



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad.
 Universidad Nacional del Comahue
 ISSN 1853-4457

Género y Decolonialidad: debates y reflexiones¹

Entrevista a María Lugones* realizada por Suyai M. García Gualda**

María Lugones es una pensadora, académica y activista con una nutrida y valiosa trayectoria. Actualmente se desempeña como docente en la Universidad de Binghamton y como Directora del *Center for Interdisciplinary Studies in Philosophy, Interpretation and Culture* en la misma casa de altos estudios. En los últimos años, ha realizado importantes aportes a los debates teóricos y epistémicos que se libran en el campo de los estudios de género, a partir de una mirada/pensamiento decolonial y crítico.

La lectura de la obra de Lugones resulta obligatoria para quienes buscan una mirada diferente, una *otra* explicación, un abordaje superador de los tradicionales enfoques eurocéntricos. Pues, durante años muchos estudios feministas y de género han reproducido una mirada reduccionista y colonial por no contemplar en sus análisis los intercrucos entre género, etnia, raza, sexualidad y clase. Por este motivo, resulta apremiante reflexionar y avanzar hacia nuevas formas de comprender y analizar la opresión que padecen, desde hace siglos, lxs no-blancos.

¹ Entrevista electrónica realizada en septiembre de 2014.

* María Lugones es Ph.D. en Filosofía y Ciencia Política por la Universidad de Wisconsin. En la actualidad se desempeña como profesora de Filosofía y Directora del Center for Interdisciplinary Studies in Philosophy, Interpretation and Culture en la Universidad del Estado de Nueva York en Binghamton. Lugones es autora de numerosas publicaciones, entre ellas: *Peregrinajes/Pilgrimages: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions* (2003); *Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System* (2007); *Colonialidad y Género* (2008) y *Toward a Decolonial Feminism* (2010).

** Politóloga. Diploma en Género y Políticas Públicas (FLACSO). Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CEHEPYC-UNComahue/CONICET). Docente de la Universidad Nacional del Comahue. Integrante del Grupo de Estudios en Teoría Política de la Patagonia (GETEP-CEHEPYC). Principales líneas de investigación: género y pueblos indígenas. Correo electrónico: gsuyai@hotmail.com

A nuestro juicio, el acercamiento a la obra de esta autora permite comprender las profundas transformaciones socio-culturales que atravesaron –y atraviesan– a las “mujeres” considerada *otras*. En simples palabras, la posibilidad de abordar la producción de una pensadora de la envergadura de María Lugones posibilita la puesta en tensión de diferentes conceptos y categorías, tales como género y patriarcado, a la luz de *otras* realidades e historias.

Indudablemente muchos de estos temas y debates todavía constituyen un verdadero reto para lxs feministas y académicxs. Por ello creemos que la palabra de Lugones es fundamental para conocer y explorar el escenario actual. Dicho esto, lxs invitamos a transitar este diálogo, esta “conversa”, con una verdadera referente en lo que respecta a los estudios de género y la decolonialidad.

En contexto

SGG: ¿Qué necesita saber la/el lector/a que se acerca por primera vez a su trabajo para comprender las principales premisas, los caminos teórico-prácticos (militantes) que ha transitado y los frutos intelectuales que ha cosechado hasta el momento?

ML: Aquí no voy a delinear el trabajo de organización de base y de educación popular sino delinear como escribo el trabajo teórico práctico es de comunidades Chicanas/Mejicanas, o con mujeres de color de USA en una trama muy larga, en muchos espacios, con muchas mujeres de color. Siempre escribo desde ahí. Es desde dentro de opresiones compartidas que me pongo a escribir. En *Peregrinajes*² eso se va volviendo claro, pero es una clave para leer los trabajos. Escribo desde dentro de una situación compleja específica de opresión sin salida y pienso en cómo salir de ahí. Trato de entender las presuposiciones que construyen la situación y a nosotros dentro de ella y giro, pivoteo, la concepción. Pienso contra la pared, encerrada y reducida como otras mujeres de color a no poder salir. En esta tarea, la compañía es central, así que es importante repensarse como un yo-nosotros/as, un yo comunal, sin necesariamente tener comunidad porque “comunal” y “comunidad” son dos cosas distintas. Pero la compañía misma tiene que repensarse. Busco en la gente en cada situación de opresión la posibilidad de ver resistencia a una construcción opresiva que

² Ver Lugones, M. (2003): *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.

