



DES/POSESIÓN:

GÉNERO, TERRITORIO Y LUCHAS POR LA AUTODETERMINACIÓN

2011. Pineda, L. 1001

MARISA BELAUSTEGUIGOITIA RIUS
MARÍA JOSEFINA SALDAÑA-PORTILLO
COORDINADORAS



DES/POSESIÓN: GÉNERO, TERRITORIO Y LUCHAS POR LA AUTODETERMINACIÓN

Marisa Belausteguigoitia Rius
María Josefina Saldaña-Portillo

COORDINADORAS



México, 2015

Traducción:

José Carlos Ramos Munguía: Jim Igoe, “Representación de la etnicidad, el género y la raza en un territorio de conservación poscolonial: el caso de la estepa maasai en Tanzania”.

Antonio Puente Méndez: Sharlene Mollet, “¿Está listo? Género, raza y el registro de la tierra en la Reserva de la Biósfera de Río Plátano”.

Primera edición: abril de 2015

D.R. © Universidad Nacional Autónoma de México
Programa Universitario de Estudios de Género
Torre II de Humanidades, 7º piso, Circuito Interior
Ciudad Universitaria 04510, México, D.F.

D.R. Derechos reservados conforme a la ley

ISBN: 978-607-02-6497-9

Prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

Índice

Agradecimientos	11
-----------------------	----

Introducción. *¿Escucharon?*

MARISA BELAUSTEGUIGOITIA RIUS Y MARÍA JOSEFINA SALDAÑA-PORTILLO . . .	17
---	----

I. TERRITORIO Y GÉNERO: ESTRUCTURAS DE LA VIOLENCIA

Nombrar la violencia de Estado: el testimonio como herramienta política de las mujeres triquis de Oaxaca

NATALIA DE MARINIS	57
------------------------------	----

Cuerpos femeninos, violencia y acumulación por desposesión

ROSALVA AÍDA HERNÁNDEZ CASTILLO	79
---	----

La lucha de las mujeres indígenas por el territorio. La producción del espacio del tianguis campesino en la ciudad de Ocosingo, Chiapas

MAGALI BARRETO ÁVILA	101
--------------------------------	-----

La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad

RITA LAURA SEGATO.	125
----------------------------	-----

Apuntes para la comprensión de la violencia feminicida en Chiapas: despojo territorial y violencia estructural contra las mujeres

NORMA IRIS CACHO NIÑO	163
---------------------------------	-----

Cuerpo, territorio, vida, Madre Tierra: las mujeres indígenas y la policía comunitaria de Guerrero, construyendo alternativas frente al despojo desarrollista

IVÁN GONZÁLEZ MÁRQUEZ Y EDITH HERRERA MARTÍNEZ 185

La territorialidad del neoliberalismo. Territorios diseñados

ANA ESTHER CECEÑA 209

II. “¡NO ’STÁN FEAS!” TESTIMONIOS Y ENTREVISTAS

GUADALUPE ALBINO 235

MARTHA PÉREZ PINEDA 241

PREGUNTAS Y RESPUESTAS: INDÍGENAS MAZAHUAS Y ESTUDIANTES

DE LA UNAM 247

MUJERES MAZAHUAS EN DEFENSA DEL AGUA 259

Territorio indígena como patrimonio cultural

X’ROSALBA GÓMEZ GUTIÉRREZ 267

III. EL ESPACIO COMO CONOCIMIENTO

Desalojos en la Selva Lacandona. Escalas y conceptos para quitar la tierra

MARTHA VILLAVICENCIO ENRÍQUEZ 277

Mujer indígena: raíz y semilla en su práctica por la defensa del territorio y la vida

FRANCISCA RODRÍGUEZ LÓPEZ 309

Género y colonialidad: del patriarcado de bajo impacto al patriarcado moderno

RITA LAURA SEGATO 321

Lo que saben las mujeres: el buen vivir, la diversidad biocultural y la formulación de políticas ambientales globales

ALBERTO BETANCOURT POSADA 351

Representación de la etnicidad, el género y la raza en un territorio de conservación poscolonial: el caso de la estepa maasai en Tanzania

JIM IGOE 377

¿Está listo? Género, raza y el registro de la tierra en la Reserva de la Biósfera de Río Plátano

SHARLENE MOLLETT 403

De los autores 439

La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad

RITA LAURA SEGATO¹

Introducción

Paso aquí revista a los diversos efectos de la expansión e intrusión contemporáneas del frente estatal-empresarial —siempre colonial y también para-estatal— en las comunidades indígenas del Brasil —que llamo aquí “mundo-aldea” — y sus consecuencias para la vida de sus mujeres. Después de este panorama, me detengo en algunos casos y ejemplos que hacen posible percibir los cambios en la mirada sobre la sexualidad y el significado y el valor dados al acceso sexual en las sociedades de pre-intervención colonial y en la sociedad intervenida por el proceso de colonización —en los países hispánicos, la sociedad “criolla”—. La mutación del campo sexual y lo que describo como la introducción de la “mirada pornográfica” emerge así como fulcro o punto nodal, eje de rotación para la mutación de un mundo en otro. Cuerpo objeto, alienado, y colonia surgen como coetáneos y afines en el nuevo orden en constante expansión. Desposesión, en este proceso, es, por lo tanto, desposesión progresiva del cuerpo y de la sexualidad.

¹ Agradezco a Patricia de Mendoza Rodríguez, Mónica Pechincha y Saulo Ferreira Feitosa, interlocutores de referencia para la construcción de este texto.

“Mundo-aldea” y “frente colonial/estatal-empresarial -mediático-cristiano” en expansión

Las mujeres indígenas, hoy, viven situaciones de intenso cambio en el continente y ven aumentar, como nunca, a pesar de la multiplicación de leyes y políticas públicas, y de la presencia estatal y de las ONGs, su indefensión. El proceso político en que se articulan y organizan progresivamente en todos los países intenta colocar un freno a las nuevas formas de violencia y expropiación que enfrentan, pero muchas veces colocando todas las expectativas en las garantías de protección estatales y legales. La pregunta que aquí intento responder es: ¿puede el Estado proteger a las mujeres indígenas? ¿Hay indicios de que lo está haciendo? ¿Por qué caminos debería hacerlo? La situación histórica de las mujeres indígenas, en términos de las privaciones que sufren y de la violencia que soportan, ¿ha mejorado, se ha mantenido estable o ha empeorado con la democratización de los países del continente latinoamericano? Con el propósito de responder esa pregunta, enumeraré aquí, sintéticamente, la descripción de los daños que emergen de los testimonios recogidos en las reuniones oficiales, del movimiento social indígena y mixtas, en las que convergen representantes de las agencias estatales y representantes de asociaciones de los pueblos de Brasil. Considero que Brasil es un campo de observación de esa realidad porque, aun no siendo una nación con mayoría indígena, contaba en 2010 con 305 pueblos, según los datos del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE), y casi 900,000 indígenas, según el Censo del mismo; de estos, 324,834 viviendo en ciudades y 572,083 en áreas rurales, y porque ha sido escenario, durante la última década, de un proceso riguroso de reordenamiento de la máquina administrativa, y de una expansión vertiginosa de las agencias del Estado y de ONGs en gran medida financiadas por fondos estatales. Ese Estado, que se encontraba ausente hasta hace 20 años en porciones territoriales inmensas del espacio nacional y no era un interlocutor relevante para una fracción numerosa de la población brasileña, se ha tornado fuertemente presente para todas las personas, en todo lugar, en el curso de una década.

En Brasil, las mujeres comenzaron a organizarse en asociaciones exclusivas en los años ochenta, con algunas organizaciones de mujeres amazónicas (AMARN y AMITRUT), y continuaron en los años noventa, creándose en 2002,

con la ocasión de un primer encuentro de mujeres indígenas amazónicas, un Departamento de Mujeres Indígenas dentro de la influyente Coordinación de Organizaciones Indígenas de la Amazonia Brasileira (DMI/COIAB). De allí en adelante, surgieron Organizaciones de Mujeres de Pueblos Indígenas del Noreste y Estados de Minas Gerais y Espírito Santo (APOINME) y de la región Sur y Centro-Sur (ARPIN-SUL) (para un panorama de ese proceso, ver las contribuciones publicadas en Verdum, 2008).

En medio de esa progresiva articulación política, dos mujeres, Rosane Kaingang² y Miriam Terena, solicitaron, en 2002, al entonces presidente de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), organismo estatal que tiene a su cargo la gestión de la vida indígena en el país, la realización de un taller en el que mujeres de pueblos indígenas de todas las regiones pudieran obtener un vocabulario con conceptos de la teoría de género y una instrucción sobre derechos humanos, derechos de los pueblos indígenas y derechos de las mujeres, en especial de las mujeres indígenas, y políticas públicas de las cuales se pudieran valer. La solicitud tenía el carácter de urgente porque eran las vísperas de la asunción del presidente Lula, del Partido de los Trabajadores, a su primer mandato, y se pretendía concluir la reunión con una lista de demandas para presentarle. De esa forma, se organizó un “Taller de capacitación y discusión sobre derechos humanos, género y políticas públicas” de una semana, a puertas cerradas, en un hospedaje en las afueras de Brasilia, con 41 mujeres de pueblos de todas las regiones del país; yo tuve la encomienda de conducir ese taller, que tuvo un formato interactivo. En primer lugar, presenté un vocabulario básico de nociones de género y de derechos, acompañando las categorías con algunos casos de la etnografía mundial, y comenzó una conversación fluida e intensa a lo largo de esa semana, donde se relataron numerosos casos, por lo que intenté ofrecer un léxico que tipificase los casos particulares y las demandas que de ellos emanaban. El ejercicio resultó en un cuadernillo subdividido en dos partes, una primera parte con conceptos básicos de género, derechos humanos y acciones afirmativas en políticas públicas sensibles a la situación de las mujeres indígenas, y una segunda parte

² El segundo nombre, en lugar del apellido, como es costumbre en Brasil, hace referencia al pueblo al que pertenece la persona en cuestión, es decir, Rosane es indígena kaingang y Miriam es indígena terena. Así construiré la mayor parte de los nombres propios en este texto.

con las demandas resultantes de los casos relatados por las mujeres durante la reunión, clasificadas, según el ordenamiento de la gestión pública, como temas de administración pública, educación, justicia, seguridad, salud, economía y trabajo, asistencia social, entretenimiento, deportes y medios de comunicación, medio ambiente y patrimonio cultural, material e inmaterial.

Relato esto porque son precisamente testimonios recogidos en esta reunión, así como en las reuniones que le sucedieron, los que me dieron acceso a narrativas de casos y quejas que permiten esbozar un perfil de las formas contemporáneas de violencia y sojuzgamiento sufridas por las deponentes, así como también sobre la mutación que experimentaron los tipos de agresión. Es para explorar ese cambio que he calificado de *mutación*, con toda la radicalidad de la diferenciación a que esta palabra apunta, que voy a dedicar este texto, de forma todavía bastante programática. Me veo obligada a basarme en los relatos recogidos en las reuniones que menciono, como mi fuente principal, porque en Brasil no se ha construido, como es el caso en la antropología mexicana ante la interpelación del movimiento de Chiapas, una literatura específica sobre la violencia de género en el mundo indígena que pueda servir de base para un análisis de este tipo, como son también escasas en el país las etnografías que tienen como foco las relaciones de género en las comunidades (ver, por ejemplo, el dossier publicado por la *Revista de Estudos Feministas* de 1999 dedicado al tema, con una presentación de Bruna Franchetto y artículos de Lasmar, Lea, MacCallum y Patricia de Mendonça Rodrigues. También ver Franchetto, 1996; Sacchi, 2003; Lasmar, 2005; Patricia de Mendonça Rodrigues, 1993 y 2008; Vinente dos Santos, 2012, y Maria do Rosário Carvalho, 2013). Sin embargo, una publicación tan importante como el *Informe del Consejo Indigenista Misionero sobre Violencia Contra los Pueblos Indígenas del Brasil*, que se edita en forma de cuaderno desde 1993, no contiene datos sobre violencia específica sufrida por las mujeres indígenas (Cimi, 2011).

Por lo general, este tema queda subsumido en los estudios de parentesco y familia, y prevalece una reserva muy grande en el medio de los etnólogos brasileños a hablar de la cuestión de género en el mundo indígena, pues el consenso aún dominante en el campo es que ese tema introduce una beligerancia y una política —de minorías, de derechos humanos, de derechos de las mujeres— escurias y sobreimpuestas desde el exterior de la visión amerindia del mundo.

Una vez concluida la experiencia del primer taller, la cartilla resultante (Segato, 2003a), con su lista de demandas, permitió reivindicar con éxito, frente al Ministerio de Planificación, fondos para proseguir con una secuencia de reuniones de mujeres indígenas de diversos pueblos, que pasaron entonces a ser realizadas por región. En 2007, la FUNAI crea la Coordinación de Mujeres Indígenas; en 2008, se la transforma en Coordinación de Género y Asuntos Generacionales (Coger), pasando a incluir la gestión de los temas de las juventudes indígenas, y en 2012, vuelve a ampliarse para incluir la gestión de la movilización social y pasa a llamarse Coordinación de Género, Asuntos Generacionales y Movilización Social (Cogem). Este órgano, desde su creación y a través de sus transformaciones, siempre estuvo a cargo de una mujer indígena, Léia Bezerra Vale Wapichana.

A partir del taller de 2002, que fue nacional y generalizado en su amplitud geográfica y de contenidos, la cuestión de la mujer y de las relaciones de género se establece como temática dentro del órgano indigenista oficial, y se demandan y consiguen, con éxito, los fondos que permitirán, a partir de entonces, una gestión con perspectiva de género y, más tarde, la consolidación de una coordinación específica. Se realizaron dos series de talleres. La primera, hasta 2006, tuvo por foco el apoyo a las actividades productivas a cargo de las mujeres en las comunidades, con el supuesto de que ofreciendo fomentar sus trabajos se estaría reforzando la posición de las mismas en sus respectivas comunidades. En 2006, se ratifica en Brasil la Ley María da Penha contra la Violencia Doméstica. También en 2006, se realiza en Brasilia un Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas con la participación de 28 mujeres de varios pueblos de todas las regiones. A partir de 2007, comienza una nueva serie de talleres regionales enfocada ahora en la divulgación de la nueva ley entre las mujeres indígenas. A partir de 2011, y hasta el presente, inician las experiencias, con una primera reunión piloto ocurrida ese mismo año para intentar llegar a los hombres de las sociedades indígenas y ganarlos como aliados en la estrategia para la disminución de la violencia, tal como las mujeres indígenas habían repetidamente solicitado. Ciertamente, no es una tarea fácil, porque se trata de un mundo compartimentalizado, en términos de género. Esto quiere decir que los hombres hablan con hombres, y las mujeres hablan con mujeres. Respetar esta diferencia del “mundo-aldea” fue y es una pauta ineludible. Finalmente, en junio de

2013 se realiza el primer encuentro de una nueva serie dirigido a hombres indígenas de la región noreste del país.

Desde el primer taller inicial, que conduje en 2002, surgieron los relatos que permitieron tipificar los tipos de violencia sufridos en la actualidad por las mujeres indígenas, y esos tipos se repitieron de forma casi idéntica en todas las reuniones siguientes, reportados por las mujeres de las diversas regiones y asociados precisamente a la ubicación de los territorios indígenas: aldeas en regiones fronterizas con presencia de destacamentos militares que custodian la soberanía nacional, aldeas en regiones fronterizas afectadas por el tráfico de drogas, aldeas afectadas por el tránsito de traficantes, aldeas próximas a locales donde se procesa droga, aldeas localizadas en santuarios naturales remotos, aldeas vecinas a zonas de protección ambiental o que se superponen a las mismas, aldeas en regiones de expansión del agro-negocio, aldeas en regiones con atractivos turísticos y emprendimientos hoteleros, aldeas en regiones de yacimientos de piedras preciosas, aldeas en regiones de yacimientos de minerales de interés estratégico, aldeas en regiones próximas a yacimientos de hidrocarburos, aldeas en regiones en las que se proyectan o construyen industrias hidroeléctricas, aldeas próximas a rutas nacionales y estatales, aldeas localizadas en las periferias urbanas o englobadas por las ciudades en expansión, comunidades desaldeadas e indios urbanos.

En cada una de estas localidades, las mujeres sufren formas particulares de agresión y desposesión; su subjetividad y su corporalidad cambian de significado y pasan a ser agredidas y apropiadas de una forma nueva. Las jerarquías de género propias de la vida en comunidad, que he descrito como “patriarcado de bajo impacto”, por razones que examinaré más tarde, se transforman en el patriarcado moderno, de alto impacto y de muy ampliada capacidad de daño. Haciendo uso de una nomenclatura que necesita de pocas explicaciones, por ser auto-evidente en buena medida, podemos decir que el “mundo-aldea”, con el tejido de relaciones comunitarias que le son propias, como volveré a insistir, se encuentra atropellado por el azaroso camino de la expansión vertiginosa del “frente colonial/estatal-empresarial-mediático-cristiano”. Esto no significa meramente el cambio del telón de fondo, de la escenografía de su existencia, sino un atravesamiento de la misma por prácticas y poderosos discursos que se respaldan y afirman en los valores dominantes del desarrollo y la acumulación, la

productividad, la competitividad y el cálculo costo-beneficio propios de la economía de pleno mercado y su “teología”, es decir, la fe absoluta en la inescapabilidad de su destino e irreversible expansión, como valor eurocéntrico de un mundo que “progresas”.

Se trata, sin duda, de una novedad. Esta irrupción que atropella al mundo-aldea, captura todos los elementos de su vida comunitaria de antaño, los engloba y reconfigura dentro y como componentes de un nuevo programa, es una nueva vuelta, un reciclaje, pero con dimensiones antes desconocidas, de lo que fue la primera embestida colonial que siguió inmediatamente al proceso de conquista; pero también difiere, por su naturaleza, de la fase republicana de expansión de los recién creados estados nacionales sobre los territorios del indio. Es un proceso que da continuidad a aquellas embestidas de expansión precedentes, pero ahora, insisto, en una etapa cualitativamente diferente, caracterizada por la existencia consolidada de un mercado global que compite, agrede y erosiona los mercados regionales y locales; por gobiernos centrales de todas las orientaciones que aspiran a inscribir las economías nacionales bajo su administración en el horizonte de ese mercado global; y por la expansión de la esfera pública, el lenguaje de derechos y políticas ciudadanas introducidas en el mundo-aldea por organismos estatales y organizaciones no gubernamentales.

