La cuestión de la colonialidad del género[1]

Por Breny Mendoza

Dentro del giro des-colonial que ha empezado a dar la teoría feminista latinoamericana ha surgido un nuevo concepto que tiene el potencial de constituir un cambio de paradigma a nuestra comprensión del género. Se trata del concepto que ha acuñado la filósofa argentina María Lugones, la colonialidad del género, en sus dos últimos escritos que llevan el título "Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System" 2007[2] y, su más reciente, "Toward a Decolonial Feminism" (2010) que aún no ha sido traducido al español. El término es bastante complejo y está emparentado con el concepto de la colonialidad del poder que ha propuesto Aníbal Quijano (2000). Esta nueva concepción del género surge al mismo tiempo que los feminismos indígenas hacen su aparición en el escenario político de la región, poniendo en cuestión el carácter universalista y eurocéntrico del concepto de género occidental y la forma en que el feminismo tradicional latinoamericano lo ha hecho suyo, a la vez que tratan de recuperar algunas concepciones ancestrales o distintas del "género" que descansan más sobre principios de la dualidad, paridad y complementariedad de los sexos. El concepto se estrena también en un contexto de intenso escrutinio de los distintos sistemas de sexo/género y sexualidad que han existido y aún persisten en distintas partes del mundo y que igualmente cuestionan la universalidad y la binariedad jerárquica de los sexos y los géneros, así como la dualidad heterosexualidad-homosexualidad que las epistemologías occidentales han asumido e impuesto violentamente como verdades y preceptos morales incuestionables, a través de procesos de conquista y colonización, evangelización, guerras imperialistas, imperialismo cultural, epistemicidios,[3] globalización neoliberal, etc., a nivel planetario.

---

[1] De próxima aparición bajo contrato con la editorial Herder y la editorial en la frontera. Pedir autorización a la autora, antes de hacer circular o citar.

[2] Publicado en español bajo el título "Colonialidad y Género" en el 2008 por la Revista Tabula Rasa, Colombia.

[3] El epistemicidio se refiere usualmente a la manera como las epistemologías hegemónicas, en particular la del hombre blanco occidental, han logrado imponer violentamente su saber tanto a nivel secular como religioso en el mundo colonial. El término fue acuñado primero por Gayatri Spivak en "Can the Subaltern Speak?" en *The Postcolonial Reader* Editores B. Aschcroft, G. Griffiths, y H. Tiffin Londres: Rougtledge. En español es utilizado por Boaventura de Sousa para describir la negación silenciamiento y desvalorización del

Este ensayo se propone examinar el concepto de la colonialidad del género de Lugones a la luz de esta nueva literatura, tomando en cuenta algunas de las voces que ya empiezan a disputarle su fundamentación en trabajos etnográficos o interpretaciones de la era de la pre-intrusión colonial, algunos de los cuales hacen una idealización de las culturas amerindias y africanas. Estas voces críticas al concepto de la colonialidad del género provienen de la academia latinoamericana como es el caso de la antropóloga argentina Rita Segato, pero vienen también de algunos sectores del feminismo indígena, en particular de su vertiente lésbica, en países como Bolivia, Guatemala y México, que ponen en duda un pasado sin desigualdades de género y más bien ven como les llama Julieta Paredes, una lesbiana feminista aymara de Bolivia, un "entronque de patriarcados" en el proceso colonial.[4]

En otro trabajo, "La Epistemología del Sur, la Colonialidad del Género y los Feminismos Latinoamericanos" (Mendoza, 2010) he hecho una primera incursión en este tema y encontrado que las críticas –de Lugones y las mías-- al concepto de la colonialidad del poder y la idea de raza de Quijano coinciden en que las dos vemos en él una concepción del género muy subteorizada, que lo lleva, sin darse cuenta, a asumir una visión del género que sigue siendo eurocentrada, naturalizada, y patriarcal. Lugones acentúa su crítica en la intersección entre género, raza y sexualidad y mi crítica se centra en la fusión de género, raza, y clase en la conformación de la ciudadanía en lo que llamo la colonialidad de la democracia occidental. A ambas nos han interesado los conflictos que se dan a nivel de las posibles alianzas entre hombres y mujeres en América Latina y las políticas de coalición entre feministas que pueden darse a nivel transnacional a partir de la colonialidad del poder. En esta ocasión mantendré esta discusión al margen para concentrarme en una lectura más cuidadosa de los textos antes mencionado de Lugones y de los argumentos que utilizan quienes critican su concepto de la colonialidad del género o el trabajo etnográfico sobre el cual se funda. El propósito es abrir el debate sobre este concepto que, al igual que el

---

conocimiento dentro de los paradigmas de la sociología eurocéntrica. Ver "Renovar la teoría crítca y reinventar la emancipación social".(Encuentros en Buenos Aires) CLACSO, 2006.

[4] Julieta Paredes desarrolla su idea de entronques de patriarcados en el marco de su teoría de feminismo comunitario. La memoria histórica sobre la colonialidad es más larga en Julieta Paredes. El hecho colonial ella no lo sitúa en 1492 sino que va más atrás para incluir procesos de colonización antes de la llegada de los españoles. Esta distinción es muy importante y habría que explorarla mucho más. Ver Julieta Paredes, *Hilando Fino: Desde el feminismo comunitario,* CEDEC, La Paz, 2008.

cuestionamiento del género de las feministas indígenas, tiene el potencial de transformar nuestra manera de pensar el género y amerita nuestra mayor atención.

