

## Cómo citar:

Jofré-Poblete, Nat (2024): "Desafiando binarismos: Una revisión de la categoría de género en Abya Yala desde el feminismo decolonial". Arxius de Ciències Socials, 49, pp. 31-44

# DESAFIANDO BINARISMOS: UNA REVISIÓN DE LA CATEGORÍA DE GÉNERO EN ABYA YALA DESDE EL FEMINISMO DECOLONIAL

## CHALLENGING BINARISMS: A REVIEW OF GENDER CATEGORY IN ABYA YALA FROM DECOLONIAL FEMINISM

NAT JOFRÉ-POBLETE\*

### RESUMEN

EN ESTE ARTÍCULO SE PLANTEAN CUESTIONES REFERENTES A LA CATEGORÍA DE GÉNERO EN ABYA YALA MEDIANTE UNA REVISIÓN CRÍTICA DE LITERATURA FEMINISTA DECOLONIAL. INICIALMENTE, SE COMENTA QUE EN ESTE TERRITORIO PUEBLOS INDÍGENAS HAN MANTENIDO CONCEPCIONES DE GÉNERO QUE DIFIEREN DE LAS CATEGORÍAS BINARIAS IMPUESTAS POR LA COLONIZACIÓN EUROPEA. LUEGO SE ABORDAN LOS APORTES CRÍTICOS DEL FEMINISMO DECOLONIAL FRENTE A LAS VISIONES UNIVERSALISTAS DEL GÉNERO DEL FEMINISMO BLANCO HEGEMÓNICO. A CONTINUACIÓN, SE SEÑALAN ANTECEDENTES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE COLONIALIDAD Y GÉNERO, DESTACANDO EL TRABAJO DE OYÈRÓNKÈ OYÈWÙMÍ, QUIEN CUESTIONA LA APLICABILIDAD DE LAS CATEGORÍAS DE GÉNERO Y PATRIARCADO EN SOCIEDADES PRECOLONIALES. POSTERIORMENTE, SE COMPARAN LAS POSTURAS DE DOS AUTORAS CLAVES: MARÍA LUGONES, QUE ARGUMENTA QUE EL GÉNERO SE INSTAURÓ A PARTIR DE LA COLONIALIDAD; Y RITA SEGATO, QUIEN AFIRMA QUE EL GÉNERO TIENE UNA EXISTENCIA PRE-COLONIAL, AUNQUE DE MODO DIFERENTE AL OCCIDENTAL. ESTO DA PIE PARA DISCUTIR SOBRE EL IMPACTO DE LA COLONIALIDAD EN LA CONSTRUCCIÓN DEL GÉNERO EN ABYA YALA, DESTACANDO LA DIFERENCIA ENTRE DUALIDAD Y BINARISMO, SEÑALANDO PERSISTENCIAS Y RESISTENCIAS FRENTE AL MISMO Y COMENTANDO QUE EL CUESTIONAMIENTO DE LA DIVISIÓN DICOTÓMICA DE GÉNERO IMPULSA A CUESTIONAR OTROS TIPOS DE BINARISMOS. SE ENFATIZA LA PRECAUCIÓN PARA EVITAR IDEALIZACIONES SIMPLISTAS DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS Y EL PASADO

PRE-COLONIAL. FINALMENTE, SE CONCLUYE QUE GRACIAS AL FEMINISMO DECOLONIAL SE CUESTIONA LA IDEA DE QUE EL GÉNERO ES UNA CATEGORÍA UNIVERSAL Y UNÍVOCA, Y QUE DESAFIANDO BINARISMOS PODEMOS CUESTIONAR LA EPISTEMOLOGÍA OCCIDENTAL.

## PALABRAS CLAVES

GÉNERO, COLONIALIDAD, BINARISMO, ABYA YALA, FEMINISMO DECOLONIAL.

## ABSTRACT

THIS ARTICLE ADDRESSES ISSUES REGARDING THE GENDER CATEGORY IN ABYA YALA THROUGH A CRITICAL REVIEW OF DECOLONIAL FEMINIST LITERATURE. IT INITIALLY DISCUSSES HOW INDIGENOUS PEOPLES IN THIS REGION HAVE MAINTAINED AND DEVELOPED GENDER CONCEPTIONS DIFFERING FROM THE BINARY CATEGORIES IMPOSED BY EUROPEAN COLONIZATION. IT THEN HIGHLIGHTS THE CRITICAL CONTRIBUTIONS OF DECOLONIAL FEMINISM TO THE UNIVERSALIST VIEWS OF GENDER IN HEGEMONIC WHITE FEMINISM. THE ARTICLE ALSO TRACES THE HISTORICAL RELATIONSHIP BETWEEN COLONIALITY AND GENDER, EMPHASIZING OYÈRÓNKÈ OYĒWÙMÍ'S WORK QUESTIONING THE APPLICABILITY OF GENDER AND PATRIARCHY CATEGORIES IN PRECOLONIAL SOCIETIES. IT COMPARES THE PERSPECTIVES OF TWO KEY AUTHORS: MARÍA LUGONES, WHO ARGUES GENDER WAS ESTABLISHED THROUGH COLONIALITY, AND RITA SEGATO, WHO POSITS A PRE-COLONIAL EXISTENCE OF GENDER ALBEIT DISTINCT FROM WESTERN NORMS. THIS DISCUSSION UNDERSCORES THE IMPACT OF COLONIALITY ON GENDER CONSTRUCTION IN ABYA YALA, HIGHLIGHTING DIFFERENCES BETWEEN DUALITY AND BINARISM, ANOTING PERSISTENCES AND RESISTANCES WITHIN THEM AND NOTING THAT QUESTIONING THE DICHOTOMOUS DIVISION OF GENDER ENCOURAGES QUESTIONING OTHER TYPES OF BINARISMS. CAUTION IS EMPHASIZED TO AVOID SIMPLISTIC IDEALIZATIONS OF INDIGENOUS COMMUNITIES AND THE PRE-COLONIAL PAST. IN CONCLUSION, THANKS TO DECOLONIAL FEMINISM, THE NOTION THAT GENDER IS A UNIVERSAL AND UNEQUIVOCAL CATEGORY IS QUESTIONED, AND BY CHALLENGING BINARISMS, WE CAN QUESTION WESTERN EPISTEMOLOGY.