Aunque pueda parecer que estas facetas de la contemporaneidad se encuentran en tensión, es decir, aunque pueda pensarse que el pacto estatal-empresarial que abre las puertas a la agresión del mercado global es contradictorio con la expansión de los derechos y servicios ciudadanos del mundo-aldea, ellos no constituyen, como pensamos a menudo, términos antagonistas, y sí facetas de un proceso coetáneo y complementario: la colonización económica y la colonización por el discurso de los derechos y de la esfera pública. De este tipo de estructura internamente contradictoria nos habla Gil Gott (2002), en su brillante análisis de la “dialéctica aprisionada” (*arrested dialectics*). En la situación contemporánea, como he afirmado, el Estado ciudadano va a la zaga del Estado empresarial, y ambos amparados por la representación mediática: una mano intenta, con torpeza, ir remediando los males que la otra mano va sembrando; va intentando atenuar las mortandades que origina y patrocina en su camino arrollador, causando un daño en espiral, porque el lenguaje de los derechos ya se encuentra dentro del lenguaje de la modernidad, del desarrollo, del progreso

entendido unilateralmente como capacidad de acumulación. Con una mano introduce el mal, con la otra le inocula la vacuna. Dos caras de la misma moneda, en una tensión que se resuelve, definitivamente, en favor de la profundización del patrón de la colonialidad. Colonialidad entendida aquí con un sentido todavía más preciso, en el contexto de una modernidad y capitalismo avanzados.

Cambios en el patrón de la victimización de las mujeres indígenas

En forma de lista, se enumeran a continuación las modalidades de violencia que alcanzan a las mujeres indígenas hoy. El acento fue colocado en las agresiones directas o indirectas que son características para cada tipo de localidad de las comunidades y bajo la presión de la transformación de los contextos regionales debida a la expansión del frente estatal-empresarial. Estas modalidades de violencia se reiteraron, de forma casi idéntica, en todas las reuniones en que participé. Aquí las sistematizo y enumero de manera compacta, convencida de que el proceso que arrolla y masacra la vida de las mujeres indígenas en el Brasil contemporáneo se torna auto-evidente con solo pasar la vista en una lectura sumaria de este listado.

Aldeas en regiones fronterizas con presencia de destacamentos militares que custodian la soberanía nacional:

- atracción engañosa hacia el matrimonio y abandono después del traslado de los efectivos militares;
- atracción a la práctica de prostitución mediante engaño;
- atracción al servicio doméstico esclavo o semi-esclavo en las casas de oficiales y suboficiales;
- introducción de la mirada pornográfica y alienadora sobre el cuerpo indio;
- violaciones;
- violencia doméstica exacerbada por la presencia disruptiva y la presión ejercida en la vida cotidiana por los destacamentos militares en las inmediaciones,
- influencia de los modelos de virilidad propios de la cultura masculina de los destacamentos militares sobre los hombres indígenas.

Aldeas localizadas en santuarios naturales:

- asedio por parte de los misioneros cristianos, bien equipados tecnológicamente, que tienen, desde la primera mitad del siglo XX, acceso privilegiado y exclusivo a estas regiones y que, con su merodeo e ingreso forzado a la vida de la aldea, transforman disruptivamente las relaciones de autoridad y los patrones cosmológicos que sirven de referencia a las relaciones de género;
- consecuente interferencia en las concepciones de la sexualidad y en la vida de pareja y matrimonial;
- introducción disruptiva y prejuiciosa de ideas de pecado y malignidad asociadas al cuerpo femenino y a la sexualidad con consecuentes daños morales misóginos y homofóbicos que afectan la posición de la mujer y de los homosexuales en el contexto comunitario;
- introducción de una equivalencia, de cuño occidental, entre acceso sexual y “hacer daño”;
- introducción de la exterioridad de la mirada sobre el cuerpo propio de la metafísica occidental y cristiana y conducente a la pulsión escópico-pornográfica, antes inexistente en el mundo amerindio.

Aldeas en situación de aislamiento voluntario o con poco tiempo de “contacto”³ que se encuentran bajo la mira del agro-negocio y de los grandes proyectos hidroeléctricos:

- la vida en permanente tensión y estado de alerta para la fuga, así como el miedo constante a ser capturados por las empresas del frente estatal-empresarial en expansión, lleva al grupo, y en especial a las mujeres, a no concebir más hijos, provocando el riesgo de extinción de la comunidad.

³ Datos del Centro Indigenista Missionário-Cimi indicaban que en 2010 eran 90 los pueblos en esa situación.

Aldeas reconstituidas por el propio Estado nacional mediante remoción, relocalización y reagrupamiento aleatorio de comunidades para permitir la construcción de carreteras, la instalación de emprendimientos agrícolas o la construcción de usinas hidroeléctricas en sus territorios:

- reagrupación y abandono de pueblos ancestralmente enemigos en nuevas aldeas, dejando a las mujeres expuestas a la captura y violación tanto por parte de los hombres blancos a cargo del “frente de atracción” que “atrajo”, aprisionó y relocalizó las comunidades, como de los hombres de la sociedad enemiga con quienes fueron obligadas a compartir el nuevo asentamiento;
- configuración de una situación para-concentracionaria que dejó a las mujeres que sobrevivieron a dicho suceso y las que nacieron del mismo las alternativas únicas del celibato, las relaciones breves y estigmatizantes, o relaciones estables con hombres violentos y alcohólicos;
- intervención estatal, a cargo de los “frentes de atracción” o de las autoridades a cargo de los nuevos asentamientos, que impuso el apareamiento y la reproducción forzada de mujeres con hombres de otros pueblos;
- interferencia autoritaria en el derecho de elección de cónyuges y del modo de la socialización de los hijos, por parte de agentes de la asociación público-privada del Estado, especialmente de las compañías hidroeléctricas.

Aldeas en regiones de expansión del agro-negocio:

- expropiación de territorios y expulsión de las comunidades locales con la consecuente disrupción de la vida familiar y del tejido colectivo y la introducción de tensiones antes desconocidas en la vida doméstica;
- gangsterismo patrocinado por los propietarios y aspirantes a propietarios para introducir el terror por medio de ejecuciones selectivas y masacres, amenazando especialmente a los hombres e impidiendo que estos se desempeñen en su rol masculino habitual de proteger la vida de mujeres y niños en las comunidades;

- corrupción activa de sus liderazgos y autoridades políticas y religiosas, con consecuente ruptura de las formas de convivencia y cooperación entre los géneros e ingreso de modelos de virilidad extraños y distanciados de los códigos y prácticas comunitarios;
- atracción de los hombres al trabajo en las empresas agropecuarias y en cargos políticos y de servicios remunerados en los municipios, con consecuente exposición a modelos de virilidad que no les son propios y que erosionan los patrones indígenas de relación y complementariedad entre los géneros;
- ruptura de las lealtades de los hombres para con sus respectivas familias o imposibilidad de cumplir con las demandas propias de esas lealtades;
- emasculación de los hombres indígenas por la incapacidad de cumplir con sus responsabilidades de género y el consecuente recurso a la exacerbación de la agresividad y la violencia como estrategia de restauración de su imagen masculina decaída;
- escalada de la violencia de género como consecuencia de la inducción al desaliento y a la depresión, al suicidio, a la dependencia química y a la autodestrucción de los jóvenes por el sentimiento de indefensión e impotencia resultantes de la amenaza y el terror constantes, los asesinatos de líderes, la restricción de recursos, la facilitación del acceso a bebidas alcohólicas y la dependencia alcohólica promovida;
- enajenación de la vida familiar y comunitaria, y escalada de la violencia en los espacios doméstico y público por la exacerbación de la presión sobre los miembros de las comunidades y su efecto psicológico;
- nuclearización progresiva de la familia como consecuencia de la progresiva influencia del modelo de la familia occidental y colonial/moderna, con el consecuente debilitamiento del control comunitario y de las autoridades indígenas sobre la vida familiar;
- desgaste y quiebra de la capacidad mediadora y del prestigio de los liderazgos indios, con desarticulación del tejido comunitario y el fin de la salvaguarda que representan para la protección de las mujeres.

Aldeas vecinas a zonas de protección ambiental o que se superponen a las mismas:

- imposición de límites muy precisos a la necesidad cíclica de escisión de las comunidades por conflictos internos, con el consecuente sellamiento de los conflictos en el interior de las comunidades;
- exacerbación de las tensiones domésticas por el impedimento de que grupos en conflicto puedan dividirse y sus partes disidentes trasladarse a lugares próximos, formando nuevas aldeas.

Aldeas en regiones con atractivos turísticos y emprendimientos hoteleros:

- intrusión en los territorios y consecuente introducción de factores de tensión en la vida comunitaria y doméstica;
- captación de indígenas para las tareas de construcción de establecimientos hoteleros y de servicio en sus instalaciones ya en funcionamiento, con consecuente abandono de sus actividades habituales y exposición a una economía mercantilizada y a modelos de género ajenos a sus patrones de existencia;
- fuerte introducción de la moneda y fetichización y mercantilización de los componentes del modo de vida indígena y de su ambiente natural, incluyendo la comercialización de la imagen corporal de mujeres y hombres indígenas con la consecuente objetificación de los cuerpos;
- captación de mujeres indígenas para la prostitución.

Aldeas en regiones de yacimientos de piedras preciosas:

- intrusión al medio por aventureros que actúan sin referencia a normas y que tienen un impacto disruptivo en la vida comunitaria y doméstica;
- ocupación de territorios mediante prácticas de gangsterismo y amedrentamiento, sembrando el terror mediante ejecuciones selectivas y masacres;

- llamado a un modelo de virilidad que es extraño a las relaciones de género comunitarias;
- atracción de las mujeres para obtener servicios sexuales y promoción de la prostitución;
- violaciones;
- concubinatos interétnicos disruptivos para las reglas comunitarias;
- igual que en todos los casos, la presión intrusiva sobre el grupo promueve el estrés y la agresividad en el espacio doméstico y comunitario;
- conflictividad y enfrentamientos abiertos entre los *garimpeiros* explotadores de los yacimientos y las comunidades, con severa victimización de las mujeres en el contexto bélico que así se origina.

Aldeas en regiones de yacimientos de minerales de interés estratégico, de yacimientos de hidrocarburos y donde se proyectan o construyen industrias hidroeléctricas:

- intrusión de empresas de sondeo y exploración del subsuelo que introducen personas ajenas a la comunidad, con sus pautas propias de relación que incluyen el género, sus valores basados en un desarrollo definido por el productivismo, la competitividad y la capacidad de acumulación, y sus modelos de agencia viril asociados a una relación externa con el medio natural y humano entendido exclusivamente como oportunidad para obtener lucro y ventajas: una pedagogía de alineación del cuerpo y la naturaleza, presas disponibles para la apropiación, el control jurisdiccional y la explotación hasta el desecho, objetivación que incide en la percepción de las mujeres como cuerpo a ser apropiado y objeto de rapiña;
- los campamentos de las instalaciones de extracción y de las represas destinadas al sondeo, cuya construcción de grandes obras y la dirección de las mismas incluyen vigilancia privada pero, como parte de sus estrategias “defensivas”, también se realizan acciones de intimidación que incluyen ejecuciones selectivas, amenazas y masacres, interviniendo en la región de forma disruptiva e introduciendo un alto grado de estrés y tensión en las relaciones comunitarias y familiares de los indígenas habitantes de la región;

- alcoholismo derivado de la presencia del frente blanco, con el resultado de la violencia que la enajenación alcohólica, sumada al estrés causado por la intrusión e intervención en el tejido comunitario, provoca en las relaciones familiares;
- instalación de casas nocturnas y prostíbulos en el perímetro de las empresas y, en algunos casos, dentro de sus instalaciones, con la consecuente oferta de bebidas alcohólicas y del cuerpo femenino ofrecido como objeto a ser abordado desde una exterioridad apropiatoria y mercantil.

Aldeas en regiones fronterizas afectadas por el tráfico de drogas y aldeas afectadas por el tránsito de traficantes:

- reclutamiento de jóvenes para el tráfico y el impacto de esta forma de empoderamiento masculino sobre las relaciones de género;
- oferta de enriquecimiento y nuevas formas de control de la vida social por medio del dinero y el consecuente impacto negativo de esta forma de empoderamiento masculino sobre las relaciones de género;
- oferta de armas para el ejercicio del control territorial y exacerbamiento de la violencia, con consecuente impacto en las relaciones de género y la vida doméstica;
- formación y proliferación de bandas vinculadas al tráfico con sus propios códigos y prácticas de competitividad y espectacularización de la crueldad basados en un estilo mafioso de virilidad;
- introducción disruptiva de armas y drogas en la aldea asociadas al control territorial y a la exhibición de la propia capacidad violenta con la consecuente victimización de las mujeres;
- aplicación de castigos y tratamiento cruel con fines de ejemplaridad para el control jurisdiccional y afirmación viril de los jefes;
- proliferación de violaciones en el espacio público y violaciones domésticas;
- disrupción e inversión de la jerarquía de la autoridad tradicional basada en las franjas etarias con la consecuente reducción de la capacidad de control y mediación por parte de las autoridades indígenas;

- violencia doméstica exacerbada por la introducción de un nuevo modelo de virilidad propio de las organizaciones mafiosas.

Aldeas próximas a rutas nacionales y estatales, y grupos de indígenas sin territorio propio acampados en los márgenes de las carreteras:

- intrusión y desarticulación de las pautas de vida comunitarias por parte de la sociedad no indígena, causando estrés y desorientación en las relaciones de género y familiares;
- proximidad de prostíbulos y operación del tráfico y la trata de personas;
- introducción de la mirada objetivizante y pedagogía del cuerpo-objeto;
- atracción al alcoholismo y las drogas, con su consecuente efecto violentogénico y ruptura de códigos;
- en condiciones de carencia, falta de acceso a la salud y a la educación, a la alimentación, al agua y al saneamiento básico, en los campamentos de indígenas sin territorio propio; la autoridad parental sufre la pérdida de la guardia de sus hijos debido a que las familias son acusadas por los agentes estatales de maltrato o falta de cuidado;
- en lugar del Estado, los padres son castigados con la pérdida de sus hijas e hijos, quienes son retirados de sus familias y entregados en adopción en las ciudades próximas;
- las niñas se encuentran, en esos asentamientos transitorios al margen de las carreteras, en situación de extrema vulnerabilidad y expuestas a la violencia sexual y a varias formas de explotación;
- alta incidencia de suicidios en niñas y adolescentes.⁴

⁴ Aunque el suicidio es mayor entre hombres, hay un número alto de suicidios de niñas y mujeres jóvenes entre los guaraní kaiowá.

Aldeas localizadas en las periferias urbanas o englobadas por las ciudades en expansión, comunidades “desaldeadas” e indios urbanos:

- carencia de todo tipo de acceso a derechos específicos y políticas públicas especializadas por parte de las mujeres indígenas en esta situación, negados a ellas, por un lado, por municipios que dicen no atender la salud, la educación o la asistencia social de indígenas, y, por el otro, por los órganos estatales indigenistas, que no reconocen a los indígenas “desaldeados” como tales;
- explotación sexual infantil y casos de sistemas organizados por comerciantes locales para la victimización sexual de las jóvenes indígenas;
- retención de documentos de mujeres embarazadas o madres recientes para el cobro de pensiones y auxilios estatales.

Todas las comunidades indígenas del país:

- desarreglo de las relaciones de género por exposición de los hombres al modelo de virilidad criollo y colonial/moderno;
- introducción de la mirada pornográfica y objetivizante sobre el cuerpo;
- aumento de la frecuencia y del grado de crueldad de la violencia de género en sus diversas modalidades, tanto intrafamiliar como extra-familiar;
- vulnerabilidad de las mujeres al asedio sexual por parte de los agentes estatales asalariados que actúan como maestros y profesores, agentes sanitarios, fuerzas de seguridad, etc., aun cuando estos sean también indígenas;
- vulnerabilidad de las mujeres al alcoholismo y uso de drogas por parte de sus parejas o por ellas mismas.

Aldeas en estado de guerra contra los invasores o alcanzadas actualmente por el asalto bélico sobre sus territorios:

A esta larga lista de formas de vulnerabilidad de la vida y el bienestar de las mujeres, a medida que avanza la desposesión de sus pueblos, se agrega una forma de violencia extrema asociada a las modalidades contemporáneas de la

guerra, como lo ocurrido ejemplarmente en lo que se llamó, en Brasil, Masacre del Paralelo 11. La codicia por el yacimiento de diamantes, uno de los 10 mayores del mundo, que abriga la Tierra Indígena Roosevelt, de 2.6 millones de hectáreas en los estados de Rondonia y Mato Grosso, llevó a incursiones y expediciones punitivas constantes de “garimpeiros” —mineros artesanales— aliados a “siringueros”, contra los indios Cinta Larga, dueños ancestrales de ese territorio. En 1963 tuvo lugar uno de los episodios más crueles de esa invasión: enviados de la empresa Arruda & Junqueira, después de arrojar azúcar envenenada y dinamita a una aldea que estaba de fiesta, desde un avión alquilado por la empresa, persiguieron a los indios y, al localizarlos en las proximidades del Paralelo 11, asaltaron a los indígenas, matando a un grupo con formas extremas de crueldad. Entre estos, una mujer fue colgada viva y cortada por el medio con un cuchillo (Dal Poz y Junqueira, 2013). Esto configura lo que he venido categorizando como un crimen de *femigenocidio*, por el carácter plenamente público y el contexto bélico donde ocurrió (Segato, 2011). Recuerda, por sus características, a los crímenes cometidos contra las comunidades indígenas de Guatemala utilizando el cuerpo de sus mujeres, exterminadas con extrema crueldad como forma de exhibir espectacularmente una capacidad de violencia sin límite, el dominio territorial y la soberanía sobre la vida en la jurisdicción en disputa, modalidad operativa característica de las nuevas formas de la guerra (Segato, 2006).