las reduce y teorizo desde esas resistencias específicas. Mi madre ha sido un ejemplo central para mí. ¿Cómo puedo verla como no viviendo la vida que le construyeron? La percepción diaria que yo tenía de ella es que se habitaba a sí misma como un ser de servicio sin control alguno sobre sus tareas y sus tiempos. Cuando la busque en otra realidad con una lógica contradictoria a la lógica de la opresión, la encontré creando estrategias para ser un ser creativo con sus tiempos y espacios. Un ejemplo con ella: Mi madre pintaba muy bien. Mi padre era sordo y la llamaba desde su sillón de lectura bastante lejos de donde ella estaba pintando. Llamaba “madre, madre,” sin atención alguna al hecho que ella estaba pintando. Mi madre repetía: “ya voy padre,” como un canto que la centraba en su creatividad. Por supuesto ella sabía que mi padre no la podía oír. Si una está en una situación de abuso, violencia, deshumanización, puede pensar en los instrumentos que le permitirían habitar la situación entendiéndola en términos de los mecanismos opresivos y los lugares de poder y de donde emanar sin quedarse ahí. Ese es el momento que Dubois pensaba como la doble conciencia. Lo veo ahora como un primer momento decolonial. Es el verse viendo la opresión como el opresor la ve a una. Pero es el habitar una realidad otra, de una manera que construye y mantiene esa realidad que me interesa más, una realidad que resiste la opresión. Todo lo que escribo tiene este carácter de más de una realidad donde el sujeto está totalmente subjetivizado/a, deshumanizada, inmovilizada y al mismo tiempo habitando otra realidad resistente, creativa. Patricia Hill Collins piensa a las mujeres negras de USA viviendo dentro de una matriz de dominación. Las ve siendo activistas frente a la opresión, desde una resistencia que reconoce la necesidad de un saber comunal constituido en cada situación y en cada situación reconocido estratégicamente. Pueden ver entonces porque para mí la coalición es central, aunque la coalición misma tiene que repensarse. Otra clave en la lectura de lo que escribo es que desconfío de conceptos centrales en la lógica, epistemología, metafísica, política, economía occidental capitalista moderna. El concepto de género es un ejemplo importante para mí en este momento. Cuando digo que no hay género en las sociedades indígenas y afrocéntricas, no quiero decir que una no puede leer la sociedad como si hubiera género. Claro está que si una no cuestiona el concepto, su genealogía, su significado y propósito, encuentra género por todos lados. Es importante que género no es un término de identidad. No decimos “yo soy del *género* mujer.” No lo hacemos porque ‘género’ no es parte de la identidad de nadie. ‘Género’ es una categoría de análisis. Pero si yo voy a pensar y vivir y luchar con Chicanas, Afro-descendientes, miembros y miembros de pueblos originarios tengo que preguntarme si ellos se entenderían en términos de género, si su realidad social está

vivida y entendida por ellas en términos de género. Si ellos y ellas usarían la categoría en el entenderse a sí mismas. Yo creo que eso no es posible sin influencia colonial. También hay que dedicar mucha atención al significado del concepto de género en su introducción en el vocabulario feminista en los años setenta. Piensen en el poco tiempo que ha tomado para que el concepto y la palabra viajen de Norte a Sur y se meta en la mente de la gente cuando piensa en los censos, en las estadísticas de votantes, etc. Eso es lo que estoy pensando ahora, pero sigue la misma metodología de pensar en realidades distintas opresivas o resistentes desde una lógica no colonial.

SGG: ¿Cuál es su visión y balance del Colectivo Modernidad/Colonialidad desde su génesis hasta la actualidad?

ML: En nuestras pocas discusiones colectivas no hemos decidido que somos un colectivo. Hace unos años, la palabra 'red' fue discutida, pero no para tomar una decisión. Nos pensamos de una manera dispersa, como pensadores y pensadoras con algo afín, somos muchas/os y hay mucha diversidad entre nosotros. En mi caso, cuando me parece que sería bueno invitar a alguien al 'grupo', les pregunto a los demás, pero no contestan, haciendo claro que no hay un mecanismo. La diversidad es de corrientes de pensamiento, disciplinas, interdisciplinas, multidisciplinas, y transdisciplinas en las cuales nos hemos ido formando a través de los años. Aunque raramente nos reunimos, nos leemos y por mi parte, aprendo mucho de los compañeros y compañeras, esté o no de acuerdo con lo que dicen. Walter Mignolo me invitó a participar después de haber leído mi trabajo sobre colonialidad de género [el sistema moderno colonial de género] que publiqué en la revista *Hypatia*. Desde mi primera reunión participé no como una persona sola sino como parte de la coalición de mujeres de color en USA y eso fue bien recibido. Para mí eso es parte del yo-nosotras. Pero era claro para mí, se volvió claro que el grupo me iba a transformar en alguien con un yo-nosotras/nosotros mucho más poblado por gentes bajo la colonialidad del poder, saber, género, ser. Ese cambio para mí fue muy enriquecedor y se lo debo a cada persona asociada de una manera u otra con la colonialidad/decolonialidad. No todos o todas se piensan como haciendo trabajo descolonial. No estamos produciendo una teoría en común, sino que escribimos o presentamos una manera de pensar con metodologías, compromisos, historias distintas. Somos educadoras populares, activistas en varios movimientos, intelectuales con un compromiso claro y largo. Pasamos más o menos tiempo en comunidades, como investigadores pensando desde la gente, o buscando coalición, aunque no todos lo hacemos. Necesitamos más

reflexión encarnada con, a partir de, inmersas e inmersos en las vidas de las mujeres Afro, indígenas, y mestizas no-eurocentradas. Esto es más nuevo en el trabajo comprometido de muchos de los compañeros. Pero también necesitamos reflexionar sobre cómo estamos conceptualizando las cuestiones de 'género' y sexualidad.

SGG: En entrevistas anteriores usted sostuvo que su intención es brindar una forma de entender, leer y percibir “nuestra” (en referencia a los y las académicos/as) lealtad hacia el sistema de género moderno colonial. A su criterio, ¿aún perdura dicha lealtad por parte de los/as intelectuales, incluso por parte de aquellos afines a la opción decolonial? ¿Por qué?

