



Colonialidad y Género [1]

MARÍA LUGONES [2] Binghamton
University, USA
mlugones@binghamton.edu

Texto original en:

Lugones, María, *Tábula Rasa* (9)(9), 2008,
<https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>

"Todo documento de esta publicación puede ser reproducido total o parcialmente, siempre y cuando se cite la fuente y sea con fines académicos"

Resumen: Este artículo investiga la interseccionalidad entre raza, clase, género y sexualidad con el objetivo de entender la preocupante indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color, es decir, mujeres no blancas víctimas de la colonialidad del poder e, inseparablemente, de la colonialidad del género. El artículo se inserta dentro de la tradición de pensamiento de mujeres de color que han creado análisis críticos del feminismo hegemónico precisamente por ignorar la interseccionalidad de raza/clase/sexualidad/género. Busca entender la forma en que se construye esta indiferencia de los hombres para, así convertirla en algo cuyo reconocimiento sea ineludible para quienes están involucrados en luchas liberadoras. Se discute en detalle una manera otra, muy distinta de los feminismos occidentales, de entender el patriarcado desde la colonialidad del género. La autora nos invita a pensar en la cartografía del poder global desde lo que llama el Sistema Moderno/Colonial de Género.

Palabras clave: feminismo de color, colonialidad del género, interseccionalidad, intersexualidad, Sistema Moderno/Colonial de Género.

Investigo la intersección de raza, clase, género y sexualidad para entender la preocupante indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color:[3]

[1] Este artículo es producto de la investigación realizada sobre la interseccionalidad entre raza, clase, género y sexualidad, llevada a cabo por la autora en la Universidad de Estado de Nueva York en Binghamton.

[2] María Lugones (Ph.D. en filosofía y ciencia política de University of Wisconsin) es Profesora de filosofía y Directora del Center for Interdisciplinary Studies in Philosophy, Interpretation and Culture en la Universidad del Estado de Nueva York en Binghamton.

[3] A lo largo de este trabajo utilizo el término mujeres de color, originado en los Estados Unidos por mujeres víctimas de la dominación racial, como un término coalicional en contra de las opresiones múltiples. No se trata simplemente de un marcador racial, o de una reacción a la dominación racial, sino de un movimiento solidario horizontal. Mujeres de color es una frase que fue adoptada por las mujeres subalternas, víctimas de dominaciones múltiples en los Estados Unidos. «Mujer de Color» no apunta a una identidad que separa, sino a una coalición orgánica entre mujeres indígenas, mestizas, mulatas, negras: cherokees, puertorriqueñas, sioux, chicanas, mexicanas, pueblo, en fin, toda la trama compleja de las víctimas de la colonialidad del género. Pero tramando no como víctimas, sino como protagonistas de un feminismo decolonial. La coalición es una coalición abierta, con una intensa interacción intercultural.

mujeres no blancas; mujeres víctimas de la colonialidad del poder e, inseparablemente, de la colonialidad del género; mujeres que han creado análisis críticos del feminismo hegemónico precisamente por el ignorar la interseccionalidad de raza/clase/sexualidad/género. Sobre todo, ya que es importante para nuestras luchas, me refiero a la indiferencia de aquellos hombres que continúan siendo víctimas de la dominación racial, de la colonialidad del poder, inferiorizados por el capitalismo global. El problematizar su indiferencia hacia las violencias que el Estado, el patriarcado blanco, y que ellos mismos perpetúan contra las mujeres de nuestras comunidades, en todo el mundo, es el resorte que me lleva a esta investigación teórica. Me interesa que esas comunidades, ya estén situadas en Brooklyn, Los Angeles, Ciudad de México, Londres, —u otros grandes centros urbanos del mundo— o las comunidades rurales indígenas de Nuevo México, Arizona, Mesoamérica, la región Andina, Nueva Zelanda, Nigeria, son comunidades que no han aceptado la invasión occidental colonial pasivamente.

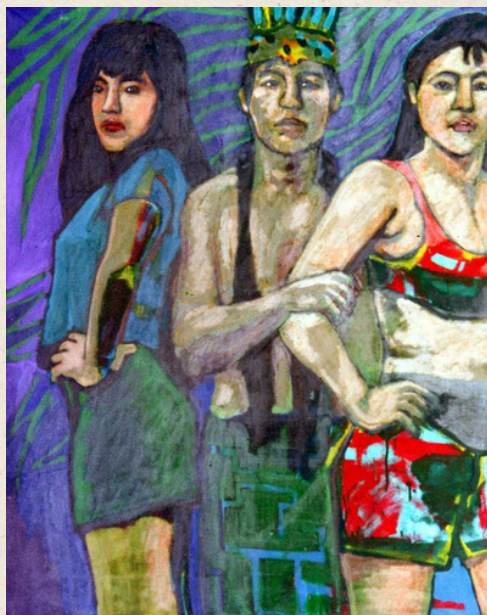
Entiendo la indiferencia a la violencia contra la mujer en nuestras comunidades como una indiferencia hacia transformaciones sociales profundas en las estructuras comunales y por lo tanto totalmente relevantes al rechazo de la imposición colonial. Busco entender la forma en que se construye esta indiferencia para, así, convertirla en algo cuyo reconocimiento sea ineludible para quienes sostienen que están involucrados en luchas liberadoras. Esta indiferencia es insidiosa porque impone barreras impasables en nuestras luchas como mujeres de color por nuestra propia integridad, autodeterminación, la médula misma de las luchas por la liberación de nuestras comunidades. Esta indiferencia se halla tanto al nivel de la vida cotidiana como al nivel del teorizar la opresión y la liberación. La indiferencia no está provocada solamente por la separación categorial^[4] de raza, género, clase y sexualidad, separación que no nos deja ver la violencia claramente. No se trata solamente de una cuestión de ceguera epistemológica cuyo origen se radica en una separación categorial.

(N de T: María Lugones es una filósofa feminista y educadora popular que centra su trabajo en el entendimiento práxico de la resistencia a lo que ella denomina «opresiones múltiples». Lugones entiende que estas últimas son aquellas «marcas potentes de sujeción o dominación» (raza, género, clase, sexualidad) que actúan de tal forma que ninguna de ellas, al estar oprimiendo, moldea y reduce a una persona sin estar tocada por o separada de las otras marcas que, al estar también oprimiendo, moldean y reducen a esa persona. (Ver Lugones, 2003:223).

[4] Introduzco el neologismo «categorial» para señalar a relaciones entre categorías. No quiero decir «categórico». Por ejemplo, podemos pensar de la vejez como una etapa de la vida. Pero también podemos pensarla como una categoría relacionada al desempleo y podemos preguntarnos si el desempleo y la vejez se pueden comprender separadas la una de la otra. Género, raza, clase han sido pensadas como categorías. Como tales, han sido pensadas como binarias: hombre/mujer, blanco/negro, burgués/proletario. El análisis de categorías ha tendido a esconder la relación de intersección entre ellas y por lo tanto ha tendido a borrar la situación violenta de la mujer de color excepto como una adición de lo que les pasa a las mujeres (blancas: suprimido) y a los negros (hombres: suprimido). La separación categorial es la separación de categorías que son inseparables.

Las feministas de color han dejado en claro lo que se revela, en términos de dominación y explotación violentas, una vez que la perspectiva epistemológica se enfoca en la intersección de estas categorías.^[5] Sin embargo, esto no ha sido suficiente para despertar en aquellos hombres, que también han sido víctimas de la dominación y explotación violentas, ningún tipo de reconocimiento de la complicidad o colaboración que prestan al ejercicio de dominación

violenta de las mujeres de color.^[6] En particular, la teorización de la dominación global continúa llevándose a cabo como si no hiciera falta reconocer y resistir traiciones o colaboraciones de este tipo.



En este proyecto, llevo a cabo una investigación que acerca dos marcos de análisis que no han sido lo suficientemente explorados en forma conjunta

Por un lado, se encuentra el importante trabajo sobre género, raza y colonización que constituye a los **feminismos de mujeres de color de Estados Unidos**, a los **feminismos de mujeres del Tercer Mundo**, y a las **versiones feministas de las escuelas de**

jurisprudencia Lat Crit y Critical Race Theory. Estos

marcos analíticos han enfatizado el concepto de

interseccionalidad y han demostrado

la exclusión histórica y teórico-práctica de las mujeres no-blancas de las luchas liberatorias

llevadas a cabo en el nombre de la **Mujer.**^[7]

[5] Existe una literatura extensa e influyente sobre la cuestión de lo interseccional, incluyendo a Spelman, 1988; Barkley Brown, 1991; Crenshaw, 1995; Espíritu, 1997; Collins, 2000, y Lugones, 2003.

[6] Históricamente, no se trata simplemente de una traición por los hombres colonizados, sino de una respuesta a una situación de coerción que abarcó todas las dimensiones de la organización social. La investigación histórica del por qué y del cómo de la alteración de las relaciones comunales con la introducción de la subordinación de la mujer colonizada en relación al hombre colonizado y el por qué y cómo de la respuesta del hombre a esa introducción forman una parte imprescindibles de la base del feminismo decolonial. La cuestión aquí es por qué esa complicidad forzada continúa aún en el análisis contemporáneo del poder.

[7] A los trabajos ya mencionados, quiero agregar los de Amos y Parmar, 1984; Lorde, 1984; Allen, 1986; Anzaldúa, 1987; McClintock, 1995; Oyewùmi, 1997; y el de Alexander y Mohanty, 1997.

El otro marco es el introducido por Aníbal Quijano y que es central a sus análisis del patrón de poder global capitalista. Me refiero al concepto de la colonialidad del poder. (2000a; 2000b; 2001-2002), que es central al trabajo sobre colonialidad del saber, del ser, y decolonialidad. [8]

Entrelazar ambas hebras de análisis me permite llegar a lo que estoy llamando, provisoriamente, «el sistema moderno-colonial de género».