En Argentina, Silvana Sciortino registra, en su etnografía junto a mujeres indígenas reunidas en el movimiento de mujeres, una serie de testimonios que refieren a situaciones de violencia ejercida contra las mujeres. En los espacios de debate que las indígenas conforman en el marco de los Encuentros Nacionales de Mujeres, muchas de ellas se animan a describir situaciones de violencia en sus comunidades, en las ciudades y en espacios de movilización social. Entre algunas de las situaciones se mencionan: violaciones en contextos de trabajo doméstico perpetradas por el patrón; la violencia ejercida por varones indígenas o por “criollos” o “winkas” en sus comunidades, así como violaciones a las jóvenes indígenas que migran a las urbes por trabajo o estudio; violencia doméstica asociada principalmente al problema del alcoholismo; muertes por abortos clandestinos; maltrato, abuso e imposición de prácticas médicas; dificultad para acceder a la participación política y la toma de la palabra; imposición de modelos

occidentales de belleza (sobre los debates de las mujeres indígenas en Argentina en torno a la incorporación de la violencia de género como un punto en la agenda de sus pueblos, ver Sciortino, 2012).

Este panel y la variedad de situaciones en él compiladas habla por sí mismo respecto de las metas y alianzas de un Estado que ve en los territorios habitados por los pueblos indígenas no más que una ocasión para dar continuidad a la rapiña colonial. A partir de un cuadro de atrocidades como el aquí trazado es posible concluir que el proyecto del Estado nacional no es otro que el de un frente de explotación del territorio para la unión de instituciones estatales con el interés empresarial de expansión. Se trata, sin duda, del lado más sombrío de la modernidad, siempre imbuida de su naturaleza colonial. Una modernidad/colonial, como nos ha hecho notar Aníbal Quijano, a partir de la fundación colonial del proceso moderno y del propio capitalismo (Quijano, 1991a y b, entre otros, y Segato, 2013a). Por lo tanto, no son los empresarios privados los que afectan la vida del indio y transforman en un verdadero calvario la existencia de las mujeres indígenas, pues ellos no podrían existir sin una alianza y un respaldo estatal.

Es a consecuencia de este daño permanente y consistente que el Estado saca a relucir su capacidad legislativa, pero siempre inmediato al daño o con posterioridad al mismo. En la ambivalencia inevitable del Estado, determinada por la naturaleza francamente incompatible de su pretensión democrática junto a su adhesión al proyecto del capital, radica la clave del fracaso de sus políticas reparadoras. Es así que podemos repetir lo que ya hemos afirmado otras veces al observar el proceso de avance del frente estatal-empresarial: *que el Estado y la modernidad que representa intenta ofrecer con una mano lo que ya ha retirado con la otra*, y por la precedencia y la magnitud del daño, que además no se detiene, la mano reparadora —izquierda en todas las alegorías— es siempre más débil que la agresora.

Mundo-aldea y sociedad moderna/colonial: la normativa y la sexualidad como bisagra de su diferencia

No resulta fácil la tarea de desentrañar y exponer el carácter permanentemente colonial del frente estatal y la manera en que, con su avance, interviene y

descompone la malla comunitaria del mundo-aldea, pues se trata de una intrusión molecular, que se apodera de las estructuras en las que gravita todo un ordenamiento de la vida, y las transforma carcomiéndoles el núcleo y dejando la carcasa hueca. Esa carcasa, o superficie de las instituciones de la vida social, presenta una apariencia de continuidad y permite, por ejemplo, seguir hablando de relaciones de género, de normas del grupo, de “autoridad tradicional”, o de sus “costumbres”, produciendo un espejismo de continuidad histórica entre el mundo-aldea antes y después de la intervención del frente colonial y la intercepción de su historia por el proyecto histórico moderno. Por detrás de una apariencia de continuidad de algunas estructuras, paradigmáticamente el género, se esconde una ruptura, una verdadera mutación. Las nomenclaturas permanecen, pero ahora imbuidas de un sentido muy distinto por haberse incorporado a una nueva lógica, a un nuevo orden que es el orden moderno/colonial. Ocurre entonces el efecto de una verosimilitud de lo que llamamos género y ley propia en el mundo-aldea, cuya consecuencia es una normativa que nos parece atroz, pero que, mirada con más aproximación, nos revela el engaño de nuestra lectura inicial (Segato, 2013b).

Nos traiciona también la propensión generalizada a dejarnos enceguecer por el engaño de las retóricas de la modernidad y la fe no examinada en el Estado, la esfera pública, las leyes y, en fin, las instituciones de la modernidad, que nos conducen, incautos, a una *alterofobia* (Álvarez Degregori, 2001) y a una desconfianza visceral de los otros mundos, de los mundos no-blancos. También algunos feminismos son incluidos aquí, en esta crítica, por su propia ceguera. Son aquellos feminismos universalistas, que no perciben que la propia sexualidad, que el acceso sexual mismo, tiene significaciones muy distintas, constituyéndose inclusive en el pivote de la mutación de los mundos con la entrada de la mirada moderna/colonial, siempre objetivadora, rebajadora y pornográfica, como intentaré demostrar con el relato de algunos casos. De la misma forma, se critican aquí ciertos pluralismos, incluyendo algunas vertientes del pluralismo jurídico que, aun bienintencionadamente, confirman la norma, el mito y las cosmologías, fundándose en un relativismo cultural esencialista y metafísico que no contempla el pluralismo histórico, el cual, como he afirmado en otra parte, es la dimensión más radical del derecho a la diferencia (Segato, 2013c).

Un breve examen de algunos ejemplos de cómo se malentende el tránsito de estructuras de un mundo a otro cuando no se tienen en cuenta las debidas mediaciones servirá aquí para mejor comprender lo que expongo. Mucho se ha hablado del pleito de las mujeres contra la ley consuetudinaria de numerosas sociedades tribales de países africanos como Sudán, Zambia, Uganda, Nigeria y Zimbabwe porque les prohíben heredar de sus mayores o de sus cónyuges. En 2012, fue muy celebrado un fallo de un juez de Botswana que permitió a dos hermanas recibir la herencia de la casa paterna. El debate, allí, con gran ceguera histórica, se coloca en términos de la oposición entre la barbarie de una ley interna que impide a las mujeres heredar y las transforma en parias, y el carácter “civilizado” de una ley moderna que debe prevalecer imponiendo la igualdad de derechos. El debate omite, sin embargo, que un mal precede a la barbarie del enunciado contemporáneo de la ley tribal. Esa omisión se debe a la forma en que en el precepto moderno descomponemos la vida, fragmentando sus elementos como si estos fueran posibles de ser observados separadamente. De hecho, existe una norma de herencia patrilineal asociada e indivisible de otras normas de vida comunitaria que garantizan el goce colectivo del patrimonio.

El primer error, entonces, no es la prohibición de la herencia por parte de las mujeres, sino la disolución del colectivo. Sin embargo podemos hablar aquí de una ceguera instrumental, pues solamente ve la barbarie de dejar a las mujeres en estado de desposesión, pero no ve la barbarie de la desarticulación moderno/colonial de la vida comunitaria y mucho menos se preocupa por crear los mecanismos necesarios para restaurar el tejido colectivo damnificado. Cuando hablamos, por lo tanto, de ley tribal, no podemos olvidar la forma holística en que ésta es concebida y funciona, en la articulación y conexión indisociable de normas referidas a todos los aspectos de la vida comunitaria sin permitir el aislamiento de una regla particular, como en este caso la regla de la herencia.

Otro caso muy revelador de este malentendido generalizado, que nos lleva a apostar todas las fichas a la ley moderna y al avance del Estado como benefactores del indio, se puede entender a partir de una impresionante historia que me fue relatada por la profesora Xavante Isabel Ré'amo Wadzatsé de la aldea Imaculada Conceição situada en la Tierra Indígena São Marcos. En el mundo amerindio, a diferencia de la ley moderna, la violación no es un crimen sino una forma de castigo, una figura de la ley consuetudinaria que establece que

determinadas contravenciones de parte de las mujeres tienen como punición la violación colectiva. Desde una perspectiva moderna, cuesta entender que por décadas, hasta recientemente, los antropólogos que visitaron aldeas distantes supieron de la existencia de esta sanción pero no tuvieron jamás ocasión de verla o saberla aplicada. Como dije, se trataba, más que nada, de una figura del discurso jurídico interno que colocaba un firme límite a las posibles infracciones femeninas como, por ejemplo, espiar los secretos de la iniciación masculina en la casa de los hombres.

Sucede que, con la intrusión de la concepción burocrática moderna de lo que es una norma jurídica, la ley se especializó y se mecanizó: no existen, en principio, normas que no sean aplicables, la ley deja de ser entendida como una figura del discurso, aunque, de hecho, con frecuencia, lo continúe siendo. El caso que me relató la profesora Isabel vino a mostrarme, justamente, este dramático cambio en el papel y la función de la ley, en su sentido. En una familia de su aldea xavanti, una joven casada cometió adulterio con un indígena del mismo pueblo habitante de la ciudad. El indígena que sedujo a la joven había sido cooptado y corrompido por la sociedad blanca y ocupaba un cargo político electoral en el municipio. Mantuvo un vínculo con ella y luego la abandonó. La joven, entonces, pidió permiso para regresar a su casa; su joven marido la perdonó y le abrió las puertas para que retornase y sus padres también estuvieron dispuestos a recibir a la joven de vuelta. Pero la ley tribal se había vuelto automática y, en caso de que la joven volviese, 200 jóvenes guerreros la violarían, aplicando maquinalmente y otorgando materialidad a lo que antes siempre había sido una fórmula del discurso.

Hoy, según me cuenta la profesora Teresa y otras participantes xavantes de los talleres de divulgación de la ley Maria da Penha contra la violencia doméstica, se han multiplicado los casos de violación en las aldeas, y lo que antes era una forma de amenazar y amedrentar, se materializa regularmente. Sociedades que siempre presentaron los más bajos índices de violación, son hoy sociedades con índices altos de violación, pero por no otra razón que una mutación en el significado y el papel de la ley. Por lo tanto, es importante comprender que cuando decimos “ley interna”, derecho consuetudinario, no deberíamos estar hablando de normas que se burocratizan e independizan para recaer con su sanción como un *deus ex-machina* desde el exterior del contexto

particular, sino de leyes que cumplen un papel de otro tipo en el juego de las narrativas que se entrecruzan en el cotidiano de una comunidad indígena.

Cabe aclarar, todavía, que al hablar de una pena de violación, el segundo término, es decir, la violación misma, no tiene el mismo valor y significado que este acto adquiere en la sociedad moderna, pues la sexualidad se organiza y se encamina de otra forma. La violación no tiene el sentido de un asesinato moral, de un daño a la moral, que destruye el prestigio y el valor de alguien. No hay vergüenza ni perversidad endosados en la agresión sexual, y esta no deshonra a la víctima y sus figuras tutelares. La agresión sexual es una entre otras posibles, un castigo corporal pero no un castigo moral, y no constituye una reducción moral de la víctima y, a través de ella, de su familia y comunidad enteras, como es el caso en el Occidente moderno.

En ambos casos, tanto en el de la ley que prohíbe la herencia femenina como en la norma que sanciona la punición por violación, estamos frente a la típica maniobra moderna, que pinza un elemento y lo desarraiga de su contexto originario, imponiéndole una torsión que hace que el elemento mantenga su apariencia —ley, norma, sanción, punición, en estos dos casos—, pero el contenido de ese nombre y la significación de ese elemento se encuentre cambiado. Un nuevo sentido es contrabandeado como referente de una denominación que continúa. Y detenernos aquí para puntualizar este efecto de verosimilitud y falseamiento del sentido original de las normas es muy relevante para entender qué sucede con las reglas que orientan las relaciones de género a partir de la intervención del frente colonial sobre el mundo-aldea, es decir, cuando la masculinidad propia del mundo aldea se ve interpelada y convocada por la masculinidad del mundo moderno/colonial y debe responder a este en la guerra, la negociación de la paz, la política y la oferta de trabajo.

En el campo del derecho y de la antropología jurídica, esta crítica ha sido enunciada con eficiencia por Esther Sánchez Botero, en un largo examen de lo que ocurre y no debería ocurrir al intentar realizar el, en principio, saludable movimiento de considerar las reglas y “costumbres” como una “justicia” o un “derecho” propio de las sociedades indígenas. La autora descarta la forma en que el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) ha implementado un proyecto global que se propone “positivizar estos derechos”, es decir, transformarlos en un catálogo de normas extraídas de las culturas y leídas a partir de un marco

universal desde la óptica de un derecho occidental positivo (Sánchez Botero, 2001: 190-191). Esa positivación, como vengo argumentando aquí y como Sánchez Botero señala, es una falsa comprensión de lo que esas normas son y significan en el seno de las comunidades en las que se originaron. Y esa falsa comprensión, en el campo del género, nos lleva a abominaciones escrupulosas de los enunciados del mundo del otro. Una hermenéutica de la propia norma es lo que aquí se torna indispensable, y lo que no tenemos.

No ha sido frecuente la atención de los etnógrafos sobre este fenómeno, que aquí intento cercar, de la captura y desarraigo de la norma y, en especial, de las normas que construyen el género, como proceso inherente a la intervención del frente blanco, para incluirla en el nuevo conjunto de relaciones. Tampoco contamos con etnografías de la vida sexual del mundo amerindio. He mencionado diversas veces, más arriba, el hecho de que la sexualidad y, en especial, la masculinidad amerindia se ve afectada por la exposición a los patrones de virilidad de la sociedad dominante. También listé la pedagogía pornográfica que hace su efecto, introduciendo la mirada alienada, objetivante y fetichizadora sobre el cuerpo. A esto se agrega la moralización de la sexualidad, introducida por la asociación entre mal y sexo, entre daño y sexo, el “pecado”. El acceso sexual pasa a tener la connotación de profanación y apropiación. El cuerpo pasa a ser no solamente un territorio accesible, sino también expropiable y objeto de rapiña. Algunos ejemplos nos ayudan a exponer el nudo de estos cambios, verdaderas mutaciones para cuya descripción no tenemos todavía construida una capacidad retórica ni un vocabulario que nos permita examinar y exponer las pérdidas y las ganancias que nos imponen. Solo tenemos el vocabulario que la modernidad/colonial, con su tabla cognitiva constituida como *episteme* después de la conquista, nos ofrece. Y ese vocabulario resulta insuficiente cuando tenemos que ver los cambios en su profundidad estructural (ver una crítica a los feminismos que tienen una comprensión universalista de la sexualidad en Bidaseca, 2011).

En un experimento de “antropología reversa” entre los indígenas matis de la Tierra Indígena Vale do Javari, en el estado de Amazonas, que Bárbara Maisonnave Arisi expone en su artículo “Vida sexual dos selvagens (nós): indígenas pesquisam a sexualidade dos brancos e da antropóloga”, la autora nos cuenta el efecto causado por la llegada de películas pornográficas a aldeas extremadamente distantes de los grandes centros:

En la aldea Aurelio, una de las transformaciones había sido provocada por la existencia de una placa solar que antes era usada para la iluminación de la escuela y ahora estaba conectada a un conversor y una batería de camión que proveía así de energía una televisión y un aparato de DVD. En la otra aldea, siete horas de canoa con motor 8HP río Ituí abajo, la televisión y el DVD eran alimentados por un generador movido a combustible —llamado “combustol” — en el Amazonas. En ambas TVs, uno de los programas era ver películas pornográficas compradas o trocadas en las ciudades de Atalaia do Norte, Benjamin Constant o Tabatinga (AM), en Brasil, o en Leticia, Colombia (Maisonave Arisi, 2012: 56, mi traducción del portugués).

Recomiendo a todos el relato de la autora sobre ese encuentro del ojo indígena con la pornografía: la sorpresa, la perplejidad, la curiosidad, el asombro de los matis frente a las escenas que, en comunidad, viejos, adultos, jóvenes y niños, atónitos, veían cada tarde intentando descifrar en qué consistía todo aquello que entendieron como “sexo de blanco”. Pero hay que entender que no se trata, como enfatiza la autora que cito, solamente de una diferencia relativa a las formas que la propia práctica sexual asume (posiciones, etc.), sino a la relación misma de los sujetos con su sexualidad y con el cuerpo, aproximándonos aquí de alguna forma a las distintas pedagogías del sexo que emanan de la diferencia señalada por Foucault entre una “ars erótica”, con su énfasis en la experiencia del placer, y una “scientia sexualis”, con su énfasis en la representación y en la exterioridad (Foucault, 1990). Está sugerida también aquí la diferencia entre el sexo como goce fálico de poder apropiador y administrador —*perverso*, en un lenguaje lacaniano—, y el sexo como placer de relación —*neurótico*, para Lacan—. Aquí se distinguen la *pornografía* del *erotismo*: el goce de un sujeto exterior que fantasea sobre la apropiación del cuerpo explorado y explotado, diferente al placer de la conjunción en el que la entrega es compartida.