ML: Por supuesto que perdura, pero no pienso en los intelectuales en particular, aunque los incluyo con muy pocas excepciones. Me ha resultado enriquecedor pensar si los varones colonizados, esclavizados, disminuidos se volvieron, poco a poco, leales a la colonia. Esa hipótesis me llevó a pensar en la colonialidad de género y desde ahí pienso en la lealtad masculina a la colonia. Por un lado, como Rita Segato, Paula Gunn Allen y otras pensadoras, creo que la colonia y el estado nación se dirigieron y marcaron a los hombres indígenas y afrodescendientes como los que deciden, conducen, mandan en sus tratos con ‘el mundo aldea’ como lo llama Segato, despojando a las mujeres de su participación en la comunidad. También ha habido en los hombres poca reflexión sobre la relación entre la desintegración de comunidades plenas y el aceptar la exclusión de las mujeres como personas que deciden el futuro comunal y lideran aspectos centrales. Esa no era la forma comunal tradicional. Pero también hay una falta de pensarse a uno mismo como un ser encarnado que esta minado por la imposición del género en la persona de uno mismo. Esa examinación de gestos, deseos, relaciones, uso del espacio, de la vida, del saber es necesaria para pararse de frente a la colonialidad de género, como hombre o mujer, y querer sacársela del cuerpo y de la persona de uno, de su manera de ver a la gente y a la vida. Siempre la adoctrinan a una diciéndole que eso del género es muy importante pero es problema de mujeres. Los intelectuales indígenas, Afro, mestizos repiten a la vez que en las comunidades indígena y Afro no hay problema de ‘género,’ y que es cuestión de mujeres. Los pensadores descoloniales, con pocas excepciones, no se lucen por su trabajo en esta faceta de la descolonialidad. No piensan que sin descolonialidad de género no hay ninguna otra descolonialidad. Tampoco veo una recreación de sí mismos. Los marcos político-intelectuales, liberal o socialista, que se ven claramente como no adecuados para otras facetas de lo descolonial, no los

encuentra haciendo el giro epistémico o conceptual en esta dirección, por ejemplo con respecto al aborto. Esto no es cierto de todos y tampoco es cierto de la misma manera.

Es importante que pensemos en el derrumbe de comunidades por el ataque colonial. El atacar lo comunal y comunidades cuya socialidad era específicamente diferente de la socialidad introducida por la colonia fue una práctica y estrategia colonial muy importante. El atacar lo comunal y las comunidades construidas con el principio comunal eran atacar a algo central en la vida de sus habitantes. La destrucción o desintegración de lo comunal tiene que haber sido muy duro para todos los miembros de ese hábitat. No creo que haya sido fácil para los hombres. El ver la desintegración de la comunidad de uno es una manera muy vívida de ver el desintegrarse de uno mismo. Pero creo que las alternativas se fueron haciendo distintas para los hombres y las mujeres. Lo que enfatizo aquí es que los hombres indígenas no escriben o piensan en esa relación de doble desintegración y deberían hacerlo para ver lo pobre de los caminos que han tomado, pobre porque lleva a su propia destrucción.

SGG: La raza atraviesa la constitución del capitalismo y es esto lo que el feminismo hegemónico (blanco) evita discutir porque hacerlo implicaría cuestionar su propio status dentro del feminismo mundial, esas fueron a grande rasgos sus palabras en la entrevista “Soñá qué sos” realizada por *Mu, el periódico de la vaca* en el año 2011. En relación a esto me gustaría que describa esquemáticamente los principales debates que a su criterio atraviesan los feminismos latinoamericanos en la actualidad y, a su vez, que nos cuente ¿cuál es su posición dentro dicho escenario?

ML: No es solamente en el feminismo mundial ya que en cada país donde el feminismo hegemónico es el feminismo blanco, eurocentrado, hay mujeres racializadas como inferiores por naturaleza que son mujeres con una historia de colonización y esclavitud. Los feminismos latinoamericanos no reconocen lo que para mí central, el feminismo de color y no solamente los de USA. He llegado tarde a volver a América Latina desde y con la subalternidad de USA. Mi comprensión es un más clara con y entre las feministas autónomas. Nunca he pensado como blanco-mestiza eurocentrada. El mestizaje se piensa de maneras distintas en distintos lugares de América Latina, incluyendo al suroeste de USA. Hay una necesidad urgente de pensar y repensar el mestizaje desde un punto de vista práctica descoloniales. Pero claro, tampoco vivo en Latinoamérica, aunque considero grandes partes de USA tienen que

