

2^{da} edición
revisada

La crítica de la colonialidad en ocho ensayos

Y una *antropología* por demanda

Rita Segato

prometeo⁾
libros

LA CRÍTICA DE LA *COLONIALIDAD* EN OCHO ENSAYOS

Rita Laura Segato

LA CRÍTICA DE LA COLONIALIDAD
EN OCHO ENSAYOS
Y una *antropología* por demanda

prometeo'
libros

Segato, Rita

La crítica de la colonialidad en ocho ensayos : y una antropología por demanda / Rita Segato. - 3a ed revisada. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Prometeo Libros, 2021. Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-816-103-7

1. Antropología Cultural. 2. Colonialismo. 3. Estudios de Género. I. Título.
CDD 306.09

Corrección: Micaela Magni
Diseño y diagramación: María Victoria Ramírez
Diseño de tapa: Renato Tarditti

Primera edición, 2013. Quinta reimpresión 2021.

©Prometeo Libros, 2013.
© De esta edición, Prometeo Libros, 2021
Pringles 521 (C1183AEL), Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297
editorial@treintadiezt.com
www.prometeoeditorial.com

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723.
Prohibida su reproducción total o parcial.
Derechos reservados.

Índice

Introducción: Colonialidad del poder y antropología por demanda.....	11
Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder	35
Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad.....	69
El sexo y la Norma: frente estatal-empresarial-mediático-cristiano.....	101
Que cada pueblo teja los hilos de su historia: la colonialidad legislativa de los salvadores de la infancia indígena	139
El Edipo Negro: colonialidad y forclusión de género y raza	179
Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje ..	211
El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción	245
Brechas Decoloniales para una Universidad Nuestroamericana	267

*Para
Anibal Quijano y
Tukuta Gordillo,
que inspiraron este libro*

Introducción: Colonialidad del poder y antropología por demanda

Una antropología por demanda, una antropología litigante

Los ensayos que componen este volumen fueron escritos a partir de 2007 en versiones diversas y varias veces reelaboradas. Una vez más fueron revisadas y todas ellas contienen modificaciones a los fines de esta publicación. La obra, como un todo, resulta del cruce entre dos posturas teórico-políticas: la *Perspectiva crítica de la colonialidad del poder* y una práctica disciplinar que he propuesto definir como *antropología por demanda*. La lectora y el lector percibirán que mucho de lo que anoto en esta introducción solo podrá hacerse plenamente inteligible al recorrer los textos, ya que estoy aquí presentándolos a la manera de un subrayado o guía de lectura de los elementos que considero centrales en su construcción. Da unidad a este libro una perspectiva teórico política que expone las aspiraciones y valores propios de un proyecto histórico alternativo y disfuncional al capital. Este proyecto alternativo se revela a partir de una disponibilidad del antropólogo para ser interpelado por comunidades y pueblos que le colocan su “demanda” y permiten, de esa forma, que su “ciencia” obtenga un lugar y una razón en el camino del presente.

He definido anteriormente esa *antropología por demanda* cuando examiné las interfaces tensas entre la universalidad de los Derechos Humanos y la deontología pluralista de la antropología, y localicé en una “ética insatisfecha”, una “ética *del otro*”, levinasiana, la usina que nos lleva a la expansión de los derechos (Segato 2006). En aquel texto, publicado únicamente en portugués, decía que ser ético era acoger la interpelación del intruso, del diferente, en el nosotros de la comunidad

moral, si el forastero, en su intervención, no puede o no podría tener control material sobre las condiciones de nuestra existencia, es decir, cuando no interviene en nuestra vida a partir de una posición de mayor poder. En ese sentido, la antropología, como *ciencia del otro*, sería el campo del conocimiento destinado a contribuir para el desarrollo de la sensibilidad ética. Digo allí que la tarea de la antropología “no sería la de dirigir nuestra mirada hacia el otro con la finalidad de conocerlo, sino la de posibilitar que nos conozcamos en la mirada del otro”, “permitir que su mirada nos alcance” (ib.: 228, mi traducción), e inclusive que abra juicio sobre nosotros.