La colonialidad de género de Lugones

En su primer artículo "Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System" publicado en inglés en el 2007, Lugones llega al concepto de la colonialidad de género preocupada por la falta de solidaridad e indiferencia que muestran los hombres de la colonia hacia el sufrimiento de las mujeres que comparten con ellos su condición como seres racializados y deshumanizados. La indiferencia y complicidad en la violencia contra las mujeres, que observa, incluso, entre los hombres de izquierda, la lleva a tratar de entender este fenómeno comparando el concepto de la colonialidad del poder de Quijano con el concepto de interseccionalidad que "las feministas de color y tercermundistas" de EEUU crearon para demostrar cómo las feministas occidentales, con su uso "atómico, homogéneo y separable" (Lugones, 742, 2010) de la categoría de género y su concepto universal de mujer, habían hecho imposible ver la multiplicidad de opresiones que las mujeres de color experimentaban en manos de hombres y mujeres blancas y la que experimentaban dentro de sus propias comunidades en manos de los hombres de color. A partir de esta crítica y la creación del término de interseccionalidad se logró entender la forma cómo los sistemas de poder de género, raza, clase y sexualidad se fusionaron en la historia colonial y capitalista, dejando así, atrás, por fin, el análisis del género como categoría aislada.

Al evaluar los aportes de estos dos cuerpos teóricos, Lugones concluye que la teoría de la colonialidad del poder, con su crítica al eurocentrismo y a la idea de raza por parte de Quijano, no llega tan lejos como la teoría de la interseccionalidad. Esto pese a que el concepto de la colonialidad del poder y la idea de raza permiten ver, igual que la teoría de interseccionalidad, cómo los "ejes estructurales o las áreas de existencia humana básica como el sexo, el trabajo, la autoridad colectiva y la subjetividad-intersubjetividad" fueron reconstituidas al mismo tiempo que fueron procesos mutuamente constitutivos para llevar a cabo el proyecto de expoliación, explotación y genocidio capitalista que empezó con la colonización europea en Siglo XVI y continúa como una lógica oculta en el sistema capitalista contemporáneo. El problema radica más bien en el limitado tratamiento que

Quijano le da el concepto de género en su teoría. Para Lugones, el concepto de género que usa Quijano sigue siendo biologicista; lo que le hace preconcebir la existencia de un dimorfismo sexual donde no lo hay, a naturalizar la heteronormatividad ahí donde no existe como categoría sexual ni social, y a presuponer una distribución del poder patriarcal donde predominan relaciones igualitarias entre hombres y mujeres.

Para corregir el error en que ha incurrido Quijano, Lugones recurre a las teorías feministas indígenas de EEUU como las de Paula Allen Gunn y la nigeriana, Oyeronke Oyewumi para demostrarnos como en etapas de pre-intrusión colonial,[5] algunas sociedades habían desarrollado sistemas de género muy distintos a los de occidente, y en algunas ni siquiera se contaba con el género como un principio ordenador del poder entre hombres y mujeres. Al no existir una jerarquía de género, hombres y mujeres podían transitar por la feminidad y masculinidad impunemente e independientemente de sus anatomías. Al carecer de género los cuerpos no había cabida para el dimorfismo sexual que conocemos de occidente ni para la oposición binaria de la heterosexualidad y homosexualidad. En estas sociedades, las formas de vivir el cuerpo eran diversas, plurales y libres. Pero más importante aún, la ausencia de género impedía el desarrollo de un patriarcado del tipo occidental y no producía la separación de las esferas privadas y públicas que expropia a las mujeres de su poder social ni las privatiza y enclaustra en la esfera doméstica. Aquí las mujeres tenían acceso igualitario al poder público y simbólico en los rituales religiosos; sus lenguas y sistemas de parentesco no se estructuraban en base a género, o en la subordinación de las mujeres; la división sexual del trabajo y las relaciones económicas no descansaban en la sobreexplotación de las mujeres sino que estaban basadas en principios de reciprocidad y complementariedad. Si había algún ordenamiento jerárquico en estas sociedades, éste se debía a otros principios, como la edad cronológica o la forma en cómo se definía la antigüedad de un miembro que se unía por medio del matrimonio a un linaje familiar o el clan. De acuerdo a Lugones, siguiendo a Oyewumi y Allen Gunn al pie de la letra, es recién con la intrusión del poder colonial occidental que estas sociedades sin género sucumben a una jerarquización basada en una idea de género que está atada a los cuerpos, que se vuelve compulsivamente dimórfica, patriarcal, heteronormativa y homofóbica. A partir de ese momento el género tal como la raza se convierten en

[5] Este término lo he tomado prestado de Rita Segato.

instrumentos poderosos para destruir los tejidos sociales de la sociedad colonizada, para dividirla, romperla y antagonizarla desde adentro. En esta idea, además de la raza, con la colonialidad del poder, se implanta el género para introducir jerarquías internas y romper los lazos de solidaridad que existían entre hombres y mujeres; se reinventan los hombres y las mujeres indígenas como seres antagónicos con el objetivo de destruir sus culturas que no sólo exhibían respeto hacia las mujeres, sino que también tolerancia hacia la sodomía y las relaciones sexuales entre mujeres; el género se hizo necesario para destrozar las relaciones sociales basadas en la reciprocidad, la solidaridad y la complementariedad porque éstas son incompatibles con los diseños imperiales y la colonialidad del poder del sistema colonial/moderno capitalista que se fue imponiendo en la medida que la conquista y la colonización avanzó; el género, quizá más que la raza, resultó indispensable para doblegar y hacer aceptar a estas sociedades las nuevas jerarquías que la colonización impone. La introducción de género entonces es lo que habría construido el abismo entre hombres y mujeres colonizados que observamos hoy y explicaría la crueldad que muchos hombres colonizados manifiestan hacia las mujeres. En otras palabras, el dominio colonial sobre las sociedades indígenas estuvo condicionado y pasó por la toma de control sobre los cuerpos, la vida y la muerte de las mujeres indígenas y se convirtió en el terreno mismo de la negociación por la supervivencia entre los hombres colonizados y los hombres colonizadores en el embate colonial. El nuevo dominio que los hombres indígenas lograron imponerle a las mujeres indígenas se transformó perversamente en la única manera de conservar lo que quedaba del patrimonio cultural de estas sociedades, ahora avasalladas por la colonialidad del poder. Es a este uso del género en el contexto colonial lo que Lugones le llama el lado oscuro del sistema de género moderno/colonial o sea la colonialidad del género.