La exterioridad de la mirada pornográfica y perversa sobre el cuerpo y la representación focalizada y objetivada de sus placeres se encuentra asociada a la exterioridad moderna/colonial; exterioridad de la racionalidad científica; exterioridad rapiñadora de la naturaleza; exterioridad administradora de los recursos; exterioridad expurgadora del otro y de la diferencia, ya apuntadas por Aníbal Quijano y por Walter Dignolo en sus textos y que aquí traduzco en términos de ese carácter pornográfico de la mirada colonizadora (Quijano, 1992;

Mignolo, 2003 [2000]: 290-291 y 424). La implantación de esa mirada exterior, pornográfica, alienadora del cuerpo y de la sexualidad, y su importancia en la expansión del proceso colonial se muestra también en el hecho de la coincidencia, que no podré examinar aquí en toda la profundidad y densidad de sus afinidades, entre las grandes empresas extractivas y la presencia de burdeles: se revela aquí una relación expropiadora y apropiadora, rapiñadora y exterior con el medio ambiente natural y con respecto al cuerpo femenino. He recibido también noticias de que cuando los jóvenes de comarcas patagónicas con gran presencia de población indígena mapuche, en Argentina, migran a las cabeceras regionales reclutados como soldados en los cuarteles, el primer paso de su absorción en el nuevo medio es llevarlos a los burdeles de las inmediaciones del destacamento en el que recibirán entrenamiento militar. En consonancia con esto, es interesante que, después de la prohibición de los prostíbulos en la ciudad de Buenos Aires en 1935 y en toda la Argentina en 1936, con la ley 12 331 estos vuelven a permitirse en 1944 solamente en las proximidades de los cuarteles militares (Schnabel, 2009). Una vez más estamos frente a la pedagogía de la mirada pornográfica sobre el cuerpo-objeto de las mujeres. Una pedagogía del festín sacrificial del cuerpo consumido como alimento del pacto entre los hombres que así, frente a sus restos, se concelebra y consolida. Pedagogía necesaria de insensibilidad, bloqueo de la empatía y distancia rapiñadora, para generar el *esprit-de-corps* de la hermandad masculina.⁵ Poco importa aquí si, como Lacan afirma al referirse a la pulsión escópica y la “mirada”, no es el observador y sí el objeto mirado el que captura, es decir, el agente, el activo en colocar el ojo en foco y revelar su deseo (1978). E importa poco porque para colocarse efectivamente en ese lugar, el *objeto* debe, por su parte, objetivar la mirada del espectador, enseñarle a desear desde fuera, desde la falta, y ser capaz de secuestrarla y educarla a dirigirse a lo que exhibe. A pesar de ser activo, el “objeto” de la mirada que, a su vez, la objetiva, se encuentra, por lo tanto, cautivo y obligado a comportarse como sujeto eficiente de esta pedagogía de la crueldad que es la

⁵ Sin duda hace eco aquí la mirada de los públicos occidentales frente a las exhibiciones de los vasos mochicas en los museos del mundo. Es una mirada pornográfica sobre escenas que son plenamente eróticas y que nada tienen que ver con la malicia que esas audiencias les atribuyen, ya que lo que exponen es una celebración de la vida y del placer sin componente de daño.

pedagogía del mirar pornográfico. Desde este punto de vista, esta modalidad de mirar faltante y faltoso es plenamente histórica.⁶

En la misma dirección de lo dicho va el ejemplo de lo sucedido con el antiguo ritual Xavante de dar el nombre a las mujeres. La película '*Pi'õnhitsi*', *Mulheres Xavante sem Nome*, de 2009, producida por Video en las Aldeas (VNA) y dirigida por Tiago Campos Torres y Divino Tserewahú, muestra este cambio, esta mutación moral y normativa a la que vengo refiriéndome. Se relata allí la dificultad de la aldea Sangradouro, de Mato Grosso, para filmar una película sobre ese ritual de iniciación femenina, realizado por última vez completamente en 1977. La dificultad resulta de que el *Pi'õnhitsi* prescribe que, durante la larga fiesta, el hermano del marido tenga acceso sexual a la mujer iniciante, siendo esto aceptado como una honra por el propio marido y su joven mujer. Como consecuencia de la presencia de una misión católica en la aldea, la mirada ya catequizada es inoculada con el veneno de la mirada occidental y surge la culpa y la deshonor. El ritual entonces es realizado nuevamente una vez durante los años ochenta y por última vez en 1995, pero, por incidencia de los sacerdotes católicos, ocultando o reinterpretando su verdadero guión original, para ser después definitivamente abandonado, conscientes de la lectura que el blanco haría del mismo. El ojo xavante aprende a ver el mundo, su propio mundo, con el ojo del blanco. Desde entonces, las mujeres quedarán sin nombre, pues es a través del *Pi'õnhitsi* que el nombre les era dado.

Una conversación entre su director indígena, Divino, y su director blanco, Tiago Torres, en la mesa de montaje, mientras repasan imágenes de archivo, es reveladora. Divino va pasando revista a algunas memorias de su vida, y relata, al co-director, frente a la cámara, que durante su retiro en la casa de los hombres —llamada *Rõ* entre los xavante— para pasar por el proceso de iniciación masculina, le llamaba la atención que, además de su madre, otra mujer le llevaba su comida hasta el recinto. En una de sus salidas del resguardo, le preguntó a su madre quién era esa mujer, a lo que esta respondió revelándole que era de la casa

⁶ Kaja Silverman (1992: 407) me parece confirmar esta historicidad cuando, en una nota, cita un comentario de Lacan respecto de la conversión auto-consciente de esta mirada, que se torna explícita: "I saw myself seeing myself" [this formula] remains [...] correlative with that fundamental mode to which we referred in the Cartesian cogito...". Nadie dudaría hoy de que el cogito cartesiano es un viraje plenamente histórico.

de su tío paterno que aquella comida provenía. Fue así que Divino se enteró de que su paternidad biológica era de su tío y no del marido de la madre. Recuerda, entonces, su reacción ante el relato de ella: “¡Soy un hijo de puta, entonces!” fue su respuesta, rechazada sin dudar tanto por su madre como por su padre, marido de esta, que le dijeron: “No, no es así. Entre nosotros, las cosas son de otra manera”. Es en esa exclamación, considero, que se encuentran encriptadas todas las contradicciones entre el *patriarcado de bajo impacto* propio del mundo-aldea, comunitario, y el patriarcado perverso de la modernidad/colonial apropiadora, pues en el contexto del *Pi’õnbitsi* no existe mirada pornográfica, es decir, no existe accesibilidad sexual expropiadora y causa de deterioro moral, no en el sentido que revela la mirada, confusa ante su propia colonización, del cineasta indígena. De esta forma, la aldea quiere hoy recuperar el ritual *Pi’õnbitsi*, pero el mayor obstáculo que enfrenta viene de los jóvenes maridos de las mujeres que tendrían que participar del mismo. Estos jóvenes hombres han aprendido a entender el cuerpo de sus esposas con una mirada pautada por los valores de la virilidad del colonizador. Es el hombre blanco su interlocutor y par preferencial en el presente, y de la mano de ese interlocutor dominante, el ombligo del cosmos se va desplazando de la aldea hacia el mundo del blanco, y es la fragilidad de los hombres, tan fácilmente cooptables por el mundo dominador, la que lo permite.

Pero el mundo blanco, con su prejuicio y pecado, con su visión del sexo como daño, mácula, reducción y sujeción del otro penetrado, feminizado, opera indudablemente con un doble estándar de moralidad. Su moral no es consistente. Un caso que ha dividido a las antropólogas feministas en Argentina expone de forma muy clara ese doble estándar. Se trata del caso de la muchacha wichí, en la región del Chaco salteño, tomada como esposa por el marido de su madre, con el consentimiento de ambas. Denunciado por la directora de la escuela en que la niña estudiaba, la historia de un “padraastro violador” del pueblo wichí recorrió el país y provocó un enfrentamiento feroz entre las antropólogas que trabajan sobre el tema de género. El feminismo universalista afirma que el acceso sexual del marido de la madre sobre una menor de edad es un crimen en todos los casos y para cualquier sociedad. El feminismo decolonial afirma que es necesario escuchar lo que dice la gente, y de hecho, durante los siete años que el joven marido de ambas mujeres wichí permaneció preso, fueron ellas quienes le llevaron su comida diariamente a la cárcel, porque el acceso sexual no

tiene para las mujeres wichí el mismo significado que tiene para nosotros, y porque dos mujeres pueden compartir un hombre. Todavía una información complementaria se torna indispensable para revelar el sentido oculto del empeño de los agentes estatales en criminalizar al joven marido wichí: en esa región existe la costumbre del “chineo”, es decir, de la iniciación sexual de jóvenes criollos mediante la violación de las niñas wichís de las aldeas próximas. Sucede que, muy a la inversa de lo ocurrido con respecto a la supuesta “violación” de la niña wichí por su padrastro, cuando las niñas wichís son violadas por hombres criollos, el Estado es omiso y la impunidad es garantizada. Aquel empeño mostrado por velar por la integridad sexual de las niñas indígenas frente a los hombres también indígenas, encarcelándolos sin oír los argumentos del propio pueblo, se desvanece y deja lugar a la omisión y la indiferencia cuando el agresor de las muchachas indias es el hombre blanco (Cebrelli, 2007; Corvalán, 2011; Bidaseca, 2011). La hipocresía de la mirada del blanco sobre el indio queda, de esta manera, expuesta.

La *diferencia* que aquí intento mapear entre la función normativa y su impacto en el control del género y la sexualidad muestra su relevancia hasta en los casos en que la propia sobrevivencia del grupo está en juego. Esto se demuestra en el relato que recibí en 2009, durante una reunión de la Coordinación de Género de la Fundación Nacional del Indio en Tangará da Serra, Mato Grosso, para la divulgación de la Ley María da Penha contra la violencia doméstica, de una mujer indígena tapuia de la Aldea Carretão, estado de Goiás, nacida en 1952. Al inquirir sobre su piel blanca, cabellos ondulados y apariencia europea, Ana Lino Tapuia, mi compañera de habitación en el hospedaje que ocupábamos, me explicó que sus rasgos físicos son el resultado del proceso de reconstrucción de su pueblo. Una variante de esa historia, me aclaró, aunque no exactamente igual, había sido ya relatada por su propia madre, décadas atrás, a la antropóloga Rita Heloisa de Almeida Lazarin, quien la registró, según constaté, en tesis y publicaciones (1985; 2003). Ciertamente, la historia que recogí en Tangará da Serra, por efecto del pudor colonial, difiere y complementa la historia oficial de los tapuio, cuya síntesis se difunde en la importante página web de divulgación etnográfica del Instituto Socio-Ambiental de Brasil (ISA, 2009). De acuerdo con el extraordinario relato de Ana Lino, los tapuio, que habían sido uno de los pueblos más numerosos en tiempos de la irrupción portuguesa, después de las guerras y masacres, llegaron a su casi extinción por una serie de epidemias que les

asestaron, lo que pareció ser, el golpe de gracia. De la secuencia de infortunios quedaron solamente tres mujeres vivas en las primeras décadas del siglo XX, una de ellas la bisabuela de Ana Lino. Frente a la inminencia de un final del mundo al que pertenecían, las tres pusieron en práctica una estrategia que les permitió vencer la muerte personal y colectiva. Esta estrategia consistió en practicar conjunción carnal con todo forastero, de cualquier origen y color, que atravesase sus tierras. Hombres blancos, xavantes y negros fueron de la misma forma abordados y convocados a la tarea de procrear y, así, reconstruir, las bases demográficas que permitieran rehacer el pueblo tapuio, hasta que la garantía de su continuidad y condición de ocupar el territorio que les fuera concedido por la Corona portuguesa a fines del siglo XVII les diera descanso. Hoy, con alrededor de 300 miembros, la comunidad se encuentra fuera de peligro y continúa en franca expansión, a pesar de la pobreza.

En esta extraordinaria historia resalta, por un lado, la capacidad de las mujeres de administrar su propia sexualidad, es decir, su agencia y soberanía sexual y procreativa, y la suspensión total e irrestricta de todos los parámetros que hoy consideramos constituyen la normatividad positiva de una cultura: reglas de conyugalidad y parentesco, creencias respecto de la vida y sus prácticas procreativas, nociones de identidad que colocan barreras entre sociedades, etc. Las tres regeneradoras del mundo tapuio abjuraron deliberada y estratégicamente de todos los contenidos que sirven de referencia para lo que conocemos como etnicidad, y la identidad e identificaciones que de ella se derivan, y trabajaron estrictamente por un proyecto como pueblo obedeciendo a una pulsión de futuro colectivo a partir de la conciencia de un pasado común. El vector aquí es la propia idea de ser un pueblo en busca de continuidad.

Otras sociedades se han visto también frente a la muerte como sujetos colectivos, y se han rescatado a sí mismas de esa dramática circunstancia por medio de estrategias semejantes. Los tapirapé de Mato Grosso se vieron reducidos a 56 personas en los años setenta, y hoy son aproximadamente mil. De los avá-canoeiro de Tocantins sobrevivieron 11 y hoy son 20 personas, algunas de ellas hijas de lo que llamaríamos violación o de relaciones incestuosas. Sus madres, sin embargo, nunca les hablaron sobre esto, pues es la determinación de reconstruirse como pueblo lo que consideraron relevante.

Género y colonialidad: del patriarcado de bajo impacto al patriarcado moderno

He iniciado mi exposición con un listado de formas de agresión padecida por las mujeres indígenas a medida que avanza el frente estatal-empresarial-mediático-cristiano que no deja dudas de la participación del Estado en los daños infringidos. He argumentado que todos los esfuerzos en términos de legislación, políticas públicas y acciones estatales poco pueden contra esta máquina arrolladora que avanza sobre las comunidades, pues la protección que ensaya el Estado y sus agentes va a la zaga de la destrucción que este mismo Estado impone a los pueblos. He tratado hasta aquí de la transición de lo que he llamado “mundo-aldea”, a falta de un nombre mejor para representar las relaciones sociales antes de la intrusión colonial, al mundo intervenido por la administración colonial primero ultramarina y después republicana, colocando el foco en la mutación de la concepción de la norma, y en especial de las normatividades de género y sexualidad.

Mis observaciones son el resultado de un periodo de 10 años de observación de la expansión del frente estatal “democrático” en el mundo indígena de Brasil y en la vida de las mujeres. El frente estatal “democrático” al que hago referencia es el de las posdictaduras en nuestros países, que llega a la frontera indígena, al “mundo-aldea”, con leyes y políticas públicas, empresas y ONGs. Ese frente, siempre colonial, irremediamente intrusivo e interventor en lo que resta del mundo-aldea, intenta entregar con una mano lo que ya ha retirado con la otra, se esfuerza en ofrecer antídotos, bajo la forma de derechos, para contener la acción del veneno que ya inoculó. Debido al formato constitutivo del Estado y la baja conciencia entre sus agentes de la diferencia entre la “ciudadanía” como masa de individuos formalmente titulares de derechos y una organización comunitaria y colectivista de la vida, la consecuencia de su accionar es, casi inevitablemente, disruptiva con respecto al tejido de relaciones y sistema de autoridad propio del mundo-aldea, además de producir el seccionamiento de los hilos de la memoria de sus miembros. He visto ese proceso desdoblarse, expandirse y afectar la vida de las mujeres a través de una forma de infiltración específica, como es la de las relaciones de género del orden moderno colonial en las relaciones de género del mundo-aldea; he comprendido la torsión radical introducida por la entrada del tiempo moderno/colonial en la historia de las relaciones de género.

Datos documentales, históricos y etnográficos del mundo tribal muestran la existencia de estructuras reconocibles sobre la diferencia, semejantes —pero no idénticas— a lo que llamamos relaciones de género en la modernidad, determinando jerarquías claras de prestigio entre la masculinidad y la feminidad, representadas por figuras que pueden ser entendidas como hombres y mujeres. A pesar del carácter reconocible de las posiciones de género, en ese mundo son más frecuentes las aperturas al tránsito y circulación de esas posiciones que se encuentran prohibidas en su equivalente moderno occidental. Como es sabido, pueblos indígenas, como los warao de Venezuela, cuna de Panamá, guayaquís (aché) de Paraguay, trio de Surinam, javaés de Brasil y el mundo incaico pre-colombino, entre otros, así como una cantidad de pueblos nativo-norteamericanos y de las primeras naciones canadienses, además de todos los grupos religiosos afro-americanos, incluyen lenguajes y contemplan prácticas transgénericas estabilizadas, casamientos entre personas que el Occidente entiende como del mismo sexo, y otras transitividades de género bloqueadas por el sistema de género absolutamente rígido de la modernidad/colonial (para una lista de identidades transgénericas en sociedades históricas y contemporáneas ver Campuzano, 2009a: 76).

También son reconocibles, en el mundo pre-intrusión, las dimensiones de una construcción de la masculinidad que ha acompañado a la humanidad a lo largo de todo el tiempo de la especie, en lo que he llamado “pre-historia patriarcal de la humanidad”, caracterizada por una temporalidad lentísima, es decir, de una *longue-durée* que se confunde con el tiempo evolutivo (Segato, 2003b). Esta masculinidad es la construcción de un sujeto obligado a adquirirla como estatus, superando pruebas y enfrentando la muerte, como en la alegoría hegeliana del señor y su siervo. Sobre este sujeto pesa el imperativo de tener que conducirse y reconducirse hacia ella a lo largo de toda la vida bajo la mirada y evaluación de sus pares, probando y reconfirmando habilidades de resistencia, agresividad, capacidad de dominio y acopio de lo que he llamado “tributo femenino” (2003b), para poder exhibir el cúmulo de potencias —bélica, política, sexual, intelectual, económica y moral— que le permitirá ser reconocido y titulado como sujeto masculino.

Por lo tanto, contrariamente a lo que han afirmado otras autoras también críticas de la colonialidad (Lugones, 2007; Oyewumi, 19997, entre otras), el

género parece existir en sociedades pre-coloniales, pero lo hace de una forma diferente que en la modernidad. Como he argumentado aquí, cuando esa modernidad/colonial se aproxima al género de la aldea, lo modifica peligrosamente, interviene en su estructura de relaciones, las captura y las reorganiza desde dentro, manteniendo la apariencia de continuidad pero transformando los sentidos. Se da entonces, como dije, un efecto de verosimilitud, ya que las nomenclaturas permanecen, pero son reinterpretadas a la luz del nuevo orden moderno. Algo semejante ha apuntado Julieta Paredes con su idea del “entronque de patriarcados” (2010).

Este cruce es realmente fatal, porque un idioma que era jerárquico, en contacto con el discurso igualitario de la modernidad, se transforma en un orden súper-jerárquico y desarraigado, debido a:

- la *emasculación* de los hombres en el ambiente extra-comunitario, frente al poder de los administradores blancos, y que busca reconstruirse mediante el uso de violencia;
- la *hiperinflación de los hombres* en el ambiente comunitario, por su papel de intermediarios con el mundo exterior, es decir, con la administración del blanco, con quien hace la guerra y negocia recursos;
- la transmutación del *espacio público*, habitado ancestralmente por los hombres, en una *esfera pública* que secuestra para sí toda la politicidad y se vuelve, de esta forma, inflada y pretendidamente universal, siendo sus leyes afirmadas;
- el derrumbe, la privatización y nuclearización del *espacio doméstico*, transformado ahora en resto y margen desprovisto de politicidad;
- la *binarización* de la *dualidad* que estructura el género en el mundo-aldea, con la totalización de uno de sus dos términos constituido como público y universal, en oposición a otro, constituido como privado, particular y marginal: relaciones de complementariedad duales que se han convertido en relaciones binarias en las que uno de los términos es suplementario;
- la individualización y *masificación* de un mundo que fue compartimentalizado, subdividido por categorías de género con sus espacios colectivos propios;
- la inoculación del *ojo pornográfico*, concepto que resume la mirada exterior y objetivante, así como la comprensión del acceso sexual como daño, profanación y apropiación.

