia en proceso.

Se advierte, de esta forma, que la costumbre puede ser cambiada y en verdad se modifica constantemente, pues la permanencia de un pueblo no depende de la repetición de sus prácticas, ni de la inmovilidad de sus ideas. Soltamos así las amarras que sustentan la identidad, sin dispensarla, pero refiriéndola a la noción de pueblo, como vector histórico, como agente colectivo de un proyecto histórico, que se percibe viniendo de un pasado común y construyendo un futuro también común, a través de una trama interna que no dispensa el conflicto de intereses y el antagonismo de las sensibilidades éticas y posturas políticas, pero que comparte una historia. *Esta perspectiva nos conduce a substituir la expresión “una cultura” por la expresión “un pueblo”, sujeto vivo de una historia, en medio a articulaciones e intercambios que, más que una interculturalidad, diseña una inter-historicidad.* Lo que identifica este sujeto colectivo, este pueblo, no es un patrimonio cultural estable, de contenidos fijos, sino la autopercepción por parte de sus miembros de compartir una historia común, que viene de un pasado y se dirige a un futuro.

Entonces, ¿qué es un pueblo?, *un pueblo es el proyecto de ser una historia.* Cuando la historia que tejía colectivamente, como el tramado de un tapiz donde los hilos diseñan figuras, a veces acercándose y convergiendo, a veces distanciándose y en oposición, es interceptada, interrumpida por fuerza de una intervención externa, este sujeto colectivo pretenderá retomar los hilos, hacer pequeños nudos, suturar la memoria, y continuar. En ese caso, deberá ocurrir lo que podríamos llamar de una devolución de la historia, restituir la capacidad de tramar

su propio camino histórico, reanudando el trazado de las figuras interrumpidas, tejiéndolas hasta el presente de la urdimbre, proyectándolas hacia el futuro.

¿Cuál sería, en casos como éste, el mejor papel que el Estado podría desempeñar? Ciertamente, a pesar del carácter permanentemente colonial de sus relaciones con el territorio que administra, *un buen estado, lejos de ser un estado que impone su propia ley, será un estado restituidor de la jurisdicción propia y del fuero comunitario, garante de la deliberación interna, coartada por razones que se vinculan a la propia intervención y administración estatal*, como más abajo expondré, al referirme específicamente al género. La brecha de descolonización que es posible pleitear dentro de la matriz estatal será abierta, precisamente, por la devolución de la jurisdicción y la garantía para deliberar, lo que no es otra cosa que la devolución de la historia, de la capacidad de cada pueblo de desplegar su propio proyecto histórico.

Nos apartamos, por lo tanto, del argumento relativista, sin desmedro del procedimiento metodológico que, relativizando, nos permite entender el punto de vista del otro. Y nos apartamos estratégicamente a pesar inclusive de que su plataforma ha sido muy instrumentalizada por los mismos pueblos indígenas con algunas consecuencias perversas a las que me referiré más abajo. El argumento relativista debe ceder lugar al argumento histórico, de la historia propia, y de lo que he propuesto llamar *pluralismo histórico, que no es otra cosa que una variante no culturalista del relativismo*, solo que inmune a la tendencia fundamentalista inherente en todo culturalismo. Más que un horizonte fijo de cultura, cada pueblo trama su historia por el camino del debate y la deliberación interna, cavando en las brechas de inconsistencia de su propio discurso cultural, haciendo rendir sus contradicciones y eligiendo entre alternativas que ya se encuentran presentes y que son activadas por la circulación de ideas provenientes del mundo circundante, en interacción y dentro del universo de la nación, definida como una alianza entre pueblos (sobre los recursos

del discurso interno para la transformación de las costumbres (ver An-na'ím 1995).

En un caso límite que amenazaba con la inminencia inevitable de una supervisión y vigilancia cerrada de la aldea por parte de agentes estatales y religiosos, la única estrategia viable fue substituir la plataforma del relativismo cultural por el argumento plenamente defendible del pluralismo histórico, siempre expuesto a influencias e intercambios entre historicidades.