En su más reciente artículo, “Toward a Decolonial Feminism” (2010), Lugones profundiza más en este lado oscuro del sistema de género colonial/moderno y nos entrega nuevos matices que nos ayudan a entender más su concepto de la colonialidad del género. Aquí ella desarrolla con mayor nitidez cómo el sistema de género que se impone violentamente en el proceso de colonización occidental no resulta siendo el mismo sistema de género que rige las relaciones entre hombres y mujeres de los colonizadores europeos; esta parte del sistema colonial/moderno heterosexual representa más bien el lado “light” de

la colonialidad de género. Aquí lo importante es darnos cuenta que el patriarcado o el sistema de género que se impone a partir de la derrota no reinventa a las mujeres y a los hombres de la colonia como seres humanizados. Al contrario, el estatus de ser humano quedó siempre reservado para los civilizados, es decir, para los hombres y mujeres europeos. Los colonizados, tanto hombres como mujeres, quedaron definidos en el patrón de poder de la colonialidad tácitamente como bestias, es decir, poseyendo un sexo masculino o femenino, grotescamente animalizados, híper-sexualizados, pecaminosos, y sobre todo, sin una simbolización de género propiamente dicha de hombres y mujeres. Desde esta perspectiva, los hombres y mujeres colonizados se definen esencialmente como una aberración de la perfección del hombre europeo civilizado. Los colonizados no son hombres ni mujeres sino que son equivalentes a los machos y hembras del reino animal. Los machos no son hombres porque no son humanos, y las hembras no son mujeres, porque no son humanas. Para ser un género o para ser una mujer o un hombre sería necesario primero ser humanizado, es decir, obtener el estatus de humano, algo que no ha estado dentro de los cálculos de los diseños coloniales ni imperiales hasta hoy. En el caso de la colonialidad del género, o de la construcción de género en condiciones de la colonialidad del poder, Lugones nos dice en un esquema algo complicado, se hizo necesario concebir el sexo aislado del género para mantener la división entre los humanos (los europeos) y los no humanos o el estatus como no humanos de los colonizados. Los viejos esquemas feministas de ver el sexo y el género juntos (como el dato anatómico que fundamenta la construcción social del género) o los esquemas feministas más nuevos que dicen que el género fundamenta el sexo (o el dato anatómico socialmente construido) se vuelven inadecuados para entender una construcción de la colonialidad del poder y del género que necesita deshumanizar a quienes coloniza. La colonialidad de género, en este sentido, encuentra su sustento en la colonialidad del ser que nos habla Nelson Maldonado-Torres (2008) o en el proceso de deshumanización de los sujetos coloniales. Es decir, que en su más reciente elaboración de la colonialidad del género, para Lugones lo que presenciamos en el contexto de la colonialidad del poder no es una introducción del género en estas sociedades propiamente dicha, porque género se comprende como una característica de la sociedad humana a la cual los colonizados no pertenecen. En este sentido, las sociedades colonizadas siguen siendo de manera perversa sociedades sin género, no porque carezcan de una

jerarquización basada en género como en el pasado, sino porque hombres y mujeres han sido despojados de su humanidad por la colonialidad del poder y por la colonialidad del género. Aquí las categorías mujer y hombre resultan ser categorías vacías. Por eso, nos dice Lugones, no se trata de encontrar una construcción de género no colonizada en la sociedades pre-intrusión, porque género tal como lo conocemos hoy pertenece y nunca abandona el campo de la colonialidad moderna; género es por definición parte de la historia de la colonialidad del poder y proviene de la relación que occidente establece con y entre los hombres y mujeres de la colonia. Entonces lo que más interesa hoy es desenmascarar ese lado oscuro del sistema de género colonial/moderno que convierte al ser colonizado, y en particular a la mujer colonizada en seres que pueden ser impunemente maltratados, violados, explotados, trabajados hasta la muerte y eliminados física y culturalmente de la faz de la tierra. El feminismo descolonial consistiría precisamente en la superación de esta colonialidad del género y esta colonialidad del ser que deshumaniza y convierte a las mujeres de la colonia en presa no solo de los hombres colonizadores, sino que también de los hombres colonizados; el feminismo descolonial sería un tipo de feminismo que forma parte de la resistencia que los colonizados vienen ejerciendo desde que se inició el proceso de deshumanización a partir de la colonialidad del poder y del género; en este sentido, el feminismo descolonial practica una resistencia que aprovecha el locus fracturado del sujeto colonial, que permite a través de las dos culturas en pugna (la occidental e indígena) ver el lugar preciso donde romper el habitus colonial y por donde retomar el hilo de la historia propia.