## KEYWORDS

KEYWORDS: GENDER, COLONIALITY, BINARISM, ABYA YALA, DECOLONIAL FEMINISM.

\*Antropóloga social de la Universidad de Chile. Diplomada en Teoría feminista y Estudios de género. Candidata a Doctor en Estudios Interdisciplinarios en pensamiento, cultura y sociedad de la Universidad de Valparaíso, Chile. Es ecofeminista decolonial y activista de la comunidad LGBTIQ+.

## INTRODUCCIÓN

El concepto de género ha sido objeto de extensas discusiones y debates dentro de la teoría feminista. En el panorama actual, es especialmente significativo el creciente reconocimiento de personas que se identifican como “no binarias”, quienes cuestionan las categorías rígidas de hombre y mujer, y abogan por una comprensión más inclusiva y flexible del género. En el contexto de Abya Yala<sup>1</sup>, pueblos indígenas han mantenido y desarrollado concepciones de género que difieren significativamente de las categorías binarias impuestas por la colonización europea. Este artículo se propone explorar cómo el proceso colonial les afectó, y cómo las teorías feministas decoloniales pueden ofrecer una perspectiva crítica y reconstructiva de este concepto.

Afirmar que las imposiciones coloniales en Abya Yala siguen vigentes no debiese ser una sorpresa. La heteronormatividad, la patriarcalización del placer y el deseo, y la destrucción de los espacios de naturaleza son algunas de sus señales. En este escrito, nos interesa entregar pistas sobre cómo la imposición y persistencia del binarismo de género nos habla también de otros pares dicotómicos jerárquicos presentes en las sociedades occidentales capitalistas.

Este artículo se basa en una revisión crítica de literatura, seleccionando textos que abordan el género desde perspectivas feministas decoloniales. Se seleccionaron escritos claves de autoras reconocidas en este campo, como son María Lugones y Rita Segato. Los criterios de selección empleados incluyen la relevancia teórica y la contribución empírica e histórica de sus postulados. Se optó por un análisis comparativo que contrarresta las diferentes conceptualizaciones de género de ambas autoras, que se retroalimentan con planteamientos de otras exponentes.

El objetivo central de este trabajo se propone cuestionar la categoría de género en Abya Yala desde una perspectiva feminista decolonial, destacando las concepciones de género de los pueblos indígenas y cómo éstas difieren de las categorías binarias impuestas por la colonización europea.

A partir de allí, este trabajo analiza las complejas intersecciones entre género y colonialidad, destacando cómo las sociedades indígenas han resistido las imposiciones binarias occidentales. Se aboga por recordar la importancia de evitar idealizaciones simplistas del pasado precolonial, reconociendo las tensiones internas y las resistencias contemporáneas de las comunidades indígenas.

## APORTES CRÍTICOS DEL FEMINISMO DECOLONIAL AL CONCEPTO DE GÉNERO

La categoría de género ha sido abordada desde diversas perspectivas dentro del feminismo, cada una con sus propias interpretaciones y exponentes. En este artículo, nos centraremos en parte de la literatura del feminismo decolonial, que nos permite revisar este concepto desde una perspectiva crítica. Para ello, hay que entender que esta corriente feminista surgió en Abya Yala como una reacción frente al pensamiento y las prácticas del feminismo eurocéntrico, por considerarlo ciego frente a las diferencias raciales al partir de un locus occidental privilegiado. Este feminismo blanco hegemónico caracteriza al género de una manera unívoca y universal, es decir, lo considera como una categoría replicable independientemente de su contexto

<sup>1</sup> Palabra que el pueblo kuna de Panamá usaba para referirse a la tierra que veía por delante, ya que al quedar posicionado en el centro del continente comúnmente llamado “América” (en honor a un colonizador), observaba todo el territorio que estaba más allá del mar y lo veía lleno de vegetación, refiriéndose a él como Abya Yala. Esta palabra puede traducirse como “tierra florida”, “tierra madura” y/o “tierra de sangre vital”, lo que en cualquiera de estos casos expresa una tierra fértil llena de vida. Con el tiempo, esta palabra ha sido apropiada por diversos pueblos, líderes y lideresas indígenas del territorio, y también por otras personas/activistas, que creemos que descolonizar nuestra historia y cómo nos nombramos es fundamental.

cultural y sociohistórico. Esta visión suele estar representada en las políticas públicas, agencias y acuerdos de la cooperación internacional (Curiel 2011; Esponosa-Miñoso 2014; Guzmán 2019; Dorronsoro 2019).

Las pensadoras/activistas del feminismo decolonial son críticas con el feminismo blanco hegemónico, en tanto éste se centra en “la mujer” como sujeto de derechos. Debaten el lugar epistémico de las mujeres con privilegios de clase y raza, lo que perpetua su sesgo occidental, blanco y burgués, desde una superioridad moral. Por lo mismo es que varias de sus exponentes han decidido reinterpretar la categoría de género para territorios colonizados. Sus experiencias e investigaciones les permiten afirmar que el género no existe de forma unívoca ni universal, sino que está profundamente influenciado por contextos específicos y coloniales (Cabnal 2010; Lugones 2011; Espinosa-Miñoso 2014; Guzmán 2019; Segato 2021).

Dentro del feminismo decolonial encontramos más de una postura teórica-política, sobretodo asociada a la experiencia concreta de sus exponentes y sus territorios. Por un lado, tenemos al feminismo autónomo, lésbico y antirracista, representado por pensadoras como María Lugones y quienes participan del Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista (GLEFAS), como es el caso de las destacadas Yuderkis Espinosa-Miñoso y Ochy Curiel. Por otro lado, existe el feminismo comunitario, el cual tiene dos focos principales en Abya Yala: el de Bolivia, hoy llamado antipatriarcal, donde se sitúa Adriana Guzmán; y el de Guatemala identificado como indígena, donde las mujeres maya-xinka toman el protagonismo, como lo es la figura de Lorena Cabnal.