Creo que éste entendimiento del género está presupuesto en ambos marcos de análisis en términos generales, pero no está expresado explícitamente, o en la dirección que yo considero necesaria para revelar el alcance y las consecuencias de la complicidad con él que motivan esta investigación. Caracterizar este **sistema de género colonial/moderno**, tanto en trazos generales, como en su concretitud detallada y vivida, nos permitirá ver la imposición colonial, lo profundo de esa imposición. Nos permitirá la extensión y profundidad histórica de su alcance destructivo. Intento hacer visible lo instrumental del sistema de género colonial/moderno en nuestro sometimiento -tanto de los hombres como de las mujeres de color- en todos los ámbitos de la existencia.

Y, a la vez, el trabajo hace visible la disolución forzada y crucial de los vínculos de solidaridad práctica entre las víctimas de la dominación y explotación que constituyen la colonialidad. Mi intención es también brindar una forma de entender, leer, y percibir nuestra lealtad hacia este sistema de género. Necesitamos situarnos en una posición que nos permita convocarnos a rechazar este sistema de género mientras llevamos a cabo una transformación de las relaciones comunales. [9] En este ensayo inicial, presento y complico el modelo de Quijano porque nos brinda, con la lógica de ejes estructurales, una buena base desde la cual entender los procesos de entrelazamiento de la producción de raza y género.

La Colonialidad del Poder

Anibal Quijano concibe la intersección de raza y género en términos estructurales amplios. Para entender su concepción de la intersección de raza y género hay que entender su análisis del patrón de poder capitalista Eurocentrado y global. Tanto «raza»[10] como género adquieren significado en este patrón.

[8] Anibal Quijano ha escrito sobre esta temática prolíficamente. La interpretación que ofrezco proviene de sus trabajos de 1991; 2000a; 2000b; 2001-2002.

[9] La educación popular puede ser un método colectivo para explorar críticamente este sistema de género en sus grandes trazos pero, lo que es más importante, también en su detallada concretitud espacio-temporal para así movernos hacia una transformación de las relaciones comunales.

[10] Quijano entiende la raza como una ficción. Para marcar ese carácter ficticio, siempre coloca el término entre comillas. Cuando escribe términos como «europeo», «indio» entre comillas es porque representan una clasificación racial.

Quijano entiende que el poder está estructurado en relaciones de **dominación, explotación, y conflicto** entre actores sociales que se disputan el control de «los cuatro ámbitos básicos de la existencia humana: sexo, trabajo, autoridad colectiva y subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y productos» (2001-2002:1). El **poder capitalista, Eurocentrado y global está organizado**, distintivamente, alrededor de **dos ejes: la colonialidad del poder y la modernidad** (2000b:342). Los ejes ordenan las disputas por el control de cada una de las áreas de la existencia de tal manera que el significado y las formas de la dominación en cada área están totalmente imbuidos por la colonialidad del poder y la modernidad. Por lo tanto, para Quijano, las luchas por el control del «acceso sexual, sus recursos y productos» definen el ámbito del sexo/género y, están organizadas por los ejes de la colonialidad y de la modernidad. Este análisis de la construcción moderna/colonial del género y su alcance es limitado. La mirada de Quijano presupone una comprensión patriarcal y heterosexual de las disputas por el control del sexo y sus recursos y productos. Quijano acepta el entendimiento capitalista, eurocentrado y global de género. El marco de análisis, en tanto capitalista, eurocentrado y global, vela las maneras en que las mujeres colonizadas, no-blancas, fueron subordinadas y desprovistas de poder. El carácter heterosexual y patriarcal de las relaciones sociales puede ser percibido como opresivo al desenmascarar las presuposiciones de este marco analítico.

No es necesario que las relaciones sociales estén organizadas en términos de género, ni siquiera las relaciones que se consideren sexuales. Pero la organización social en términos de género no tiene por qué ser heterosexual o patriarcal. El que no tiene por qué serlo es una cuestión histórica. Entender los rasgos históricamente específicos de la organización del género en el sistema moderno/colonial de género (dimorfismo biológico, la organización patriarcal y heterosexual de las relaciones sociales) es central a una comprensión de la organización diferencial del género en términos raciales. Tanto el dimorfismo biológico, el heterosexualismo, como el patriarcado son característicos de lo que llamo el **lado claro/visible** de la organización **colonial/moderna del género**. El **dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo, y el patriarcado** están **inscriptos** con mayúsculas, y hegemoníicamente **en el significado mismo del género**. Quijano no ha tomado conciencia de su propia aceptación del significado hegemónico del género. Al incluir estos elementos en el análisis de la colonialidad del poder **trato de expandir y complicar el enfoque** de Quijano que considero central a lo que llamo el **sistema de género moderno/colonial**.

La colonialidad del poder introduce la clasificación social universal y básica de la población del planeta en términos de la idea de «raza» (Quijano, 2001-2002:1).

La invención de la «raza» es un giro profundo, un pivotar el centro, ya que reposiciona las relaciones de superioridad e inferioridad establecidas a través de la dominación. Reconoce la humanidad y las relaciones humanas a través de una ficción, en términos biológicos. Es importante notar que lo que Quijano ofrece es una teoría histórica de la clasificación social para reemplazar lo que denomina las «teorías eurocéntricas de las clases sociales»

(2000b:367). Su análisis provee un espacio

conceptual para la centralidad de la clasificación de la población del mundo en

términos de razas en el capitalismo global. También genera un espacio conceptual sobre

el control del trabajo, el sexo, la autoridad colectiva, y la intersubjetividad, como luchas que se desenvuelven en procesos de larga duración, en vez de entender a cada uno de los elementos como anteriores a esas relaciones de poder. Los elementos que constituyen el modelo capitalista de poder eurocentrado y global no están separados el uno del otro y ninguno de ellos pre-existe a los procesos que constituyen el patrón de poder.



Por cierto, la presentación mítica de estos elementos como antecedentes, en términos metafísicos, es un aspecto importante del modelo cognitivo del capitalismo, euro centrado y global.

Al constituir esta clasificación social, la colonialidad permea todos los aspectos de la existencia social y permite el surgimiento de nuevas identidades geoculturales y sociales (Quijano, 2000b:342).

«América» y
«Europa» se
han entre estas
nuevas
identidades
geoculturales.
«Europeo»,
«indio»,
«africano» se
encuentran entre
las identidades
«raciales». Esta
clasificación es

“la expresión más profunda y duradera de la dominación colonial” (2001-2002:1). Con la expansión del colonialismo europeo, la clasificación fue impuesta sobre la población del planeta. Desde entonces, ha permeado todas y cada una de las áreas de la existencia social, constituyendo la forma más efectiva de la dominación social tanto material como intersubjetiva. Por lo tanto, «colonialidad» no se refiere solamente a la clasificación racial.

Es un fenómeno abarcador, ya que se trata de uno de los ejes del sistema de poder y,

como tal, permea todo control del acceso sexual, la autoridad colectiva, el trabajo, y la subjetividad/intersubjetividad, y la producción del conocimiento desde el interior mismo de estas relaciones intersubjetivas. Para ponerlo de otro modo, todo control del sexo, la subjetividad, la autoridad, y el trabajo, están expresados en conexión con la colonialidad. Entiendo la lógica de la «estructura axial» en el uso que Quijano hace de ella como expresando una inter-relación, todo elemento que sirve como un eje se mueve constituyendo y siendo constituido por todas las formas que las relaciones de poder toman, con respecto al control, sobre un particular dominio de la existencia humana. Finalmente, Quijano también aclara que, aunque la colonialidad se encuentra relacionada con el colonialismo, estos son distintos ya que este último no incluye, necesariamente, relaciones racistas de poder. El nacimiento de la colonialidad y su extensión, profunda y prolongada a lo largo del planeta, se hallan estrechamente relacionados con el colonialismo (2000b:381).

En el patrón de poder capitalista eurocentrado y global que Quijano expone, capitalismo hace referencia a «la articulación estructural de todas las formas históricamente conocidas de control del trabajo o explotación, la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, el trabajo asalariado, y la reciprocidad, bajo la hegemonía de la relación capital-salario» (2000b:349). En este sentido, la estructura de las disputas sobre el control de la fuerza de trabajo es discontinua: no todas las relaciones de trabajo bajo el capitalismo eurocentrado y global encajan en el modelo de la relación capital/salario, aunque éste sea el modelo hegemónico. Para comenzar a discernir el alcance de la colonialidad del poder es importante advertir que el trabajo asalariado ha sido reservado, casi exclusivamente, para los europeos blancos. La división de trabajo se halla completamente racializada así como geográficamente diferenciada. Aquí, vemos a la colonialidad del trabajo como un cuidadoso entrecruzamiento^[1] del trabajo y la raza.

[1] N de T.: Términos como “intertwinning”, “intermeshing” e “interweaving” son utilizados por la autora para dar cuenta de la inseparabilidad de las marcas de sujeción/dominación (que ella suele denominar «opresiones») y de la inseparabilidad de las categorías con las que se nombran tales marcas (raza, género, sexualidad, clase). Los términos, al revisar gran parte la producción de Lugones, se refieren a las acciones que forman parte del arte del tejido. Es por ello que términos tales como «entrelazar», «entrecruzar», «trama», «urdimbres», y «entretejer», podrían ser emplazados como afines para negociar la traducción aquí en cuestión. Lo que cabe notar, y es importante subrayar, es que una de las técnicas más sencillas para tejer, con un telar, se sirve de bandas verticales de hilos tensados, la urdimbre, y otro grupo de hilos en posición horizontal, la trama, con los que se entreteje tomando como base a la urdimbre. Lo que se compone al entretejer es una tela cuyo cuerpo, textura, y apariencia depende siempre del entrecruzar entre trama y urdimbre. La tela, su textura, tensión y apariencia es definitivamente distinta tanto a la trama como a la urdimbre y a los hilos que la componen. Nota de la autora: La dificultad reside en casi todos los términos presuponen la separación cuando lo que se está tratando de expresar es precisamente la inseparabilidad, fusión, coalescencia (un término de la química). Por ese problema, a lo largo de mi trabajo he dejado de lado «interconexión», «entrelazado», «entrecruzado». El interconectar o entrecruzar a veces oculta la inseparabilidad y los términos como inseparables. Términos como «urdimbre» y «entretrama» me gustan porque expresan la inseparabilidad de una manera interesante: al mirar el tejido la individualidad de las tramas se vuelve difusa en el dibujo o en la tela.