La crítica a Lugones

La crítica que ha comenzado a surgir en algunos círculos académicos en torno el concepto de la colonialidad del género tiene mucho que ver con los trabajos etnográficos que Lugones escogió para sustentarlo, sobre todo el uso que hace del trabajo de Oyeronke Oyewumi. Como he mencionado anteriormente, Lugones construye su concepto a partir de teorías feministas africanas, e indígenas de Norte América (y más recientemente de América Latina) que cuestionan la forma en que el feminismo occidental ha dado por sentado la pre-existencia del género en todas las culturas. Estas autoras postulan que el

género no existió como principio ordenador del poder entre hombres y mujeres en sus sociedades hasta que llegaron los europeos. Para sustentar este argumento han logrado excavar de la historia suficiente evidencia para poner en duda la presencia del género en sus sociedades. No sorprende por eso que la crítica a Lugones se haya centrado hasta ahora en revisar o tratar de rebatir la evidencia que ofrecen estas autoras africanas e indígenas para argumentar que África y los pueblos originarios de América fueron sociedades sin patriarcados e igualitarias. Aunque por lo general, en el ámbito feminista, se reconoce las vicisitudes de la colonialidad del saber y la importancia de construir modelos alternativos a la modernidad y la colonialidad, algunas feministas insisten en cuestionar la tesis de la no existencia de género y un patriarcado en la era pre-colonial de África y América Latina. Por lo general, se reconoce la importancia de contar con un imaginario que no contiene las relaciones de poder que nos oprimen hoy y lo crucial que es contar con nuevas teorías de género para construir sociedades y economías del poder alternativas a las que las epistemologías opresivas y distorsionantes de occidente nos ofrecen. En este sentido, pareciera que hay un consenso alrededor del valor epistémico y político que tienen las teorías de feministas africanas e indígenas que disputan la existencia del género en el mundo pre-intrusión. Estas teorías nos enseñan la posibilidad de crear modelos de relaciones entre hombres y mujeres que están basadas en la horizontalidad y nos muestran otras formas de habitar los cuerpos, ejercer la sexualidad y no tan sólo de reorganizar las relaciones sociales entre hombres y mujeres, sino que por ende, la economía, la política, la espiritualidad, etc. Es decir, las teorías de la inexistencia del género o el patriarcado en el pasado pre-colonial no sólo tienen un valor epistémico sin par, sino que augura un potencial político para las feministas descoloniales hasta ahora poco explorado. En este sentido, como nos plantea Lugones, para comprender la colonialidad género es esencial entender que no se trata sólo de que se crearon relaciones de poder entre hombres y mujeres indígenas allí donde no habían, sino que género fue la vía misma por la cual tanto hombres como mujeres fueron deshumanizados en el proceso colonial. Más importante aún entonces para la descolonización es cómo la comprensión de género occidental sirvió para la deshumanización tanto de mujeres como de hombres del mundo colonizado.

Sin embargo, sigue siendo válido preguntarse, ¿cuán cierta es la premisa de la no existencia de la desigualdad de género en las sociedades africanas y amerindias? ¿Es a

través de una concepción de género occidental la única forma en que las mujeres pueden ser subordinadas a los hombres? Si se puede probar lo contrario, esto es, que el género y el patriarcado fueron principios ordenadores importantes en estas sociedades y que el patriarcado no comienza con la colonización europea, o que existieron otros parámetros de opresión de las mujeres que no se pueden explicar con el concepto de género ¿qué consecuencias traería esto para la estabilidad del concepto de la colonialidad de género de Lugones y para las feministas indígenas que desean recuperar antiguas formas de organizar las relaciones entre hombres y mujeres? ¿Cuáles serían las implicaciones políticas para el proyecto descolonial feminista que aspira a una vida sin género? Y quizá más importante, ¿qué relación guardarían estos antiguos patriarcados con los patriarcados realmente existentes que hoy se han vuelto letales para las mujeres mestizas pobres, las mujeres indígenas y afro-descendientes como lo vemos en el femicidio sistemático en Centroamérica, en el caso de Honduras, por ejemplo, alcanzando una tasa de un femicidio al día?

Rita Segato junto con muchas otras africanas y africanos que trabajan dentro de las tradiciones feministas descoloniales de África y América Latina le han criticado a Oyewumi su tesis central de que el género no existía en las tierras yorubas (lo que es hoy Nigeria y Benin en África, e, incluso, Brasil, Argentina, Uruguay, Cuba y Haití) (Segato, 2001; Afonja, 2005). África, quizá en mayor medida que América Latina, ha contado con una corriente de pensamiento feminista descolonial muy fuerte que ha cuestionado las epistemologías feministas occidentales y la forma en que distorsionan la realidad de las mujeres africanas. Las feministas africanas descoloniales por muchos años han luchado por corregir la imagen de la mujer africana como mera propiedad de los hombres tal como ha sido construida dentro de la academia occidental. Han tratado de excavar y prestarle más atención a las instituciones y prácticas del pasado pre-colonial que pueden revelar un mayor poder social y político de las mujeres y un mayor potencial para romper con la visión eurocentrica de la antropología y el desarrollismo que impera en los estudios africanos. De los esfuerzos de feministas africanas como Oyewumi, Lazreg, Nnaemeka y otras (muchas de ellas trabajando dentro de la academia estadounidense) surgió precisamente el modelo alternativo que puso de relieve muchos elementos que apuntan a una autonomía fuerte de las mujeres africanas en la era pre-intrusión (Afonja, 2005: 5). Sobre todo, Oyewumi ha