Sobre el concepto de género, el feminismo autónomo, lésbico y antirracista argumenta que el género fue una imposición de la colonización, ya que previo a su llegada no existía la categoría como tal. Este enfoque destaca que muchas sociedades indígenas y precoloniales tenían formas de organización social y roles que no se alineaban con el binarismo de género introducido por la colonización europea, o que incluso no estructuraban sus relaciones sociales en función del género. Es el caso del planteamiento de María Lugones, el cual revisaremos con detalle más adelante.

En cambio, el feminismo comunitario propone que el género existía antes de la colonización, nombrando incluso la existencia de un patriarcado originario ancestral, que se comprueba en los mitos cosmogónicos y en la evidencia de la cosificación de los cuerpos de las mujeres como botín de guerra o moneda de cambio. Este patriarcado original se fusionó durante la colonización con el occidental, dando paso a lo que se llama el “entronque de patriarcados”, basado en la colaboración o complicidad entre hombres colonizadores y colonizados.

Alineada a esta última postura tenemos a Rita Segato, quien sostiene que, si bien el género existía en las sociedades precoloniales, lo hacía de una manera distinta a la conceptualización occidental contemporánea. En estas sociedades, las identidades de género y las relaciones de poder no necesariamente se estructuraban en un sistema binario ni implicaban la subordinación de las mujeres de la misma forma en que lo hizo el patriarcado colonial. En las próximas páginas exploraremos esta postura con mayor profundidad.

## **RELACIÓN ENTRE GÉNERO Y COLONIALIDAD**

Los estudios etnográficos, tanto de la Antropología del género como de la sexualidad, han servido para constatar que cada comunidad cultural interpreta, valora y expresa el género de forma diversa (Ulturgasheva 2023). En concreto, Gómez y Gutiérrez (2020) nos comentan que entre estas posibilidades están aquellas sociedades que reconocen más de dos géneros; otras donde las identidades de género cambian según ciclos lunares (como los paleiros de Timor, los nawikis de la sierra Tarahumara y los nguiú en el Istmo de Te-

huantepec en México); en otras las identidades están asociadas a aspectos místicos; en algunas las personas intersexuales tienen roles socialmente aceptados; y también hay sociedades que practican rituales transgéneros específicos (p. 118). Sin embargo, el acercamiento a la categoría de género suele ser desde un enfoque colonial, patriarcal, heteronormado y eurocentrado. Por ende, la primera pregunta que debiésemos hacernos es ¿cómo nos aproximamos al *género*<sup>2</sup> en un territorio colonizado?

El libro “La Invención de las Mujeres” de 1997, de la socióloga feminista nigeriana Oyèrónkẹ Oyèwùmí, es un precedente fundamental que ha entregado varias luces sobre este tema y ha generado importantes debates. En este texto, al estudiar a la sociedad Yoruba, la autora se pregunta si acaso el patriarcado y el género son categorías transculturales válidas. Llega a concluir que “previamente a la colonización de Occidente, el género no era un principio organizativo de la sociedad Yorùbá, a pesar de que la voluminosa investigación diga lo contrario. Las categorías sociales “hombre” y “mujer” eran inexistentes y, por lo tanto, no tuvo lugar ningún sistema de género” (Oyèwùmí 2017: 84).

Uno de los grandes aportes que se deriva del trabajo de Oyèwùmí es que este “desdice el argumento que propone la posibilidad de aplicar la categoría de género a cualquier grupo social y en cualquier época de la historia, como si esta categoría no fuera también producida históricamente” (Espinosa, citada en Oyèwùmí 2017: 14). Las categorías Yoruba de obinrin y okunrin traducidas comúnmente como “hembra/mujer” y “macho/hombre” respectivamente, serían una homologación errónea realizada en función de “hacerlas calzar” con las categorías más similares dentro de la tradición inglesa, la cual en ese entonces se encontraba estudiando a las sociedades Yoruba. En realidad, ninguna de estas categorías se opone de manera binaria ni existen dentro de una jerarquía (Lugones 2008).

En Abya Yala han sido los aportes del Feminismo decolonial los que han contribuido enormemente a la reflexión en torno al género y la sexualidad. Pensadoras como María Lugones, Yuderkis Espinosa-Miñoso, Ochy Curiel, Aura Cumes, Lorena Cabnal, Adriana Guzmán, María Galindo, Silvia Rivera Cusicanqui, Rita Segato, entre otras, han constatado cómo la colonización impactó fuertemente en la sexualidad de los pueblos indígenas e instauró nuevas formas de relacionamiento. Como comenta María Lugones (2011):

Los pueblos indígenas de las Américas y los africanos esclavizados se clasificaban como no humanos en su especie—como animales, incontrolablemente sexuales y salvajes. El hombre moderno europeo, burgués, colonial, se convirtió en sujeto/agente, apto para gobernar, para la vida pública, un ser de civilización, heterosexual, cristiano, un ser de mente y razón. La mujer europea burguesa no era entendida como su complemento, sino como alguien que reproducía la raza y el capital mediante su pureza sexual, su pasividad, y su atadura al hogar en servicio al hombre blanco europeo burgués. La imposición de estas categorías dicotómicas quedó entretejida con la historicidad de las relaciones, incluyendo las relaciones íntimas. (p. 106)

Esta idea nos muestra cómo los pueblos fueron sistemáticamente deshumanizados producto de la colonización. Fueron equiparados a animales, lo cual legitimaba su explotación y dominación. En contraste, el hombre europeo moderno, burgués y colonial se erigía como “el sujeto” con agencia y aptitud para gobernar, participar en la vida pública y ser considerado civilizado, el cual debía ser heterosexual, cristiano y racional. El rol de la mujer europea burguesa era meramente reproductivo, tanto la raza como el capital, a través de su pureza, pasividad y dedicación al hogar. Estas categorías dicotómicas fueron impuestas de manera coercitiva

<sup>2</sup> Cuando la palabra género aparezca en cursiva será para dar cuenta del carácter ficcional y debatido de este término.

y se entrelazaron profundamente con las dinámicas históricas y las relaciones personales, perpetuando así un sistema de dominación colonial que apostaba por las jerarquías y desigualdades sociales.