Quijano entiende a la modernidad, el otro eje del capitalismo eurocentrado y global, como «la fusión de las experiencias del colonialismo y la colonialidad con las necesidades del capitalismo, creando un universo específico de relaciones intersubjetivas de dominación bajo una hegemonía eurocentrada» (2000b:343). Para caracterizar a la modernidad, Quijano se enfoca en la producción de un modo de conocimiento, el que se rotula como racional, y que emergería desde el interior de este universo subjetivo en el Siglo XVII en los centros hegemónicos más importantes de este sistema-mundo de poder (Holanda e Inglaterra). Este modo de conocimiento es Eurocentrado. Quijano entiende que el Eurocentrismo es la perspectiva cognitiva no solamente de los Europeos, sino del mundo eurocentrado, de aquellos que son educados bajo la hegemonía del capitalismo mundial. «El eurocentrismo naturaliza la experiencia de la gente dentro de este patrón de poder» (2000b:343).

Las necesidades cognitivas del capitalismo y la naturalización de las identidades, y las relaciones de colonialidad, y de la distribución geocultural del poder capitalista mundial han guiado la producción de esta forma de conocer. Las necesidades cognitivas del capitalismo incluyen:

«la medición, la cuantificación, la externalización (o objetivación, tornar objeto) de lo cognoscible en relación al sujeto conocedor, para controlar las relaciones entre la gente y la naturaleza y entre la gente mismo con respecto a la naturaleza, en particular la propiedad sobre los medios de producción» (Quijano, 2000b:343). Esta forma de conocimiento fue impuesta en la totalidad del mundo capitalista como la única racionalidad válida y como emblemática de la modernidad.

De modo mitológico, se entendió que Europa, como centro capitalista mundial que colonizó al resto del mundo, pre-existía al patrón capitalista mundial de poder y, como tal, constituía el momento más avanzado en el curso continuo, unidireccional, y lineal de las especies. De acuerdo a una concepción de humanidad que se consolidó con esa mitología, la población mundial se diferenció en dos grupos: superior e inferior, racional e irracional, primitivo y civilizado, tradicional y moderno. En términos del tiempo evolutivo, primitivo se refería a una época anterior en la historia de las especies.

Europa vino a ser concebida míticamente como preexistente al capitalismo global y colonial, y como habiendo alcanzado un estadio muy avanzado en ese camino unidireccional, lineal y continuo.

Así, desde el interior de este mítico punto de partida, otros habitantes, humanos, del planeta llegaron a ser míticamente concebidos ya no como dominados a través de la conquista, ni como inferiores en términos de riqueza o poder político, sino como etapa anterior en la historia de las especies en este camino unidireccional. Este es el significado del calificativo «primitivo» (Quijano, 2000b:343-4).

Podemos ver, entonces, el encaje estructural entre los elementos que constituyen el capitalismo global y eurocentrado en el patrón de Quijano. La modernidad y la colonialidad proveen una comprensión compleja de la organización del trabajo. Nos permiten ver el encaje entre la racialización total de la división del trabajo y la producción de conocimiento. El patrón hace lugar conceptual para la heterogeneidad y la discontinuidad. Quijano argumenta que esta estructura no es una totalidad cerrada (Quijano, 2000b:355).

Lo dicho hasta ahora nos permite abordar la pregunta de

la interseccionalidad de la raza y el género^[12] dentro del esquema de Quijano.

Creo que la lógica de «ejes estructurales» hace algo más pero también algo menos que la interseccionalidad. La interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otra. La denominación categorial construye lo que nombra. Las feministas de color nos hemos movido conceptualmente hacia un análisis que enfatiza la intersección de las categorías raza y género porque las categorías invisibilizan a quienes somos dominadas y victimizadas bajo la categoría «mujer» y bajo las categorías raciales «Black», «hispanic», «Asian», «Native American», «Chicana» a la vez, es decir a las mujeres de color. Como ya he indicado, la autodenominación *mujer de color*, no es equivalente a, sino que se propone en gran tensión con los términos raciales que el

Estado racista nos impone.



[12] Al abandonar el uso de las comillas para el término «raza», no intento marcar un desacuerdo con Quijano acerca de la cualidad ficticia de la raza. Más bien, lo que quiero hacer es comenzar a poner énfasis en la calidad ficticia del género, incluyendo la «naturaleza» biológica del sexo y de la heterosexualidad.

A pesar que en la modernidad eurocentrada capitalista, todos/as somos racializados y asignados a un género, no todos/as somos dominados o victimizados por ese proceso. El proceso es binario, dicotómico y jerárquico. Kimberlé Crenshaw y otras mujeres de color feministas hemos argumentado que las categorías han sido entendidas como homogéneas y que seleccionan al dominante, en el grupo, como su norma; por lo tanto, «mujer» selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales, «hombre» selecciona a machos burgueses blancos heterosexuales, «negro» selecciona a machos heterosexuales negros y, así, sucesivamente. Entonces, se vuelve lógicamente claro que la lógica de separación categorial distorsiona los seres y fenómenos sociales que existen en la intersección, como la violencia contra las mujeres de color. Dada la construcción de las categorías, la intersección interpreta erróneamente a las mujeres de color. En la intersección entre «mujer» y «negro» hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni «mujer» ni «negro» la incluyen. La intersección nos muestra un vacío. Por eso, una vez que la interseccionalidad nos muestra lo que se pierde, nos queda por delante la tarea de reconceptualizar la lógica de la intersección para, de ese modo, evitar la separabilidad de las categorías dadas y el pensamiento categorial.^[3] Solo al percibir género y raza como entretramados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color.

Esto implica que el término «mujer» en sí, sin especificación de la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista, ya que la lógica categorial históricamente ha seleccionado solamente el grupo dominante, las mujeres burguesas blancas heterosexuales y por lo tanto ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica.

La lógica de los ejes estructurales muestra al género como constituido por y constituyendo a la colonialidad del poder. En ese sentido, no hay una separación de raza/género en el patrón de Quijano. Creo que la lógica que presenta es la correcta. Pero el eje de colonialidad no es suficiente para dar cuenta de todos los aspectos del género. Qué aspectos se ven depende del modo en que, de hecho, el género se conceptualice en el modelo. En el patrón de Quijano, el género parece estar contenido dentro de la organización de aquel «ámbito básico de la existencia» que Quijano llama «sexo, sus recursos y productos» (2000b:378). Es decir, dentro de su marco, existe una descripción de género que no se coloca bajo interrogación y que es demasiado estrecha e hiper-biologizada ya que presupone el dimorfismo sexual, la heterosexualidad, la distribución patriarcal del poder y otras presuposiciones de este tipo.

[3] Ver mi libro *Pilgrimages/Peregrinajes* (2003) y "Radical Multiculturalism and Women of Color Feminisms" (sf) para un abordaje de esta lógica.

No he encontrado una caracterización del concepto o fenómeno género en lo que he leído de Quijano. Me parece que en su trabajo Quijano implica que la diferencia de género se constituye en las disputas sobre el control del sexo, sus recursos y productos. Las diferencias se configuran a través de la manera en que este control esté organizado. Quijano entiende al sexo como atributos biológicos^[14] que llegan a ser elaborados como categorías sociales. Contrasta el sexo como biológico con el fenotipo, el cual no incluye atributos biológicos de diferenciación. Por un lado, «El color de la piel, la forma y el color del cabello, de los ojos, la forma y el tamaño de la nariz, etc., no tienen ninguna consecuencia en la estructura biológica de la persona» (Quijano, 2000b:373). Pero para Quijano, el sexo parece ser incuestionablemente biológico. Quijano caracteriza la «colonialidad de las relaciones de género»^[15], es decir, el ordenamiento de las relaciones de género alrededor del eje de la colonialidad del poder, de la siguiente manera:

(1) En todo el mundo colonial, las normas y los patrones formal-ideales de comportamiento sexual de los géneros y en consecuencia los patrones de organización familiar de los «europeos» fueron directamente fundados en la clasificación «racial»:

la libertad sexual de los varones y la fidelidad de las mujeres fue, en todo el mundo eurocentrado, la contrapartida del «libre»—esto es, no pagado como en la prostitución, más antigua en la historia—acceso sexual de los varones «blancos» a las mujeres «negras» e «indias», en América, «negras» en el África, y de los otros «colores» en el resto del mundo sometido.

(2) En Europa, en cambio, fue la prostitución de las mujeres la contrapartida del patrón de familia burguesa.

(3) La unidad e integración familiar, impuestas como ejes del patrón de familia burguesa del mundo eurocentrado, fue la contrapartida de la continuada desintegración de las unidades de parentesco padres-hijos en las «razas» no-«blancas», apropiables y distribuibles no sólo como mercancías, sino directamente como «animales». En particular, entre los esclavos «negros», ya que sobre ellos esa forma de dominación fue más explícita, inmediata y prolongada.

(4) La característica hipocresía subyacente a las normas y valores formal-ideales de la familia burguesa, no es, desde entonces, ajena a la colonialidad del poder.

[14] No he visto un resumen de estos atributos en Quijano. Por eso, no se si es que él está pensando en combinaciones cromosómicas o en los genitales y las características sexuales secundarias como las mamas.

