



SOBRE EL GÉNERO y su modo-muy-otro¹²

Catherine Walsh³

¿Es el género una herramienta de la casa del amo?

Betty Ruth Lozano

Laraza no es más mítica o ficcional que el género, ambos son poderosas ficciones.

María Lugones

El texto fundamental de María Lugones, “La Colonialidad del Género” continúa sirviendo como impulso para la discusión y el debate dentro de las esferas académicas y activistas, y entre aquellos que se ubican a sí mismos dentro del marco analítico de la (de)colonialidad. Con este texto, Lugones hace visible la instrumentalidad del sistema de género moderno/colonial en la subjetivación de mujeres y hombres “de color” en todos los dominios de la existencia. En ese

¹ Uma versão deste texto foi publicada no livro **Alternativas descoloniales al capitalismo colonial**. Alberto Acosta ... [et al.]; editado por Pablo Quintero. la ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2015.

² La versión original de este texto fue escrita en inglés y será publicada como: “On Gender and its Otherwise”, en *The Palgrave Handbook on Gender and Development Handbook: Critical engagements in feminist theory and practice*, W. Harcourt (ed.), London: Palgrave, enero 2016. Aunque “otherwise” ha sido típicamente traducido como “otro modo”, opto aquí por “modo-muy-otro”, así referenciando tanto el uso zapatista de la expresión “muy otro/a”, como el uso establecido por el marroquí Abdelkebir Khatibi (2001) en su frase “pensamiento-otro”. De esta manera pretendo señalar el carácter radical, insurgente y subversivo del “modo-muy-otro”, y su posicionamiento de/desde la diferencia más allá de lo alternativo.

³ Catherine Walsh es profesora en la Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador.

hacer, ella revela cómo este sistema ha trabajado para trastocar y fracturar los vínculos de la solidaridad práctica y las luchas, compartidas, de transformación.

A continuación, abordo diversas consideraciones centrales en el texto de Lugones: la colonialidad y su matriz de poder, género y patriarcado, y las conexiones entre y más allá de los dimorfismos binarios. Mi objetivo es doble. Por un lado, pensar a partir de estas consideraciones, sobre todo en relación a los debates emergentes en Abya Yala/ América Latina hoy. Y, por otro lado, problematizar, pluralizar, y dar movimiento a estas esferas, y revelar no sólo su complejidad, sino también, y posiblemente más importante, las energías creativas que desafían más de quinientos años de dominación y división.

I. LA COLONIALIDAD y su matriz de poder

La denominación de Aníbal Quijano de la colonialidad del poder a principios de la década de 1990 significó, como sostiene Lugones, una teoría histórica de la clasificación social de la población mundial basada en la idea de “raza” como constitutiva del “modelo de poder global, eurocentrado y capitalista”.

Como ella señala, “también genera un espacio conceptual para entender las disputas históricas por el control del trabajo, el sexo, la autoridad colectiva y la inter-subjetividad como procesos en desarrollo de larga duración” (Lugones: 2008: 17).

En las conceptualizaciones de Quijano, “raza” fue el eje desde el cual todas las otras relaciones de poder emanaban. El género, a pesar de no ser directamente nombrado, está “constituido por y constituyendo a la colonialidad del poder”, dice Lugones. “En ese sentido, no hay una separabilidad entre género y raza en el modelo de Quijano (2008: 25). El problema, argumenta Lugones, radica no en su vinculación de género y raza —que tiene sentido— sino en su limitada conceptualización del género como una estructura y un estructurante del poder. En la visión de Quijano, la dominación de género está restringida “al control del sexo, sus recursos y sus productos” (Lugones: 2008: 18).

¿Qué le ofrece Lugones a la analítica de Quijano de la colonialidad del poder?
¿Cómo amplía y complejiza este marco y su construcción?

En primer lugar, algunos detalles sobre el propio Aníbal Quijano y su punto de vista son útiles para entender el significado y la importancia de la colonialidad.

Quijano ha sido una figura central en el pensamiento crítico y político latinoamericano por más de 50 años. Su introducción del concepto de heterogeneidad estructural en las décadas del '60 y del '70 para describir la realidad socioeconómica y política latinoamericana, así como sus contribuciones a la teoría de la dependencia y a las críticas al desarrollo imperial y colonial son bien conocidas, y son reflejo de una rama particular del marxismo latinoamericano, alineado con su compatriota peruano José Carlos Mariátegui. Con su introducción del marco conceptual y estructural de la colonialidad del poder a finales de la década de 1980 y principios de los '90, Quijano desafió la histórica invisibilidad de la “raza” en la política y el pensamiento latinoamericano, y los vigentes preceptos teóricos y analíticos de clase, incluso en su propio trabajo. Su descripción de cómo la invención de la “raza” sirvió como componente fundamental a la dominación colonial y al capitalismo como un sistema mundial eurocentrado de poder, estableció un marco conceptual radicalmente distinto para la comprensión de los patrones sociales, culturales, cognitivos, ontológicos, políticos y económicos vigentes del poder. Al comprender Quijano a estos ejes como entrelazados, la imposición colonial de un sistema jerárquico de clasificación social que fue al mismo tiempo racial (europeo como “blanco”, “indio” y africano como “negro”), y geocultural-geopolítico (“América” como Estados Unidos y “Europa”), convierte a la idea de “raza” en crucial. Para Quijano, “todo control sobre sexo, subjetividad, autoridad y trabajo se articulan alrededor de ésta (la raza)” (Lugones, 2008: 17-18). Esta analítica tiene una amplia base de uso hoy, orientando análisis, perspectivas y luchas alrededor del mundo.