Varias de las feministas decoloniales se han sustentado en algunas de las ideas planteadas a partir del llamado “giro decolonial”, un conjunto de corrientes teóricas emergidas en la década de los '90 con la preocupación central de la crítica a la modernidad y a occidente<sup>3</sup> (Zapata 2018). Dentro de sus ponentes destaca el trabajo de Aníbal Quijano, quien instauró la noción de “colonialidad del poder”, la cual da cuenta de la introducción de la clasificación social universal y básica de la población en términos de “raza”. A partir de la colonización – el proceso de expansión y conquista europea por medio de la fuerza – mediante la colonialidad – la violencia que produce la dominación colonial – se inventa la “raza”, cuestión que viene a ser un giro profundo que reposiciona las relaciones de dominación mediante la superioridad e inferioridad de ciertos grupos humanos según argumentos “biológicos” (Lugones 2009: 79).

Siguiendo a Lugones (2011), la noción de “colonialidad del poder” de Quijano da cuenta de la forma específica que toman la dominación y explotación en el surgimiento del sistema mundial capitalista del poder por medio de la jerarquía racial entre colonizadores y colonizados; la creación de un sistema de explotación y control del trabajo bajo la dominación del capital mediante la racialización (desde el empleo asalariado hasta la esclavitud, el servilismo y la pequeña producción de productos); el eurocentrismo como el nuevo modo dominante de producción y control de la subjetividad; y un nuevo sistema de autoridad colectiva centrado en la hegemonía del estado-nación, que marginaliza y excluye a las poblaciones racializadas del control político (p.108).

La modernidad termina organizando el mundo de manera ontológica en categorías homogéneas, atómicas y separables (Lugones 2011; Curiel 2017; Segato 2021; Espinosa 2015), lo que se ve reflejado también en la construcción del género. Existen crónicas donde se contaban cuestiones sobre el sexo y la sexualidad de “los indios”. La colonialidad del placer, definida por Víctor Manuel Rodríguez-Sarmiento como el “conjunto de instituciones, sujetos y prácticas discursivas modernas que apuntaron a la normalización de los placeres construidos como desviados y perversos” (Rodríguez 2014: 98), se manifestó en el proceso de conquista y colonización, por medio de la extirpación de idolatrías, la confesión y la catequización. De ahí en adelante surgen tabúes sexuales y la necesidad social del castigo del cuerpo, siendo todas éstas prácticas que pretendían el control biopolítico de los cuerpos y los pueblos, donde la institución de la familia se vuelve un pilar fundamental para normalizar al sujeto colonial dentro del modelo de la heteronormatividad.

A partir de entonces, los mandatos que se imponen son el del sexo sin fines reproductivos visto como pecado, el valor de la virginidad, la heterosexualidad obligatoria y la censura de la desnudez (Galindo 2017). Se instaura una vigilancia sexual para perpetrar el proyecto político y bélico de la dominación colonial. Acciones como el castigo físico, la vergüenza, la vigilancia, la condena y la culpabilización (por ejemplo rapando el pelo, desnudado, o vistiendo a un hombre de mujer públicamente), se utilizaron como formas de corrección del comportamiento; a la par del repudio colectivo, el escarnio, el señalamiento y el aislamiento. Los mayores castigos en ese tiempo son para quienes practican la “sodomía”, el sexo anal, el sirvinacuy (“matrimonio de prueba” en Los Andes), las relaciones por fuera del matrimonio, y la homosexualidad.

La colonialidad del placer es un resultado del epistemicidio de los pueblos ancestrales que eleva a patrón de referencia universal al hombre blanco, adulto, propietario, cristiano, racional y heterosexual; regula las

<sup>3</sup>Ahondar en el “giro decolonial” supera los límites del presente artículo, por lo que se puede buscar bibliografía de sus principales exponentes, tales como Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Arturo Escobar, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel y Catherine Walsh.

conductas socialmente legítimas a partir de la biologización esencialista del binomio hombre/mujer; exalta el amor romántico como práctica cultural y condición de autorrealización personal; y produce como no existentes todas las construcciones del cuerpo, del género y la sexualidad que estén por fuera de las narrativas euroamericanas dominantes (Galindo 2017). Como consecuencia de todo esto, Santiago Díaz (2022) comenta que la colonialidad instaura:

(...) una lógica de mundo, de un embrujo de mundo se podría decir, donde todo lo que existe solo lo es, en tanto que registre algunos de los rasgos mencionados. Mientras tanto, todo aquello que no figure en esta grilla de inteligibilidad, será perseguido, asediado, aislado, encerrado, violado, herido, torturado, patologizado, disciplinado, reorientado, subordinado, subestimado, insertado, adiestrado, domesticado, injuriado, medicalizado, ultrajado y/o asesinado. No importa el estatuto que posea lo que existe, sea un ser humano, un animal, un vegetal, un río, una selva, una montaña o un mar: todo lo que puede ser transformado en recurso o en vida dominada, no escapa a la mirada de la máquina erótico-colonial. (p. 6)

### REVISIÓN DE LA CATEGORÍA DE GÉNERO EN ABYA YALA

Como mencionamos, situarnos en y desde Abya Yala conlleva una revisión particular del concepto de género. En este punto, la tradición oral, sondeada por medio de rastreos lingüísticos, etnográficos, archivísticos y estudios de mitos locales, nos entrega pistas del devenir de este concepto y de los significados en torno a la sexualidad de los pueblos indígenas del continente en tiempos precoloniales.