alegado en su aclamado libro *La Invención de las Mujeres* (1995) que tanto el género como el patriarcado son categorías sociales que solo tienen sentido en las epistemologías occidentales. En lugar de género, que para ella es una categoría de jerarquización social propia de la cultura occidental basada en el sentido de lo visual que construye jerarquías a partir de los cuerpos, nos dice, en las sociedades yorubas lo que estructura la base social jerárquicamente es la edad cronológica, la maternidad y el matriarcado. En forma similar, en otros países como Ghana y Nigeria, algunas autoras entendieron el matriarcado, el maternalismo, la matrifocalidad, y el matriclan como esencias culturales las cuales se pueden percibir en los sedimentos de la sociedad africana aún en la actualidad. Se habla de la existencia en el pasado de sistemas matriarcales que privilegiaban a las mujeres en el control de la propiedad, la descendencia, en el cuidado de los niños y viudas y más importante aún en la toma de decisiones de la comunidad; se habla de mundos míticos y rituales religiosos en donde las mujeres ocupan posiciones de dominio y donde las deidades no tienen un sexo y una sexualidad fija. Algunas de estas autoras admiten la presencia de estructuras patriarcales tenues, pero ésta no llegan a representar ningún peligro para los matriarcados, porque el matriarcado, a su entender, no significa el dominio absoluto de las mujeres sobre los hombres, sino la ausencia de una marcada desigualdad entre los sexos que permite la predominancia de las mujeres en las esferas sociales más importantes (Afonja, Ib.: 10). Estudios más recientes ilustran cómo la administración colonial excluyó gradualmente a las mujeres de sus posiciones de mando tradicionales poniendo en su lugar a los hombres que quedaron al frente del poder público en sus localidades. Estos estudios confirman las conclusiones de Oyewumi, que fue una de las primeras en sostener que el colonialismo europeo había erosionado la posición política de las mujeres africanas a través del estado moderno/colonial. No obstante, la posición de Oyewumi ha continuado siendo fuertemente cuestionada por su tendencia a generalizar la idea de la no existencia de género a todas las sociedades del África, sin importar que algunas muestren claros rasgos patriarcales. Tanto Bakare-Yusuf (2002) y Rita Segato (2001) le han críticado a Oyewumi su metodología, su forma de analizar el lenguaje y la forma en que ella ocluye el género para representar las relaciones de poder basadas en la edad en las sociedades yorubas como relaciones igualitarias, pese que según ellas, a menudo la jerarquía de la edad o antigüedad servía para legitimar el abuso sexual de mujeres y jóvenes en forma velada. Una importante

crítica que le hace Segato a Oyewumi es la forma contradictoria en que le proyecta al mundo mágico-religioso yoruba una visión de una sociedad sin género. Segato reconoce que los yorubas tienen una comprensión del género y la sexualidad muy compleja y muy distinta a la de occidente, pero ella detecta una jerarquía patriarcal basada en privilegios y poderes para los hombres en detrimento de las mujeres en varios momentos e instituciones, es decir, tanto dentro de la estructura del clan y la familia como en los mitos religiosos, rasgos que ella incluso observa en el transplante de la cultura yoruba a América Latina (Segato, 2001).

El debate en torno a la inexistencia de género, patriarcado y la oposición binaria de la heterosexualidad/homosexualidad en África, y en particular, en las sociedades yorubas, no ha sido resuelto y ha cobrado nueva vida en las comunidades gay latinas de la diáspora y en América Latina que ven hoy en las prácticas religiosas yorubas la evidencia de un modelo libre de la heteronormatividad por el travestismo y la forma en que las deidades y los practicantes de los cultos transitan fácilmente entre uno y otro sexo. Sin embargo, en estos espacios dominados usualmente por hombres homosexuales lo que más interesa es cuestionar la heteronormatividad y no necesariamente la desigualdad de género, género queda muy subteorizado (Strongman, 2002). Con lo que respecta al género, sin embargo, la tendencia entre las feministas africanas ha sido más bien conceder que ha existido el género y el patriarcado en sus sociedades antes de la llegada de los europeos, pero hacen la salvedad de que éstos han sido construidos bajo formas muy distintas a occidente y que presentan diversos grados de intensidad en distintas culturas y sociedades del continente en distintos períodos de la historia. Asimismo, reconocen la importancia y la fuerza de los matriarcados en África y la necesidad de reconocer la maternidad como una forma de empoderamiento para las mujeres en algunas sociedades, aunque también se hace aquí la salvedad que la maternidad también puede existir como una forma de opresión en algunas sociedades y que ha sido así en distintos períodos históricos. Se concluye, por tanto, que la categoría de género sigue siendo una categoría útil de análisis para muchas feministas africanas. La categoría de género sigue siendo importante para entender los patriarcados realmente existente de la África contemporánea donde en varios sitios las mujeres tienen que debatirse en guerras genocidas llevadas a cabo fundamentalmente sobre sus cuerpos mediante, por ejemplo, las violaciones masivas y la destrucción vaginal como estrategia de

guerra, y mediante otras prácticas como la mutilación genital, la cacería de brujas y, más recientemente, en un contexto de globalización neoliberal que devasta los recursos naturales de África destruyendo toda vida en el continente de una manera quizá mayor que en el período colonial.