Ha surgido una reflexión entre las feministas en América Latina sobre el papel que juega el género y la sexualidad en la instauración y profundización del patrón de la colonialidad del poder, y advierten cierta fragilidad en esa perspectiva teórica hasta el momento en lo que respecta a la ecuación del género (ver, muy especialmente, Mendoza, 2013). También Francesca Gargallo, en su examen de lo que entiende como sistema racista-sexista de origen colonial, pero con desdoblamiento posteriores a las independencias nacionales, ha desarrollado esta crítica levantando las voces de las mujeres indígenas del continente (2012).⁷

Por mi parte, he examinado este proceso extensamente en mi texto “Género y colonialidad” (2013), para concluir invirtiendo la máxima “diferentes pero iguales” de los derechos humanos, que expresa su propósito de universalizar la ciudadanía mediante la expansión de la égida estatal. Al sopesar las pérdidas y las ganancias que resultan de la captura de las instituciones del mundo-aldea por las del mundo del blanco, concluyo que, en el “desiguales *pero* distintos” de la comunidad no intervenida, es decir, en la posibilidad de la diferencia no constituida como problema, radica un nuevo punto de partida.

Bibliografía

- Almeida Lazarin, Rita Heloisa de. 1985. *O aldeamento do Carretão: duas histórias*, tesis de maestría en Antropología Social, Brasilia, Departamento de Antropologia-Universidade de Brasília.
- _____. 2003. *Aldeamento do Carretão segundo os seus herdeiros tapuios: conversas gravadas em 1980 e 1983*, Brasilia, FUNAI/DEDOC.
- Álvarez Degregori, María Cristina. 2001. *Sobre la mutilación genital femenina y otros demonios*, Barcelona, Publicacions d'Antropologia Cultural-Universitat Autònoma de Barcelona.

⁷ Otros ejemplos en la misma dirección merecen mención aquí, como las tesis recientemente defendidas de Karina Ochoa (2011) y Silvana Sciortino (2013). También la tesis doctoral que prepara Aída Bueno Sarduy, que muestra cómo, junto a la expansión de la égida colonial-estatal modernizadora en los terrenos de la religión afro-brasilera, las mujeres van perdiendo la posición de autoridad que siempre han tenido en ese medio (Bueno Sarduy, s/f.).

- Bidaseca, Karina, 2011. "Mujeres blancas que buscan salvar a las mujeres color café de los hombres color café. Desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo poscolonial", en *Andamios. Revista de investigación social, Dossier "Feminismos y postcolonialidad"*, vol. 8, núm. 17, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, septiembre-diciembre.
- Bueno Sarduy, Aída. s/f. *El ocaso del sacerdocio femenino en el xangô de Recife: la "ciudad de las mujeres" que no será*, tesis de doctorado a ser defendida en el Programa de Antropología de la Universidad Complutense de Madrid.
- Campuzano, Giuseppe. 2006. "Reclaiming Travesti Histories", en *Sexuality Matters. IDS Bulletin*, vol. 37, núm. 5, pp. 34-39, Brighton, IDS.
- Campuzano, Giuseppe. 2009. "Contemporary Travesti Encounters with Gender and Sexuality in Latin America", (diálogo), en *Development*, vol. 52, núm. 1, pp. 75-83, Society for International Development 1011 6370/09 www.sidint.org/develoment/
- Centro Indigenista Missionário (Cimi). 2011. *Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil - Dados de 2011*, Brasília, Cimi/Adveniat.
- Carvalho, Maria do Rosário. 2013. *Revista Coletiva*, núm. 10, enero-abril.
- Cebrelli, Alejandra. 2007. "El caso de la niña wichí en la prensa: violencia y exclusión detrás de los discursos sobre la igualdad", en *Diagonal. Psicoanálisis y Cultura*, vol. 4, núm. 14.
- Corvalán, Elena. 2011. "La 'costumbre' de violar niñas wichí", en *Reflexiones Marginales*, núm. 16, 11 septiembre, <<http://v2.reflexionesmarginales.com/index.php/cronicas-de-frontera/204-praticas-de-dominacion>> (Consulta del 25 de agosto de 2013).
- Dal Poz, João e Carmen Junqueira. 2013. "Cinta Larga", en *Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil*, Brasília, Instituto Socio-Ambiental-ISA, <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/cinta-larga>>. Acceso 1 de agosto de 2013.
- Foucault, Michel. 1990. *The History of Sexuality, Volume 1, An Introduction*, Harmondsworth, Penguin Books.
- Franchetto, Bruna. 1996. "Mulheres entre os kuikúro", en *Revista de Estudos Feministas*, vol. 4, núm. 1, pp. 35-54.
- _____. 1999. "Apresentação", en *Revista de Estudos Feministas, Dossier Mulheres Indígenas*, vol. 7, núms. 1 y 2, pp. 141-142.

- Gargallo Celentani, Francesca. 2012. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo.
- Gott, Gil. 2002. "Imperial Humanitarianism: History of an Arrested Dialectic", en Berta Esperanza Hernández-Truyol (ed.), *Moral Imperialism: A Critical Anthology*, Nueva York, Nueva York University Press.
- Instituto Socio-Ambiental. 2009. "Povo tapuio", en *Enciclopédia povos indígenas no Brasil*, Brasilia, ISA, <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tapuio/1016>> (Consultado el 25 de octubre de 2009).
- Lacan, Jacques. 1978. *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Nueva York, Norton.
- Lasmar, Cristiane. 1999. "Mulheres indígenas: representações", en *Revista de Estudos Feministas*, número doble, *Dossiê Mulheres Indígenas*, vol. 7, núms. 1 y 2, pp. 143-156.
- _____. 2005. *De volta ao lago de Leite: genero e transformação no Alto Rio Negro*, Sao Paulo, Editora UNESP/ISA.
- Lea, Vanessa Rosemary. 1999. "Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengôkre", en *Revista de Estudos Feministas*, *Dossiê Mulheres Indígenas*, vol. 7, núms. 1 y 2, pp. 176-194.
- Lugones, María. 2007. "Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System", en *Hypatia*, vol. 22, núm. 1, invierno, pp. 186-209.
- McCallum, Cecília. 1999. "Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá", en *Revista de Estudos Feministas*, *Dossiê Mulheres Indígenas*, vol. 7, núms. 1 y 2, pp. 157-175.
- Maisonnave Arisi, Bárbara, 2012, "Vida sexual dos selvagens (nós): indígenas pesquisam a sexualidade dos brancos e da antropóloga", en Ângela Sacchi y Marcia Maria Gramkow, *Gênero e povos indígenas*. Brasilia y Rio de Janeiro, Museu do Índio-FUNAI e GIZ.
- Mendoza, Breny. 2013. *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, México, Editorial Herder, en prensa.
- Mignolo, Walter. 2003 (2000). *Histórias locais /Projetos globais*, Belo Horizonte, Editora UFMG.
- Mendonça Rodrigues, Patrícia de. 1993. *O povo do meio: tempo, cosmo e gênero entre os jawaé da Ilha do Bananal*, tesis de maestría, Brasilia, Universidade de Brasilia.

- _____. 1999. "O surgimento das armas de fogo: alteridade e feminilidade entre os javaé", en *Revista de Estudos Feministas, Dossiê Mulheres Indígenas*, vol. 7, núms. 1 y 2, pp. 195-205.
- _____. 2008. *A caminhada de Tanyxiwê - uma teoria javaé da história*, tesis de doctorado, Chicago, Department of Anthropology-Universidad de Chicago.
- Ochoa Muñoz, Karina. 2011. *La lucha del pueblo Nanncue Ñomndaa: un camino hacia la constitución de nuevos sujetos políticos indígenas femeninos. El caso de Xochistlahuaca, Guerrero, México*, Posgrado en Desarrollo Rural-Universidad Autónoma Metropolitana.
- Oyewumi, Oyeronke. 1997. *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Paredes, Julieta. 2010. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, 3a ed., La Paz, CEDEC/Mujeres Creando Comunidad.
- Quijano, Aníbal. 1991a. "La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día", entrevista dada a Nora Velarde, en *ILLA - Revista del Centro de Educación y Cultura*, núm. 10, Lima, enero, pp. 42-57.
- _____. 1991b. "Colonialidad y modernidad/racionalidad", *Perú Indígena*, vol. 13, núm. 29, Lima (reeditado en Bonilla, H.(comp.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Quito, Tercer Mundo/ Libri Mundi/ FLACSO-Ecuador).
- Sacchi, Angela. 2003. "Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas", en *Antropológicas*, vol. 14, pp. 105-120.
- Sánchez Botero. 2001. "Aproximación desde la antropología jurídica a la justicia de los pueblos indígenas", en Boaventura de Sousa Santos y Mauricio García Villegas (eds.), *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*, t. II, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
- Schnabel, Raúl A. 2009. *Historia de la trata de personas en Argentina como persistencia de la esclavitud*, Buenos Aires: Dirección General de Registro de Personas Desaparecidas, <www.mseg.gba.gov.ar/Trata/HISTORIA.pdf> (Consulta del 12 de agosto de 2013).
- Sciortino, Silvana. 2012. *Una etnografía en los Encuentros Nacionales de Mujeres: políticas de identidad desde la afirmación de las 'mujeres de los pueblos originarios'*, tesis doctoral inédita, Buenos Aires, IdIHCS/Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género/FAHCE/Universidad Nacional de La Plata.

- Segato, Rita. 2003a. *Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas indígenas do Brasil*, Série Antropologia núm. 326, Nova Edição, Brasília, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília/Fundação Nacional do Índio-Funai/ Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit - GTZ.
- _____. 2003b. *Las estructuras elementales de la violencia*, Buenos Aires, Prometeo.
- _____. 2006. *Territorio, soberanía y crímenes de Segundo Estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. México, Universidad del Claustro de Sor Juana.
- _____. 2011. “Femi-geno-cidio como crimen en el fuero internacional de los derechos humanos: el derecho a nombrar el sufrimiento en el derecho”, en Rosa-Linda Fregoso, y Cynthia Bejarano (eds.), *Feminicidio en América Latina*, México, UNAM-CIIECH/Red de Investigadoras por la Vida y la Libertad de las Mujeres.
- _____. 2013a. “Aníbal Quijano y la colonialidad del poder”, en *La crítica de la colonialidad en seis ensayos*, Buenos Aires, Prometeo (de próxima aparición).
- _____. 2013b. “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial”, Buenos Aires, Prometeo (de próxima aparición).
- _____. 2013c. “Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores” / “May Every People Weave the Threads of their own History: Juridical Pluralism in Didactical Dialogue with Legislators”, en *DIREITO.UnB. Revista de Direito da Universidade de Brasília / University of Brasília Law Journal*, vol. 1, núm. 1.
- Verdum, Ricardo (coord.). 2008. *Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas*, Brasília, INESC.
- Vinente dos Santos, Fabiane. 2012. “Mulheres indígenas, movimento social e feminismo na Amazônia: empreendendo aproximações e distanciamentos necessários”, en *Revista EDUCAmazônia*, vol. 8, núm. 1, pp. 94-104.

Género y colonialidad: del patriarcado de bajo impacto al patriarcado moderno

RITA LAURA SEGATO

Hacia un pensar interpelado y disponible

La pregunta que hoy nos convoca a discurrir sobre las prácticas decoloniales que fluyen a contracorriente de un mundo totalizado por el orden de la colonialidad es tan amplia que otorga una gran libertad para responderla. La reformulo de esta manera: ¿por dónde se abren las brechas que avanzan, hoy, desarticulando la colonialidad del poder, y cómo hablar de ellas? ¿Qué papel tienen las relaciones de género en este proceso? La parte inicial de mi exposición me conducirá más tarde a tratar el tema que en especial me fue solicitado: examinar el cruce entre colonialidad y patriarcado y lo que de este se deriva: el *patriarcado moderno/colonial* y la *colonialidad de género*, en el contexto de la lucha por las autonomías. Llegaré a ese tema, en la segunda parte de mi exposición, a partir de una breve revisión a dos de mis colaboraciones y participaciones en el feminismo y la lucha indígena, que me permitieron percibir cómo las relaciones de género se ven modificadas históricamente por el colonialismo y por la *episteme* de la colonialidad cristalizada y reproducida permanentemente por la matriz estatal republicana.

Mi camino expositivo acompañará, por lo tanto, la secuencia de hallazgos que me condujeron a mi actual comprensión de las relaciones entre colonialidad y género, y al mismo tiempo mostrará la tendencia decolonial de mi propia

práctica académica. Estoy convencida de que si mi estrategia retórica no fuera esta, perdería capacidad comunicativa al tratar de proponer un modelo de comprensión de las relaciones de género en la atmósfera moderna colonial.

Mi procedimiento es la “escucha” etnográfica. Por formación soy antropóloga, que es una profesión que en algunos círculos y en algunas aldeas se ha vuelto casi una mala palabra porque mi disciplina practica y emblemiza como ninguna el distanciamiento y el extrañamiento que Castro Gómez (2005) ha propuesto llamar “*hybris* del punto cero”, al mismo tiempo que se encuentra en el presente en un repliegue disciplinar que raya en el fundamentalismo. Entonces, ¿cómo el camino decolonial me alcanzó en mis prácticas disciplinares, académicas? Progresivamente, haciéndome usar la caja de herramientas de mi formación de una forma invertida, o sea, de una forma que definí como una “antropología por demanda”, que produce conocimiento y reflexión como respuesta a las preguntas que le son colocadas por quienes de otra forma serían, en una perspectiva clásica, sus “objetos” de observación y estudio, primero de una forma inadvertida y después teorizada (Segato, 2006).

En otras palabras: lo que da contenido a mi posición de sujeto investido en la construcción de una marcha decolonial, en este momento, se deriva de las exigencias que me fueron colocadas por demandas a las cuales he venido respondiendo. Me valdré aquí de dos de estas convocatorias para introducirme en el tema, porque estas me llevaron con el tiempo a una comprensión situada en el conjunto de relaciones estructuradas por el orden de la colonialidad y me exigieron construir argumentos e inclusive formular algunos conceptos que desmontan y deconstruyen esquemas y categorías muy establecidos. Llevan, también, ciertos nombres a la quiebra y a la obsolescencia. Términos como *cultura*, *relativismo cultural*, *tradición* y *pre-modernidad* se fueron mostrando, en este camino, como palabras ineficientes para lidiar en esos frentes. No tendré mucho tiempo aquí para detallar los sucesos de esa pérdida progresiva de vocabulario, pero bastará esbozar algunos resultados de esa búsqueda por un nuevo conjunto de conceptos que me permitiesen llevar adelante argumentos capaces de responder a las demandas que me fueron presentadas.

Que quede claro que esa obsolescencia de las palabras habituales con que antropólogos y también activistas han hablado no se dio por un voluntarismo, sino por la necesidad del embate argumentativo. Quiero advertir también que

mi contribución aquí, por lo tanto, se diferencia de la de mis colegas porque no es ni exegética ni de sistematización, ni mucho menos programática, sino eminentemente práctica, como una elaboración teórica empeñada en mencionar una práctica contenciosa.

Feminicidio: síntoma de la barbarie del género moderno

En 2003 fui convocada a reflexionar para conseguir dar inteligibilidad a los numerosos y extremadamente crueles asesinatos de mujeres que ocurren en la frontera norte mexicana. Se trata de los crímenes hoy conocidos como feminicidios, y que representan una novedad, una transformación contemporánea de la violencia de género, vinculada a las nuevas formas de la guerra. La humanidad hoy testimonia un momento de tenebrosas innovaciones en las formas de ensañarse con los cuerpos femeninos y feminizados, un ensañamiento que se difunde y se expande sin contención. Guatemala, El Salvador y México, en nuestro continente, y Congo dando continuidad a las escenas horrendas de Ruanda, son emblemáticos de esta realidad. En Congo, los médicos ya utilizan la categoría de “destrucción vaginal” para el tipo de ataque que en muchos casos lleva a sus víctimas a la muerte. En El Salvador, entre 2000 y 2006, en plena época de “pacificación”, frente a un aumento de 40% de los homicidios de hombres, los homicidios de mujeres aumentaron 111%, casi triplicándose; en Guatemala, también de forma concomitante con el restablecimiento de los derechos democráticos, entre 1995 y 2004, si los homicidios de hombres aumentaron 68%, los de mujeres crecieron 144%, duplicándose; en el caso de Honduras, la distancia es todavía mayor, pues, entre 2003 y 2007, el aumento de la victimización de los hombres fue de 40% y de las mujeres de 166%, cuadruplicándose (Carcedo, 2010: 40-42). La rapiña que se desata sobre lo femenino se manifiesta tanto en formas de destrucción corporal sin precedentes como en las formas de tráfico y comercialización de lo que estos cuerpos puedan ofrecer, hasta el último límite. La ocupación depredadora de los cuerpos femeninos o feminizados se practica como nunca antes y, en esta etapa apocalíptica de la humanidad, es expoliadora hasta dejar solo los restos.