La filósofa y feminista decolonial María Lugones instauró un precedente en Abya Yala gracias a su texto del 2008, "Colonialidad y género". Si bien toma el argumento central de Aníbal Quijano, lo profundiza y robustiza de manera crítica al afirmar que sus postulados se basan en una interpretación patriarcal y heterosexual de los conflictos por el control del sexo y sus recursos, adoptando un entendimiento capitalista, eurocéntrico y global del género.

Lugones hace un aporte fundamental al vincular la colonialidad con el género, mostrando la importancia de relacionar categorías y no analizarlas por separado. En este aspecto, le parece fundamental considerar la relación entre el dimorfismo biológico y la construcción dicotómica de género. Espinosa-Miñoso (en Oyëwùmí 2017) señala que:

Lugones propone pensar la línea divisoria entre humano - no humano impuesta por la colonialidad como aquello que determina quienes serán considerados como sujeto de género y quiénes no. De esta manera, aunque para Lugones la colonialidad implica diferentes procesos de expansión colonial y de imposición del modelo de la modernidad, ella considera que el género sigue siendo algo sustantivo al mundo de lo humano (blanco), por lo que no puede leerse sino en fusión con la raza. (p. 12)

Esta pensadora afirma que la colonialidad conllevó la deshumanización, en tanto sólo las personas civilizadas eran hombres y mujeres. En contraparte, ninguna hembra colonizada era considerada una mujer<sup>4</sup>. A ojos del colonizador, los pueblos colonizados no poseían género porque ni siquiera eran humanos. Esto

<sup>4</sup> Esto se corresponde con el famoso discurso que dictó en 1851 la abolicionista Sojourner Truth: "¿Acaso no soy una mujer?", el cual puede encontrarse fácilmente en línea.

es así en tanto “la jerarquía dicotómica entre lo humano y lo no humano como la dicotomía central de la modernidad colonial” (Lugones 2011: 106).

En base a lo anterior es que Lugones concluye que el género sólo tiene lugar en un esquema de pensamiento occidental, al igual que Oyèwùmí para el caso de la sociedad Yoruba. El género no es otra cosa que una herramienta más de la colonización. La dicotomía misma de “hombre” y “mujer” se impuso concebida dentro de un orden social jerárquico. La colonialidad de género sirve para iluminar ese “lado oculto/oscurito del sistema de género fue y es completamente violento” (Lugones 2008: 98). En “Hacia un feminismo decolonial” (2011) la pensadora define a la colonialidad de género como:

Un lente que permite ver lo que está oculto de nuestra comprensión tanto de raza como de género, y de la relación de ambos con la heterosexualidad normativa (...) un lente a través del cual continuar teorizando la lógica opresiva de la modernidad colonial, su uso de dicotomías y de la lógica categorial. (p. 106)

En contraparte a la postura de María Lugones, pero siempre dentro del feminismo decolonial, tenemos la de la antropóloga Rita Segato. Como explica en “La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda” (2021), el género es una categoría que existía ya en el mundo precolombino, pero como parte de lo que llama un patriarcado de baja intensidad, a diferencia de un patriarcado de alta intensidad (el colonial moderno), los cuales se diferencian por sus niveles de violencia, misoginia y letalidad.

Esto lo argumenta diciendo que sería imposible que las posiciones pre-coloniales fueran capturadas por el género colonial moderno, sin la existencia de alguna forma de patriarcado previa (Segato 2021: 21). Para llegar a esa conclusión se sustenta en evidencias históricas y relatos etnográficos que muestran de manera clara y evidente la existencia de nomenclaturas de género, “jerarquías claras de prestigio entre la masculinidad y la femineidad, representados por figuras que pueden ser entendidas como hombres y mujeres” (p.82).

Segato es enfática en distanciarse de las visiones del género unívocas, porque éstas, al provenir desde una visión occidental del género, lo simplifican entendiéndolo como relaciones entre individuos, cuando en realidad el género en los pueblos tribales se trata de relaciones entre grupos o colectivos de género. A esto mismo, agrega que, a diferencia del canon occidental, la biología no era una marca fundamental en los pueblos indígenas. Por lo mismo, prima la transitividad de género y la circulación de posiciones en ese mundo, ya que “es precisamente por la ausencia de biologización de las jerarquías en el orden pre-colonial, que los tránsitos, travestismos y la conmutabilidad de posiciones son posibles” (Segato 2021: 22).

A pesar del carácter reconocible de las posiciones de género, hay una diferencia importante entre el género pre-colonial y el género occidental o moderno, y es que el primero hace alusión al dualismo (relación de complementariedad) mientras que el segundo al binarismo (relación de suplementariedad). En palabras de Segato (2011):

El dualismo, como el caso del dualismo de género en el mundo indígena, es una de las variantes de lo múltiple o, también, el dos resume, epitomiza una multiplicidad. 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 desiguales en valor y prestigio. El segundo en esa dualidad jerárquica no es un problema que demanda conversión, procesamiento por la grilla de un equivalente universal, y tampoco es resto de la transposición al Uno, sino que es plenamente otro, un otro completo, irreductible. (p. 21)

Aquí, la antropóloga nos muestra como el dualismo de género es una de las formas de expresión de la multiplicidad, donde la noción de dos no simplifica ni reduce, sino que representa una síntesis que encapsula la diversidad. En su contraparte, el binarismo de la modernidad colonial tiende a subsumir las diferencias bajo categorías homogeneizadas y jerárquicas. Este surge de una episteme que enfatiza la exclusión y la construcción de la otredad, donde la *unidad* y la *uniformidad* del “*uno*” prevalecen. En el contexto indígena, tanto el uno como el dos dentro de la dualidad son considerados ontológicamente completos y poseen politicidad (a pesar de que puede existir una desigualdad de valor y prestigio entre ellos). El segundo término de esta jerarquía dual no se ve como un problema que requiere ser convertido o interpretado bajo un estándar universal, ni tampoco como un residuo. Más bien, es visto como un otro plenamente distinto e irreductible, completo en sí mismo.