Cómo analítica, la colonialidad del poder no es un marco cerrado que pretende describir todas las formas modernas/coloniales de poder y dominación existentes. En cambio, invita a ser usada. Y provoca consideraciones, reflexiones y expansiones de sus alcances y de su operatividad. En parte, este es el proyecto de Lugones. Ella utiliza, amplia y expande las lentes de Quijano. Pero ella además muestra cómo estas lentes reflejan y refractan una prospectiva heteronormativa y androcéntrica que simplifica, biologiza y dimorfiza al género.

El interés de Lugones es, por un lado, la interseccionalidad de raza y género. Para ella, la interseccionalidad ayuda a revelar lo que no es visto cuando raza y género son tratados como categorías separadas (y a menudo homogéneas). Esto hace visible a aquellxs que han sido dominadxs y victimizadxs en términos de las dos categorías y su fusión, en particular, a las mujeres de color. “[E] eje de la

colonialidad no es suficiente para captar todos los aspectos del género”, dice Lugones (2008:18). Interseccionalidad, en este sentido, significa otra forma de leer la colonialidad que contribuye a una comprensión analítica más profunda de su operación diferencial. “A pesar de que todo en la modernidad capitalista eurocentrada está racializado y asignado un género, no todos están dominados o victimizados por este proceso” (Lugones, 2008: 20). Por lo tanto, una reconceptualización de la lógica de la intersección es un paso necesario en pos de ampliar y complejizar tanto la matriz de poder colonial como su analítica. Poner a dialogar estos dos marcos conceptuales —y a sus “pensadorxs” (p.e., mujeres feministas de color, teóricos críticos de la raza e intelectuales del proyecto de modernidad/(de)colonialidad), y avanzar en la articulación de estos son aspectos de la contribución de Lugones, no sólo al análisis teórico, sino también, a las luchas liberadoras y decoloniales.

El interés y la contribución de Lugones con respecto a la colonialidad no termina aquí. En este trabajo ella también abre el debate sobre la propia idea de “género”, y sobre la existencia y el funcionamiento de lo que ella denomina el “sistema de género colonial/moderno”, un sistema consistentemente formado a través de la colonialidad del poder” (Lugones, 2008: 19). Si bien tomaré en consideración esta idea y este sistema más adelante, mi interés aquí es resaltar una vez más el pensamiento de Lugones con respecto a la colonialidad tal como ha sido planteada por Quijano. A pesar de las limitaciones que ella ve en el modelo de Quijano, Lugones no lo rechaza, sino que le agrega y construye sobre él. “Intento comenzar un diálogo y un proyecto de investigación y educación que sea colaborativo y participativo”, dice, “para empezar a ver en detalle el sentido profundo de los procesos del sistema de colonialidad/género, intrincados en la colonialidad del poder en el presente, para revelar su colaboración y para llamar a rechazarla en sus variadas presentaciones” (Lugones, 2008: 17). Esta afirmación es reflejo de la naturaleza abierta, colaborativa y pedagógica de la propuesta, contribución y proyecto de Lugones. Refleja también su posición como educadora popular y activista feminista; una posición que trabaja para dislocar la voz autorizada masculina, tan central en la racionalidad Occidental, y para desafiar las posturas que “paradigmatizan” y “fijan” el género, la sexualidad, la raza y la colonialidad, encubriendo la continuidad de los procesos y prácticas de dominación, sujeción, violencia y victimización. Busca alentar a otrxs para unirse a su mapeo, revelación y análisis del sistema moderno colonial de género. En este sentido, Lugones no pretende conocer la complejidad y mecanismos de este

sistema en su totalidad. En cambio, con este texto, la autora comienza su exploración y excavación, echando luz sobre la co-construcción de este sistema y la colonialidad del poder, y delinea el trabajo que queda por delante. Sus trabajos subsiguientes llevan estas reflexiones y debates algunos pasos más allá.

Lugones, por supuesto, no es la única en traer al frente consideraciones críticas de “género”, en cuestionar esta idea, y en revelar aspectos de este sistema, pero se mantiene como una interlocutora esencial en estos debates. A continuación, resalto la adelantada comprensión de Lugones sobre “género” y lo pongo a dialogar y debatir con otras feministas del Abya Yala⁴.

II. (EN)generizamientos

Para muchas feministas, incluida Lugones, la categoría de género es importante para distinguir la particular opresión de las mujeres. Lugones no se rehúsa a esta categoría; la complejiza.