considerarse como parte de Latinoamérica ya que una gran parte del país fue colonizada en el siglo XVI por España. El pensamiento Chicano y latino, y el pensamiento Afro, incluyendo el Afrolatino, Afro Caribeño, y Afroamericano y la gente de color en USA son mis carnales y carnalas. Pero estoy aprendiendo un montón de las poscoloniales y descoloniales en América Latina, enfatizando las autónomas, y veo su compromiso con el teorizar militante. Hay preguntas que me suenan de una manera distinta cuando las que escucho en mis conversaciones y en mis lecturas del feminismo latinoamericano que estoy conociendo. Por ejemplo: ¿Quién cree en los derechos de la mujer? ¿Qué mujer? ¿El pensar que una tiene derechos como mujer, afirma la universalidad de “mujer?” Es decir el problematizar la relación entre el estado y nuestras posibilidades, el sacarnos de encima la universalidad de “mujer,” el pensar en la interseccionalidad y en la colonialidad de género, es algo de lo cual pensadoras de color en el Caribe y en el pensamiento indígena feminista se está teorizando y es parte del activismo, pero lo blanco eurocentrado está muy centrado en el pensamiento de muchas otras feministas latinoamericanas incluyendo las pensadoras posmodernas que no se teorizan como implicadas en y por la colonialidad. La distinción entre feministas institucionales y autónomas es una diferencia marcada política e intelectualmente que me interesa. El feminismo descolonial está siendo considerado seriamente por las feministas autónomas. La descolonialidad se considera más que la colonialidad de género entre pensadoras feministas mas académicas, no activistas, y por eso hay un sobreponer lo poscolonial y lo descolonial, mientras que para las feministas autónomas la descolonialidad de género no se puede pensar sin la colonialidad. La raza se vuelve central. En la tensión entre autónomas e institucionales veo concepciones muy distintas de la descolonialidad, concepciones que piensan mucho en el estado y no tanto en la recreación de lo comunal como el resorte fundamental.

Femicidio(s)

SGG: La antropóloga y legisladora mexicana Marcela Lagarde sostiene que, siguiendo a Diana Russel y Jill Radford (1992), los femicidios son crímenes de odio contra las mujeres en tanto conjunto de formas de violencia que concluyen en asesinatos y/o suicidios. A esta idea Lagarde agrega que para que este tipo de crimen perdure a lo largo del tiempo es imprescindible la inexistencia y/o debilidad del estado de derecho, por lo cual deriva en que los “feminicidios”

(término acuñado por la pensadora mexicana) son crímenes de Estado. Por otra parte, como contracara de dicho posicionamiento, la antropóloga argentina Rita Segato afirma que los femicidios se vinculan con la destrucción de los cuerpos - femeninos- hasta la muerte en el marco de un escenario bélico nuevo. En relación a este debate, nos importa saber ¿qué significa, para María Lugones, que una mujer muera por el solo hecho de ser “mujer”?

ML: Nadie muere simplemente por ser mujer porque no hay tal ser. Una es una mujer indígena, blanca, blanco mestiza, etc. Alicia Gaspar de Alba en *Desert Blood* muestra el femicidio contra las mujeres mexicanas en la maquila en Juárez. Gaspar de Alba es de El Paso unida y desunida por el borde abstracto entre países. En su novela, las mujeres asesinadas son jóvenes, sin familia porque vienen de lejos por el trabajo, son pobres, no tienen comunidad ni apoyo. Esta manera de tratar al femicidio entiende a sus víctimas en toda su especificidad. Gaspar de Alba pinta a los lugares donde viven como temporarios, sin protección. Los que las buscan entienden que para el capitalismo las trabajadoras son desechables, más valiosas muertas que vivas. Vivas pueden venderse en el tráfico de mujeres, muertas valen por sus órganos. Los que las matan no las conciben como personas, sino como hembras, sexo, órganos y dinero. Estas mujeres no son simplemente mujeres y las matan porque no lo son. Creo que la posición de Segato es interesante mientras pensemos en los cuerpos femeninos marcados por la intersección capitalismo y colonialidad, ese el femicidio masivo. Los cuerpos de esas mujeres no importan ni a los que las matan ni al estado. Si es una guerra contra las mujeres es una guerra cruzada por la raza y la nueva construcción del cuerpo de la trabajadora como desechable.

Sistema de Género Moderno Colonial e Interseccionalidad

SGG: En diversas entrevistas y textos usted sostuvo que es necesario mirar y explicar a la sociedad a partir de un enfoque que reconozca al sistema colonial moderno de género que constituye a la colonialidad de género. En este sentido, ¿cómo explicaría sintéticamente al sistema colonial moderno de género?

ML: Es importante al contestar esta pregunta el remarcar que la modernidad capitalista ya había producido un sistema de género que dividía a las mujeres de los hombres y a los hombres entre sí. El paso de la lucha contra el feudalismo y la iglesia

a la lucha contra el capitalismo, la iglesia, y los principios del estado nación produjo un sistema de género brutal que reducía a los hombres “proletarios” a máquinas de trabajo y a las mujeres de clase trabajadoras a máquinas de reproducción (Federici). Los hombres y las mujeres burguesas eran distintos en su naturaleza ya que el hombre burgués era concebido por los filósofos modernos como un ser de razón, de mando, de ciencia, de derecho a la propiedad, de guerra y la mujer burguesa era un ser reproductivo, pero humano en su capacidad de sentir las emociones y de ser educadora moral, las dos cosas ausentes del perfil de la mujer proletaria (una puede pensar aquí en los salones organizados por mujeres burguesas). La modernidad colonial capitalista cristiana dividió a los seres del mundo en la dicotomía humano/no-humano, una dicotomía ausente en todas las cosmologías y filosofías indígenas y Afro de Abya Yala. La dicotomía misma no existía entre ellos. La modernidad colonial concibió a las gentes indígenas y africanas y sus descendientes estaban divididos dicotómicamente de los humanos. Como animales fueron sometidos a un trato inhumano. Los animales no tienen género. Usando el género como categoría de análisis nadie puede encontrar género entre los animales porque la “diferencia sexual” no está socializada. Aunque los españoles los concibieron como animales sexuales, la “diferencia sexual” que cuando socializada es género, en el caso de los indígenas y Africanos esclavizados en Abya Yala, nunca se concibió ni trató como socializable. El trato inhumano y la violencia sexual no se pueden socializar en este caso como no se puede socializar la sexualidad de las llamas y las alpacas. Eso es lo que yo llamo la colonialidad de género y llamo sistema moderno colonial de género a la creación de un sistema social que reduce a toda la gente indígena y Afro a la animalidad y a un trato brutal justificado por el principio moderno de sacarle beneficio a la naturaleza para beneficio del hombre de razón y por la reducción de las gentes de Abya Yala a bestias. La violación de las mujeres Africanas y las mujeres indígena no es crimen, por lo tanto, no rompe con la ley ni en el siglo XVI ni hoy ya que las mujeres no blancas siguen sin existencia por lo menos en la ley de USA como demuestra Kimberle Crenshaw. Pero el trato sigue igual aun cuando la ley reconozca la violación sexual de una mujer no blanca. En este sentido, Crenshaw nos dice, la mujer no blanca no es violable.