## DISCUSIONES SOBRE GÉNERO Y COLONIALIDAD EN ABYA YALA

La llegada de los colonizadores europeos trajo consigo la imposición de una visión binaria y patriarcal del género, lo cual resultó en la represión y marginalización de las identidades indígenas. Esta transformación no fue uniforme, ya que cada comunidad experimentó la colonización de manera diferente. Sin embargo, en general, se puede afirmar que la imposición colonial tuvo un impacto profundo y duradero en las concepciones de género. Como afirma la filósofa Moira Pérez: “podemos decir que el binarismo ‘bajó de los barcos’ y se instaló en el mundo no europeo como dispositivo de destrucción masiva de todo lo que rebasara los estrechos esquemas del pensamiento dicotómico ‘occidental’ y sus ontologías asociadas” (Pérez 2022: 125).

Como una manifestación persistente de ese pasado precolonial, los estudios etnográficos demuestran que muchos pueblos indígenas no se adhieren a los principios individualistas característicos de las sociedades liberales occidentales. En lugar de ello, estas comunidades se orientan hacia horizontes de cuidados colectivos y solidaridad comunal. En este tipo de sociedades prevalecen lógicas socioeconómicas redistributivas y recíprocas, en contraposición a las de mercado, no existe una división marcada entre los ámbitos público y privado, y la concepción del tiempo es cíclica sin orientarse a la noción lineal de “progreso”. Estas diferencias reflejan una cosmovisión integrada donde la interdependencia y el bienestar colectivo son fundamentales, desafiando las estructuras individualistas y mercantilizadas que dominan en las sociedades contemporáneas occidentales (Gómez y Gutiérrez 2020: 136).

Sin embargo, hay que tener cautela de mirar a los pueblos con “lentes rosados” y convertir a las comunidades pre-coloniales en paraísos perfectos. Esto es lo que suele llamarse como “buen salvaje”, en el sentido de suponer y asumir que los pueblos indígenas convivían netamente en armonía, pureza y belleza previa a la llegada de la colonización. Si adoptamos esta perspectiva, caemos en una visión romántica e idealizada del pasado, pues también es sabido y constatada la existencia del conflicto en estas comunidades. Moira Pérez problematiza esta idea también al señalar que “congelan esos tipos ideales no binarios en un espacio-tiempo ‘otro’, al que volvemos en busca de modelos pero que no será nunca aceptado en el aquí y ahora” (Pérez 2022:125).

A lo anterior se suma el hecho de que debemos tener cuidado si queremos “homologar” conceptos y/o palabras de pueblos indígenas con las de las lenguas hegemónicas, como el español. Esto puede reproducir formas de pensamiento colonial. Y es que cada término tiene su propia genealogía y significado según el contexto, por lo que equiparlos podría llevar a falsedades y malentendidos. Siguiendo a Lugones (2011), tal práctica podría ejercer una suerte de colonialidad del lenguaje por medio de una concepción dicotómica y jerárquica (p. 112).

Es más, en algunos casos, la colonialidad ha penetrado tanto que incluso en algunas comunidades y/o pueblos indígenas pueden existir resistencias a las experiencias que desbordan el binarismo de género. El aparato colonial es tan poderoso que en ciertos territorios ha logrado infiltrarse profundamente, otorgando un importante valor moral y ético a la relación dicotómica hombre-mujer, por lo que el matrimonio heterosexual es visto como algo a desear y mantener. Cabnal (2010) sugiere que el patriarcado colonial occidental más bien reforzó una cosmogonía y unas prácticas que ya se sustentaban en jerarquías patriarcales y binarias.

Teniendo lo anterior en consideración, y ya que este texto se está escribiendo desde el llamado “sur” del mundo, me gustaría traer a colación un término del pueblo mapuche que supera la dicotomía occidental de género, el que es reivindicado por personas del mismo pueblo. Este término es *epupillan*<sup>5</sup>, el cual hace referencia al tránsito de una energía en otra dentro de un cuerpo, que podrían categorizarse como “femenina” y “masculina”, ya que *epu* significa dos, y *pillan*, espíritu. Quien entiende y representa más de una energía recibe una suerte de respeto moral y espiritual; incluso este término se asocia con los volcanes. Es relevante el hecho de que hoy en día hay personas que se nombran como epupillan, dando cuenta de experiencias no binarias persistentes y resistentes hoy, a pesar de la perduración del entramado colonial.

Así como el pueblo mapuche, la cosmovisión de varios pueblos indígenas de Abya Yala se caracteriza por estar construida desde la dualidad. Como vimos, esto no es lo mismo que el binarismo, el cual se basa en una relación de suplementar, pues la dualidad lo hace desde la complementariedad de los distintos. La dualidad se refiere a que no hay principio sin dos, ni tampoco hay contraposición entre ambos, sino que hay equilibrio, igualdad de valor, un “balance fluido”.

En la literatura antropológica, a veces se utiliza la noción de “sociedades con géneros múltiples” para describir experiencias que trascienden la dicotomía de género. En ellas existen “una serie de categorías institucionalizadas que actúan como ‘paraguas’ que dan cabida a aquellas identidades que trascienden al patrón binario varón-mujer. No pretenden emularlo ni identificarse con él, sino que pretende superarlo generando un espacio social propio, reconocido y respetado” (Gómez y Gutiérrez 2020: 134). En estos casos, hay mayores posibilidades de que las personas afirmen su identidad más allá de las restricciones anatómicas, genitales y biológicas. Además del pueblo mapuche, los tránsitos de género son frecuentes entre Warao de Venezuela, Cuna de Panamá, Guayaquíes de Paraguay, Trio de Surinam y Javaés de Brasil. Quizás uno de los ejemplos más conocidos también es la existencia muxe en México. La transitividad se constata a través de prácticas y lenguajes que evidencian la circulación entre diferentes posiciones de *género*.