[15] Quiero resaltar que Quijano, en su artículo «Colonialidad del poder y clasificación social» (2000b), no titula esta sección la colonialidad del sexo sino la colonialidad del género.

Como podemos ver en esta cita importante y compleja, el marco de Quijano reduce el género a la organización del sexo, sus recursos y productos y parece caer en cierta presuposición respecto a quién controla el acceso y quiénes son constituidos como «recurso». Quijano parece dar por sentado que la disputa por el control del sexo es una disputa entre hombres, sostenida alrededor del control, por parte de los hombres, sobre recursos que son pensados como femeninos. Los hombres tampoco parecen ser entendidos como «recursos» en los encuentros sexuales. Y no parece, tampoco, que las mujeres disputen ningún control sobre el acceso sexual. Las diferencias se piensan en los mismos términos con los que la sociedad lee la biología reproductiva.

Intersexualidad

En «Dilemas de Definición», Julie Greenberg (2002) dice que las instituciones legales tienen el poder de asignar a cada individuo a una categoría sexual o racial particular.[16]

Todavía se asume que el sexo es binario y fácilmente determinable a través de un análisis de factores biológicos. A pesar que estudios médicos y antropológicos sostienen lo contrario, la sociedad presupone un paradigma sexual binario sin ambigüedades en el cual todos los individuos pueden clasificarse prolijamente ya sea como masculinos o femeninos (2002:112).[17]

Greenberg argumenta que a lo largo de la historia de los Estados Unidos, la ley no ha reconocido a los intersexuales, a pesar que alrededor del 1 al 4 por ciento de la población mundial es intersexuada. Es decir, esta es una población que no encaja prolijamente dentro de categorías sexuales en las que no hay lugar para la ambigüedad;

cuentan con algunos indicadores biológicos tradicionalmente asociados con los machos y con algunos indicadores biológicos tradicionalmente asociados con las hembras. La manera en que la ley define los términos masculino, femenino y sexo tendrá un impacto profundo en estos individuos (112).

Las asignaciones revelan que lo que se entiende por sexo biológico está socialmente construido. Durante la última parte del siglo XIX y hasta la primera Guerra Mundial, la función reproductiva fue considerada la característica esencial de una mujer. La presencia o ausencia de ovarios fue el criterio más definitorio respecto al sexo. (Greenberg, 2002:113). Sin embargo, hay un gran número de factores que intervienen «en el establecimiento del sexo “oficial” de una persona»: cromosomas, gónadas, morfología externa, morfología interna, patrones hormonales, fenotipo, sexo asignado, y aquel que una persona se asigna a sí misma (Greenberg, 2002:112).

[16] La relevancia de disputas legales contemporáneas sobre la asignación de género a individuos intersexuales debería estar clara debido a que el patrón de Quijano incluye al periodo contemporáneo.

[17] Anne Fausto Sterling (2000), teórica feminista y bióloga investiga esta cuestión en detalle.

En la actualidad, los cromosomas y los genitales forman parte de esta asignación pero de una manera que revela que la biología está completamente interpretada y es, en sí misma, quirúrgicamente construida.

Infantes XY con penes «inadecuados» deben ser convertidos en niñas porque la sociedad cree que la esencia de la virilidad es la habilidad de penetrar una vagina y orinar de pie. Sin embargo, infantes XX con penes «adecuados», serán asignados sexo femenino porque la sociedad, y muchos miembros de la comunidad médica, creen que, para la esencia de ser mujer, reviste mayor importancia la habilidad de tener hijos que la habilidad de participar en un intercambio sexual satisfactorio (Greenberg, 2002:114).



Con frecuencia, los individuos intersexuales son convertidos, quirúrgica y hormonalmente, en machos o hembras. Estos factores se toman en cuenta en casos legales a través de los cuales se dirime:

el derecho a cambiar la designación sexual en documentos oficiales, la capacidad para presentar un caso por discriminación sexual dentro del lugar de trabajo o en el mercado de trabajo, y el derecho al casamiento (Greenberg 2002:115).

Greenberg nos informa sobre las complejidades y la variedad de decisiones que se toman para cada uno de estos casos

de asignación sexual. La ley no reconoce el estatus de intersexual. A pesar que la ley permite la auto-identificación sexual que un individuo hace de sí para ciertos documentos, «en la mayoría de las situaciones, las instituciones legales continúan basando la asignación sexual en las presuposiciones tradicionales sobre el sexo como algo binario y que puede ser determinado, con

facilidad, sólo con el análisis de factores biológicos» (Greenberg, 2002:119).

El trabajo de Julie Greenberg me permite señalar una presuposición importante en el modelo que Quijano nos ofrece.

El diformismo sexual ha sido una característica importante de lo que llamo «el lado claro/visible» del sistema de género moderno/colonial. Aquellos ubicados en «el lado oscuro/oculto» no fueron necesariamente entendidos en términos dimórficos. Los miedos sexuales de los colonizadores[18] los llevaron a imaginar que los indígenas de las Américas eran hermafroditas o intersexuales, con penes enormes y enormes pechos vertiendo leche. [19] Pero como Paula Gunn Allen (1986/1992) y otras/os aclaran, los individuos intersexuales fueron reconocidos en muchas sociedades tribales con anterioridad a la colonización sin asimilarlos a la clasificación sexual binaria. Es importante considerar los cambios que la colonización trajo, para entender el alcance de la organización del sexo y el género bajo el colonialismo y al interior del capitalismo global y eurocentrado. Si el capitalismo global eurocentrado sólo reconoció el diformismo sexual entre hombres y mujeres blancos/as y burgueses/as, no es cierto entonces que la división sexual está basada en la biología.

Las correcciones sustanciales y cosméticas sobre lo biológico dejan en claro que el «género» antecede los rasgos «biológicos» y los llena de significado. La naturalización de las diferencias sexuales es otro producto del uso moderno de la ciencia que Quijano subraya para el caso de la «raza». Es importante notar que la gente intersexual no es corregida ni normalizada por todas las diferentes tradiciones. Por eso, como lo hacemos con otras suposiciones, es importante preguntarse de qué forma el diformismo sexual sirvió, y sirve, a la explotación/dominación capitalista global eurocentrada.

Igualitarismo ginecrático y no-engenerizado[20]

Como el capitalismo eurocentrado global se constituyó a través de la colonización, esto introdujo diferencias de género donde, anteriormente, no existía ninguna. Oyéronké Oyewùmi (1997)

[18] Anne McClintock sugiere que el colonizador sufre de ansiedades y temores con respecto a lo incógnito que toman una forma sexual, un miedo a ser devorado sexualmente.

[19] Ver McClintock 1995.

[20] N de T: "Gendered" en inglés hace referencia a la negociación intersubjetiva de los arreglos referidos a masculinidad y la femineidad. La asignación de género y la percepción propia respecto a las categorías e identidades de género forman parte de tal negociación. El término «engenerar» no forma parte del léxico de la Real Academia Española. Sin embargo, sobre todo en el campo de las ciencias sociales y la producción interdisciplinar en los Estudios de Género en Latino América, el término «engenerar» se comenzó a utilizar, de diversas formas, a mediados de los 90'. En particular, el uso se ligó, en un primer momento, a la recepción de los trabajos del feminismo postestructuralista anglosajón y europeo. Sirvió, en ese contexto, para dar cuenta de los procesos subjetivos e intersubjetivos que son comprendidos en los términos, en inglés, "gender" (en su acepción verbal) y "engender". Recientemente, también se lo ha adoptado para señalar la posibilidad de interrogar algún aspecto de la realidad social, y/o institucional, desde el andamiaje epistemológico de «la teoría feminista». Este último uso, por ejemplo, se encuentra en el trabajo de Sonia Álvarez (2001) y Arturo Escobar (2003:72)

nos ha enseñado que el sistema opresivo de género que fue impuesto en la sociedad Yoruba llegó a transformar mucho más que la organización de la reproducción. Su argumento nos muestra que el alcance del sistema de género impuesto a través del colonialismo abarca la subordinación de las hembras en todos los aspectos de la vida. Esto nos lleva a ver el análisis del alcance del género en el capitalismo global eurocentrado de Quijano como bastante más limitado de lo que parece a primera vista. Allen razona que muchas comunidades tribales de Nativos Americanos eran matriarcales, reconocían positivamente tanto a la homosexualidad como al «tercer» género, y entendían al género en términos igualitarios, no en los términos de subordinación que el capitalismo eurocentrado les terminó por imponer. El trabajo de Gunn Allen nos permite ver que el alcance de las diferencias de género era mucho más abarcador y no se basaba en lo biológico. También contrapone a la producción moderna del conocimiento una construcción del conocimiento y un acercamiento al entendimiento de la «realidad» que son ginecéntricos. De esta manera nos apunta en una dirección de reconocer una construcción «engenerizada» del conocimiento en la modernidad, otro aspecto oculto en la descripción de Quijano del alcance del «género» en los procesos que constituyen la colonialidad del género.

Igualitarismo sin genero

En *La Invención de las Mujeres*, Oyèronké Oyewùmi se pregunta si patriarcado es una categoría transcultural válida (1997:20). Al proponer este interrogante, no contrasta al patriarcado con el matriarcado sino que propone «el género no era un principio organizador en la sociedad Yoruba antes de la colonización Occidental» (31). No había un sistema de género institucionalizado. Incluso, Oyewùmi nos indica que el género ha adquirido importancia en los estudios Yoruba no como un artefacto de la vida Yoruba sino porque ésta, tanto en lo que respecta a su pasado como su presente, ha sido traducida al Inglés para encajar en el patrón Occidental de separación entre cuerpo y razón (30). Asumir que la sociedad Yoruba incluía el género como un principio de organización social es otro caso de «dominación Occidental sobre la documentación e interpretación del mundo; una dominación que es facilitada por el dominio material que Occidente ejerce sobre el globo» (32). Oyewùmi afirma que los/as investigadores siempre encuentran el género cuando lo están buscando (31).