La lucha de las feministas blancas y de la “segunda liberación de la mujer” de los años ’70 en adelante pasó a ser una lucha contra las posiciones, los roles, los estereotipos, los rasgos, y los deseos impuestos con la subordinación de las mujeres burguesas blancas. No se ocuparon de la opresión de género de nadie más. Concibieron a la mujer como un ser corpóreo y evidentemente blanco pero sin conciencia explícita de la modificación racial. Es decir, no se entendieron a sí mismas en términos interseccionales, en la intersección raza, género, y otras potentes marcas de sujeción o dominación. Como no percibieron estas profundas diferencias, no encontraron ninguna necesidad de crear coaliciones. Asumieron que había una hermandad, una sororidad, un vínculo ya existente debido a la sujeción de género. (Lugones, 2008:46-47)

El sistema de género que Lugones mapea ha trabajado para encubrir las intersecciones de género, raza, clase, y sexualidad. Ella revela su lado “claro” y su lado “oscuro”. El dimorfismo biológico y el patriarcado heterosexual son característicos del lado “claro”. “Hegemónicamente, están escritos con letras grandes sobre el significado de género” (Lugones, 2008: 14). El lado claro

⁴ “Abya Yala” que significa “tierra en plena madurez” en el idioma de los pueblos *kuna*, es una forma cada vez más difundida de llamar al continente bautizado por los poderes coloniales como “América Latina”.

“construye el género y las relaciones hegemónicas de género en alianza”, ordenando las vidas de los hombres y mujeres burgueses, y constituyendo el significado moderno/colonial de “hombre” y “mujer” en términos heterosexualistas blancos. El lado “oscuro”, en cambio, está marcado por la violencia de la colonialidad que procuró convertir a los pueblos indígenas ya lxs africanxs esclavizadx —percibidxs como “sin género— de salvajes animalescos a masculinos y femeninos. “Los masculinos se convirtieron en no-humanos-por- no-hombres, la cualidad humano, y las mujeres colonizadas se convirtieron en no- mujeres-por-no-humanas (Lugones, 2012: 73). Las mujeres racializadas como inferiores fueron convertidas en varias versiones de “mujeres” a la medida del capitalismo eurocentrado” y sus disposiciones heterosexuales y patriarcales de dominación y poder (Lugones, 2008: 21).

Para Lugones, el género es una construcción colonial. Los diferenciales de género que definen a las mujeres en relación a los hombres dentro de un marco de oposiciones binarias, dicotómicas, antagónicas y Jerárquicas son las partes componentes del sistema colonial/moderno que ella describe⁵. Probablemente nadie negaría que la invasión colonial lanzó un régimen de poder en el cual la idea de “género” y patriarcado fueron claves. Sin embargo, existen disputas entre las feministas en Abya Yala hoy en día sobre los orígenes del género y el patriarcado y su contribución, o no, al pensamiento feminista.

La noción de “género”, como argumenta la feminista afro-colombiana Betty Ruth Lozano, ha llegado a ser reconocida como una categoría con su propio status epistemológico, explicativo de las relaciones sociales entre hombres y mujeres, y entendido como la representación cultural del sexo (Lozano, 2010). Aquí la base ontológica de la diferencia sexual es dejada, en la mayoría de las ocasiones, sin cuestionar (Suárez, 2008). “Género”, en este sentido, es una categoría etnocéntrica en la mayoría de los casos. Le da credibilidad a las relaciones entre hombres y mujeres en la cultura occidental. Y niega la diversidad en las concepciones, en la formas y en las prácticas de ser mujer, encubriendo las diversas formas en que los pueblos y las culturas —no blancas o no occidentales— piensan acerca de sus cuerpos y desafían en sus cosmogonías o en su práctica viva, los dualismos y

⁵ Como Quijano nos recuerda, la dicotomía es, de hecho, la piedra fundacional de la racionalidad occidental, naturalizada y aceptada sin cuestionamiento (Ver Aníbal Quijano “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of World-Systems Research*. VI, 2. 2000: 342-386).

polaridades de lo masculino/femenino y hombre/mujer (ver parte 3 de este ensayo). La naturalización de la idea y la categoría tanto de género como de patriarcado dentro del propio feminismo son parte integral de lo que Lozano llama “el habitus colonial moderno”.

El pensamiento feminista, en sus términos más generalizados, ha sido confrontado por el feminismo negro, indígena y popular. La elaboración general del patriarcado ha sido casi siempre la del primer mundo, convirtiéndola en una concepción etnocéntrica que pretende medir las relaciones de género en todas las culturas. Sin eliminar el etnocentrismo, género y patriarcado se convierten en formas de subsumir y subordinar las cosmogonías de los otros mundos (indígena, negro, etc.) al universo (occidental) conocido. (Lozano, 2010: 13)