Solicito que se entienda, por lo tanto, que fueron los dilemas de un escenario contencioso muy difícil los que me condujeron a sugerir los términos *pueblo como sujeto de una historia* en lugar de *cultura*; *pluralismo histórico* a cambio de *relativismo cultural*; e *inter-historicidad* para substituir *interculturalidad*. Ellos permiten pensar y actuar de forma más adecuada a un proyecto crítico y libertador. No fue el propósito de innovar o introducir neologismos lo que me llevó a sugerirlos. Tampoco propongo que las palabras postergadas deban ser eliminadas del vocabulario, sino usadas con cuidado para no alimentar el culturalismo y su propensión fundamentalista, de la cual ni la práctica disciplinar ni el activismo han conseguido desvincularse.

## MUNDO ESTADO Y MUNDO ALDEA

La pregunta que surge es ¿Después del largo proceso de la colonización europea, el establecimiento del patrón de la colonialidad, y la profundización posterior del orden moderno a manos de las Repúblicas, muchas de ellas tanto o más crueles que el propio colonizador de ultramar, podría ahora, súbitamente, el estado retirarse? A pesar de que la colonialidad es una matriz que ordena jerárquicamente el mundo de forma estable, esta matriz tiene una historia interna: hay, por ejemplo, no solo una historia que instala la episteme de la colonialidad del poder y la raza como clasificador, sino también una historia de la raza dentro de esa episteme, y hay también una historia de las relaciones de género dentro mismo del cristal del patriarcado. Ambas

responden a la expansión de los tentáculos del Estado modernizador en el interior de las naciones, entrando con sus instituciones en una mano y con el mercado en la otra, desarticulando, rasgando el tejido comunitario, llevando el caos e introduciendo un desorden profundo en todas las estructuras que aquí existían y en el propio cosmos. *Una de las distorsiones que acompaña este proceso es, como intentaré demostrar, el agravamiento y la intensificación de las jerarquías que formaban parte del orden comunitario pre-intrusión* ¿Una vez que este desorden fue introducido, es posible pensar seriamente que ese estado debe súbitamente retirarse?

*Orden pre-intrusión*, pliegue fragmentario que convive consiguiendo mantener algunas características del mundo que precedió a la intervención colonial, *mundo – aldea*: ni palabras tenemos para hablar de ese mundo que no debemos describir como pre-moderno, para no sugerir que se encuentra simplemente en un estadio anterior a la modernidad y marcha hacia ella inevitablemente. Se trata de realidades que continuaron caminando, como se dijo aquí, junto y al lado del mundo intervenido por la colonial modernidad. Pero que, de alguna forma, al ser alcanzadas por la influencia del proceso colonizador, primero metropolitano y después republicano, fueron perjudicadas sobre todo en un aspecto fundamental: exacerbaron y tornaron perversas y mucho más autoritarias las jerarquías que ya contenían en su interior, que son básicamente las de casta, de estatus y de género, como una de las variedades del estatus.

Tenemos alguna forma de habitar de forma descolonial aun dentro de la matriz de ese Estado e inducirlo actuar de una forma conveniente a la recomposición de las comunidades? Es posible transformarlo en un estado restituidor del fuero interno y, con esto, de la historia propia? Esto es aquí más que nada una pregunta. Y es una pregunta dirigida a la situación en que vivimos, que puede ser descripta como de entre-mundos, porque lo único que realmente existe son situaciones intermediarias, interfaces, transiciones, entre la realidad estatal y el mundo aldea, entre el orden colonial moderno y el orden pre-intrusión. Con cruces variados

de influencias benignas y malignas, un entre-mundo regresivo, conservador, y un entre-mundo progresivo; una infiltración maléfica de la modernidad en la comunidad y una infiltración benéfica de la modernidad en la comunidad. Una infiltración maléfica de la comunidad en la modernidad y también una infiltración benéfica de la comunidad en la modernidad.

Me refiero a que cuando la aldea es penetrada por la modernidad instrumental, los preceptos del mercado y ciertos aspectos de la democracia representativa, con su consecuente cooptación de líderes, el entre-mundo que se genera es destructivo; pero cuando el discurso moderno de la igualdad y de la razón histórica circula por la aldea, el entre-mundo que se genera es benéfico, pues tiende a una felicidad más generalizada. Por otro lado, cuando la aldea, con su orden de estatus y sus solidaridad familista penetra la esfera pública moderna, la perjudica, creando redes corporativas que atraviesan el espacio público; al mismo tiempo que cuando la solidaridad comunitaria influencia e inflexiona el orden moderno, lo torna más benéfico, lo mejora.