La glosa usual de las categorías Yoruba *obinrin* y *okunrin* como «hembra/ mujer» y «macho/hombre», respectivamente, es una traducción errónea. Estas categorías no se oponen en forma binaria ni están relacionadas por medio de una jerarquía (32-33).

Los prefijos **obin** y **okun** especifican una variación anatómica que. Oyewùmi traduce como apuntando al macho y a la hembra en el sentido anatómico, abreviándolos como **anamacho** y **anahembra**. Es importante notar que no entiende a estas categorías como binariamente opuestas.

Oyewùmi entiende el género, introducido por Occidente, como una herramienta de dominación que designa dos categorías sociales que se oponen en forma binaria y jerárquica. «Mujeres» (el término de género) no se define a través de la biología, aún cuando sea asignado a las anahembras. La asociación colonial entre anatomía y género es parte de la oposición binaria y jerárquica, central a la dominación de las anahembras introducida por la colonia. Las mujeres son definidas en relación a los hombres, la norma. Las mujeres son aquellas que no poseen un pene; no tienen poder; no pueden participar en la arena pública (**Oyewùmi**, 1997:34). Nada de esto era cierto de las anahembras Yorubas antes de la colonia.

La imposición del sistema de estado Europeo, con su concomitante (?) maquinaria burocrática y legal, es el legado más duradero de la dominación colonial Europea en África. La exclusión de las mujeres de la recientemente creada esfera pública colonial es una tradición que fue exportada al África durante este periodo... El mismo proceso que las categorizó y redujo de hembras a «mujeres» las descalificó para roles de liderazgo... La emergencia de la mujer como una categoría reconocible, definida anatómicamente y subordinada al hombre en todo tipo de situación, resultó, en parte, de la imposición de un Estado colonial patriarcal. Para las mujeres, la colonización fue un proceso dual de inferiorización racial y subordinación de género. Uno de los primeros logros del Estado colonial fue la creación de «mujeres» como categoría. Por lo tanto no es sorprendente que para el gobierno colonial haya resultado

inimaginable el reconocer a hembras como líderes entre las gentes que colonizaron, incluyendo los Yoruba...



A un nivel, la transformación del poder del Estado en poder masculino se logró excluyendo a las mujeres de las estructuras estatales. Esto se mantuvo en un profundo contraste con la organización del Estado Yoruba, en la cual el poder no estaba determinado por el género (123-25).

Oyewùmi reconoce dos procesos cruciales en la colonización, la imposición de razas con la consecuente inferiorización de los africanos y la inferiorización de anahembras. Esta última se extendió muy ampliamente, abarcando desde la exclusión en roles de liderazgo hasta la pérdida de la propiedad sobre la tierra y otros importantes espacios económicos. Oyewùmi nota que la introducción del sistema de género Occidental fue aceptada por los machos Yoruba, quienes así se hicieron cómplices, confabularon con la inferiorización de las anahembras. Por lo tanto, cuando pensamos en la indiferencia de los hombres no-blancos a la violencia contra las mujeres no-blancas, podemos comenzar a comprender parte de lo que sucede a través de la colaboración entre anamachos y colonizadores Occidentales contra las anahembras. Oyewùmi deja en claro que tanto hombres como mujeres resistieron, a diferentes niveles, los cambios culturales. Es por ello que, mientras

en el Occidente, el desafío del feminismo es encontrar una vía para proceder desde una categoría «mujer» que está saturada en términos de género hacia la plenitud de una humanidad asexual. Para los Yorubá obinrin, el desafío es obviamente diferente porque, a ciertos niveles en la sociedad y en algunas esferas, la noción de una «humanidad asexual» no es ni un sueño a que se aspira ni un recuerdo para recuperar. Ésa noción existe, aunque se halle concatenada con la realidad de sexos jerárquicos y separados impuesta durante el periodo colonial (156).

Podemos ver que el alcance de la colonialidad del género en el análisis de Quijano es demasiado limitado. Para definir el alcance del género, Quijano asume la mayor parte de lo prescripto por los términos del lado visible/claro hegemónico del sistema de género colonial/moderno. He tomado un camino que me ha llevado afuera del modelo de Quijano de la colonialidad del género para revelar lo que el modelo oculta, o que no nos permite considerar, en el alcance mismo del sistema de género del capitalismo global eurocentrado. Por esto, a pesar que creo que la colonialidad del género, como Quijano cuidadosamente la describe, nos muestra aspectos muy importantes de la intersección de raza y género, el marco afirma el borrar y excluir a las mujeres colonizadas de la mayoría de la áreas de la vida social en vez de ponerla al descubierto.

En vez de desbaratar, se ajusta a la reducción del alcance de la dominación de género. Al rechazar la lente del género cuando caracteriza la inferiorización de las anahembras bajo la colonización moderna, Oyewùmi deja en claro la extensión y el alcance de la inferiorización. Su análisis del género como construcción capitalista eurocentrada y colonial es mucho más abarcadora que la de Quijano. Nos permite ver la inferiorización cognitiva, política, y económica, como también la inferiorización de anahembras con respecto al control reproductivo.

Igualitarismo ginecrático

Asignar a este gran ser la posición de «diosa de la fertilidad» es extremadamente degradante: trivializa las tribus y el poder de la mujer (Allen, 1986:14).

Al caracterizar a muchas de las tribus de Americanos Nativos como ginecráticas, Paula Gunn Allen enfatiza la importancia de lo espiritual en todos los aspectos de la vida indígena y, por lo tanto, una intersubjetividad muy diferente en la que se produce el conocimiento que en la de la colonialidad del saber en la modernidad. Muchas tribus indígenas americanas «piensan que la fuerza primaria en el universo era femenina y ese entendimiento autoriza todas las actividades tribales» (Allen, 1986/1992:26).

La Vieja Mujer Araña, La Mujer Maíz, la Mujer Serpiente, la Mujer Pensamiento son algunos de los nombres de creadoras poderosas. Para las tribus ginecráticas, la Mujer está en el centro y «nada es sagrado sin su bendición ni su pensamiento» (Allen, 1986/1992:13).

Reemplazar esta pluralidad espiritual ginecrática con un ser supremo masculino, como lo hizo el cristianismo, fue crucial para someter a las tribus. Allen sostiene que el paso de las tribus Indígenas de igualitarias y ginecráticas a jerárquicas y patriarcales requiere que se cumplan cuatro objetivos:

1. La primacía de lo femenino como creador es desplazada y reemplazada por creadores masculinos. (1986/1992:41).
2. Se destruyen las instituciones de gobierno tribal y las filosofías en las que están fundadas, como sucedió entre los Iroquois y los Cherokee (41).
3. La gente «es expulsada de sus tierras, privada de su sustento económico, y forzada a disminuir o abandonar todo emprendimiento del que dependen su subsistencia, filosofía y sistema ritual. Ya transformados en dependientes de las instituciones blancas para su supervivencia, los sistemas tribales no pueden mantener la ginocracia cuando el patriarcado —en realidad su supervivencia— requiere la dominación masculina» (42).

4. La estructura del clan debe ser reemplazada de hecho, sino en teoría, por la familia nuclear. Con este truco, las mujeres líderes de los clanes son reemplazadas por oficiales machos elegidos y la red psíquica creada y mantenida por la ginecentricidad no-autoritaria basada en el respeto a la diversidad de dioses y gente es destruida (42).

Por tanto, para Allen, la inferiorización de las mujeres Indígenas está íntimamente ligada con la dominación y transformación de la vida tribal. La destrucción de las ginecracias es crucial para «diezmar las poblaciones a través de hambrunas, enfermedades y el desbaratamiento de todas las estructuras económicas, espirituales y sociales» (42). El programa de des-ginecratización requiere un impresionante «control de información e imagen». Es por ello que

La readaptación de versiones tribales arcaicas de la historia, las costumbres, y las instituciones tribales y de la tradición oral aumenta la probabilidad que sean incorporadas dentro de las tradiciones espirituales y populares de las tribus revisiones patriarcales de la vida tribal, sesgadas o simplemente inventadas por patriarcas que no son indios e indios que se «patriarcalizaron» (42).

Entre las características de la sociedad indígena condenadas a la destrucción, se encontraba la estructura social bilateral complementaria; el entendimiento del género; y la distribución económica que solía seguir un sistema de reciprocidad. Los dos lados de la estructura social complementaria incluían una jefa interna y un jefe externo. La jefa interna presidía la tribu, la villa o el grupo, ocupándose de mantener la armonía y administrar asuntos internos. El jefe macho rojo, presidía las mediaciones entre la tribu y los que no pertenecían a ella (Allen, 1986/1992:18). El género no fue entendido ante todo en términos biológicos. La mayoría de los individuos encajaban dentro de los roles de género tribales «en base a propensión, inclinación y temperamento. Los Yuma tenían una tradición para designar el género que se basaba en los sueños; una hembra que soñaba con armas se transformaba en macho para todo tipo de propósitos prácticos» (196).

Como Oyewùmi, Allen está interesada en la colaboración entre hombres indígenas y hombres blancos para debilitar el poder de las mujeres. Para nosotros/as, es importante pensar en estas colaboraciones cuando pensamos en la indiferencia a las luchas de las mujeres contra formas múltiples de violencia contra ellas y contra sus mismas comunidades racializadas y subordinadas.

El colonizador blanco construyó una fuerza interna en las tribus cooptando a los hombres colonizados a ocupar roles patriarcales. Allen detalla las transformaciones de las ginecracias Cherokee e Iroqués y del rol de los hombres indios en el pasaje hacia el patriarcado. Los británicos llevaron hombres indígenas a Inglaterra y los educaron a la manera británica. Estos hombres terminaron participando en el Acta de Desalojo.

