

Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial (*)

Rita Laura Segato

Hacia un pensar interpelado y disponible.

La pregunta que hoy nos convoca a discurrir sobre las prácticas descoloniales que fluyen a contracorriente de un mundo totalizado por el orden de la colonialidad 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 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.

(*) De Próxima aparición en Quijano, Aníbal y Julio Mejía Navarrete (eds.): *La Cuestión Descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder, 2010

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 emblematiza 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 horrendas 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 adaptativa, 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 aun considerando, en un contexto de colonialidad, que al amparo de esas autonomías ocurren algunas prácticas inaceptables en el discurso occidental y moderno de los Derechos Humanos, como por ejemplo la eliminación consciente de vidas indefensas. Sin duda, el haz de luz que ilumina hoy en día esa práctica escasamente representativa de la vida de las aldeas forma parte, 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 o de no 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

que solemos utilizar para 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 solo 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 María da Penha contra la Violência Doméstica, me llevó a un dilema semejante, pues cómo sería 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 advenimiento moderno intenta desarrollar e introducir su propio antídoto para el veneno que inocular. 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 colonial modernidad y de la ciudadanía universal.

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 substituirlos 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, aun cuando en contacto, como siempre ha sido, con la experiencia y los procesos de otros pueblos.*

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, aun a través de situaciones de disenso interno y conflictividad.

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, de una

restitución de 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 descolonial 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'im 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 muy complejo que demandó la puesta en práctica de una *antropología contenciosa* 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 auto-crítica disciplinar ni el activismo han conseguido desvencijarse.

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 liderazgos comunitarios, 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 y parentelas 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 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 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 transgénicas 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 (para una lista de identidades transgénicas 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 reconfirmando 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 cruz 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 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.*

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 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 expelle 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 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 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. . Sobre este tema, ver también Assis Climaco 2009)

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 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 apuntadas por Aníbal Quijano y por Walter D. Mignolo, 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 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 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 2010 b). 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. ~~En el mundo andino,~~

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: ésta 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 ecualizado, 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 (para esta discusión, ver Warner 1990; West 2000 (1988); Benhabib 2006 (1992); Cornell 2001 (1998); Young 2000).

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. 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.

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 de este individualismo inherente a la perspectiva del Estado y de los programas estatales y trans-estatales, 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 múltiple, 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 (describí esta diferencia entre los mundos para las comunidades de religión afro-brasileira Nagô Yoruba de Recife en el artículo ya citado de 1986).

Las presiones que impuso el colonizador sobre las diversas formas de la sexualidad que encontró en el incanato han sido relevadas por Giuseppe Campuzano en crónicas y documentos del siglo XVI y XVII (Campuzano 2006 y 2009, entre otros). 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 (sobre la co-emergencia de la colonia, la modernidad y el capitalismo con las categorías “Europa”, “América”, “raza”, “Indio”, “Blanco”, “Negro” ver Quijano 1991; 2000; y Quijano e Wallerstein 1992).

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 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 múltiplo, 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; 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 (traté de esto en mi libro de 2007). 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 conmensurabilidad desaparece. Es aquí que entra con provecho el entremundo de 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: Ediciones Cátedra.

An-na'im, Abdullahi Ahmed (ed.) 1995 "Toward a Cross Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights: The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment". In *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.

Assis Climaco, Danilo. 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, 2009. Em internet: <http://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, p. 34-39, Brighton: IDS.

_____ 2009 a "Dialogue: Contemporary Travesti Encounters with Gender and Sexuality in Latin America" *Development* 52 /1, p. 75–83. Society for International Development 1011-6370/09 www.sidint.org/development/

_____ 2009 b "Andróginos, hombres vestidos de mujer, maricones... el Museo Travesti del Perú" *Bagoas* No. 4, p. 79-93

Carcedo, Ana (Coord.) 2010. *No olvidamos ni aceptamos: Femicidio en Centroamérica 2000-2006*. San José de Costa Rica: CEFEMINA y Horizons.