****

En América Latina también se ha puesto en cuestión la existencia de género y patriarcado en las sociedades amerindias antes de la intrusión europea. El estudio del género en las sociedades andinas y mayas tiene larga data, pero no ha sido un debate central dentro de los feminismos latinoamericanos dominados por mujeres mestizas, o blancas de clase media y alta. Esto apenas ha empezado a cambiar en la medida que intelectuales indígenas construyen sus propias epistemologías y feministas indígenas y mestizas comienzan a escribir sus propias teorías feministas. El concepto de la colonialidad del género de Lugones es quizá uno de los aportes más importantes que se sitúa en el entre-mundo de la intelectualidad indígena y los estudios descoloniales que son liderados sobre todo por hombres intelectuales mestizos y blancos de América Latina, muchos de ellos, trabajando dentro de la academia estadounidense. Dentro del incipiente feminismo descolonial latinoamericano, tal como en los estudios feministas africanos, se ha tratado de construir una narrativa sobre las culturas ancestrales indígenas como culturas que tienen un desarrollo inédito y diametralmente distinto al de la cultura occidental. La descolonización epistemológica se ha planteado precisamente en esos términos, como una forma de desafiar las categorías teóricas de occidente que han colonizado y negado el mundo del saber indígena. Los conceptos de género y patriarcado no se han escapado, por supuesto, de esta revolución epistemológica que se lleva a cabo en América Latina, en particular dentro de los movimientos feministas indígenas. Pero como en el caso de las africanas, no hay un consenso claro entre las feministas indígenas y no-indigenas que cuestionan la existencia de un patriarcado y del género en las sociedades indígenas y aquellas que rechazan esa tesis. En varios escritos encontramos una tensión entre una versión del pasado pre-colonial que se describe como un “paraíso perfecto” y otra que postula la “repetición de lo mismo”, pero a menudo nos encontramos también con una tercera posición que postula que el mundo amerindio no era ni lo uno ni lo otro, sino diferente, inédito y original debido a su

aislamiento de otros continentes del planeta. (Jimenez y Alvites, año: 6) Esta originalidad explicaría la singularidad de la concepción de mundo que se observa entre las culturas indígenas tanto andinas como mayas, en particular, su forma de concebir las relaciones entre mujeres y hombres. La forma de organizar las relaciones entre hombres y mujeres se describe de forma tan distinta a la de occidente que en sus relatos la conquista y la colonización aparecen esencialmente como un choque entre dos sistemas de género totalmente opuestos. Casi todos las/os historiadoras/es, antropólogas/os y cientistas sociales, feministas y no feministas, nos dicen que antes de la llegada de los españoles, los pueblos andinos habían construido sociedades en base a sistemas de género que operaban bajo principios de paralelismo y complementariedad. En esta visión, hombres y mujeres tenían sus propios espacios donde operaban separadamente en forma autónoma, y sin estar subordinados el uno al otro. Estos eran mundos interdependientes que se unían en la cúspide del sistema político a través del mandato de un cacique y su concejo, que usualmente era hombre, pero donde las mujeres participaban como iguales en la deliberación política de sus comunidades. Los roles de género no estaban dispuestos para determinar una desigualdad entre hombres y mujeres sino para crear equilibrio y armonía, adscribiéndoles a cada uno roles distintos, pero complementarios. El paralelismo de género fundaba asimismo linajes distintos para hombres y mujeres que significaba que los hombres marcaban su descendencia en un linaje de hombres y las mujeres en un linaje de mujeres. De acuerdo a este paralelismo de género, las mujeres podían heredarles a sus hijas sus bienes y recursos y su estatus espiritual dentro de la religión y los hombres lo mismo dentro de sus propios linajes. Este sistema paritario estructuraba incluso las más altas investiduras del sistema político incaico. La esposa/hermana del Inca reinaba sobre todas las mujeres del incanato y el Inca sobre todos los hombres. No obstante, en la mera cúspide de la estructura imperial solo los hombres podían ocupar la máxima posición del Inca. Sin embargo, las esposas del Inca podían reinar en su ausencia, gozaban muchos de sus privilegios e, incluso, tenían un control significativo sobre la sucesión del poder de los hombres. Antes de la llegada de los españoles muchas áreas del imperio incaico se supone que estaban gobernadas por mujeres (Vieira Powers, 2000: 511).

Este paralelismo de género, nos dicen, puede verse en el mundo religioso también. Según esta visión, existían esferas religiosas separadas o especializadas para hombres y

mujeres que adoraban distintas deidades de distinto sexo o deidades que tenían simultáneamente características femeninas y masculinas. El Viracocha el máximo dios de los Incas presentaba características femeninas y masculinas simultáneamente y en algunas versiones cambiaba de sexo. Pero lo más esencial en la cosmovisión andina era que la paridad estaba compuesta por dos esencias diferentes que son complementarias, en vez de oposiciones binarias como conocemos de occidente, aquí lo femenino y masculino son oposiciones complementarias. La pareja entre hombres y mujeres era concebida como pares complementarios y constituía a la vez la base fundamental de la sociedad. Formar la pareja y el matrimonio era señal de maduración y de haber alcanzado el estatus más alto de adulto. Aquí la edad cronológica también implicaba poder social porque es cuando se puede formar el matrimonio, pero la sexualidad era libre para los jóvenes, tanto para hombres como mujeres, antes del matrimonio, con excepción de las jóvenes vírgenes de los pueblos subyugados que el inca elegía para ciertos roles específicos a su servicio. No obstante, para la gente común o los plebeyos la división sexual del trabajo era interdependiente y complementaria basada en obligaciones recíprocas, bajo la creencia de que el trabajo de ambos contribuía al bienestar de toda la comunidad o el ayllu. La pareja armónica era lo que garantizaba la reproducción material y espiritual del imperio, lo que vemos también reflejado en la idea de que el mundo fue creado por el matrimonio del sol y la luna contrario a la tradición judeo cristiana en donde el Dios Padre no tiene madre, ni hijas/os, ni sexualidad (Ib.: 514).