A comienzos del 1800, en un esfuerzo para prevenir el desalojo, y bajo el liderazgo de hombres como Elias Boudinot, Major Ridge, John Ross y otros, los cherokee redactaron una constitución que eliminaba los derechos políticos de mujeres y negros. Tomando como modelo la Constitución de los Estados Unidos, a la que cortejaban, y a la par de cristianos que simpatizaban con la causa cherokee, la nueva constitución cherokee relegó a las mujeres a la posición de cosas, piezas (Allen, 1986/1992:37).

Las mujeres cherokee habían tenido el poder de declarar la guerra, decidir el destino de los cautivos, hablar al consejo de hombres, intervenir en las decisiones y políticas públicas, elegir con quién (y si) casarse, y también del derecho a portar armas. El Consejo de Mujeres era poderoso

política y espiritualmente (36-37). Debido a que los cherokees fueron expulsados y a que se introdujeron arreglos patriarcales, las mujeres cherokee perdieron todos esos poderes y derechos. Los iroqueses pasaron de ser gentes centradas en la Madre y el derecho materno, organizadas políticamente

bajo la autoridad de las Matronas, a ser una sociedad patriarcal cuando se convirtieron en un pueblo sometido. El hecho se consumó con la colaboración de Handsome Lake y sus seguidores.



Según Allen, muchas tribus eran ginecráticas, entre ellas los susquehanna, hurones, iroqués, cherokee, pueblo, navajo, narragansett, algonquinos de la costa, montagnais. También nos indica que entre las ochenta y ocho tribus que reconocían la homosexualidad, aquellas que la reconocían en términos positivos incluían a las tribus de apaches, navajos, winnebagos, cheyennes, pima, crow, shoshoni, paiute, osage, acoma, zuñi, sioux, pawnee, choctaw, creek, seminole, illinois, mohave, shasta, aleut, sac y fox, iowa, kansas, yuma, aztec, tlingit, maya, naskapi, ponca, maricopa, lamath, quinault, yuki, chilula, y kamia. Veinte de estas tribus incluían referencias específicas al lesbianismo[21].

Michael J. Horswell (2003) comenta, en forma útil, sobre el uso del término tercer género. Sostiene que tercer género no significa que haya tres géneros. Sino que se trata, más bien, de una manera de desprenderse de la bipolaridad del sexo y el género. El «tercero» es emblemático de otras posibles combinaciones aparte de la dimórfica. El término berdache es utilizado, a veces, como «tercer género». Horswell relata que el berdache hombre ha sido documentado en casi ciento cincuenta sociedades de América del Norte y la berdache mujer en la mitad de ese mismo número (2003:27). También comenta que la sodomía, incluyendo la ritual, se registró en sociedades andinas y en muchas otras sociedades nativas de las Américas (27). Los Nahuas y Mayas también reservaban un rol para la sodomía ritual (Sigal, 2003:104).

Es interesante lo que Sigal (2003) revela en relación a la concepción de los españoles sobre la sodomía. Si bien la concebía como pecaminosa, la ley española condenaba, con castigo criminal, al participante activo en el acto sodomítico pero no así a la contraparte pasiva. En la cultura popular española, la sodomía fue racializada al vincular la práctica con los moros, a la vez que el participante pasivo comenzó a ser castigado ya que se lo consideraba como si fuera moro. Los soldados españoles eran vistos como los participantes activos en relación a los moros pasivos (102-104).

El trabajo de Allen no sólo nos ha permitido reconocer lo estrecho de la concepción que Quijano tiene del género en lo que respecta a la organización económica y a la organización de la autoridad colectiva; sino que también nos ha permitido ver que tanto la producción del conocimiento como todos los niveles de la concepción de la realidad se hallan «engenerizados». Allen también aporta al cuestionamiento de la biología y su incidencia en la construcción de las diferencias de género y presenta la importante idea de poder elegir y de soñar los roles de género. Además, Allen también evidencia que la heterosexualidad característica de la construcción colonial/moderna de las relaciones de género es producida, y construida míticamente. Pero la heterosexualidad no está simplemente biologizada de una manera ficticia, también es obligatoria y permea la totalidad de la colonialidad del género,

[21] Allen utiliza la palabra «lesbianismo», un término problemático por su ascendencia europea y que en su acepción y usos contemporáneos presupone la distinción dimórfica y la dicotomía de género, no presupuesta en la organización social y cosmología indígenas a las que se refiere.

en la comprensión más amplia que le estamos dando a este concepto. En este sentido, **el capitalismo eurocentrado global es heterosexual**. Creo que es importante que veamos, mientras intentamos entender la profundidad y la fuerza de la violencia en la producción tanto del lado oculto/oscuro como del lado visible/claro del sistema de género moderno/colonial, que esta heterosexualidad ha sido coherente y duraderamente perversa, violenta, degradante, y ha convertido a la gente «no blanca» en animales y a las mujeres blancas en reproductoras de La Raza (blanca) y de La Clase (burguesa). Los trabajos de Sigal y de Horswell complementan el de Allen, particularmente en lo que respecta a la presencia de sodomía y homosexualidad masculina en la América precolombina y colonial.

El sistema moderno/colonial de género

El entender el lugar del género en las sociedades precolombinas desde el punto de vista más complejo sugerido en este trabajo permite un giro paradigmático en entender la naturaleza y el alcance de los cambios en la estructura social que fueron impuestos por los procesos constitutivos del capitalismo eurocentrado colonial/moderno.

Esos cambios se introdujeron a través de procesos heterogéneos, discontinuos, lentos, totalmente permeados por la colonialidad del poder, que violentamente inferiorizaron a las mujeres colonizadas. Entender el lugar del género en las sociedades precolombinas nos rota el eje de comprensión de la importancia y la magnitud del género en la desintegración de las relaciones comunales e igualitarias, del pensamiento ritual, de la autoridad y el proceso colectivo de toma de decisiones, y de las economías. Es decir, por un lado la consideración del género como imposición colonial—la colonialidad del género en el sentido complejo—afecta profundamente el estudio de las sociedades precolombinas, cuestionando el uso del concepto «género» como parte de la organización social. Por el otro, la comprensión de la organización social precolonial desde las cosmología y prácticas precoloniales son fundamentales para llegar a entender la profundidad y alcance de la imposición colonial. Pero no podemos hacer lo uno sin lo otro. Y, por lo tanto, es importante entender hasta qué punto la imposición de este sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder como la colonialidad del poder fue constitutiva de este sistema de género. La relación entre ellos sigue una lógica de constitución mutua.^[22]

[22] Estoy convencida de que quienes lean este trabajo reconocerán lo que estoy diciendo y que algunos/as quizás piensen que lo que digo ya se ha planteado. No tengo ningún problema con eso, al contrario, pero mientras esa afirmación esté acompañada de un reconocimiento teórico y práctico de esta constitución mutua, un reconocimiento que se muestre a lo largo del trabajo teórico, práctico, y de la labor teórica-práctica. Aún así, pienso que lo que es nuevo aquí es mi abordaje de la lógica de la interseccionalidad y mi entendimiento de la mutualidad de la construcción de la colonialidad del poder y del sistema de género colonial/moderno. Creo que ambos modelos epistémicos son necesarios, pero sólo la lógica de la construcción mutua es la que hace lugar para la inseparabilidad de la raza y del género.

Hasta aquí, debería haber quedado claro que el sistema de género moderno, colonial no puede existir sin la colonialidad del poder, ya que la clasificación de la población en términos de raza es una condición necesaria para su posibilidad.

Concebir el alcance del sistema de género del capitalismo eurocentrado global, es entender hasta qué punto el proceso de reducción del concepto de género al control del sexo, sus recursos, y productos es constitutiva de la dominación de género. Para entender esta reducción y el entramado de la racialización y el engeneramiento, debemos considerar si la organización social del «sexo» precolonial inscribió la diferenciación sexual en todos los ámbitos de la existencia incluyendo el saber y las prácticas rituales, la economía, la cosmología, las decisiones del gobierno interno y externo de la comunidad. Esto nos permitirá ver si es el control sobre el trabajo, la subjetividad/intersubjetividad, la autoridad colectiva, y el sexo, es decir los «ámbitos de la existencia» en el trabajo de Quijano, estaban «engenerizados». Dada la colonialidad del poder, creo que también podemos afirmar que contar con un lado oculto/oscuero y con un lado visible/claro es característico de la co-construcción entre la colonialidad del poder y el sistema de género colonial/moderno.

Problematizar el dimorfismo biológico y considerar la relación entre el dimorfismo biológico y la construcción dicotómica de género es central para entender el alcance, la profundidad, y las características del sistema de género colonial/moderno. La reducción del género a lo privado, al control sobre el sexo y sus recursos y productos es una cuestión ideológica presentada ideológicamente como biológica, parte de la producción cognitiva de la modernidad que ha conceptualizado la raza como «engenerizada» y al género como racializado de maneras particularmente diferenciadas entre los europeos-as/blancos-as y las gentes colonizadas/no blancas. La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género –ambos son ficciones poderosas.

En el desarrollo de los feminismos del siglo XX, no se hicieron explícitas las conexiones entre el género, la clase, y la heterosexualidad como racializados. Ese feminismo enfocó su lucha, y sus formas de conocer y teorizar, en contra de una caracterización de las mujeres como frágiles, débiles tanto corporal como mentalmente, recludas al espacio privado, y como sexualmente pasivas. Pero no explicitó la relación entre estas características y la raza, ya que solamente construyen a la mujer blanca y burguesa. Dado el carácter hegemónico que alcanzó el análisis, no solamente no explicitó sino que ocultó la relación.

Empezando el movimiento de «liberación de la mujer» con esa caracterización de la mujer como el blanco de la lucha, las feministas burguesas blancas se ocuparon de teorizar el sentido blanco de ser mujer como si todas las mujeres fueron blancas.