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

La falsa disyuntiva entre los derechos de las así llamadas minorías —de niños, niñas y mujeres— y el derecho a la diferencia de los pueblos indígenas

Dos temas que aquí presento conjuntamente, por constituir problemas análogos. Un tema muy neurálgico en este momento en Brasil, cuyo tratamiento requiere delicadas maniobras conceptuales y una gimnasia mental considerable porque se presenta como una ofensiva en defensa de la vida de los niños y niñas indígenas, pero amenaza las luchas por el derecho de los pueblos a construir su autonomía y su justicia propia. Se trata de un proyecto de ley específica de criminalización de la práctica adaptativa (eventual y en declinación) del infanticidio, propuesto por el frente evangélico parlamentario. Ese proyecto de ley en Brasil propone la supervisión y la vigilancia por agentes misioneros y de la seguridad pública, quienes redoblan su capacidad interventora en la aldea. Esta pierde así su privacidad y se vuelve transparente al ojo estatal. Una vez más en el mundo colonial, la pretendida salvación de los niños es la coartada fundamental de las fuerzas que pretenden intervenir en los pueblos mediante la acusación de que someten a su propia infancia a maltrato.

El desafío residía, en este caso, en defender el derecho a la autonomía de los pueblos aun considerando, en un contexto de colonialidad, que al amparo de esas autonomías ocurren algunas prácticas inaceptables en el discurso occidental y moderno. Sin duda, el haz de luz que ilumina hoy en día esa práctica escasamente representativa de la vida de las aldeas forma parte, en Brasil, de un poderoso argumento anti-relativista y anti-indígena que pretende descalificar y desmoralizar a los pueblos para mantenerlos bajo la tutela interesada del mundo blanco. Recibí, entonces, la convocatoria de colaborar en esta contienda

ayudando a pensar cómo defender sociedades acusadas de practicar infanticidio o de no considerarlo crimen. A partir de esta demanda, como mostraré, me vi obligada a construir un discurso que no recurriera ni al relativismo cultural ni a las nociones de cultura y tradición que solemos utilizar para defender la realidad indígena y las comunidades en América Latina; y que tampoco apelara al derecho a la diferencia, sino al derecho a la autonomía, como un principio no exactamente coincidente con el derecho a la diferencia, ya que permanecer diferente y nunca coincidir no puede tornarse una regla compulsiva para todos los aspectos de la vida y de forma permanente.

De la misma forma, la defensa de las mujeres indígenas contra la violencia creciente —en número y en grado de crueldad— que las victimiza, no solo a partir del mundo del blanco sino también dentro de sus propios hogares y a manos de hombres también indígenas. Además colaborar con la Coordinación de Mujeres Indígenas de la Fundación Nacional del Indio (Funai) en la divulgación de la Lei Maria da Penha contra la Violencia Doméstica, me llevó a otro dilema semejante, pues, ¿cómo sería posible llevar el recurso de los derechos estatales sin proponer la progresiva dependencia de un Estado permanentemente colonizador cuyo proyecto histórico no puede coincidir con el proyecto de las autonomías y de la restauración del tejido comunitario? Es contradictorio afirmar el derecho a la autonomía y simultáneamente afirmar que el Estado produce las leyes que defenderán a los que se ven perjudicados dentro de esas propias autonomías.

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

La comunidad frente al Estado y los derechos

El polémico tema del infanticidio indígena, colocado bajo los focos de un teatro montado para hacer retroceder las aspiraciones de respeto y autonomía de los pueblos, es paradigmático de los dilemas que nos plantea la defensa del mundo de la aldea. El análisis de las disyuntivas que enfrentamos al evaluar e intentar proteger y promover el mundo de la aldea frente al mundo ciudadano nos facilitará en seguida hablar sobre el género en el contexto pre-intrusión moderno/colonial, que persiste en los márgenes y pliegues de la modernidad/colonial, en oposición al mundo incluido en el proceso constante de la expansión de los estados nacionales y, con ella, de la incorporación en el canon de la modernidad/colonial y de la ciudadanía universal.

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

Cada pueblo, desde esta perspectiva, es percibido no a partir de la diferencia de un patrimonio sustantivo, estable, permanente y fijo de cultura, o una *épistème* cristalizada, sino como un vector histórico. La cultura y su patrimonio, a su

vez, son percibidos como una decantación del proceso histórico, sedimento de la experiencia histórica acumulada y en un proceso que no se detiene. El carácter acumulativo de ese sedimento se concreta en lo que percibimos como usos, costumbres y nociones de apariencia quieta y repetitiva, que el concepto antropológico de cultura captura, estabiliza y postula como su objeto de observación disciplinaria. Sin embargo, todo etnógrafo que regresa a su campo 10 años después sabe que esa apariencia de estabilidad no es más que un espejismo, y que usos y costumbres son nada más que historia en proceso.

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

Entonces, ¿qué es un pueblo?, *un pueblo es el proyecto de ser una historia*. Cuando la historia que se tejía colectivamente (como el tramado de un tapiz donde los hilos diseñan figuras, a veces acercándose y convergiendo, a veces distanciándose y en oposición) es interceptada, interrumpida por fuerza de una intervención externa, este sujeto colectivo pretenderá retomar los hilos, hacer pequeños nudos, suturar la memoria y continuar. En este caso, deberá ocurrir lo que podríamos llamar una devolución de la historia, una restitución de la capacidad de tramar su propio camino histórico, reanudando el trazado de las figuras interrumpidas, tejiéndolas en la urdimbre, y hasta el presente proyectándolas hacia el futuro.

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

Nos apartamos, por lo tanto, del argumento relativista, sin desmedro del procedimiento metodológico que, relativizando, nos permite entender el punto de vista del otro. Y así nos apartamos estratégicamente, a pesar inclusive de que su plataforma ha sido muy instrumentalizada por los mismos pueblos indígenas, con algunas consecuencias perversas a las que me referiré más abajo. El argumento relativista debe ceder lugar al argumento histórico, de la historia propia, y de lo que he propuesto llamar pluralismo histórico, que no es otra cosa que una variante no culturalista del relativismo, solo que inmune a la tendencia fundamentalista inherente a todo culturalismo. Más que un horizonte fijo de cultura, cada pueblo trama su historia por el camino del debate y la deliberación interna, cavando en las brechas de inconsistencia de su propio discurso cultural, haciendo rendir sus contradicciones y eligiendo entre alternativas que ya se encuentran presentes y que son activadas por la circulación de ideas provenientes del mundo circundante, en interacción y dentro del universo de la nación, definida como una alianza entre los pueblos (sobre los recursos del discurso interno para la transformación de las costumbres ver An-na'im, 1995).

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

Solicito que se entienda, por lo tanto, que fueron los dilemas de un escenario muy complejo lo que demandó la puesta en práctica de una *antropología conten-ciosa* y me condujo a sugerir los términos de *pueblo como sujeto de una historia* en

lugar de *cultura*; *pluralismo histórico* a cambio de *relativismo cultural*, e *interhistoricidad* para sustituir *interculturalidad*. Ellos permiten pensar y actuar de forma más adecuada en un proyecto crítico y liberador. No fue el propósito de innovar o introducir neologismos lo que me llevó a sugerirlos. Tampoco propongo que las palabras postergadas deban ser eliminadas del vocabulario, sino usadas con cuidado para no alimentar el culturalismo y su propensión fundamentalista, de lo cual ni la autocrítica disciplinaria ni el activismo han conseguido desvincularse.

Mundo-Estado y mundo-aldea

La pregunta que surge es: ¿Después del largo proceso de la colonización europea, el establecimiento del patrón de la colonialidad, y la profundización posterior del orden moderno a manos de las repúblicas, muchas de ellas tanto o más crueles que el propio colonizador de ultramar, podría ahora, súbitamente, el Estado retirarse? A pesar de que la colonialidad es una matriz que ordena jerárquicamente el mundo de forma estable, esta matriz tiene una historia interna: hay, por ejemplo, no solo una historia que instala la *episteme* de la colonialidad acerca del poder y la raza como clasificador, sino también una historia de la raza dentro de esa *episteme*, y hay también una historia de las relaciones de género al interior del cristal del patriarcado. Ambas responden a la expansión de los tentáculos del Estado modernizador dentro de las naciones, entrando con sus instituciones en una mano y con el mercado en la otra, desarticulando, rasgando el tejido comunitario, llevando el caos e introduciendo un desorden profundo en todas las estructuras anteriores que aquí existían y en el propio cosmos. Una de las distorsiones que acompañan este proceso es, como intentaré demostrar, el agravamiento y la intensificación de las jerarquías que formaban parte del orden comunitario pre-intrusión. Una vez que este desorden fue introducido, ¿es posible pensar seriamente que ese Estado debe súbitamente retirarse?

Orden pre-intrusión, pliegue fragmentario que convive consiguiendo mantener algunas características del mundo que precedió a la intervención colonial, *mundo-aldea*. Ni palabras tenemos para hablar de ese mundo que no debemos describir como pre-moderno, para no sugerir que se encuentra simplemente en un estadio anterior a la modernidad y marcha hacia ella inevitablemente. Se trata

de realidades que continuaron caminando, como se dijo aquí, junto y al lado del mundo intervenido por la modernidad/colonial. Sin embargo, de alguna forma, al ser alcanzadas por la influencia del proceso colonizador, primero metropolitano y después republicano, fueron perjudicadas sobre todo en un aspecto fundamental: exacerbaron y tornaron perversas y mucho más autoritarias las jerarquías que ya contenían en su interior, que son básicamente las de casta, de estatus y de género.

¿Tenemos alguna manera de habitar de forma decolonial aun dentro de la matriz de ese Estado e inducirlo a actuar de una forma conveniente a la recomposición de las comunidades? ¿Es posible transformarlo en un Estado restituidor del fuero interno y, con esto, de la historia propia? Esto es aquí más que nada una pregunta. Y es una pregunta dirigida a la situación en que vivimos, que puede ser descrita como de entre-mundos, porque lo único que realmente existe son situaciones intermediarias, interfaces, transiciones entre la realidad estatal y el mundo-aldea, entre el orden colonial moderno y el orden pre-intrusión. Con cruces variados de influencias benignas y malignas, un entre-mundo regresivo, conservador, y un entre-mundo progresivo; una infiltración maléfica de la modernidad en la comunidad y una infiltración benéfica de la modernidad en la comunidad. Una infiltración maléfica de la comunidad en la modernidad y también una infiltración benéfica de la comunidad en la modernidad.

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

Un papel para el Estado sería entonces, como dijimos, el de restituir a los pueblos su fuero interno y la trama de su historia, expropiada por el proceso colonial y por el orden moderno/colonial, promoviendo al mismo tiempo la circulación del discurso igualitario de la modernidad en la vida comunitaria.

Contribuiría, así, a la sanación del tejido comunitario rasgado por la colonialidad, y al restablecimiento de formas colectivistas con jerarquías y poderes menos autoritarios y perversos que los que resultaron de la hibridación con el orden, primero colonial y después republicano.

Recordemos, de paso, que hay también entre-mundos de la sangre, relativos al mestizaje, que van, de la misma forma, en una dirección o en otra: hay un entre-mundo del mestizaje como blanqueamiento, construido ideológicamente como el secuestro de la sangre no blanca en la “blancura” y su cooptación en el proceso de dilución sucesiva del rastro del negro y del indio en un mundo criollo continental blanqueado. Y hay un entre-mundo en sentido contrario, que podríamos llamar de *ennegrecimiento*: el del aporte de la sangre blanca a la sangre no-blanca en el proceso de reconstrucción del mundo indígena y afrodescendiente, colaborando con el proceso de su reconstitución demográfica. Estas dos construcciones son netamente ideológicas, pues la biología de ambas es la misma, y corresponden, claro está, a proyectos históricos opuestos. En el segundo proyecto, comienza a reformularse el mestizaje como la navegación de la sangre no blanca, durante siglos de clandestinidad, escindiendo por dentro y a través de la sangre blanca, hasta resurgir en el presente después de su prolongado ocultamiento en el proceso amplio de reemergencia de los pueblos que el continente testimonia. El mestizo, así, pasa a advertir que trae la historia del indio en su interior (Segato, 2010a).

Dualidad y binarismo, verosimilitudes entre el género “igualitario” de la modernidad/colonial y su correlato jerárquico del orden pre-intrusión

Me referiré en seguida a una forma de infiltración específica, como es la de las relaciones de género del orden moderno/colonial en las relaciones de género en el mundo-aldea. Algo semejante ha apuntado Julieta Paredes con su idea del “entronque de patriarcados” (2010). Es de la mayor importancia entender aquí que, al comparar el proceso intrusivo de la Colonia y, más tarde, del Estado republicano en los otros mundos, con el orden de la modernidad/colonial y su precepto ciudadano, no solamente iluminamos el mundo de la aldea sino que

también, y sobre todo, accedemos a las dimensiones de la república y del camino de los derechos que nos resultan en general opacos, invisibilizados por el sistema de creencias —cívicas, republicanas— en el que estamos inmersos, es decir, por la fe cívica de nuestro mundo. También me gustaría hacer notar que el análisis de lo que diferencia el género de uno y otro mundo revela con gran claridad el contraste entre sus respectivos patrones de vida en general, en todos los ámbitos y no solamente en el ámbito del género. Eso se debe a que las relaciones de género son, a pesar de su tipificación como “tema particular” en el discurso sociológico y antropológico, un escenario ubicuo y omnipresente en toda vida social.

Propongo, por lo tanto, observar la interfase entre el mundo pre-intrusión y el moderno/colonial a partir de las transformaciones del sistema de género. Es decir, *no se trata meramente de introducir el género entre los temas de la crítica decolonial o como uno de los aspectos de la dominación en el patrón de la colonialidad, sino de darle un estatuto teórico y epistémico real al examinarlo como categoría central capaz de iluminar todos los otros aspectos de la transformación impuesta a la vida de las comunidades al ser captadas por el nuevo orden moderno/colonial.*

Este tema, me parece que forma naturalmente parte de un debate muy reciente y, para situarlo, es oportuno identificar, aquí, tres posiciones dentro del pensamiento feminista: el feminismo eurocéntrico, que afirma que el problema de la dominación de género, de la dominación patriarcal, es universal, sin mayores diferencias, justificando, bajo esta bandera de unidad la posibilidad de transmitir los avances de la modernidad al campo de los derechos de las mujeres no-blancas, indígenas y negras, de los continentes colonizados. Sustenta, así, una posición de superioridad moral de las mujeres europeas o eurocéntricas, autorizándolas a intervenir con su misión civilizadora-moderno/colonial. Esta posición es, a su vez, inevitablemente a-histórica y anti-histórica, porque encierra la historia dentro del cristal temporal lentísimo, casi-estancado, del patriarcado, y sobre todo ocluye la torsión radical introducida por la entrada del tiempo moderno/colonial en la historia de las relaciones de género. Como ya mencioné anteriormente, tanto la raza como el género, a pesar de haber sido instalados por rupturas epistémicas que fundaron nuevos tiempos —el de la colonialidad para la raza, y el de la especie para el género—, hacen historia dentro de la estabilidad de la *episteme* que los originó.

Una segunda posición, en el otro extremo, es la posición de algunas autoras, como María Lugones y también Oyeronke Oyewumi, que afirman la inexistencia del género en el mundo precolonial (Lugones, 2007). Publiqué en 2003 (2003a, publicado de nuevo en inglés en 2008) un análisis crítico del libro de Oyeronke de 1997, a la luz de un texto mío de 1986 que manifestaba una inquietud idéntica frente al género en la atmósfera de la civilización yoruba, pero con conclusiones divergentes (Segato, 2005, y de próxima reedición en la antología de la Colección Ayacucho organizada por Francesca Gargallo, que reunirá cien años de pensamiento feminista latinoamericano).

Y una tercera posición, por mí aquí representada, respaldada por una gran acumulación de evidencias históricas y relatos etnográficos que muestran de forma incontestable la existencia de nomenclaturas de género en las sociedades tribales y afroamericanas. Esta tercera vertiente identifica en las sociedades indígenas y afroamericanas una organización patriarcal, aunque diferente a la del género occidental y que podría ser descrita como un patriarcado de baja intensidad que no considera ni eficaz ni oportuno el liderazgo del feminismo eurocéntrico. En este grupo podemos mencionar a las pensadoras feministas vinculadas al proceso de Chiapas, que constituyó una situación paradigmática de resolución de las tensiones derivadas de la doble inserción de las mujeres en la lucha de los pueblos indígenas y por mejores condiciones de existencia para su género en el frente interno (ver, por ejemplo, Gutiérrez y Palomo, 1999; Hernández Castillo, 2003; y Hernández y Sierra, 2005).

Las mujeres —tanto indígenas como afroamericanas (ver, por ejemplo, Williams y Pierce, 1996)— que han actuado y reflexionado divididas entre, por un lado, la lealtad a sus comunidades y pueblos en el frente externo y, por el otro, su lucha interna contra la opresión que sufren dentro de esas mismas comunidades y pueblos, han denunciado frecuentemente el chantaje de las autoridades indígenas, que las presionan para que posterguen sus demandas como mujeres a riesgo de que, de no hacerlo, acaben fragmentando la cohesión de sus comunidades, tornándolas más vulnerables para la lucha por sus recursos y derechos. Esto ha sido contestado por las autoras que cito.

Datos documentales, históricos y etnográficos del mundo tribal, muestran la existencia de estructuras de diferencia reconocibles, semejantes a lo que llamamos relaciones de género en la modernidad, con jerarquías claras de prestigio entre

la masculinidad y la feminidad, representadas por figuras que pueden ser entendidas como hombres y mujeres. A pesar del carácter reconocible de las posiciones de género, en ese mundo son más frecuentes las aperturas al tránsito y la circulación entre dichas posiciones que las que se encuentran prohibidas en su equivalente moderno occidental. Como es sabido, pueblos indígenas, como los warao de Venezuela, cuna de Panamá, guayaquíes de Paraguay, trio de Surinam, javaés de Brasil y el mundo incaico precolombino, entre otros, así como una cantidad de pueblos nativo-norteamericanos y de las primeras naciones canadienses, además de todos los grupos religiosos afroamericanos, incluyen lenguajes y contemplan prácticas transgenéricas estables, casamientos entre personas que el Occidente entiende como del mismo sexo, y otras transitividades de género bloqueadas por el sistema de género absolutamente rígido de lo moderno/colonial (para una lista de identidades transgenéricas en sociedades históricas y contemporáneas ver Campuzano, 2009a: 76).