Un papel para el Estado sería entonces, como dijimos, el de restituir a los pueblos su fuero interno y la trama de su historia, expropiada por el proceso colonial y por el orden de la colonial/modernidad, promoviendo al mismo tiempo la circulación del discurso igualitario de la modernidad en la vida comunitaria. Contribuiría, así, a la sanación del tejido comunitario rasgado por la colonialidad, y al restablecimiento de formas colectivistas con jerarquías y poderes menos autoritarios y perversos que los que resultaron de la hibridación con el orden primero colonial y después republicano.

Recordemos, de paso, que hay también entre-mundos de la sangre, relativos al mestizaje, que van, de la misma forma, en una dirección o en otra: hay un entre-mundo del mestizaje como blanqueamiento, construido ideológicamente como el secuestro de la sangre no blanca en la “blancura” y su cooptación en el proceso de dilución sucesiva del rastro del negro y del indio en el mundo criollo blanqueado del continente. Y hay

un entre-mundo de sentido contrario, que podríamos llamar de *ennegrecimiento*: el del aporte de la sangre blanca a la sangre no-blanca en el proceso de reconstrucción del mundo indígena y afro-descendiente, colaborando con el proceso de su reconstitución demográfica. Estas dos construcciones son netamente ideológicas, pues la biología de ambas es la misma, y corresponden, claro está, a proyectos históricos opuestos. En el segundo proyecto, comienza a reformularse el mestizaje como la navegación de la sangre no blanca, durante siglos de clandestinidad, cortando por dentro y a través de la sangre blanca, hasta resurgir en el presente de su prolongado ocultamiento en el proceso amplio de reemergencia de pueblos que el continente testimonia. El mestizo, así, pasa a percibir que trae la historia del indio en su interior (Segato 2010 a).

#### 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 el de las relaciones de género del orden colonial moderno en las relaciones de género en el mundo-aldea. Es de la mayor importancia entender 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 Oyeronke



Oyewumi, que afirman la inexistencia del género en el mundo pre-colonial (Lugones 2007). Publiqué en 2003 (2003 a, republicado en inglés en 2008) un análisis crítico del libro de Oyeronke 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 (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).

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 descrita 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 de interno por mejores condiciones de existencia para su género (ver, por ejemplo, Gutiérrez y Palomo 1999; Hernández Castillo 2003; y Hernández y Sierra 2005).

Las mujeres – tanto indígenas como afro-americanas (ver, por ejemplo Williams and Pierce 1996) – 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 coesividad 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 interdictas en su equivalente moderno occidental. Como es sabido, pueblos indígenas, como los Warao de Venezuela, Cuna de Panamá, Guayaquís 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 canadienses, además de todos los grupos religiosos afro-americanos, incluyen lenguajes y contemplan prácticas transgenéricas establistadas, 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 (para una lista de identidades transgenéricas en sociedades históricas y contemporáneas ver Campuzano 2009 a: 76).

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 reafirmando habilidades de resistencia, agresividad, capacidad de dominio y acopio de lo que he llamado “tributo femenino” (op.cit.), 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 *vero-similitud*: las nomenclaturas permanecen, pero son reinterpretadas a la luz del nuevo orden moderno. 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, debido a dos factores que examinaré a seguir: la superinflación de los hombres, en su papel de intermediarios con el mundo exterior, del blanco; y la superinflación de la esfera pública, habitada ancestralmente por los hombres, con el derrumbe y privatización de la esfera doméstica.

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, de 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.

Ilustro con una descripción 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.

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 de quien se obtienen los recursos y derechos (como recursos) que se reivindicán 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 guerrearon 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 (Ibidem 690 ff.)

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 de the body snatchers”: la invasión de los cazadores de cuerpos; el “crimen perfecto” formulado por Baudrillard, porque eficazmente yace oculto en la falsa analogía o vero-similitud. 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 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 y por Walter Mignolo, aquí presentes, en sus textos, ese carácter pornográfico de la mirada colonizadora (Quijano 1992; Mignolo 2003 (2000): 290-291 y 424).

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 masculina en el único mundo ahora