También es parte de su historia, que en el Occidente, sólo las mujeres burguesas blancas han sido contadas como mujeres. Las hembras excluidas por y en esa descripción no eran solamente sus subordinadas sino también eran vistas y tratadas como animales, en un sentido más profundo que el de la identificación de las mujeres blancas con la naturaleza, con los niños, y con los animales pequeños. Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres «sin género»^[23], marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad.^[24] Las hembras racializadas como seres inferiores pasaron de ser concebidas como animales a ser concebidas como símiles de mujer en tantas versiones de «mujer» como fueron necesarias para los procesos del capitalismo eurocentrado global.

Por tanto, la violación heterosexual de mujeres indias o de esclavas africanas coexistió con el concubinato como, así también, con la imposición del entendimiento heterosexual de las relaciones de género entre los colonizados – cuando convino y favoreció al capitalismo eurocentrado global y a la dominación heterosexual sobre las mujeres blancas. Pero recordemos que los trabajos de Oyewùmi y de Allen han dejado en claro que el estatus de las mujeres blancas no se extendió a las mujeres colonizadas aún cuando estas últimas fueron convertidas en símiles de las mujeres blancas burguesas. Cuando «engenerizadas» como símiles las hembras colonizadas recibieron el estatus inferior que acompaña al género mujer pero ninguno de los privilegios que constituían ese status en el caso de las mujeres burguesas blancas. Las historias presentadas por Oyewùmi y Allen les deben estar aclarando a las mujeres burguesas blancas que su estatus en el capitalismo eurocentrado es muy inferior al status de las hembras indígenas en la América precolonial y al de las hembras Yoruba.

[23] Es importante distinguir entre lo que significa ser pensado como si no se tuviera género en virtud de que uno es un animal, y lo que implica no tener, ni siquiera conceptualmente, ninguna distinción de género. Es decir, el tener un género no es una característica del ser humano para toda la gente.

[24] Lo que me sugirió este argumento es la interpretación que hace Spelman (1988) de la distinción aristotélica entre los hombres y mujeres libres en la polis griega y los hombres y mujeres esclavos. Es importante notar que el reducir a las mujeres a la naturaleza o lo natural es colaborar, confabular, con esta reducción racista de las mujeres colonizadas. Más de uno de los pensadores latinoamericanos que denuncian el eurocentrismo, relacionan a las mujeres con lo sexual y lo reproductivo.

Oyèwùmi y Allen también han explicado que el entendimiento igualitario de las relaciones entre anahembras, anamachos, y la gente del «tercer género» sigue presente en la imaginación y en las prácticas de los/as Americanos/as Nativos/as y de la gente Yoruba. Esto es parte de la historia de la resistencia contra la dominación.

Borrando toda historia, incluyendo la historia oral, de la relación entre las mujeres blancas y las no-blancas, el feminismo hegemónico blanco equiparó mujer blanca y mujer. Pero es claro que las mujeres burguesas blancas, en todas las épocas de la historia, incluso la contemporánea, siempre han sabido orientarse lúcidamente en una organización de la vida que las colocó en una posición muy diferente a las mujeres trabajadoras o de color.^[25]



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 así mismas en términos interseccionales, en la intersección de raza, género, y otras potentes marcas de sujeción o dominación.

[25] En la serie evolutiva a la que se refiere McClintock (1995:4), es posible apreciar la distinción profunda entre las mujeres blancas de la clase trabajadora y las mujeres no blancas debido a los lugares muy diferentes que ocupaban en esa serie.

Como no percibieron estas profundas diferencias, no encontraron ninguna necesidad de crear coaliciones. Asumieron que había una hermandad, una sororidad[26], un vínculo ya existente debido a la sujeción de género.

Históricamente, la caracterización de las mujeres Europeas blancas como sexualmente pasivas y física y mentalmente frágiles las colocó en oposición a las mujeres colonizadas, no-blancas, incluidas las mujeres esclavas, quienes, en cambio, fueron caracterizadas a lo largo de una gama de perversión y agresión sexuales y, también, consideradas lo suficientemente fuertes como para acarrear cualquier tipo de trabajo. La siguiente descripción de las esclavas y de su trabajo bajo la condición de esclavitud en el sur de los Estados Unidos hace muy claro que las hembras esclavas no estaban vistas ni cómo frágiles ni como débiles.

Primero venían, dirigidas por un conductor viejo que traía un látigo, cuarenta de las mujeres más fuertes y grandes que yo jamás había visto juntas; todas estaban vestidas con un uniforme hecho de un material a cuadrillé azulado, sus polleras apenas cubrían hasta por debajo de la rodilla, sus piernas y pies se encontraban desnudos;

Primero venían, dirigidas por un conductor avanzaban con altivez, cada una de ellas con una azada al hombro, caminando con un vaivén bien marcado y libre, como chasseurs en marcha. Por detrás, venía la caballería, compuesta de una treintena de personas fornidas, en su mayoría hombres, pero también con algunas mujeres, de entre los cuales dos venían cabalgando las mulas de arado. De la retaguardia, se ocupaba un capataz blanco, delgado y observador, que cabalgaba un pony bravío [...] Los trabajadores deben estar en los campos de algodón apenas amanece, y, con excepción de diez o quince minutos, que se les da alrededor del mediodía para que traguen su ración de tocino frío, no se les permite ni un minuto de ocio hasta que ya no se puede ver nada, y cuando es luna llena, muchas veces trabajan hasta la medianoche (Takaki, 1993:111).

Patricia Hill Collins ha ofrecido, una descripción clara de la percepción dominante estereotipada de las mujeres Negras como sexualmente agresivas y del origen de este estereotipo en la esclavitud:

[26] N de T.: «Sororidad» no es un término que forma parte del vocabulario de la Real Academia Española. Sin embargo, en el mundo de habla hispana, el término ha cobrado relevancia al interior de los estudios de las Mujeres y de los Estudios de Género. Entre otras, Marcela Lagarde, histórica feminista de la izquierda mexicana, es impulsora de un proyecto de sororidad. (Ver Lagarde, De Bairbieri, et.al., 1992:57.) Alude a la hermandad entre mujeres, y por lo tanto puede definirse como el supuesto pacto asumido por las mujeres para disminuir la brecha que existe entre su condición propia y la de los hombres. Se utiliza para referirse a una nueva forma de relación entre mujeres, como hermanas iguales, que rompe con las relaciones que tienen como base la ética de competencia que el orden patriarcal ha establecido como modelo entre los seres humanos. (Glosario de términos relacionados con la transversalidad de género. Proyecto equal «En clave de culturas». Elabora y edita: Secretaría Técnica del Proyecto Equal "En clave de culturas". 2007). Es casi llamativa la manera en que el párrafo retrata los argumentos que Lugones hace respecto al feminismo blanco, aún cuando el mismo proviene del feminismo latinoamericano de clase media.

La imagen de Jezebel se originó en tiempos de la esclavitud cuando las Negras eran pintadas, en las palabras de Jewelle Gomez, como «nodrizas sexualmente agresivas». La función que el estereotipo de la Jezebel cumplió fue relegar a todas las Negras a la categoría de mujeres sexualmente agresivas, proveyendo una justificación poderosa para la proliferación de la violación sexual por hombres Blancos relatada por las esclavas Negras. Pero Jezebel cumplió otra función. Si se podía pintar a las esclavas Negras como poseedoras de apetitos sexuales excesivos, el incremento de la fertilidad debería ser el resultado esperado. Al suprimir el cuidado que las mujeres Afro-Americanas podrían haber brindado a sus propios niños/as, lo que habría fortalecido las redes de la familia Negra, y al forzar a las esclavas Negras al trabajo en plantaciones, a ser nodrizas para los hijos de los Blancos, y a nutrir emocionalmente a sus dueños Blancos, los propietarios de los esclavos lograron conectar eficazmente, las imágenes predominantes de la jezebel y de la mammy con la explotación económica inherente en la institución de la esclavitud (Collins, 2000:82).

Pero las esclavas negras no son las únicas que fueron colocadas fuera del alcance de la feminidad burguesa blanca. En *Imperial Leather*, al relatar la forma con la que Colón retrataba la tierra como si fuera un pecho de mujer, Ann McClintock (1995) evoca la «larga tradición de la travesía masculina como una erótica de violación» (229).

Durante siglos, los continentes desconocidos –África, las Américas, Asia– fueron imaginados por la erudición Europea como erotizados libidinosamente. Las historias de viajeros estaban repletas de visiones de la sexualidad monstruosa de las tierras lejanas donde, como lo contaban las leyendas, los hombres tenían penes gigantes y las mujeres se casaban con simios, los pechos de los varones afeminados rebosaban de leche y las mujeres militarizadas se cortaban los suyos [...]. Dentro de esta tradición porno-tropical, las mujeres aparecían como el epitome de la aberración y el exceso sexuales. El folklore las concibió, aún mas que a los hombres, como entregadas a una venérea lasciva, tan promiscua como para rozar en lo bestial (1995: 22).

McClintock describe la escena colonial pintada en un esbozo que data del siglo XVI en el cual, Jan Van der Straet «retrata “el descubrimiento” de América como un encuentro erotizado entre un hombre y una mujer» (1995:25).

Sustraída de su languidez sensual por el recién llegado envuelto en un halo épico, la mujer indígena extiende una mano atrayente que insinúa sexo y sumisión... Vespucio, en una entrada casi divina, tiene como destino inseminarla con sus semillas masculinas de civilización, fecundar el páramo y reprimir las escenas rituales de canibalismo que se retratan como fondo de imagen... Los canibales parecen mujeres y están asando una pierna humana haciéndola girar mientras está suspendida en un artefacto que la atraviesa (26).

Según Mc Clintock, en el siglo XIX, «la pureza sexual surgió como una metáfora predominante para el poder político, económico y racial» (47). Con el desarrollo de la teoría evolutiva, «se comenzaron a buscar criterios anatómicos que determinasen la posición relativa de las razas en la serie humana» (50) y

el hombre inglés de clase media fue ubicado en el pináculo de la jerarquía evolutiva. Le seguían las inglesas blancas de clase media. Las trabajadoras domésticas, las trabajadoras de las minas y las prostitutas de clase trabajadora estaban colocadas en el umbral entre la raza blanca y la negra (56).