También son reconocibles, en el mundo pre-intrusión, las dimensiones de una construcción de la masculinidad que ha acompañado a la humanidad a lo largo de todo el tiempo de la especie, en lo que he llamado “pre-historia patriarcal de la humanidad”, caracterizada por una temporalidad lentísima, es decir, de una *longue-durée* que se confunde con el tiempo evolutivo (Segato, 2003b). Esta masculinidad es la construcción de un sujeto obligado a adquirirla como estatus, pasando pruebas y enfrentando la muerte —como en la alegoría hegeliana del señor y su siervo—. Sobre este sujeto pesa el imperativo de tener que conducirse y reconducirse hacia esta a lo largo de toda la vida bajo la mirada y evaluación de sus pares, probando y reconfirmando habilidades de resistencia, agresividad, capacidad de dominio y acopio de lo que he llamado “tributo femenino” (Segato, 2003b), para poder exhibir el paquete de potencias —bélica, política, sexual, intelectual, económica y moral— que le permitirá ser reconocido y designado como sujeto masculino.

Esto indica, por un lado, que el género existe, pero lo hace de una forma diferente que en la modernidad. Y por el otro, que cuando lo moderno/colonial se le aproxima al género de la aldea, modifica a este peligrosamente. Intervienen la estructura de las relaciones de la aldea, las captura y las reorganiza desde dentro, manteniendo la apariencia de continuidad pero transformando los sentidos al introducir un orden ahora regido por normas diferentes. Es por eso que

hablo de verosimilitud en el título de esta sección: las nomenclaturas permanecen, pero son reinterpretadas a la luz del nuevo orden moderno. Este cruce es realmente fatal, porque un idioma que era jerárquico, en contacto con el discurso igualitario de la modernidad, se transforma en un orden super-jerárquico, debido a los factores que examinaré a continuación: la superinflación de los hombres en el ambiente comunitario, en su papel de intermediarios con el mundo exterior, es decir, con la administración del blanco; la emasculación de los hombres en el ambiente extra-comunitario, frente al poder de los administradores blancos; la superinflación y universalización de la esfera pública, habitada ancestralmente por los hombres, con el derrumbe y privatización de la esfera doméstica; y la binarización de la dualidad, resultante de la universalización de uno de sus dos términos que se constituye como público en oposición a otro constituido como privado.

Si la aldea siempre estuvo organizada por el estatus, dividida en espacios bien caracterizados y con reglas propias, con prestigios diferenciados y un orden jerárquico habitado por criaturas destinadas a ellos y que pueden ser, de forma muy genérica, reconocidos desde la perspectiva moderna como hombres y mujeres por sus papeles, propios de esos espacios —y que se muestran marcados por este destino de distribución espacial, laboral, ritual—, el discurso de lo moderno/colonial, a pesar de igualitario, esconde en su interior, como muchas autoras feministas ya han señalado, un hiato jerárquico abisal, debido a lo que podríamos aquí llamar, tentativamente, totalización progresiva de la esfera pública o *totalitarismo de la esfera pública*. Sería posible inclusive sugerir que es la esfera pública lo que hoy continúa y profundiza el proceso colonizador. Si utilizamos la categoría de “contrato sexual” acuñada por Carole Pateman (1998), iluminamos esta idea afirmando que en el mundo-aldea el contrato sexual se encuentra expuesto, mientras que en lo moderno/colonial el contrato sexual se encuentra disfrazado por el idioma del contrato ciudadano.

Ilustro con un ejemplo lo que sucede cuando llegamos con los talleres de la Coordinación de Mujeres de la Fundación Nacional del Indio a las aldeas para hablar con las mujeres indígenas sobre los problemas crecientes de violencia contra ellas, cuyas noticias llegan a Brasilia. Lo que ocurre, en general, pero muy especialmente en áreas donde la vida considerada “tradicional” se encuentra supuestamente más preservada y donde hay más conciencia del valor de la

autonomía frente al Estado, como es el caso de los habitantes del Parque Xingú, en Mato Grosso, es que los caciques y los hombres se hacen presentes e interponen el argumento de que no existe nada que el Estado deba hablar con sus mujeres. Sustentan este argumento con la verdad verosímil de que su mundo “siempre fue así”: “el control que nosotros tenemos sobre nuestras mujeres es un control que siempre tuvimos sobre ellas”. Sustentan su enunciado, como anticipé en las páginas anteriores, con un argumento culturalista y fundamentalista y, por lo tanto, se presupone que la cultura no tuvo historia. Arlette Gautier llama a esta miopía histórica “el invento del derecho consuetudinario” (Gautier, 2005: 697).

La respuesta, bastante compleja por cierto, que les devolvemos, es: “En parte sí, y en parte no”. Porque, si siempre existió una jerarquía en el mundo de la aldea, una diferencia de prestigio entre hombres y mujeres, *también* existía una diferencia que ahora se ve amenazada por la injerencia y colonización del espacio público republicano, que difunde un discurso de igualdad y expelle la diferencia a una posición marginal, problemática —el problema del “otro”, o la expulsión del otro a la calidad de “problema”—. Esa inflexión introducida por la anexión a la égida, primero, de la administración colonial de base ultramarina, y, más tarde, a la de la gestión colonial/estatal, tienen, como el primero de sus síntomas, la cooptación de los hombres como la clase ancestralmente dedicada a las tareas y papeles del espacio público con sus características de pre-intrusión.

Deliberar en el terreno común de la aldea, ausentarse en expediciones de caza y contacto con las aldeas, vecinas o distantes, del mismo pueblo o de otros pueblos, parlamentar o guerrear con las mismas ha sido, ancestralmente, la tarea de los hombres. Y es por esto que, desde la perspectiva de la aldea, las agencias de las administraciones coloniales que se sucedieron entran en ese registro: de con quién se parlamenta, con quién se guerrea, con quién se negocia, con quién se pacta y, en épocas recientes, de quién se obtienen los recursos y derechos (como recursos) que se reivindican en tiempos de la política de la identidad. La posición masculina ancestral, por lo tanto, se ve ahora transformada por este papel relacional con las poderosas agencias productoras y reproductoras de colonialidad. Es con los hombres que los colonizadores guerrear y negociaron, y es con los hombres que el Estado de lo moderno/colonial también lo hace. Para Arlette Gautier, fue deliberada y funcional, para los intereses de la colonización y para la eficacia de su

control, la elección de los hombres como interlocutores privilegiados: “la colonización trae consigo una pérdida radical del poder político de las mujeres, allí donde existía, mientras que los colonizadores negociaron con ciertas estructuras masculinas o las inventaron, con el fin de lograr aliados” (2005: 718) y así promovieron la “domesticación” de las mujeres y su mayor distancia y sujeción para facilitar la empresa colonial (2005: 690 ss. Sobre este tema, ver también Assis Climaco, 2009).

La posición masculina se ve así inflexionada y promovida a una plataforma nueva y distanciada que se oculta detrás de la nomenclatura precedente, robustecida ahora por un acceso privilegiado a recursos y conocimientos sobre el mundo del poder. Se la disloca, así, inadvertidamente, mientras se opera una ruptura y reconstitución del orden, manteniendo, para el género, los antiguos nombres, marcas y rituales, pero invistiendo la posición con contenidos nuevos. Los hombres retornan a la aldea sustentando ser lo que siempre han sido, pero ocultando que se encuentran ya operando en una nueva clave. Podríamos aquí también hablar de la célebre y permanentemente fértil metáfora del *body-snatching* del clásico hollywoodense: *The invasion of the body snatchers* (La invasión de los cazadores de cuerpos); el “crimen perfecto” formulado por Baudrillard, porque está eficazmente oculto en una falsa analogía o verosimilitud. Estamos frente al elenco del género representando otro drama; a su léxico, capturado por otra gramática.

Las mujeres y la misma aldea se vuelven ahora parte de una externalidad objetiva para la mirada masculina, contagiada, por contacto y mimesis, del mal de la distancia y exterioridad propias del ejercicio del poder en el mundo de la colonialidad. La posición de los hombres se torna ahora simultáneamente interior y exterior, con la exterioridad y capacidad objetivadora de la mirada colonial, simultáneamente administradora y pornográfica. De forma muy sintética, pues no tengo posibilidad de extenderme aquí, anticipo que la sexualidad se transforma al introducirse una moralidad antes desconocida, que reduce a objeto el cuerpo de las mujeres y al mismo tiempo inculca la noción de pecado, de los crímenes nefandos y todos sus correlatos. Debemos atribuir a la exterioridad moderna/colonial la exterioridad de la racionalidad científica, la exterioridad administradora, y la exterioridad expurgadora del otro y de la diferencia —ya apuntada por Aníbal Quijano y por Walter D. Mignolo en sus textos—, ese carácter pornográfico de la mirada colonizadora (Quijano, 1992; Mignolo, 2003 [2000]: 290-291 y 424).

Habría que advertir que, junto a esta hiperinflación de la posición masculina en la aldea, ocurre también la emasculación de esos mismos hombres en el frente blanco, que los somete a estrés y les muestra la relatividad de su posición masculina al sujetarlos al dominio soberano del colonizador. Este proceso es violento-génico, pues oprime aquí pero empodera en la aldea, obligando a reproducir y a exhibir la capacidad de control inherente a la posición masculina de sujeto en el único mundo ahora posible, para restaurar la virilidad perjudicada en el frente externo. Esto vale para todo el universo de masculinidad racializada, expulsada a la condición de no-blancura por el ordenamiento de la colonialidad.

Son también parte de este panorama de captación del género pre-intrusión por el género moderno el secuestro de toda política, es decir, de toda deliberación sobre el bien común, por parte de la naciente y expansiva esfera pública republicana, y la consecuente privatización del espacio doméstico, su alteración, marginalización y expropiación de todo lo que en ella era quehacer político. Los vínculos exclusivos entre las mujeres, que se orientaban a la reciprocidad y a la colaboración solidaria tanto en lo ritual como en las faenas productivas y reproductivas, se ven lacerados en el proceso del encapsulamiento de la domesticidad como “vida privada”. Esto significa, para el espacio doméstico y quienes lo habitan, nada más y nada menos que un desmoronamiento de su valor político, es decir, de su capacidad de participación en las decisiones que afectan a toda la colectividad. Las consecuencias de esta ruptura de los vínculos entre las mujeres y del fin de las alianzas políticas que ellos permiten y propician para el frente femenino fueron literalmente fatales para su seguridad, pues se hicieron progresivamente más vulnerables a la violencia masculina, a su vez potenciada por el estrés causado por la presión ejercida del mundo exterior sobre ellos.

El compulsivo confinamiento del espacio doméstico y sus habitantes, las mujeres, como resguardo de lo privado, tiene consecuencias terribles en lo que respecta a la violencia que las victimiza. Es indispensable comprender que esas consecuencias son plenamente *modernas y producto de la modernidad, recordando que el proceso de modernización en permanente expansión es también un proceso de colonización en permanente curso*. Así como las características del crimen de genocidio son, por su racionalidad y sistematicidad, originarias de los tiempos modernos, los feminicidios, como prácticas casi maquinales de exterminio de las mujeres, son también una invención moderna. Es la barbarie de lo moderno/colonial mencionado

anteriormente. Su impunidad, como he tratado de argumentar en otro lugar, se encuentra vinculada a la privatización del espacio doméstico como espacio residual, no incluido en la esfera de las cuestiones mayores, consideradas de interés público general (Segato, 2010b). Con la emergencia del plan universal moderno, del que emanan el Estado, la política, los derechos y la ciencia, tanto la esfera doméstica como la mujer que la habita, se transforman en meros restos, al margen de los asuntos considerados de relevancia universal y perspectiva neutra.

Si bien en el espacio público del mundo de la aldea de un gran número de pueblos amazónicos y chaqueños existen restricciones precisas sobre la participación y alocución femenina, siendo reservada a los hombres la prerrogativa de deliberar, estos hombres, como es bien sabido, interrumpen al atardecer el parlamento en el ágora tribal, en muchos casos muy ritualizado, sin llegar a conclusión alguna, para realizar por la noche una consulta en el espacio doméstico. La plática se reanuda al día siguiente, con el subsidio del mundo de las mujeres, que solo habla en la casa. En caso de que esta consulta no ocurra, la penalidad será intensa para los hombres. Esto es habitual y ocurre en un mundo claramente compartimentalizado donde, si bien hay un espacio público y un espacio doméstico, la política, como conjunto de deliberaciones que llevan a las decisiones que afectan la vida colectiva, atraviesa los dos espacios. En el mundo andino, la autoridad de los *mallku*, aunque su ordenamiento interno sea jerárquico, es siempre dual, involucrando una cabeza masculina y una cabeza femenina; todas las deliberaciones comunitarias son acompañadas por las mujeres, sentadas al lado de sus esposos o agrupadas fuera del recinto donde ocurren, y ellas hacen llegar las señales de aprobación o desaprobación al curso del debate. Si es así, no existe el monopolio de la política por el espacio público y sus actividades, como en el mundo colonial moderno. Al contrario, el espacio doméstico es dotado de politicidad, por ser de consulta obligatoria y porque en él se articula el grupo corporativo de las mujeres como frente político.

El género, así regulado, constituye una dualidad jerárquica, en la que ambos términos que la componen, a pesar de su desigualdad, tienen plenitud ontológica y política. En el mundo de la modernidad no hay dualidad, hay binarismo. Mientras en la dualidad la relación es de complementariedad, la relación binaria es suplementaria, un término suplementa —y no complementa— el otro. Cuando uno de esos términos se torna “universal”, es decir, de representatividad general,

lo que era jerarquía se transforma en abismo, y el segundo término se vuelve resto: esta es la estructura binaria, diferente de la dual.

De acuerdo con el patrón moderno/colonial y binario, cualquier elemento, para alcanzar plenitud ontológica, plenitud de ser, deberá ser ecualizado, es decir, conmensurado a partir de una tabla de referencia o equivalente universal. Esto produce el efecto de que cualquier manifestación de la otredad constituirá un problema, y solo dejará de hacerlo cuando sea tamizado por la tabla ecualizadora, neutralizadora de particularidades idiosincráticas. El otro-indio, el otro-no-blanco, la mujer, a menos que depurados de su diferencia o exhibiendo una diferencia mensurable en términos de identidad reconocible dentro del patrón global, no se adaptan con precisión a este ambiente neutro, aséptico, del equivalente universal, es decir, de lo que puede ser generalizado y atribuido al valor e interés universal. Solo adquieren politicidad y son dotados de capacidad política, en el mundo de la modernidad, los sujetos —individuales y colectivos— y cuestiones que puedan, de alguna forma, procesarse, reconvertirse, transportarse y reformular los problemas de forma en que puedan ser enunciados en términos universales, en el espacio “neutro” del sujeto republicano, donde supuestamente habla el sujeto ciudadano universal. Todo lo que sobra en ese procesamiento, lo que no puede convertirse o medirse dentro de esa tabla, es lo que resta.

Sin embargo, como ya otros autores han afirmado, este ámbito, esta ágora moderna, tiene un sujeto nativo de su espacio, único capaz de transitarlo con naturalidad porque de él es oriundo. Y este sujeto, que ha formulado la regla de la ciudadanía a su imagen y semejanza, porque la originó a partir de una exterioridad que se plasmó en el proceso, primero bélico e inmediatamente ideológico, que instaló la *episteme* colonial y moderna, tiene las siguientes características: es hombre, es blanco, es *pater-familiae* —por lo tanto, al menos funcionalmente, heterosexual—, es propietario y es letrado. Todo el que quiera mimetizarse con su capacidad ciudadana tendrá que, por medio de la politización —en el sentido de *publicización de la identidad*— pues lo público es lo único que tiene potencia política en el ambiente moderno, amoldarse a su perfil (para esta discusión, ver Warner, 1990; West, 2000 [1988]; Benhabib, 2006 [1992]; Cornell, 2001 [1998]; Young, 2000).

El *dualismo*, como el caso del dualismo de género en el mundo indígena, es una de las variantes de lo múltiple. El dos resume, epitomiza una multiplicidad originada en los tránsitos entre los dos polos; en los cruces, encuentros y encrucijadas de las tantas formas de transgeneridad constatadas en los mundos no intervenidos o solo parcialmente intervenidos por la estructura de la colonialidad. El *binarismo*, propio de la colonial modernidad, resulta de la *episteme* del expurgo y la exterioridad construida, del mundo del Uno. El uno y el dos de la dualidad indígena son una entre muchas posibilidades de lo múltiple, donde el uno y el dos, aunque puedan funcionar complementariamente, son ontológicamente completos y dotados de politicidad, a pesar de ser desiguales en valor y prestigio. El segundo en esa dualidad jerárquica no es un problema que demanda conversión, procesamiento por la tabla de un equivalente universal, y tampoco es resto de la transposición al Uno, sino que es plenamente otro, un otro completo, irreductible.

Al comprender esto, entendemos que el doméstico es un espacio ontológica y políticamente entero, completo con su política propia, con sus asociaciones propias, jerárquicamente inferior a lo público, pero con capacidad de autodefensa y de autotransformación. Podría decirse que la relación de género en este mundo configura un patriarcado de baja intensidad, comparado con las relaciones patriarcales impuestas por la Colonia y estabilizadas en la colonialidad moderna.

Sin ir a detalles, llamo la atención aquí sobre el conocido fracaso de las estrategias de género de prestigiosos programas de cooperación internacional, precisamente porque aplican una mirada universalista y parten de una definición eurocéntrica de lo que es el “género” y las relaciones que organiza. En otras palabras, la gran fragilidad de las acciones de cooperación en este aspecto se debe a que carecen de sensibilidad para las categorías propias de los contextos para los cuales los proyectos son formulados. En las comunidades rurales y en las aldeas indígenas, la sociedad es dual en lo que respecta al género, y esa dualidad organiza los espacios, las tareas, la distribución de derechos y deberes. Esa dualidad define a las comunidades o colectivos de género. Esto quiere decir que el tejido comunitario general es, a su vez, subdividido en dos grupos, con sus normas internas y formas propias de convivencia y asociación tanto para tareas productivas y reproductivas como para tareas ceremoniales. En general, los proyectos y acciones de cooperación técnica de los países europeos revelan la dificultad de

percibir la especificidad del género en los ambientes comunitarios de su actuación. El resultado es que proyectos y acciones concernientes al género y destinados a promover la igualdad de género son referidos y aplicados a personas, esto es, a individuos mujeres, o a la relación entre individuos mujeres e individuos hombres, y el resultado perseguido es el de la promoción directa y sin mediaciones de la igualdad de género concebida como igualdad de personas y no de esferas. Diseñadas enfocándose en los individuos, las acciones de promoción de la equidad de género no perciben que acciones sensibles al contexto comunitario deben ser dirigidas a promover la esfera doméstica y el colectivo de las mujeres como un todo, frente a la jerarquía de prestigio y de poder del espacio público comunitario y el colectivo de los hombres. En verdad, la meta de los proyectos debería ser propulsar la igualdad entre el colectivo de los hombres y el colectivo de las mujeres dentro de las comunidades. Solamente esa igualdad podrá resultar, posteriormente, en el surgimiento de personalidades destacadas de mujeres que no se distancien de sus comunidades de origen, es decir, que retornen y tengan una actuación permanente junto a su grupo.