SGG: ¿Por qué el poder colonial destruyó el poder femenino, su valor social y su poder comunitario, su subjetividad y su(s) cuerpo(s)? y ¿Cuáles son, a su criterio, los puntos de encuentro entre los cuerpos femeninos y el/los territorio/s?

ML: No soy historiadora, ni antropóloga, soy filósofa, por lo tanto mi respuesta es especulativa aunque está informada por textos que me ayudan a hacer la conexión. El jefe Cherokee Ross hizo un pacto con los ingleses que no estaban colonizando sino erradicando a los Cherokees de su territorio. No era un pacto de guerra porque los Cherokee ya estaban vencidos. Era un pacto que Ross esperaba iba a disuadir a los anglos de obligarlos a marchar hasta Oklahoma, lo que se llamó la marcha de las lágrimas. Ross firmó un pacto que reconocía la posición de los anglos con respecto a las mujeres Cherokee eliminando su rol en el gobierno interno de los-as Cherokees y reconociéndolas como subordinadas. La pregunta es precisamente porqué era necesario reducir la posición de las mujeres Cherokee y su capacidad de gobernar su pueblo. Este caso para mí es paradigmático. Es importante en mi respuesta que las mujeres indígenas, en muchos casos, tenían una participación fuerte en el gobierno interno de sus pueblos. El gobierno interno es el gobierno de la nación, del pueblo como tal, no del pueblo en distinción de los demás pueblos. Eliminar a la mujer en su gobierno del pueblo como pueblo es eliminar al pueblo como pueblo mismo. Por eso es tan importante que los hombres indígenas reconozcan que su integridad como pueblos está ligada a su reconocimiento de la mujer indígena como líderesa de los pueblos. Claro que una también tiene que pensar que para los agentes de la colonia, cuya concepción de la mujer blanca Europea era la de un ser inferior y subordinado, era imposible y peligroso que las mujeres indígenas fueran reconocidas como activas en el gobierno. Entonces las dos razones están ligadas. El aceptar un puesto subordinado para la mujer indígena en sus propias comunidades es demostrar una lealtad profunda a la colonia.

SGG: Académicas y activistas latinoamericanas aseguran que el Estado moderno instauró a la conyugalidad moderna y por medio de ella creó formas propias de violencia que rompen con las formas/lazos de solidaridad entre “mujeres” que existían en los “espacios domésticos de otro tipo”, no conyugal privado (moderno), como es el caso de los pueblos originarios. Sin embargo, a partir de la lectura de su obra “Colonialidad y Género: Hacia un Feminismo Descolonial” podemos entender a la esfera de lo privado (doméstico) como una construcción del sistema colonial moderno de género, es decir de la modernidad/colonial. Entonces, ¿es válido pensar que existían espacios domésticos de “otro tipo” en las sociedades nativas, “no-modernas”?

ML: La expresión “espacio doméstico” es problemática porque sugiere una división entre lo privado y lo público y una segregación de la mujer a vivir en este espacio y por lo tanto, no participar en la vida “pública.” Esta distinción no se puede atribuir a las sociedades indígenas pre colonización. Entre los Cherokee, como dije, las mujeres participaban en los asuntos internos y tenían total autoridad en las decisiones, mientras que los hombres participaban en los asuntos externos y tenían total autoridad en esas decisiones (Takaki). Las mujeres andinas siempre han participado, de un modo u otro, en las decisiones comunales y lo siguen haciendo. En el caso de las mujeres andinas, la comunidad era el hábitat y el referente principal para sus habitantes, fuera autónoma o no. El espacio doméstico surgió después de la quema de brujas y la derrota de los hombres y mujeres heréticos en Europa. Para las mujeres de clase trabajadora eso significó un encierro, una negación de su participación en la construcción de una sociedad que siguiera la visión herética de igualdad, el no a la propiedad privada, y una vida espiritual no dictada por la iglesia. Ese encierro significó, como otra cara de la misma moneda, la reducción de las mujeres de la clase trabajadora a la reproducción del trabajo para el capitalismo (Federici). En mis lecturas y conversaciones no conozco a ningún pueblo indígena o Afro que sometiera a las mujeres a esta reducción antes de la colonia. Durante y después de la colonial el espacio doméstico que ellas ocuparon fue el de las mujeres blanco mestizas como servidumbre mínimamente paga.