Yen Le Espiritu (1997) nos cuenta que



las representaciones de género y sexualidad están muy presentes en la enunciación del racismo. Las normas de género en los Estados Unidos presumen y se basan en las experiencias de hombres y mujeres de clase media y de origen europeo. Estas normas de género producidas desde el eurocentrismo forman un telón de expectativas para los hombres y las mujeres de color en Norteamérica —expectativas que el racismo no permite cumplir. En general, los hombres de color no son vistos como protectores sino como agresores— una amenaza para las mujeres blancas. Y las mujeres de color son vistas como hipersexuadas y, por lo tanto, como gente que no se merece la protección sexual y social otorgada a las mujeres blancas de clase media. En el caso de mujeres y hombres asiáticos-americanos, también han resultado excluidos de las nociones culturales de lo masculino y lo femenino que se basan, y aplican, sólo a la gente blanca—pero esta exclusión toma, aparentemente, una forma distinta: Los hombres Asiáticos son representados, por un lado, como hipermasculinos (el Peligro Amarillo) y, por otro, como afeminados (la «minoría modelo»); mientras que las mujeres Asiáticas han sido convertidas tanto en hiperfememinas (la «Muñequita China») como en castradoras (la «Dragona») (Espiritu, 1997:135).

Este sistema de género se consolidó con el avance del(los) proyecto(s) colonial(es) de Europa. Tomó forma durante el período de las aventuras coloniales de España y Portugal y se consolidó en la modernidad tardía.

El sistema de género tiene un lado visible/claro y uno oculto/oscurο. El lado visible/claro construye, hegemonicamente, al género y a las relaciones de género. Solamente organiza, en hecho y derecho, las vidas de hombres y mujeres blancos y burgueses, pero constituye el significado mismo de «hombre» y «mujer» en el sentido moderno/colonial. La pureza y la pasividad sexual son características cruciales de las hembras burguesas blancas quienes son reproductoras de la clase y la posición racial y colonial de los hombres blancos burgueses. Pero tan importante como su función reproductora de la propiedad y la raza es que las mujeres burguesas blancas sean excluidas de la esfera de la autoridad colectiva, de la producción del conocimiento, y de casi toda posibilidad de control sobre los medios de producción. La supuesta y socialmente construida debilidad de sus cuerpos y de sus mentes cumple un papel importante en la reducción y reclusión de las mujeres burguesas blancas con respecto a la mayoría de los dominios de la vida; de la existencia humana. El sistema de género es heterosexualista, ya que la heterosexualidad permea el control patriarcal y racializado sobre la producción, en la que se incluye la producción del conocimiento, y sobre la autoridad colectiva. Entre los/as hombres y mujeres burgueses blancos, la heterosexualidad es, a la vez, compulsiva y perversa ya que provoca una violación significativa de los poderes y de los derechos de las mujeres burguesas, y sirve para reproducir el control sobre la producción.

Las mujeres burguesas blancas son conscriptas en esta reducción de sus personas y poderes a través del acceso sexual obligatorio. El lado oculto/oscurο del sistema de género fue y es completamente violento. Hemos empezado a entender la reducción profunda de los anamachos, las anahembras, y la gente del «tercer género». De su participación ubicua en rituales, en procesos de toma de decisiones, y en la economía precoloniales fueron reducidos a la animalidad, al sexo forzado con los colonizadores blancos, y a una explotación laboral tan profunda que, a menudo, los llevó a trabajar hasta la muerte. Quijano nos dice que «el vasto genocidio de indios durante las primeras décadas de la colonización no fue causado, en principio, por la violencia de la conquista, ni tampoco por las enfermedades que los conquistadores trajeron. Lo que sucedió, en cambio, es que fue provocado por el hecho que los indios hayan sido utilizados como fuerza de trabajo descartable, y sometidos a trabajar hasta la muerte» (2000a).

Quiero resaltar la conexión que existe entre el trabajo de las feministas que estoy citando aquí al presentar el lado oculto/oscurο del sistema de género moderno/colonial y el trabajo de Quijano sobre la colonialidad del poder. A diferencia de las feministas blancas que no se han enfocado en cuestiones de colonialismo, estas teóricas/os sí ven la construcción diferencial del género en términos raciales.

Hasta cierto punto, entienden el género en un sentido más amplio que Quijano; es por ello que no sólo piensan en el control sobre el sexo, sus recursos y productos, sino también sobre el trabajo como racializado y engenerizado simultáneamente. Es decir, reconocen una articulación entre trabajo, el sexo, y la colonialidad del poder. Oyewùmi y Allen, por ejemplo, nos han ayudado a darnos cuenta de la magnitud total del alcance del sistema de género colonial/moderno en la construcción de la autoridad colectiva, de todos los aspectos de la relación entre capital y trabajo, y en la construcción del conocimiento.

Hay trabajo hecho y por hacer en el puntualizar los lados visible/claro y oculto/oscurο de lo que llamo el sistema de género colonial/moderno.[27] Presento esta organización social a grandes trazos para iniciar una conversación y un proyecto de investigación y educación popular colectiva y participativa, con los que quizás podamos comenzar a ver, en todos sus detalles, los procesos del sistema de género colonial/moderno en su larga duración, entramados en la colonialidad del poder hasta el presente.

Ese trabajo nos permitiría desenmascarar esa colaboración cómplice, y nos convocaría a rechazarla en las múltiples formas a través de las cuales se expresa al mismo tiempo que reanudamos nuestro compromiso con la integridad comunal en una dirección liberatoria. Necesitamos entender la organización de lo social para así poder hacer visible nuestra colaboración con una violencia de género sistemáticamente racializada para así llegar a un ineludible reconocimiento de esa colaboración en nuestros mapas de la realidad.[28]

[27] Ahora se me va aclarando una zona intermedia y ambigua entre el lado visible/claro y el lado oculto/oscurο que concibe/imagina/construye a las mujeres blancas que son sirvientas, mineras, lavanderas, prostitutas—trabajadoras que no producen plusvalía—, como seres que no pueden ser captados por los lentes del binario sexual o de género y que, a la vez, son racializados de forma ambigua pero ya no como blancos o negros. Ver McClintock 1995. Estoy trabajando para incluir esta complejidad crucial en el presente marco de trabajo.

[28] Traducido del Inglés por Pedro di Pietro en colaboración con María Lugones quién hizo cambios en el texto durante el proceso de traducción.

Referencias

- Alexander, M. Jacqui, y Chandra Mohanty (eds.). 1997. *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. New York, Routledge.
- Allen, Paula Gunn. [1986] 1992. *The Sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston, Beacon Press.
- Amos, Valerie, y Pratibha Parmar. 1984. "Challenging Imperial Feminism". en *Feminism and "Race"* Kum-Kum Bhavnani (ed). Oxford, Oxford University Press.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, Aunt Lute.
- Brown, Elsa Barkley. 1991. "Polyrhythms and Improvisations". en *History Workshop* 31.
- Collins, Patricia Hill. 2000. *Black Feminist Thought*. New York, Routledge.
- Crenshaw, Kimberlé. 1995. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color." In *Critical Race Theory* edited by Kimberlé Crenshaw, Neil Gotanda, Gary Peller, and Kendall Thomas. New York, The New Press.
- Escobar, Arturo 2003. "'Worlds and Knowledges Otherwise': The Latin American modernity/coloniality Research Program". *Cuadernos del CEDLA* 16: 31-67.
- Espiritu, Yen Le. 1997. "Race, class, and gender in Asian America." en Elaine H. Kim, Lilia V. Villanueva y Asian Women United of California, eds. *Making More Waves*. Boston, Beacon.
- Fausto Sterling, Anne. 2000. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York, Basic Books.

Greenberg, Julie A. 2002. "Definitional Dilemmas: Male or Female? Black or White? The Law's Failure to Recognize Intersexuals and Multiracials" en *Gender Nonconformity, Race, and Sexuality. Charting the Connections*. Toni Lester (ed.). Madison, University of Wisconsin Press.

Horswell, Michael. 2003. "Toward an Andean Theory of Ritual Same-Sex Sexuality and Third-Gender Subjectivity." In *Infamous Desire. Male Homosexuality in Colonial Latin America*. Edited by Pete Sigal. 25-69. Chicago and London, The University of Chicago Press.

Lorde, Audre. 1984. *The master's tools will never dismantle the master's house. In Sister outsider*. Trumansburg, N.Y., The Crossing Press.

Lugones, Maria. 2003. *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalitions Against Multiple Oppressions*. Lanham, Rowman & Littlefield.

McClintock, Anne. 1995. *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York, Routledge.

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

Quijano, Anibal. 2000b. "Colonialidad del Poder y Clasificación Social", Festschrift for Immanuel Wallerstein, part I, *Journal of World Systems Research*, V. XI:2, summer/fall.

Quijano, Anibal. 2000a. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina" en *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. 201-246. CLACSO-UNESCO 2000, Buenos Aires.

Quijano, Anibal. 1991. "Colonialidad, modernidad/racionalidad" *Perú Indígena*, vol. 13, 29:11-29

Quijano, Anibal. 2002. "Colonialidad del poder, globalización y democracia. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León*, Año 4, Números 7 y 8, Septiembre –Abril.

Sigal, Pete. 2003. "Gendered Power, the Hybrid Self, and Homosexual Desire in Late Colonial Yucatan." en *Infamous Desire. Male Homosexuality in Colonial Latin America*. Edited by Pete Sigal. Chicago and London, The University of Chicago Press.

Spelman, Elizabeth. 1988. *Inessential Woman*. Boston, Beacon.

Takaki, Ronald. 1993. *A Different Mirror*. Boston, Little, Brown, and Company.