Cuando el dualismo se convierte en binarismo comienzan a verse truncados los tránsitos de *género* y la circulación entre las posiciones. En consecuencia, el *género*, en tanto categoría pre-existente al proceso de colonización, con la colonialidad se robustece de manera teórica y empírica. De esta forma, “el género se enyesa” (Segato 2011: 42) y se deben crear cuerpos legales y normativos para defender los derechos de todas las personas y prácticas que están por fuera de la matriz de género colonial, autonombradas por lo mismo como *disidencias* sexo-genéricas.

De la misma manera, el núcleo de la heteronormatividad se asienta en el binarismo de la diferencia sexual, asumiendo como único posible el supuesto de que la humanidad está naturalmente dividida en hombres y mujeres que muestran comportamientos femeninos y masculinos vinculados a su sexo biológico. Judith Lorber afirma que “el género está tan generalizado en nuestra sociedad (occidental) que su reproducción

<sup>5</sup> Para profundizar más en lo que significa epupillan se sugiere revisar los trabajos del escritor mapuche Antonio Catrileo (2020) y el historiador Cristián Gómez-Moya (2022).

en nuestros genes se da por supuesta” (Lorber en Oyěwùmí 2017: 16). La propia Oyěwùmí comenta que en Occidente la biología proporciona la base para la organización del mundo social, hablando de una “bio-lógica” (2017: 15).

Todo lo comentado hasta acá también nos aporta para pensar no sólo los binarismos de género, sino también otro tipo de binarismos y categorías dicotómicas, como por ejemplo el clásico “naturaleza / cultura”. Y es que, si la división binaria responde a una reinterpretación contemporánea, colonial y patriarcal que genera prohibiciones, tabúes, jerarquías, división sexual del mundo, control sobre los cuerpos, e imposición de la heteronormatividad; no hace más que erigir “un-mundo en base a categorías dicotómicas, de las cuales una queda privilegiada por sobre otra” (Fernández 2019: 20). Catrileo (2020) nos da pistas sobre esto cuando, al referirse al epupillan, señala que:

(...) generalmente al espíritu humano se le llama püllü, pero en los relatos que provienen del Archipiélago de Chiloé, se insiste en que es pillan – que refiere a volcán -, porque estas experiencias pueden ser algo más que humano, por ende, nos abren la posibilidad a pensar otros modos de relación más allá de hacer una síntesis al aspecto sexual. (p. 58)

En otras palabras, se trata de interpelar al *antropocentrismo*, otro de los ejes claves de la modernidad occidental. Este enfoque critica la centralidad de lo humano en la estructura de pensamiento occidental, que a menudo excluye y marginaliza otras formas de existencia y comprensión del mundo. Por esta razón, se afirma que el binarismo es ontológico en la medida en que construye ciertos sujetos como válidos y otros como no válidos. Esta construcción no solo establece jerarquías y exclusiones basadas en una estricta dicotomía de género, sino que también refleja y perpetúa una estructura de poder que define lo que es ‘humano’ y, por extensión, quiénes tienen derechos, voz y reconocimiento social y político. No por nada Rita Segato (2021) declara que “el esquema binario es posiblemente el instrumento más eficiente de poder.” (p. 20)

Otros pares dicotómicos a los que nos conlleva esta reflexión son los de sujeto/objeto, cuerpo/razón, praxis/teoría, pensamiento/emoción, público/privado, primitivo/civilizado; por nombrar algunos. El binarismo se convierte en una matriz de producción ontológica y epistémica que estructura a la sociedad. La filósofa argentina Moira Pérez (2022) comenta lo problemático del binarismo al convertirse en:

(...) una especie de fractal en el que los binarios se multiplican y retroalimentan: sexo/género, dentro del primero macho/ hembra y en el segundo masculino/femenino, a su vez vinculados por el par hetero/homo y ramificados en distintas duplas jerárquicas tales como normal/patológico o natural/desviado. Porque el binario, detrás de su dualidad aparentemente objetiva, encierra también el veneno de la jerarquía y el menosprecio. (p.122)

## CONCLUSIONES

El feminismo decolonial ha demostrado que la categoría de género no puede ser considerada como universal ni ahistórica, sino como parte de un constructo social que responde a contextos específicos de poder y dominación. Surgido en Abya Yala como respuesta a las limitaciones del feminismo blanco hegemónico, este enfoque se convierte en una herramienta crítica que nos da luces sobre las realidades de los territorios colonizados.

La relación entre género y colonialidad revela cómo las concepciones occidentales impuestas son construcciones sociales específicas de poder y dominación. Desde las culturas africanas a los pueblos indígenas de

Abya Yala, se evidencia una diversidad de interpretaciones y expresiones de lo que llamamos *género* que desafían las estructuras eurocéntricas impuestas durante la colonización.

En la revisión del concepto de género en Abya Yala, es crucial considerar las perspectivas de María Lugones y Rita Segato dentro del feminismo decolonial, quienes han analizado cómo la colonialidad de género operó como una forma de poder y control durante la colonización en Abya Yala. A pesar de sus diferencias, ambas convergen en la imposición de un binarismo de género jerárquico y patriarcal en las sociedades indígenas.

Para Lugones, el género no puede entenderse sin la colonialidad, pues esta dictó quiénes podían ser reconocidos como sujetos de género. Ella argumenta que los pueblos indígenas fueron deshumanizados y clasificados como inferiores a través de una jerarquía racial y sexual impuesta por el colonialismo europeo. Esta jerarquía colocó al hombre blanco, heteronormativo y cristiano en la cima, y despojó de toda posibilidad de *género* a quienes en ella no calzaban.

En contraste, Segato argumenta que en las sociedades precoloniales en Abya Yala existía la circulación y la transitividad de las identidades de *género*, no limitadas por una biologización rigurosa como en el modelo occidental. Resalta que las sociedades indígenas mantenían una dualidad de *género* basada en la complementariedad, donde la noción de dos no simplifica ni reduce, sino que refleja la multiplicidad y diversidad de roles. Critica el binarismo de la modernidad colonial, que uniformiza las diferencias bajo categorías jerárquicas y homogeneizadas.