SGG: Nos moviliza conocer su opinión acerca del aparente debate que atraviesan tanto académicas como militantes feministas en torno a los siguientes interrogantes: ¿es válido analizar a los pueblos originarios en términos de género? ¿El patriarcado es una categoría transcultural válida? ¿Es posible hablar de un “patriarcado de baja intensidad” al momento de abordar la realidad de las culturas y cosmovisiones indígenas? ¿Qué opinión le merece la idea de “Entronque Patriarcal”?

ML: En mi trabajo encuentro problemáticas a todas estas posiciones. El patriarcado no es una categoría transcultural. Se la trata como una categoría ahistórica y válida para todo sistema de poder sobre “la mujer,” pero eso requiere la vieja posición que separa “el patriarcado” del capitalismo y que no ve la raza. [“Are capitalism and patriarchy two systems of oppression or one?”] Como pensadora decolonial que ve al capitalismo como un sistema de poder histórico racializado y sexualizado no puedo compartir esa posición. La coalición entre la nobleza, burguesía naciente, la iglesia, el estado nación

emergente y el capital tenía todo el poder en el paso violento del feudalismo al capitalismo y son los agentes en la transformación de la mujer de la Edad Media en una máquina de reproducción (Federici). No se puede pensar de ninguno de estos poderes como patriarcales, ni juntos ni separados. El capitalismo no es un patriarcado, esa no es la estructura de poder que lo conforma. El patriarcado se ha usado para imaginar un sistema de subordinación de la Mujer, en el sentido universal de “mujer.” En esta formulación, el hombre es el que subordina y aunque digamos todos los capitalistas fueron hombres, no podemos confundir al capitalismo como un sistema económico opresivo de hombres y mujeres con un hombre o un conjunto de hombres cuyo poder se ejercita como absoluto sobre mujeres, niños, y ganado. Aún así, si el patriarcado fuera un sistema en el cual “La Mujer” está subordinada por los hombres, qué hombre indígena o Afro subordina a qué mujer blanca/Europea/Angloamericano? Elsa Barkley Brown nos dice que las mujeres blancas viven las vidas que viven porque las mujeres de color viven las vidas que viven. El concepto de patriarcado no entiende la interseccionalidad. ‘Patriarcado de baja intensidad’ tiene el problema anterior, donde el Estado-Nación es el poder externo a la comunidad indígena que tampoco se puede concebir como patriarcado ya que dónde está el patriarca? Es decir la organización política del Estado Nación no es la de un patriarcado. Patriarcado es un sistema de género *específico* en el cual un hombre -generalmente viejo- tiene poder sobre las mujeres, los niños, y los animales. Tenemos que pensar en sistemas de poder en su complejidad, especificidad, e historicidad y ver dónde y porqué las mujeres tienen o no tienen poder, están subordinadas, qué mujeres, etc. En el gobierno interno de las comunidades indígenas hay que pensar en el poder que las mujeres tenían y hasta cierto punto siguen teniendo y que ha sido corroído por la colonia, el capital, el estado nación, etc., en una relación con el poder del Estado Nación. Hasta qué punto el hombre indígena ha acumulado poder sobre las mujeres de sus comunidades y cómo es que ese poder se puede concebir como patriarcal cuando no puede existir sin que el poder colonial o estatal lo hagan posible? Hablar de patriarcado presupone la dicotomía macho-hembra, hombre-mujer, y en ninguna de los pueblos indígenas o Afro hay pensamiento dicotómico.

Con respecto al género, es una categoría de análisis (Scott), no una manera de auto-concebirse o de describir la relación con la gente de uno. Es una categoría de análisis nueva, introducida por el feminismo alrededor de los 1970's. Cómo hace una, sin presuponer una historia particular en un lugar particular, para abstraer la complejidad compuesta de cosmología, saber ritual, prácticas de vida, interconexión entre el

mundo humano y el natural -distinción en sí problemática-, concepción de yo no individualista sino comunal para simplemente leer a la gente con la categoría género? “El entronque patriarcal” es una expresión que asocio con Julieta Paredes y también asocio su difusión con ella. Si “entroncar quiere decir “establecer una relación entre”, entronque patriarcal no agrega mucho a patriarcado. Pero en el uso de Paredes, “entronque patriarcal colonial” sería el establecimiento de una relación patriarcal por la colonia y en el caso del Incario sería que el Incario estableció una relación patriarcal con los pueblos sobre los cuales se ejerció como imperio. Con respecto a la primera relación patriarcal, ya he formulado mi argumento que la relación colonial de género no fue patriarcal sino una compleja integración de capitalismo, iglesia católica, colonialismo, estado-nación. Con respecto al incario, el imperio no cambió las relaciones internas en las comunidades que antes eran autónomas. Hay un cambio muy importante que permitió un cambio de la endogamia a la exogamia en el Incario y esa fue la creación de las Aclas. El Inca demandaba al cacique que elija a la mujer mejor dotada de su comunidad y ella viviría con otras mujeres así elegidas. Irene Silverblatt, que usa a Engels como modelo metodológico, interpreta a esta transacción como un “intercambio de mujeres”. Pero el concepto de intercambio de mujeres fue introducido por Engels para explicar el intercambio entre hombres de la misma gente de mujeres para arreglar el casamiento heterosexual y necesariamente significaba una posición subordinada para la mujer. Era un sistema de género. Las Aclas no pueden considerarse como subordinadas. Vivían con lujo, con educación, eran veneradas por las gentes en el incario y en su propia comunidad. No ejercían su propia elección, pero la importancia de la elección no es lo que es central al intercambio de mujeres. El énfasis en la elección es un énfasis liberal democrático. Una puede imaginarse que una mujer de un Ayllu podría querer ser elegida como Acla. No solamente entonces el Incario no contiene la distinción dicotómica entre mujer y hombre; respeta la participación de las mujeres en las decisiones comunales de las comunidades que están bajo el imperio; la relación entre hombres y mujeres en el Incario era de un paralelismo complejo; sino que la introducción de las Aclas no puede considerarse como la introducción de una relación de subordinación de algunas mujeres excepcionales de comunidades no quechuas por el incario. Por lo tanto el Incario no introdujo un entronque una relación patriarcal, no hay tal “entronque patriarcal”.