Ésta idea de que "en el mundo todo es par" la encontramos de nuevo en las descripciones del mundo maya de las feministas indígenas. Estas sostienen que la cosmovisión maya se basa en el principio de la existencia de dos mundos, el mundo humano y el mundo no-humano, articulados entre sí y donde los humanos no tienen la supremacía sobre el mundo no-humano. Además, sostienen que hay una relación articulada entre hombres y mujeres o entre la energía masculina y femenina, que se acepta la diversidad de sexualidades y las distintas formas de ser mujer y ser hombre. De acuerdo a estas posturas, el principio femenino y masculino tienen la misma importancia en un mundo donde lo humano, social y bio-físico interactúan mediante fuerzas duales que son negativas y positivas y que son necesarias para sostener el mundo en armonía. Estas fuerzas no existen en una relación opuesta y antagónica y se corresponden con lo femenino y

masculino; ambas fuerzas, lo femenino y masculino, lo negativo y positivo, son fuerzas necesarias para perpetuar la vida del mundo humano y no-humano. Las feministas indígenas mayas de México lo explican en términos de la Dualidad que rige el universo: "el cielo y la tierra, la felicidad y la tristeza, la noche y el día, se complementan: el uno no puede estar sin el otro. Si hubiera diez días con solo sol moriríamos, no lograríamos soportarlo. Todo se rige en términos de Dualidad, indudablemente el hombre y la mujer." (Citado en Hernández Castillo, año: 31)[6]

Ahora bien, como nos explica Hernández Castillo, esta descripción del mundo amerindio por parte de las feministas indígenas no constituye una negación de la opresión de género en el mundo actual o necesariamente la idealización del pasado. Es más bien un intento de recuperar un referente del pasado que puede servir para el futuro desde el locus fracturado del que hablaba Lugones (2010) o desde la doble mirada que Alma López (2008), una mujer Maya guatemalteca, nos propone y según la cual se puede ver al mismo tiempo para adelante y para atrás, hacia un lado y hacia otro lado, es decir, donde podemos ver el pasado y el futuro a la misma vez para a partir de ahí crear un nuevo mundo (Ib.: 33). En este sentido, no se trata de la invención de nuevas costumbres, o la reinvención de lo viejo, sino de romper con el habitus colonial que impuso el sistema de género binario y destructivo con el objetivo de reinventar viejas/nuevas tradiciones que existen en la dimensión del pasado/futuro. La Ley Revolucionaria de Mujeres[7] de los neozapatistas que le retorna a las mujeres indígenas su derecho a ejercer cargos públicos, heredar tierras y decidir sobre su propio cuerpo, encarnaría la recuperación parcial de la cultura de género del pasado que ha sido negada en los últimos cinco siglos por la condición de la colonialidad del poder o lo que Lugones llama la colonialidad de género (Ib: 23).

Pese a la salvedad que se hace de la no idealización del mundo pre-intrusión y la conciencia que se tiene de la violencia que sufren las mujeres indígenas en manos de los hombres indígenas en la actualidad, algunas feministas como Rita Segato nos piden que reflexionemos un poco más sobre los elementos patriarcales que estaban presentes en las

---

[6] En correspondencia con Sylvia Marcos que ha escrito mucho sobre las mujeres zapatistas, me ha llamado la atención que esta cita proviene de un documento publicado por la Fundación Rigoberta Menchú titulado "Memoria" que fue publicado en el 2003. Desafortunadamente, no he tenido acceso directo a esta publicaciónn.

[7] La Ley Revolucionaria de Mujeres fue aprobada en 1993 por el EZLN. Una versión de su texto puede verse en http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_g.htm

culturas indígenas (Segato, 2010). Tanto en las discusiones de africanistas como latinoamericanistas muchas autoras encuentran intersticios y discontinuidades en estos sistemas de género alternativos del mundo pre-intrusión que permitieron y hicieron fácil su concatenación con el sistema de género occidental. Muchas no pueden explicarse cómo los sistemas de género ancestrales pudieron ser erradicados tan completamente si en ellos no existían puntos de entrada que hacían factible la subordinación de las mujeres a los hombres. Es evidente, por las descripción que he podido dar hasta ahora, que los puntos de entrada fueron múltiples tanto en África como en las sociedades indígenas de América. Por una parte, los matriarcados no totalizaban el África como algunas/os han querido demostrar, sino que existían en un continuum de patriarcados fuertes a débiles; asímismo los sistemas de complementariedad del género del mundo amerindio eran suspendidos en las cúspides del poder. Según Segato, estos puntos de fuga provocaron en el contexto colonial el agravamiento e intensificación de las jerarquías del orden comunitario. Los patriarcados de baja intensidad, como ella le llama a las estructuras de género del mundo indígena pre-intrusión, al entrar en la lógica de género de los patriarcados occidentales se volvieron super-jerárquicos e incluso letales para las mujeres. La separación de las esferas privadas y públicas que impone el patriarcado occidental por la fuerza produce una privatización y domesticación de las mujeres indígenas que las hace extremadamente vulnerables hacia la violencia masculina, tanto de los hombres de su comunidad como de los hombres externos a la comunidad. Sin embargo, apunta Segato, la masculinización y super-inflación de lo público tiene un efecto doble y contradictorio: los hombres colonizados obtienen poder absoluto sobre las mujeres en el mundo privado y público, pero son emasculados en el mundo público frente al hombre occidental. Al aceptar este arreglo de género los hombres colonizados regresan a sus comunidades aduciendo que nada ha cambiado, retornan con la misma nomenclatura de su cultura pero con otra clave. Como nos dice Segato: "El elenco de género está ahora representando otro drama, pero su léxico está capturado por otra gramática." (Ib.: 16)

En este punto, coinciden tanto Lugones como Segato y las feministas indígenas y africanas, aunque parten de distintas premisas, no comparten el mismo vocabulario, y en muchos otros aspectos no están de acuerdo. Todas concuerdan que la colonialidad y el género occidental ha significado la pérdida del poder social de las mujeres y ha sido mortal

para las mujeres indígenas, africanas y afro-descendientes en América Latina, pero debemos agregar también para las mestizas pobres. El fenómeno del femicidio tanto en África como América Latina representa como dice Segato la nueva barbarie o la intensificación del sistema de género colonial/moderno y debe verse como una modalidad extrema de la colonialidad de género y de los "entronques de patriarcados" de los que habla Julieta Paredes. Es expresión de la letalidad que resulta de los dos patriarcados que se conjugan y se potencian para vulnerar y ningunear la vida de las mujeres (Segato, 2010) (Paredes, 2008).