En este sentido, Lozano se pregunta si las categorías de género y patriarcado no son parte del arsenal del amo —herramientas de la razón imperial—, con las que es imposible destruir su casa (Lozano, 2010: 8). Tal cuestionamiento apunta a los problemas y a las tendencias hegemónicas dentro del feminismo mismo, incluida la persistencia de los marcos conceptuales euro-norteamericanos- centrados y la continuada invisibilización de la experiencia diferenciada de las mujeres negras y cafés, afrodescendientes, mestizas e indígenas, de cuerpos no sólo generizados por la cultura patriarcal, mas también sujetos de la política de racialización, empobrecimiento y pauperización. (Espinosa, 2009; Gargallo, 2013; Lozano, 2010). Aquí la crítica de la feminista dominicana Yuderlys Espinosa es relevante:

Cuando se ha abierto dentro de los movimientos sociales, y en particular, dentro del feminismo un espacio para la visibilidad y recuperación de posiciones de sujeto antes no reconocidas ¿qué cuerpos han pasado a ser objeto de la representación de este olvido y cuáles han quedado una vez más desdibujados y por qué? (Espinosa 2009: 40)

En forma similar a Lozano, Espinosa evidencia la vigencia de una lucha transnacional de epistemologías y prácticas basadas en ideologías etnocéntricas de clase, raza y normatividad heterosexual, y la colaboración entre feminismos tanto del Norte como del Sur en el mantenimiento de privilegios de clase, raza y etnia. Ella se posiciona en pos de un feminismo decolonial que debe, necesariamente, asumir una postura explícitamente antirracista.

Las feministas indígenas comunitarias del Abya Yala cuestionan, similarmente, el etnocentrismo y la homogeneidad de las categorías de género y patriarcado. También cuestionan la idea de que el patriarcado comenzó con la

invasión colonial. Estas feministas hablan de las estructuras históricas de opresión creadas por patriarcas, en plural; esto es, un “*entronque*” —un vínculo, una relación, una yuxtaposición— de patriarcados de origen ancestral y del occidental. Como destaca la feminista aymara boliviana Julieta Paredes: “La opresión de género no empezó únicamente con los colonizadores españoles,... también tenía su versión en las sociedades y culturas precoloniales. Cuando los españoles arribaron ambas visiones se encontraron, para la desgracia de las mujeres que viven en Bolivia. Éste es el entronque o la yuxtaposición patriarcal” (Paredes, 2010: 66)

Lorena Cabnal, feminista comunitaria maya-xinka de Guatemala, describe la construcción de una epistemología feminista comunitaria en Abya Yala que afirma la existencia de un patriarcado originario ancestral. “Esto es, un sistema estructural milenario de opresión contra las mujeres nativas o indígenas. Este sistema, argumenta Cabnal, “establece su base de opresión desde su filosofía que normativiza una hetero-realidad⁶ cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres como para de los hombres y la de ambos en relación con el Cosmos.” (Cabnal, 2010: 14) Con la penetración del patriarcado Occidental, dice Cabnal, el patriarcado originario ancestral, fue refuncionalizado.

En esta coyuntura histórica, hay una contextualización y configuración de nuestras propias manifestaciones y expresiones que son el núcleo para el nacimiento para el mal del racismo, más tarde del capitalismo, el neoliberalismo, la globalización y el resto. Con esto quiero afirmar la existencia de condiciones previas en nuestras culturas nativas que permitieron al patriarcado occidental fortalecerse a sí mismo y atacar. (Cabnal, 2010: 15)

Para Cabnal, Paredes y otras feministas comunitarias indígenas, el problema del patriarcado y la opresión de género no puede estar limitado a la colonialidad y la invasión colonial, ni tampoco pueden sus manifestaciones y expresiones ser entendidas únicamente como provenientes del marco moderno/colonial. Estas perspectivas, parte de lo que Cabnal denomina la recuperación de la “femeología

⁶ Para Cabnal, la “hetero-realidad” es una norma étnico-esencialista que establece que todas las relaciones de la humanidad entre sí, y con el cosmos, están basadas en principios y valores de complementariedad heterosexual y una dualidad que armoniza y da balance a la vida. “La base filosófica de las cosmovisiones ancestrales —y la denominación de los elementos cósmicos como femeninos y masculinos, donde uno depende, se relaciona con, y es complementario con el otro— ha sido fortalecida con estas prácticas hegemónicas de espiritualidad con las cuales la opresión de las mujeres es perpetuada en una relación heterosexual con la naturaleza” (Cabnal, 2010: 16).

de nuestras ancestras mujeres” (2010: 24), desafía la actual simplificación y recuperación de las cosmologías ancestrales, y su uso por los hombres como mandatos para controlar, ordenar, definir y subordinar a las mujeres. También desafían a las perspectivas feministas que idealizan la dualidad de género, la paridad y la complementariedad característica de las culturas andinas y mesoamericanas⁷. Lourdes Huanca, de la organización FEMUCARINAP de Perú, deja claro los peligros vividos: hoy en día las ideas andinas de dualidad y paridad demasiado a menudo devienen en la idea de la superioridad del hombre —del poder de los testículos—, sostiene, justificando la violación de niñas jóvenes como “natural”; los hombres ejerciendo su fuerza sobre los cuerpos femeninos como naturaleza⁸.