SGG: Sin perder de vista la coyuntura política latinoamericana actual, ¿el patriarcado se recicla? ¿Existe realmente una relación directa entre

descolonización y despatriarcalización? Y por último, ¿Es posible descolonizar el y desde el Estado?

ML: La situación actual en Bolivia nos hace dudar de nuevo en la posibilidad de descolonizar el estado y transformarlo en otra forma de gobierno, más comunal, más plurinacional. El Gobierno de Evo y Linera ha dejado de honrar la autonomía de los pueblos y la plurinacionalidad. Descolonizar estaba pensado en la nueva constitución Boliviana como un cambio en lo que significa gobierno, ley, educación. Autonomía es un concepto central en la constitución como lo es “suma qamaña.” El “vivir bien” no estaba pensado en términos de la Europa moderna y capitalista. Hay una contradicción entre el estado nación y lo que la constitución Boliviana propone, una contradicción que requiere la descolonización del estado boliviano. Si mi propuesta del sistema moderno colonial de género como lo que la colonia introdujo con la idea de raza es correcta como un marco de interpretación, entonces que es claro que no puede haber descolonización sin despatriarcalización. Hay una relación de inseparabilidad entre las distintas colonialidades, incluyendo la colonialidad de género. Si Paredes tiene razón entonces descolonizar no terminaría con el despatriarcalizar, ya que quedaría la relación impuesta por el Incario, pero ella tiene que razón que no se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Pero ese despatriarcalizar no alcanzaría sin ella tiene razón con lo del entronque patriarcal antes de la colonia con el Incario. Es importante que la palabra para mí no es descolonizar sino hacer un profundo cambio decolonial.

SGG: En “Género y Colonialidad” (2008), hace referencia a las ideas expuestas por Allen y Oyewùmi y menciona que el entendimiento igualitario de las relaciones entre anahembras, anamachos y la gente del “tercer género” siguen presentes en el imaginario y en las prácticas de los pueblos nativos. En su trabajo de campo en comunidades originarias de América Latina, ¿ha podido observar la vigencia de estas relaciones? De ser así, ¿cómo se caracterizan?

ML: La distinción que Oyewumi hace entre anahembras y anamachos introduce una idea dicotómica y heterosexual de la organización social y por lo tanto ella dice que no hay lesbianas entre los Yoruba. Yo no acepto esa comprensión de la sexualidad ni del cuerpo. Pienso que esta pregunta hay que contestarla empezando por el cuerpo y la sexualidad. Jean Casimir y Gloria Wekker ejemplifican una relación entre hombres y mujeres que hace de las mujeres agentes comunales centrales. Las mujeres son las

creadoras de la soberanía del pueblo Haitiano, nos dice Casimir. Una soberanía no reconocida por el Estado, pero ejercida. En Wekker, las mujeres de Surinam creolizadas practican el “mati work,” el hacer la vida sexual, espiritual, social con otras mujeres. Se acercan a los hombres para tener hijos que viven con ellas y el hombre contribuye económicamente. En Bolivia, Filomena Miranda Casas me contó que ella fue a visitar una escuela fuera de La Paz y allí conoció al director que estaba vestido a la manera de la mujer Aymara con la pañoleta tejida sujeta con un prendedor de plata la manta con broche característica del atuendo femenino. Su atuendo estaba completamente aceptado. Guamán Poma incluye en sus dibujos precolombinos el de un “hombre” con la pañoleta y prendedor. En Bolivia conocí a mujeres no heterosexuales aunque la profesora Miranda Casas me dijo que en Aymara no hay una palabra positiva para la mujer homosexual. En *Infamous Desire*, Michael Horswell investiga la sodomía ritual en la región andina. En el nuevo libro *Memorias Colectivas, Miradas a la Historia del Movimiento TLGB de Bolivia* hay investigación de *awilas*, *chinas de Supay*, *chinas morenas* en las fiestas populares. La expresión “tercer género” podría usarse en estos casos siempre y cuando se haga claro que esa es una teorización de realidades específicas.

La sexualidad a la luz de los debates normativos contemporáneos

SGG: Si para la Teoría Queer el matrimonio es una institución de poder heteronormativa que construye cuerpos heterosexuales, que inhibe el placer, privatiza la sexualidad e invisibiliza a quienes no están dicotómicamente, físicamente diferenciados y/o sus preferencias sexuales, sus formas de ser, sentir y vivir sus cuerpos no se ajustan a la norma, ¿cuál es su posicionamiento frente a la aprobación de la Ley de matrimonio igualitario en Argentina? ¿Este derecho adquirido fortalece una maquinaria que jerarquiza y produce cuerpos normales a costa de la degradación de “otros” o favorece un proceso de reconocimiento que pone en cuestión a la hegemonía de los estados sobre la legitimación del parentesco?