El *género*, como lo conocemos hoy, se configura como una operación colonial, ya que en sí no es algo estable ni fijo, ni menos transversal, a todas las comunidades de Abya Yala. La colonialidad no solo impuso categorías binarias y heteronormativas, sino que también criminalizó y atacó a todas las existencias y experiencias que no encajaban en estos moldes, perpetuando así estructuras de dominación y violencia. La imposición de una visión binaria del género es parte de un proceso más amplio de control social y cultural que buscaba erradicar las prácticas y creencias indígenas, siendo una operación de reducción epistemológica. En síntesis, la existencia de los binarismos nos muestra la fuerza del entramado colonial.

Si bien este legado colonial persiste en la actualidad, muchas comunidades mantienen prácticas y concepciones que desafían el binarismo occidental. Por ejemplo, el epupillan mapuche ilustra un entendimiento fluido y no binario de las energías dentro de un cuerpo, resistiendo así las estructuras rígidas de género impuestas por la colonización. Seguramente hay muchas otras experiencias como ésta, de las cuales aún no escribimos.

Eso sí, es crucial evitar idealizar o romantizar el pasado precolonial, reconociendo que también existían conflictos y jerarquías internas en las comunidades indígenas. Además, la equiparación simplista de conceptos indígenas con términos occidentales puede reproducir formas de pensamiento colonial.

Finalmente, al desafiar el binarismo y el antropocentrismo, se abre la posibilidad de reconocer y valorar una multiplicidad de identidades y existencias que trascienden las limitaciones ontológicas y epistemológicas impuestas por la modernidad occidental. Esto implica no solo una reconfiguración de las relaciones de *género*, sino también una confrontación directa contra las estructuras de poder coloniales que perpetúan la hegemonía establecida, promoviendo una visión del mundo que cuestiona profundamente las bases mismas del conocimiento occidental.

**BIBLIOGRAFÍA**

- CABNAL, L. (2010). Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR-Las Segovias.
- CATRILEO, A. (2020). Taiñ ngoymanuam / Para no olvidar: ¿Por qué visibilizar una memoria epupillan?. En *post(s)*, volumen 6 (pp. 56-75). Quito: USFQ PRESS. [https://doi.org/10.18272/post\(s\).v6i1.1857](https://doi.org/10.18272/post(s).v6i1.1857)
- CURIEL, O. (2011). *Género, raza y sexualidad: debates contemporáneos*. Lección inaugural, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Javeriana, Bogotá.
- DIAZ, S. (2022). Descolonizar el deseo, desear la descolonización. Notas insurgentes sobre la colonialidad erótica desde lxs cuerpxs deseantes. *Revista De La Escuela De Antropología*, (XXXI). <https://doi.org/10.35305/rea.viXXXI.193>
- DORRONSORO, B. (2019). Descolonizando el sexo, desgenerizando la colonialidad. En J. S. Dos Santos, R. F. Fachineto, & R. A. Da Silva (Eds.), *Descolonizar a prática e o sexo* (pp. 39-57). Porto Alegre, CirKula. [https://nusserge.paginas.ufsc.br/files/2020/11/Livro\\_UFRGS-Livro-Descolonizar.pdf](https://nusserge.paginas.ufsc.br/files/2020/11/Livro_UFRGS-Livro-Descolonizar.pdf)
- ESPINOSA-MIÑOSO, Y. (2014). “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”. *El cotidiano* 29 (184), 7-12.
- ESPINOSA-MIÑOSO, Y. (2015). El futuro ya fue: Una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genéricas y queer identitarias en Abya Yala. En: Moarquench Ferrera Balanquet, R. (comp.), *Andar erótico decolonial* (pp.21-39). Buenos Aires, Ediciones El Signo.
- FERNÁNDEZ, L. (2018). *Hacia mundos más animales. Una crítica al binarismo ontológico desde los cuerpos no humanos*. Madrid, Ochodocuatro.
- GALINDO, M. (2017). *No hay libertad política si no hay libertad sexual*. La Paz, Mujeres Creando.
- GÓMEZ-MOYA, C. (2022). Calibán, berdache, epupillan: nudos de archivos. *Revista Actos*, 4(8), 109-131. <https://doi.org/10.25074/actos.v4i8.2362>
- GÓMEZ SUÁREZ, A., & GUTIERREZ CHONG, N. (2020). Etnosexualidad e identidades de género transbinarias: apuntes etnográficos para la reflexión. *RELIES: Revista Del Laboratorio Iberoamericano Para El Estudio Sociohistórico De Las Sexualidades*, (2), 115–141. <https://www.upo.es/revistas/index.php/relies/article/view/4820>
- GUZMÁN ARROYO, A. (2019). *Descolonizar la memoria, descolonizar los feminismos* (2a ed.). La Paz, Tarpuna Muya.
- LUGONES, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73-102. [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1794-24892008000200006&lng=en&tlng=es](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892008000200006&lng=en&tlng=es)
- LUGONES, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6 (2), 105-119. <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v6i2.1504>
- OYĒWŪMÍ, O. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá, en la frontera
- PÉREZ, M. (2022). No binario: Discursos y paradojas. *Nueva Sociedad*, (302), 120-127. <https://www.aacademica.org/moira.perez/108>

- RODRÍGUEZ-SARMIENTO, V. M. (2014). La colonialidad del placer: disputas y deslindes. *Errata#*, (12), 96-102.
- SEGATO, R. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En: Bidaseca, K. y Vazquez, V. (comps), *Feminismos y poscolonialidad. Decolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp.17-47). Buenos Aires, Ediciones Godot.
- SEGATO, R. (2021). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda* (2a ed. revisada). Prometeo Libros.
- ULTURGASHEVA, O. (2023). Gender in decolonial indigenous perspective. En C. McCallum, S. Posocco, & M. Fotta (Eds.), *The Cambridge handbook of the anthropology of gender and sexuality* (pp. 370-394). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108647410.017>
- ZAPATA, C. (2018). El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina. *Pléyade (Santiago)*, (21), 49-71. <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-36962018000100049>