La feminista decolonial argentino-brasilera Rita Segato, a partir de su trabajo con mujeres indígenas de Abya Yala, argumenta también que existen dos momentos del patriarcado: “un patriarcado de bajo impacto propio del mundo de la comunidad o la aldea” y “el perverso patriarcado de la colonialidad/modernidad” con su imposición de la lógica y el orden occidentales, incluso en relación con la sexualidad, el cuerpo, las relaciones de género, y la violencia *generizada*.

Contrario a lo que otros autores también críticos de la colonialidad han afirmado (Lugones y Oyewumi, entre otros), me parece que el género existía en las sociedades pre-coloniales, pero en una forma diferente de aquella de la modernidad. () Cuando esa modernidad colonial se empieza a aproximar al género de la comunidad, lo modifica peligrosamente interviniendo en las estructuras de las relaciones, capturando y reorganizando estas relaciones dentro de sí, al mismo tiempo que se mantiene una apariencia de continuidad pero transformado el sentido y el significado de género y de las relaciones de género. (Segato, 2014: 613)

⁷ Si la complementariedad de género fue la base fundamental para la interacción humana, reproducción cultural y el orden de la naturaleza en un sector importante del Abya Yala “como muchos argumentan-, no es ninguna sorpresa que también se haya convertido en la herramienta esencial de dominación. Esto fue cierto no sólo para los españoles sino también para los incas, por ejemplo, que usaban el esquema de la ideología andina de género como una estrategia central de la conquista imperial, como una base para diseñar y forjar vínculos que sujetaran bajo ellos a los conquistados, vínculos que, con el tiempo, también comenzarían a marcar asimetrías de clase y género (Silverblatt, 1990 y Walsh, 2015).

⁸ Presentación de Lourdes Huanca en la “Red de mujeres defensores de derechos sociales y ambientales”, Quito, Ecuador, Octubre de 2013, citado en Walsh (2015).

Para Segato, la idea de género está atada, en parte a las dimensiones que han construido la masculinidad desde el principio de la humanidad, lo que ella llama una “pre-historia patriarcal de la humanidad caracterizada por una lenta temporalidad. Esta masculinidad construye un sujeto obligado a comportarse de una determinada manera. Para probarse a sí mismo, a otros y a sus pares sus habilidades de resistencia, agresividad y dominio, y para exhibir un paquete de potencias — guerrera, política, sexual, intelectual y moral— que le permitan ser reconocido y llamado un sujeto masculino con una cierta jerarquía sobre lo femenino (Segato, 2012)

En el orden mundial existente (...) un lenguaje que era Jerárquico... es transformado en un orden super-jerárquico: el hiper-inflamamiento del hombre en el ambiente comunal, el rol del hombre como intermediario ante el mundo exterior (administrado por los blancos, la castración de estos hombres fuera de la comunidad y contra el poder de los administradores blancos, el hiper-inflamamiento y la universalización de la esfera pública, ancestralmente habitada por hombres, con el colapso y la privatización de la esfera doméstica y la binarización de la dualidad, resultado de la universalización de uno de los dos términos de la dualidad cuando se constituye en público; en oposición al otro, constituido como privado. (Segato 2012:15)

De este modo, el orden colonial/moderno existente *genera y generiza* una matriz de poder mucho más compleja que no sólo imbrica al género como la limitada y particularizada esfera de la mujer y el hombre, sino al género como el campo relacional que cruza la totalidad de la estructura social y todos los aspectos de la vida social y de la vida.⁹ En este sentido, la lectura de Segato de la interacción entre el mundo de la pre-intrusión y el de la modernidad colonial basado en las transformaciones del sistema de género, extiende los argumentos de Lugones:

No es meramente para introducir el género como uno de los temas de la crítica decolonial o como uno de los aspectos de dominación en el modelo de la colonialidad, sino para darle un estatus teórico y epistémico real, como una categoría central capaz de iluminar todos los aspectos de la transformación impuesta sobre las vidas de las comunidades capturadas por el nuevo orden colonial moderno (Segato, 2012: 12)

⁹ Ver el libro comprensivo de Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (Eds), *Tejiendo de “otro modo”: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, Popayán: Universidad de Cauca, 2014. Este libro fue publicado después de la preparación del presente texto; por eso no está incluido en el análisis y discusión aquí.

Sin embargo, al extender los argumentos de Lugones, Segato pone en cuestión no sólo en la suposición central de Lugones de que el género y el patriarcado son construcciones coloniales de Occidente, sino también una de sus fuentes primarias para este argumento: Oyèrónké Oyewumi. Lugones basa mayormente su suposición en el texto de Oyewumi: *La invención de la Mujer* (1997) y en la posición de esta autora de que el género y el patriarcado no existían en la cultura Yoruba africana sino que fueron introducidos por Occidente como una herramienta de dominación. Segato, trabajando principalmente a partir de la expansión de la religión yoruba en Brasil, sostiene que “el sistema de género es un factor crucial y estructurante en la continuidad de la tradición [yoruba], es el núcleo mismo de ésta” (Segato, 2008).