ML: El pensar en el matrimonio como una solución a la opresión sexual es un abandonar la creación comunal de nuestra sexualidad en términos nuevos de nuestra propia creación en interacción viva y discusión alucinante, sería, donde el amor no es una estrategia de subordinación, enfermedad, o abyección sino una investigación

crítica de valores, cosmologías, filosofías del cuerpo, incluyendo en sociedades ancestrales indígenas y Afro cuerpo a cuerpo, de una manera encarnada. ¿Quién quiere ser normal? ¿A qué precio? El precio no es solamente el control desde el estado sino el control desde adentro de nuestros cuerpos pasivos.

SGG: A lo largo de los años las leyes poco han reconocido a los intersexuales a pesar de que gran parte de la población mundial es intersexuada, en este marco: ¿la ley de identidad de género sancionada en 2012 en la Argentina, a su parecer, constituye un avance o un retroceso? ¿Por qué?

ML: En este momento esta es una pregunta difícil de responder. El avance es obvio ya que tener acceso a cuidado médico cuando uno está jugando con su cuerpo de maneras con riesgos importantes para la salud es algo bueno que antes no había. Pero por eso mismo es muy problemático ya que instala más la dicotomía por el cuidado médico y el reconocimiento social. La hace ineludible en tanto lo trans se viva como en términos de la dicotomía. Claro que hay otras posibilidades, pero en tanto las operaciones y cambios en el cuerpo dictados por la medicina para la gente intersexuada y trans van hacia la normalización, una medida legislativa que ponga un sello de aprobación a la dicotomía hombre-mujer es un retroceso. Pensar en los cuerpos aprobando lo que Hilary Malatino llama la monstruosidad es algo muy distinto, porque eso no requiere ni aprobación, ni reconocimiento, ni cambio quirúrgico u hormonal, aunque una puede imaginar el uso de cambios en el cuerpo que afirmen la monstruosidad. El vivir en el cuerpo imaginado como monstruo es algo antiguo y nuevo, es ponerse firmemente en el afuera de lo normal.

SGG: Hace décadas que Wittig dijo “[s]ería incorrecto decir que las lesbianas nos asociamos, hacemos el amor o vivimos con mujeres, porque el término “mujer” tiene sentido solo en los sistemas de pensamiento y en los sistemas económicos heterosexuales. Las lesbianas no somos mujeres [...]”, frase que ha generado innumerables debates y discusiones, para usted: ¿Qué quiere decir “mujer”? ¿Denominar “lesbiana/homosexual/gay” a un sujetx implica la extensión de un discurso homofóbico? ¿Por qué? ¿Cómo define al sujeto lesbiano?

ML: Beatriz Preciado dice que el sujeto del feminismo debe ser “queer.” Pero su posición sigue siendo eurocentrada sin enfocarse en su propia implicación en la

colonialidad. La racialización tiene esa doble naturaleza: por un lado está la transformación de las gentes colonizadas en animales sin género; por el otro está la total devaluación de todos los conocimientos, relaciones, interconexiones, saberes rituales, cosmologías, prácticas de vida. El discurso Europeo y Angloamericano ha llegado a lo queer y al no ser mujer desde dentro de sí y para sí, aunque el “paradigma queer” quiera formar an international queer movement desde Cambridge. Desde un punto de vista descolonial no acepto ninguna de estas posiciones. La introducción de lo queer en América Latina es muy problemática. Hay que pensar en quienes se llamaron gay y lesbianas en América Latina y el Caribe y quienes siguieron siendo llamados putos y maricas. Solamente gente de clase media que sabe inglés y se considera un “ciudadano del mundo” puede adoptar “gay” o “queer” para auto-identificarse sexualmente orgullosamente. ¿Qué puede quiere decir ‘queer’ en sociedades donde el problema no es la modernidad desde adentro como homofóbica sino la modernidad adoptada de una manera eurocentrada? ¿Qué podemos decir sobre nuestros cuerpos sin ser mimos de lo AngloEuropeo y prestando atención a las diversas prácticas y concepciones del cuerpo en Abya Yala que pueden ayudarnos a establecer un diálogo no eurocentrado, desde Abya Yala?

El presente, el futuro

SGG: Para finalizar esta entrevista, queremos consultarle ¿cuáles son sus nuevas líneas de investigación, sus nuevas inquietudes académicas? ¿Hacia dónde se dirige el pensamiento de María Lugones?

ML: Estoy repensando nuestros cuerpos dadas las filosofías, cosmologías, ecologías de inter-conexión entre todos los seres orgánicos, inorgánicos, incluyendo “almitas.” Pensando desde la interconexión, pienso al cuerpo como permeable y pienso sus placeres desde la permeabilidad. La reciprocidad entre cuerpos permeables me resulta erótica y sexualmente llena de posibilidades. Es una posición nueva y no eurocentrada para mí de pensarnos como seres encarnados. Es donde el pensamiento descolonial con un énfasis en los sentidos, el sentir el mundo me ha llevado.