Desde la perspectiva de la letalidad que resulta de la conjugación de los dos patriarcados, la política de la vida o del "buen vivir" que existió en el pasado, tanto en su versión andina como maya, y que se trata de reconstruir hoy en distintos países, se transformó en necropolítica en la colonia y continúa hoy bajo la colonialidad del poder del sistema capitalista neoliberal globalizado. El necropoder del sistema colonial/moderno patriarcal y capitalista no puede vivir sin aniquilar la humanidad y la naturaleza de la colonia, pero hoy necesita hacerlo cada vez más en sus propias latitudes para sostenerse; el necropoder neoliberal genera a su paso paisajes de cuerpos sin vida y de poblaciones enteras reducidas a una muerte social en todo el mundo (Grzinic, 2009). Como nos dice Segato (Op. Cit), los femicidios o la matanza masiva de mujeres pobres en América Latina y el África son el peor síntoma del género moderno y de la calamidad de nuestros tiempos. La resurrección feminista de la la cosmovisión andina y maya del "buen vivir" y la armonía entre el mundo humano y no humano basada en un diálogo intercultural entre iguales quizá sea nuestra única salida a la calamidad de estos tiempos; temporalidad que desde occidente se teje como un punto sin retorno. El mundo occidental y occidentalizado tiene mucho que aprender de las feministas indígenas de América Latina y las feministas africanas; es hora de que los hombres indígenas, mestizos, y africanos tomen igualmente en serio los caminos que sus propias culturas proponen para descolonizar el género. Un género que los ha deshumanizado y convertido en verdugos de sus compañeras de vida. El concepto de la colonialidad de género de Lugones si bien no puede descansar sobre la certeza de la ausencia del género en el mundo pre-intrusión, nos puede ayudar, sin embargo, a entender cómo el género es un artificio de la colonialidad del poder, el cual nos deshumaniza a todos. Aún queda mucho por investigar y repensar. Vale la pena seguir esta conversación

que apenas se ha iniciado entre feministas indígenas y mestizas en nuestro continente para encontrar alternativas al género que la colonia nos trajo. Juntas podemos empezar a vencer la necropolítica y reconstituir una política de la vida como si la vida fuera perpetua y el género no existiera.

Obras Citadas

Afonja, Simi. (2005) "Gender and Feminism in African Development Discourse" Indiana University, Bloomington, Indiana. October/November, 2005 http://www.indiana.edu/~ias/sites/default/files/pdf/afonja.pdf

Bakare-Yusuf, Bibi. (2003) "Yorubas Don't Do Gender" A Critical Review of Oyeronke Oyewumi's The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses" African Identities. Vol. 1, Nr. 1, 2003

Gargallo, Francesca. (2011) "Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico". Ponencia presentada en el Coloquio: memoria, violencia y acción emancipatoria. XVI Congreso Nacional de Filosofía, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 25 de octubre de 2011, Facultad de Humanidades. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Hernández Castillo, Rosalva Aida. (2008) Etnografías e historias de resistencia: mujeres indígenas, procesos organizativos, y nuevas identidades políticas. CIESAS/UNAM. Publicaciones de la Casa Chata. Antropolo 2008)

Jimenez, Ricardo y Alvites, Lucia M. (2011) "La cultura ancestral andina como desarrollo histórico inédito: el caso de las mujeres. Apuntes para la descolonización epistemológica de su estudio." http://www.sustentabilidades.org/revista/publicacion-04-2011/la-cultura-ancestral-andina-como-desarrollo-historico-inedito-el-caso-de-las-mujeres-apuntes-para-la-descolonizacion-epistemologica-de-su-estudio

Lugones, Maria. (2010) "Towards a Decolonial Feminism" Hypatia vol. 25, no. 4 (Fall, 2010)

_____. (2008) "The Coloniality of Gender" Worlds and Knowledges Otherwise, Spring 2008 http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/documents/LugonesWKO2.2.pdf

Mendoza, Breny. (2010) “La Epistemologia del Sur, la Colonialidad de Genero y el Feminismo Latinoamericano en Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano. Vol. 1 Yuderkys Espinosa Miñoso (coord.). En la frontera, Buenos Aires, 2010

Julieta Paredes, *Hilando Fino: Desde el feminismo comunitario,* CEDEC, La Paz, 2008.

Segato, Rita Laura. (2011) “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial” en Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina”, Karina Bidaseca y Vanesa Vazquez Laba (Comp.). Ed. Godot, Bs. As. 2011

_____. (2001) “The Factor of Gender in the Yoruba Transnational Religious World” Brasilia, 2001.http://www.scribd.com/doc/47347417/THE-FACTOR-OF-GENDER-IN-THE-YORUBA-TRANSNATIONAL-RELIGIOUS-WORLD

Vieira Powers, Karen. (2000) “Andeans and Spaniards in the Contact Zone. A Gendered Collision in The American Indian Quarterly, Vol. 24, Nr. 4, Fall 2000, pp 511-536. University of Nebraska Press DOI: 10.1353/aiq.2000.0025