Me encuentro frente a lo que podría llamarse —no sin un margen de error semántico— sus características homosexuales y andróginas, señaladas tantas veces como elemento recurrente en la sociabilidad y la sexualidad de los cultos, no como un elemento separado sino como una consecuencia de una particular construcción del sistema de género que no es meramente un atributo asociado al culto entre muchos otros, sino que constituye una estructura central y fundamental para la comprensión del universo del Candomblé. (Segato, 2008: 500)

Como continua diciendo Segato: “El uso de términos de género y de clasificaciones familiares —tanto en el panteón como en la “familia del santo”— constituye un reconocimiento y una aceptación formal de la perspectiva patriarcal hegemónica alineada con el resto de la sociedad, pero transgredida y socavada por el uso” (Segato, 2008: 504)

El punto aquí no es quién tiene la razón, o qué interpretación religiosa (la africana de Yoruba o la brasileña-sincrética de Candomblé) es la correcta. El punto es más bien cómo pensar no sólo contra el género sino, quizás más importante, más allá de su matriz ideológica heterosexual y jerárquica, y con prácticas que lo desestabilicen, socaven, transgredan e interrumpen; con prácticas que creen, construyan y permitan la interacción, movilidad y el tránsito, y que provoquen las energías espirituales y creativas de lo andrógino como un modo- muy-otro del género.

III. MOVILIDAD, Flujos y el Modo-Muy-Otro Andrógina

Lugones deja claro los límites de las aproximaciones al género incluyendo la de Quijano, que están excesivamente biologizadas, presuponiendo “dimorfismo

sexual, heterosexualidad, distribución patriarcal del poder y demás (Lugones, 2008: 18). El dimorfismo sexual es, para Lugones, una característica importante del “lado claro” del sistema de género colonial/moderno (p.e. una característica de los hombres y mujeres burgueses), ya que aquellos en el “lado oscuro” no eran necesariamente entendidos de manera dimórfica en el binarismo sexual. Desafiar tales “asunciones características” es uno de los objetivos de Lugones; este desafío conduce a la pregunta de “cómo el dimorfismo sexual sirvió y sirve a la explotación/dominación del capitalismo global eurocentrado” (2008: 21). Y abre la reflexión no sólo acerca del binarismo sexual en sí mismo, sino también, y quizás más importante, sobre otros imaginarios que perturban la polaridad, su dicotomía antagonista, y su racionalidad totalizante construida en y a través del género.

Como he argumentado en otro momento (Walsh, 2015), antes de la invasión europea las construcciones de género en los Andes y Mesoamérica eran entendidas como dinámicas, fluidas, abiertas y no jerárquicas. No estaban basadas en distinciones anatómicas sino asociadas con el desempeño, con lo que la gente hace, y con sus formas de ser en el mundo, formas que no estaban fijas sino en constante movimiento cambio, modificación y fluido equilibrio (Marcos, 2006, Silverblatt, 1990). La dualidad de género implicaba una interpenetración de lo masculino y lo femenino, la existencia de entidades (reales y sobrenaturales) que incorporaban características femeninas y masculinas matices de combinaciones y un *continuum* que fácilmente se movía entre polos (López Austin, citado en Marcos, 2006). Lo masculino-femenino en estas culturas ancestrales, y en muchas cosmologías y tradiciones ancestrales africanas también, es un significante de sabiduría y poder espiritual, un componente fundamental, y una metáfora de pensamiento, del cosmos y del universo, y del cuerpo individual.

En su estudio de las complejidades de la cultura andina del género Michael Horswell detalla el rol simbólico y performativo de lo femenino y de lo andrógino, y del “posicionamiento-intermedio”. lo que él denomina como ritualistas del tercer género Y sujetos que “cumplían el propósito de crear armonía y complementariedad entre los sexos e invocaban el poder y el privilegio de la fuerza creativa andrógina” (Horswell, 2005: 4). Esta “fuerza andrógina creativa” desafía los modelos masculinos de poder y va más allá del género como lo conocemos. Es una energía presente e imaginada en muchas culturas indígenas y

afrodescendientes que trasciende la biología y la orientación sexual¹⁰, que convoca a las fuerzas cósmicas de creación (representadas en deidades creadoras andróginas), que media entre los opuestos absolutos, y resalta una subjetividad sacro-espiritual y una totalidad complementaria. La fuerza creadora andrógina no es simplemente una construcción cultural del pasado; para extender la referencia de Jaqui Alexander a lo espiritual: “[esta] es vivida en el mismo escenario en el que las jerarquías son socialmente inventadas y mantenidas” (Alexander, 2005: 310). Es una fuerza vital que empodera y provoca un deseo radicalmente distinto, una erótica del ser, del hacer, del sentir, y del saber en relación¹¹.