El otro gran error en que incurren programas de cooperación internacional, políticas públicas y acciones de ONGs reside en la noción de transversalidad y la estrategia derivada de transversalizar las políticas destinadas a remediar el carácter jerárquico de las relaciones de género. Si el error anteriormente apuntado resultaba de la idea eurocéntrica de considerar que en el mundo-aldea las relaciones de género son relaciones de individuos mujeres e individuos hombres y no percibir que se trata de una jerarquía de grupos de género, es decir, de desigualdad entre las esferas en las que se subdivide la organización de la comunidad, el error de la idea de transversalidad es que se basa en el supuesto de que existen dimensiones de la vida comunitaria que son de interés universal —su economía, su organización social, su vida política, etc.—, y dimensiones que son de interés particular, parcial —la vida doméstica y lo que les pasa y hacen las mujeres—. La propuesta de transversalizar políticas de género se basa en la idea equivocada, ya examinada más arriba, de que en la aldea lo público es de valor universal, es decir, que es equivalente al ámbito universal situado en la esfera pública en el régimen colonial moderno, y lo doméstico es de interés particular, privado e íntimo, estableciendo una jerarquía entre los dos. Como consecuencia de esta jerarquía, lo que se transversaliza es lo que se supone de interés parcial,

particular, considerándolo como un agregado de los temas centrales y de interés universal. Esta es también, como en el caso anterior, una proyección eurocéntrica de la estructura de las instituciones de la modernidad sobre las instituciones del mundo-aldea. Transversalizar lo de interés particular, parcial, como son las acciones de género, atravesando supuestas temáticas universales es un error cuando se quiere alcanzar la realidad de los mundos que no obedecen a la organización occidental y moderna de la vida, mundos que no operan orientados por el binarismo eurocéntrico y colonial. En el mundo-aldea, aunque más prestigiosa, la esfera de lo político no es universal sino, como la doméstica, una de las parcialidades. Ambas son entendidas como ontológicamente completas.

Además del apuntado individualismo inherente a la perspectiva del Estado y de los programas estatales y transestatales, el mundo moderno es el mundo del Uno, y todas las formas de otredad con relación al patrón universal representado por este Uno constituyen un problema. La propia disciplina antropológica es prueba de ello, pues nace al abrigo de la convicción moderna de que los otros tienen que ser explicados, traducidos, medidos, procesados por la operación racional que los incorpora a la tabla universal. Lo que no puede ser reducido a ella permanece como sobra y no tiene peso de realidad, no es ontológicamente pleno, es descartado como incompleto e irrelevante. La deconstrucción derrideana, que desestabiliza la dupla binaria, no tiene cabida ni rendimiento en el circuito de la dualidad.

Con la transformación del dualismo, como variante de lo múltiple, en el binarismo del Uno —universal, canónico, “neutral” — y su otro —resto, sobra, anomalía, margen — pasan a clausurarse los tránsitos, la disponibilidad para la circulación entre las posiciones, las cuales pasan a ser todas colonizadas por la lógica binaria. El género se rigidiza, a la manera occidental, en la matriz heterosexual, y pasan a ser necesarios los derechos de protección contra la homofobia y las políticas de promoción de la igualdad y la libertad sexual, como el matrimonio entre hombres o entre mujeres, prohibido en la modernidad/colonial y aceptado en una amplia diversidad de pueblos indígenas del continente (describí esta diferencia entre los mundos para las comunidades de religión afro-brasileña nagô yoruba de Recife en el artículo ya citado de 1986).

Las presiones que impuso el colonizador sobre las diversas formas de la sexualidad que encontró durante el gobierno de los incas han sido relevadas por

Giuseppe Campuzano en crónicas y documentos del siglo XVI y XVII (Campuzano, 2006 y 2009a y b, entre otros). En ellas se constata la presión ejercida por las normas y las amenazas punitivas introducidas para capturar las prácticas en la matriz heterosexual binaria del conquistador, que impone nociones de pecado extrañas al mundo aquí encontrado y propaga su mirada pornográfica. Esto nos permite concluir que muchos de los prejuicios morales hoy percibidos como propios de “la costumbre” o “la tradición”, aquellos que el instrumental de los derechos humanos intenta combatir, son en realidad prejuicios, costumbres y tradiciones ya modernos, esto es, oriundos del patrón instalado por lo moderno/colonial. En otras palabras, la supuesta “costumbre” homofóbica, así como otras, ya es moderna y, una vez más, nos encontramos con el antídoto jurídico que la modernidad produce para contrarrestar los males que ella misma introdujo y continúa propagando.

Esa rigidización en las posiciones de la identidad es también una de las características de la racialización, instalada por el proceso moderno/colonial, que empuja a los sujetos a posiciones fijas dentro del canon binario aquí constituido por los términos blanco/no-blanco (sobre la co-emergencia de la colonia, la modernidad y el capitalismo con las categorías “Europa”, “América”, “raza”, “indio”, “blanco”, “negro” (ver Quijano, 1991 y 2000; y Quijano y Wallerstein, 1992).

También la redistribución del cosmos y toda la tierra con todos sus seres, animados e inanimados, para caber en el binarismo de la relación sujeto-objeto de la ciencia occidental es una triste parte de este proceso. En medio de esta nueva situación (nueva y progresiva para muchos pueblos expuestos a un permanente y diario proceso de conquista y colonización), las luchas por derechos y políticas públicas inclusivas y tendientes a la equidad son propias del mundo moderno, naturalmente, y no se trata de oponerse a ellas, pero sí de comprender a qué paradigma pertenecen y, especialmente, entender que vivir de forma anticolonial es intentar abrir brechas en un territorio totalizado por el esquema binario, que es posiblemente el instrumento más eficiente del poder.

Es por eso que les digo a mis interlocutoras indias, en los talleres de la Coordinación de Género y Generación de la Fundación Nacional del Indio, al exponer ante ellas los avances de la Ley Maria da Penha contra la Violencia Doméstica, que el Estado les da con una mano lo que ya les sacó con la otra, que intenta vacunar contra el veneno que ya ha inoculado.

Cuando el mundo del uno y su resto, en la estructura binaria, encuentra el mundo de lo múltiple, lo captura y modifica desde su interior como consecuencia del patrón de la colonialidad del poder que permite una influencia mayor de un mundo sobre otro. Lo más preciso será decir que *lo colonializa*. En este nuevo orden dominante, el espacio público, a su vez, pasa a capturar y monopolizar todas las deliberaciones y decisiones relativas al bien común general, y el espacio doméstico como tal se despolitiza totalmente, tanto porque pierde sus formas ancestrales de intervención en las decisiones que se tomaban en el espacio público, como también porque se encierra en la familia nuclear y se clausura en la privacidad. Pasan a normar la familia nuevas formas imperativas de conyugalidad y de censura de los lazos extendidos que atravesaban la domesticidad (Maia, 2010; Abu-Lughod, 2002), con la consecuente pérdida del control que el ojo comunitario ejercía, vigilando y juzgando los comportamientos. La despolitización del espacio doméstico lo vuelve entonces vulnerable y frágil, y son innumerables los testimonios de los grados y formas crueles de victimización que ocurren cuando desaparece el amparo de la mirada de la comunidad sobre el mundo familiar. Se desmorona entonces la autoridad, el valor y el prestigio de las mujeres y de su esfera de acción.

Esta crítica acerca de la caída de la esfera doméstica y del mundo de las mujeres desde una posición de plenitud ontológica a un nivel de resto o sobra de lo real tiene consecuencias gnoseológicas importantes. Entre ellas, la dificultad que enfrentamos cuando, a pesar de entender la omnipresencia de las relaciones de género en la vida social, no conseguimos pensar toda la realidad a partir del género dándole un estatuto teórico y epistémico como categoría central capaz de iluminar todos los aspectos de la vida. A diferencia de esto, en el mundo pre-intrusión, las referencias constantes a la dualidad en todos los campos simbólicos muestran que este problema de la devaluación gnoseológica del sistema de género allí no existe.

Lo que es más importante notar aquí es que, en este contexto de cambio, se preservan las nomenclaturas y ocurre un espejismo, una falsa impresión de continuidad del viejo orden, con un sistema de nombres, formalidades y rituales que aparentemente permanecen, pero que ahora es regido por otra estructura (traté de esto en mi libro de 2007). Este pasaje es sutil y la falta de claridad sobre los cambios ocurridos hace que las mujeres se sometan sin saber cómo contestar

la reiterada frase de los hombres del “siempre fuimos así”, y a su reivindicación de la conservación de una costumbre que suponen o afirman tradicional, con la jerarquía de valor y prestigio que le es propia. De allí deriva un chantaje permanente a las mujeres, el cual las amenaza con el supuesto de que, de tocar y modificar este orden, la identidad, como capital político, y la cultura, como capital simbólico y referencia de las luchas por la continuidad como pueblo, se verían perjudicadas, debilitando así las demandas de territorios, recursos y los derechos como recursos.

Lo que ha pasado, sin embargo y como vengo diciendo, es que se han agravado internamente, dentro del espacio de la aldea y como consecuencia de la colonización moderna, la distancia jerárquica y el poder de los que ya tenían poder (ancianos, caciques, hombres en general). Como afirmé, si bien es posible decir que siempre hubo jerarquía y relaciones de género en las relaciones de poder y prestigio desigual, con la intervención colonial estatal y el ingreso del orden de la modernidad/colonial esa distancia opresiva se agrava y magnifica. Ocurre una mutación bajo el manto de una aparente continuidad. Es por eso necesario ensayar una habilidad retórica considerable para hacer comprender que el efecto de la profundidad histórica es una ilusión óptica, que sirve para consolidar las nuevas formas de autoridad de los hombres y de otras jerarquías de la aldea. Porque nos encontramos aquí frente a un culturalismo perverso, del que hablé al iniciar estas breves páginas, que no es otra cosa que el fundamentalismo de la cultura política de nuestra época, inaugurado con la caída del muro de Berlín y la obsolescencia del debate marxista, cuando las identidades, ahora politizadas, se transformaron en el lenguaje de las disputas (Segato, 2007).

En suma y recapitulando, cuando, en un gesto que pretende la universalización de la ciudadanía, pensamos que se trata de sustituir la jerarquía que ordenaba la relación de hombres y mujeres por una relación igualitaria, lo que estamos realmente haciendo es remediando los males que la modernidad ya introdujo con soluciones también modernas: el Estado entrega con una mano lo que ya retiró con la otra. A diferencia del “diferentes pero iguales” de la fórmula del activismo moderno, el mundo indígena se orienta por la fórmula, para nosotros difícil de asimilar, de “desiguales *pero* distintos”. Es decir, realmente múltiples, porque el otro, distinto, y aun inferior, no representa un problema a ser resuelto. El imperativo de la conmensurabilidad desaparece. Es aquí que

entra con provecho el entremundo de la modernidad crítica, fertilizando la jerarquía étnica con su discurso de igualdad, y generando lo que algunos comienzan a llamar ciudadanía étnica o comunitaria, que solamente podrá ser adecuada si, partiendo del fuero interno y la jurisdicción propia, es decir, del debate y deliberación de sus miembros, teje los hilos de su historia particular. Concluyo aquí remitiéndome a la extraordinaria película *Mooladé*, del director senegalés recientemente fallecido Ousman Sembene, sobre la lucha de un grupo de mujeres de una aldea de Burkina Faso para erradicar la práctica de la infibulación: desde el interior, la cara interna de la comunidad, atravesada, como siempre ha sido, por el mundo circundante.

Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila (ed.). 2002 [1998]. *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*, Valencia, Cátedra.
- An-na'im, Abdullahi Ahmed (ed.). 1995. "Toward a Cross Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights: The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment", en *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Assis Climaco, Danilo. 2009. *Tráfico de mulheres, negócios de homens. Leituras feministas e anti-coloniais sobre os homens, as masculinidades e/ou o masculino*, dissertação, mestrado em psicologia, Florianópolis, Programa de Pós-Graduação em Psicologia-Universidade Federal de Santa Catarina. En Internet: <<http://www.cfh.ufsc.br/~ppgp/Assis%20Climaco.pdf>>.
- Benhabib, Seyla. 2006 [1992]. *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, GEDISA.
- Campuzano, Giuseppe. 2006. "Reclaiming Travesti Histories" *Sexuality Matters. IDS Bulletin*, vol. 37, núm. 5, pp. 34-39, Brighton, IDS.
- _____. 2009a. "Dialogue: Contemporary Travesti Encounters with Gender and Sexuality in Latin America", en *Development*, vol. 52, núm. 1, pp. 75-83. Disponible en Society for International Development 1011-6370/09, <www.sidint.org/development/>.

- _____. 2009b. "Andróginos, hombres vestidos de mujer, maricones... el Museo Travesti del Perú", en *Bagoas*, núm. 4, pp. 79-93.
- Carcedo, Ana (coord.). 2010. *No olvidamos ni aceptamos: Femicidio en Centroamérica, 2000-2006*, San José de Costa Rica, Cefemina y Horizons.
- Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- Cornell, Drucilla. 2001 [1998]. *En el corazón de la libertad. Feminismo, sexo e igualdad*, Madrid, Cátedra/Universidad de Valencia.
- Fregoso, Rosa-Linda y Cynthia Bejarano. 2011. *Terror de género. Femicidio en América Latina*, México, CEIICH-UNAM / Red de Investigadoras por la Vida y la Libertad de las Mujeres.
- Gautier, Arlette. 2005. Mujeres y colonialismo, en Marc Ferro (dir.), *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento*, Madrid, La Esfera de los Libros.
- Gutiérrez, Margarita y Nellys Palomo. 1999. "Autonomía con mirada de mujer", en Cal Burguete y Aracely Mayor (coords.), *México: Experiencias de autonomía indígena*, Guatemala y Copenhague, IWGIA, pp. 54-86.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2003. "Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad", en *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, núm. 18, México, Universidad de Guadalajara, pp. 7-39.
- _____. y María Teresa Sierra. 2005. "Repensar los derechos colectivos desde el género: aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía", en Martha Sánchez, *La doble mirada: luchas y experiencias de las mujeres indígenas de América Latina*, México, UNIFEM/ILSB.
- Lugones, María. 2007. "Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System", en *Hypatia*, vol. 22, núm. 1, invierno, pp. 186-209.
- Maia, Claudia de Jesús. 2010. *A invenção da 'solteirona: conjugabilidade moderna e terror moral - Minas Gerais (1890 - 1948)*, Florianópolis, Editora das Mulheres.
- Mignolo, Walter. 2003 [2000]. *Histórias locais /projetos globais*, Belo Horizonte, UFMG.
- Oyewumi, Oyeronke. 1997. *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

- Paredes, Julieta. 2010. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, 3a. ed., La Paz, CEDEC/Mujeres Creando Comunidad.
- Pateman, Carole. 1988. *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press.
- Quijano, Aníbal. 1991. "La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día", en *ILLA. Revista del Centro de Educación y Cultura*, núm. 10, enero, entrevista de Nora Velarde.
- _____. 1992. "Colonialidad y modernidad-racionalidad", en Heraclio Bonilla (comp.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Quito, Tercer Mundo/ Librí Mundi/FLACSO-Ecuador.
- _____. 2000. "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Journal of World-Systems Research*, vol. VI, núm. 2.
- _____ e Immanuel Wallerstein. 1992. "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales. América: 1492-1992*, núm. 134, diciembre.
- Segato, Rita Laura. 2003a. "Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba", en *Revista de Estudios Afro-Asiáticos*, año 25 (republished in inglés como "Gender, Politics, and Hybridism in the Transnationalization of the Yorùbá Culture", en Jacob K. Olupona y Terry Rey (eds.), *Orisa Devotion as World Religion: The Globalization of Yoruba Religious Culture*, Madison, University of Wisconsin Press, 2008, pp. 485-512).
- _____. 2003b. *Las estructuras elementales de la violencia*, Buenos Aires, Prometeo.
- _____. 2005 [1986]. "Inventando a natureza. Família, sexo e gênero no Xangô de Recife", en *Santos e Daimones*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília.
- _____. 2006. "Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento da expansão dos direitos universais", *Mana*, vol. 12, núm. 1, pp. 207-236.
- _____. 2007. *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires, Prometeo.
- _____. 2010a. "Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje", en *Crítica y Emancipación*, vol. 2, núm. 3, pp. 11- 44.
- _____. 2010b. "Femi-geno-cidio como crimen en el foro internacional de los Derechos Humanos: el derecho a nombrar el sufrimiento en el derecho", en Rosa-Linda Fregoso y Cinthia Bejarano (comps.), *Terror de género*, México, UNAM (de próxima aparición).

- Warner, Michael. 1990. *The Letters of the Republic: Publication and the Public Sphere in Eighteenth-Century America*, Cambridge, Harvard University Press.
- West, Robin. 2000 (1988). *Género y teoría del derecho*, Bogotá, Ediciones Unian-des / Instituto Pensar / Siglo del Hombre Editores.
- Williams, Brackette F. y Pauline Pierce. 1996. “‘And Your Prayers Shall Be Answered Through the Womb of a Woman’. Insurgent Masculine Redemption and the Nation of Islam.”, en Brackette Williams, *Women out of Place*, Nueva York y Londres, Routledge, pp. 186-215.
- Young, Iris Marion. 2000. *Inclusion and Democracy*, Nueva York, Oxford University Press.