Castro-Gómez, Santiago 2005 *La hybris del punto cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Fregoso, Rosa-Linda y Cynthia Bejarano

Cornell, Drucilla 2001 (1998) *En el corazón de la libertad. Feminismo, sexo e igualdad*". Madrid: Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia

2010 *Terror de Género. Femicidio en las Américas*. México, DF: UNAM / CIIECH / Red de Investigadoras por la Vida y la Libertad de las Mujeres (de próxima aparición).

Gautier, Arlette 2005 Mujeres y colonialismo. In: Ferro, Marc (dir.) *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: Del exterminio al arrepentimiento*. Madrid: La esfera de los libros.

Gutiérrez, Margarita y Nellys Palomo 1999 "Autonomía con Mirada de Mujer" In Burguete Cal y Mayor, Aracely (coord.) *MÉXICO: Experiencias de Autonomía Indígena*. Guatemala e Copenhague: IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, p. 54-86.

Hernández Castillo, Rosalva Aída 2003 "Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad", en *La Ventana. Revista de estudios de género*, México, Universidad de Guadalajara, núm. 18, pp. 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". In Sánchez, Martha *La Doble Mirada: Luchas y Experiencias de las Mujeres Indígenas de América Latina*. México DF: UNIFEM / ILSB.

Lugones, María 2007 "Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System" *Hypatia* vol. 22, no. 1, Winter, pp. 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.

Oyewumi, Oyeronke. 1997. *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Quijano, Aníbal 1991 “La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día” en *ILLA. Revista del Centro de Educación y Cultura* (Lima) N. 10, enero. Entrevista de Nora Velarde.

_____ 1992 “Colonialidad y modernidad-racionalidad” en Bonilla, Heraclio (comp.) *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas* (Quito: Tercer Mundo/ Libri Mundi/FLACSO-Ecuador).

_____ 2000 “Colonialidad del poder y clasificación social” en *Journal of World-Systems Research* (Riverside, California) Vol. VI, N. 2.

Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel 1992 “La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial” en *Revista Internacional de Ciencias Sociales. América: 1492-1992*, N. 134, diciembre.

Segato, Rita Laura 2005 (1986) “Inventando a Natureza. Família, sexo e gênero no Xangô de Recife”. In *Santos e Daimones*” Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

_____ 2003a “Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba” *Revista de Estudos Afro-Asiáticos*, Año 25 (republicado en inglés como "Gender, Politics, and Hybridism in the Transnationalization of the Yorùbá Culture" In Olupona, Jacob K. and Terry Rey (eds.): *Orisa Devotion as World Religion: The Globalization of Yoruba Religious Culture*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 2008 pp. 485-512)

_____ 2003b *Las Estructuras Elementales de la Violencia*. Buenos Aires: Prometeo.

_____ 2006 “Antropologia e Direitos Humanos: Alteridade e Ética no

Mocimiento da Expansão dos Direitos Universais”. *Mana* 12(1), pp. 207-236

_____ 2007 *La Nación y sus otros. Raza, etnicidade y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

_____ 2010 a “Los Cauces Profundos de la Raza Latinoamericana: Una relectura del mestizaje”. *Crítica y Emancipación* 2/3, p. 11- 44

_____ 2010 b “Femi-geno-cidio como crimen en el fuero internacional de los Derechos Humanos: el derecho a nombrar el sufrimiento en el derecho” In Fregoso, Rosa-Linda y Cinthia Bejarano (org.): *Terror de Género*. México, DF: Editora de la UNAM (de próxima aparición)

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 e Siglo del Hombre Editores. Colección Nuevo Pensamiento Jurídico.

Williams, Brackette F. and Pauline Pierce 1996. “‘And Your Prayers Shall Be Answered Through the Womb of a Woman’. Insurgent Masculine Redemption and the Nation of Islam.” In Williams, Brackette: *Women out of Place*. New York/London: Routledge, pp. 186-215.

Young, Iris Marion 2000 *Inclusion and democracy* New York: Oxford University Press.