En este sentido, la discusión de Lugones de intersexualidad no alcanza. La intersexualidad es entendida como relacionada con la identidad sexual; individuos intersexuados son generalmente considerados como biológicamente masculinos y femeninos. Sin embargo, mientras que intersexualidad denota una disrupción de lo biológico “esto o aquello”, eso ata la genitalidad a las categorías de hombre y mujer, su esfera conceptual generalmente permanece biológica, anatómica, y antropocéntrica. La asociación de Lugones de la intersexualidad con lo ginocéntrico intenta ir más allá de la biología y dar presencia a modos de organización y relación social que sean igualitarios, espirituales y feminocéntricos. Sin embargo, deja afuera una “discusión de la androginia como la totalidad originaria, la fuente de la creación y la fuerza creativa central para las cosmogonías andinas, mesoamericanas, y de yoruba y lucumi, y para el pensamiento, visiones y prácticas espirituales.

La totalidad andrógina originaria ejemplifica el balance simétrico entre lo masculino y lo femenino¹², sus tenciones ritualmente negociadas, sus roles

¹⁰ Agradezco a Raúl Moarquech Ferrera-Balanquet por esta observación.

¹¹ Aquí estoy usando “erótico” en el sentido de Audre Lorde: “cuando hablo de erótico, me refiero a una aserción de la fuerza vital de las mujeres; de esa energía creativa empoderada, el conocimiento y uso de lo que hoy estamos reclamando en nuestro lenguaje, nuestra historia, nuestras danzas, nuestro acto de amar, nuestro trabajo, nuestras vidas. (...) Lo erótico es la nutrición, la fuente de la alimentación de todo nuestro más profundo conocimiento”. (Lorde, 1984: 55-56).

¹² En los Andes, tal simetría fue claramente demostrada en varios textos testimoniales de la época, incluidas las cartas y dibujos de Guamán Poma de Ayala en *Las nuevas corónicas de buen gobierno* (1615) y en los *Manuscritos de Huarochiri* de Francisco de Ávila (siglo XVI. En Mesoamérica, el *Popul Vuh* (siglo XVI) sirve de ejemplo adicional.

performativos y su presencia creativo-espiritual en deidadxs, orishas, chamanxs y líderes y líderesas espirituales. Rompe con la idea misma de género, y desplaza a la biología y sus determinantes anatómicos como componentes centrales de conceptualización, debate y discusión. Al hacer esto, lo andrógino de entonces y su manifestación como fuerza de energía hoy, evocan y encarnan el modo-muy- otro del género.

A partir de Paula Gunn Allen y Oyéronké Oyèwumí, Lugones sostiene que “los individuos intersexuados eran reconocidos en muchas sociedades tribales previas a la colonización sin asimilación con la binariedad sexual” (Lugones, 2008: 31). La categoría de Horswell de “tercer género” que “abre más combinaciones posibles que las dimórficas” (Lugones: 40), es utilizada como apoyo adicional para las rupturas con la bipolaridad sexual y de género (a pesar de que el interés de Horswell es en lo transgénero y no en la intersexualidad). Estas rupturas y sus modos muy otros sin embargo, no son el foco del proyecto de Lugones. Más bien le sirven para ilustrar y mostrar la construcción y producción moderno/colonial del género —esto es, la colonialidad del género— y sus características heterosexuales y patriarcales. En este sentido, su análisis es sobre el sistema de género moderno/colonial y no sobre las energías espirituales y creativas del modo-muy-otro, ni sobre la movilidad, tránsito y transitividad que desafían este sistema absoluto y sus definiciones de género fundamentadas biológicamente. Pensar con y a partir de este modo-muy-otro y revelando el cómo del pasado y el presente de su pedagogía, proyecto, posibilidad y potencial decoloniales, podría vislumbrar un camino distinto, pero complementario, de indagación y reflexión.

38

REFLEXIONES y Preguntas Finales

En “La colonialidad del género”, Lugones apunta a “comprender la organización de lo social en pos de hacer visible nuestra colaboración con la sistemática y racializada violencia de género, en pos de llegar a un inevitable reconocimiento en nuestros mapas de la realidad” (Lugones, 2008: 54). A pesar de que el género, como la raza, es una poderosa ficción, éste es el punto de partida y el punto final de sus cavilaciones en este texto. Su intención es hacer evidente la instrumentalidad del sistema de género moderno/colonial para la sujeción/subjetivación tanto de mujeres como de hombres de color en todos los

ámbitos de la existencia, para el trastrocamiento de los lazos prácticos de solidaridad y para el ejercicio de un modo particular de dominación global y violencia sistémica que sirve a los intereses del poder capitalista eurocentrado. En esta perspectiva la suposición de que el género y el patriarcado son construcciones coloniales es válida en el sentido de que demarcan un modelo global de poder que empezó con la intromisión occidental que inició con la invasión española. Sin embargo, cómo otras feministas de la región han argumentado, la dominación patriarcal existía, aunque de manera diferente, antes de la llamada conquista (Cabnal, 2010; Paredes, 2010; Segato, 2012). En el mundo social de ese entonces, caracterizado no por polos estáticos de género (que esencializan a hombres y mujeres) sino por una metafórica, divina y corpórea dualidad, fluidez y flexibilidad de la energía femenina-masculina, que impide, o al menos problematiza, definición, la concepción moderna, *generizada*, de patriarcado (pero también de género y de sexualidad) radicalmente diferían. En este sentido, es importante reconocer cómo la modernidad y la colonialidad remarcan esas mismas condiciones, y cómo marcan y limitan nuestros imaginarios, conceptualizaciones, prácticas y conciencias.

Si, como argumenta Lozano (2010: 8), las categorías de género y patriarcado son parte del arsenal de herramientas del amo —de la razón imperial, con las que es imposible destruir su morada o casa, ¿cuánto valor tiene el pensar con y desde posturas, perspectivas y experiencias que transgreden, interrumpen y rompen con los universalismos, los dualismos y las pretensiones hegemónicas que esas categorías anuncian y construyen? ¿Cómo podemos pensar con y desde posturas, perspectivas y experiencias que des-esencializan, des-biologizan y pluralizan a la “mujer” sin tener que comparar a ella/nosotras con el “hombre”?

¿Y de qué manera podrían esos procesos contribuir no sólo a la decolonización del género, sino también, y quizás más importante, al reconocimiento, pasado y presente, de su modo-muy-otro? Es decir, de la energía creativa y la fuerza vital de lo andrógino que nos abarca y que empodera lo erótico.

Reconocer el poder de lo erótico dentro de nuestras vidas puede darnos la energía para perseguir el cambio genuino dentro de nuestro mundo, en lugar de conformarse meramente con un cambio de roles en la misma novela gastada. Ya que no sólo tocamos nuestra más profunda fuente creativa, sino que hacemos aquello que es femenino y auto-afirmante en la cara de una sociedad racista, patriarcal y anti-erótica. (Lorde, 1984: 59)

BIBLIOGRAFIA

ALEXANDER, M.J.. *Pedagogies of Crossing. Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory, and the Sacred*. Durham, NC: Duke Press, 2005.

CABNAL, L.. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Acsur-Las Segovias: 11-25, 2010.

ESPINOSA, Y.. Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 14(33), July-December: 37-54, 2009.

ESPINOSA Miñoso, Yuderlys; Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de "otro modo": Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, Popayán: Universidad de Cauca, 2014.

GARGALLO, F.. "Del feminismo de la igualdad al feminismo comunitario." 2013. Disponible en: <http://www.kaosenlared.net/especiales/58500-del-feminismo-de-la-igualdad-al-feminismo-comunitario.html?tmpl=component&print=1>

HORSWELL, M.. *Decolonizing the Sodomite*. Austin: University of Texas Press, 2005.

KHATIBI, A.. "Maghreb plural". En W. Mignolo (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de liberación en el debate intelectual contemporáneo*: 71-92, 2001. Buenos Aires: Ediciones del signo.

LORDE, A.. "Uses of the Erotic: The Erotic as Power". *Sister Outsider Essays and Speeches*: 53-59, 1984. Freedom: The Crossing Press.

LOZANO, B.R.. "El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano". *La manzana de la discordia* 5(2), July-December: 7-24, 2010.

LUGONES, M.. "Methodological Notes Toward a Decolonial Feminism". En A.M. Isasi-Díaz and E. Mendieta (Eds.), *Decolonizing Epistemologies. Latina/o Theology and Philosophy*: 68-86, 2012. New York: Fordham,

_____. "Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial". En W. Mignolo (Comp.) *Género y descolonialidad*: 13-54. Buenos Aires: Duke University/Ediciones del Signo, 2008.

MARCOS, S.. *Taken from the Lips. Gender and Eros in Mesoamerican Religions*. Boston, MA: Brill, 2006.

PAREDES, J.. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Querétaro, México: Grietas, 2010.

QUIJANO, A.. “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Journal of World-Systems Research*. VI(2), Summer/Fall: 342-386, 2000.

SEGATO, R.L. “El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad”. *Revista Estudos Feministas*, 22(2), 593-616, 2014.

_____. “Gender, Politics, and Hybridism in the Transnationalization of Yoruba Culture”. En J.K. Olupona and T. Rey (Eds.), *Òrìsà Devotion as World Religion: The Globalization of Yorùbá Religious Culture*: 485-512, 2008. Madison, WI: University of Wisconsin Press.

_____. “Género y colonialidad: En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial.”, 2012. En: http://nigs.paginas.ufsc.br/files/2012/09/genero_y_colonialidad_en_busca_de_claves_de_lectura_y_de_un_vocabulario_estrategico_descolonial_ritasegato.pdf

SILVERBLATT, I.. *Luna, sol y brujas. Género y clase en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1990.

SUÁREZ, L.. “Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales”. En L. Suárez and R. Hernández (Eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*: 31-73, 2008. Valencia: Universidad de Valencia.

WALSH, C.. “Life, Nature, and Gender Otherwise. Feminist Reflections and Provocations from the Andes”. En W. Harcourt and T. Nelson (Eds.), *Beyond the Green Economy: Connecting Lives, Natures, and Genders Otherwise*: 101-128, 2015. London: Zed Books.

41

Autora Convidada