Desde el momento de su emergencia como ramo de las ciencias, la Antropología se orientó a la observación de las sociedades humanas con el propósito de producir conocimiento. Ese camino va a sufrir un cambio en los años 80 cuando, por influencia de la crítica postmoderna, los antropólogos dan un paso atrás, comienzan a percibirse situados, e identifican el reflejo de su propio mundo en el espejo del otro. Su propia etnicidad queda, de esa forma, expuesta y explicitada, y se da entonces un nuevo paso en la producción de conocimiento: el verse reflejados en el espejo de la diferencia, ver la etnicidad, la particularidad y la relatividad de sus propias certezas y de su propia perspectiva. Ese fue sin duda un gran momento de la disciplina, que avanzó, así, en su capacidad reflexiva.

La comparación, sin duda, como consecuencia de los procesos de espejamiento, había estado siempre allí, en el proyecto disciplinar, desde el primer momento, con mayor o menor grado de explicitación, con mayor o menor grado de deliberación. No se puede negar que, por ejemplo, el gran descubrimiento, por parte de la Antropología Social británica, de sociedades africanas numerosas regidas *sin Estado* constituyó un experiencia de asombro frente a un espejo que mostró, a los antropólogos la “diferencia” de su propio Estado Imperial. Sin embargo, la contribución de la década postmoderna fue que la reflexividad pasó a ser teorizada, se inscribió en el discurso y se hizo método. Ese período, con su crítica a la objetividad de un posible “conocimiento” antropológico, colocado allí bajo sospecha y transformado en dudoso, y el franco diálogo interdisciplinar que nos abrió a la influencia de autores que se instalaban más

allá de cualquier captura disciplinar, fue seguido por una multifacética “crisis de objeto”.

Por un lado, la disciplina había sido revelada como un campo discursivo, un campo de narradores, más que de productores de conocimiento sobre ese “objeto – otro”. Por otro lado, con la caída del Muro de Berlín y la transformación del paradigma de la política, centrada ya en los años 90 en la cuestión de los Derechos y, en especial, de los derechos que enfatizaban el reconocimiento y la politización de las identidades, nuestro “nativo” – “nuestros” negros, indios, mujeres y otros– dejaron de encontrar sentido en la presencia junto a ellos de observadores y de portavoces ante el mundo del blanco. En ese momento, una crisis disciplinar se vuelve inevitable y solo resta un camino, que es el camino de una Antropología “por demanda”, es decir, una antropología supeditada a la demanda de los que anteriormente habían sido objeto de nuestra observación; una antropología atenta e interpelada por lo que esos sujetos nos solicitan como conocimiento válido que pueda servirles para acceder a un bienestar mayor, a recursos y, sobre todo, a la comprensión de sus propios problemas. Pienso que ese potencial siempre fue constitutivo del proyecto antropológico, lo que faltaba era la apertura a esa demanda del otro sobre nosotros como método, teorizada, deliberada e inscrita en el discurso teórico. Esta reflexión, no por acaso, fue coincidente, en mi camino, con la necesidad de pensar la raza en el continente, el género en una escena bélica informal en expansión, y el carácter permanentemente colonial del Estado, para colaborar en la resolución de problemas que me fueron colocados por grupos de interés en la sociedad y con cuyas causas pude concordar.

Como expliqué en el ensayo de 2006 ya citado, esto significa un “cambio radical en la práctica y en los valores que inspiran la disciplina hasta hoy”, pues ni se trata de producir conocimiento sobre el otro o sobre la diversidad de las formas de existencia humana, ni consiste en la antropología reflexiva propuesta por la perspectiva pos-moderna, es decir, la inmersión pasajera en el mundo del otro para retornar a nosotros mismos con extrañamiento antropológico a fin de vernos con mayor claridad. No se trata tampoco de una *antropología aplicada*, pues ésta no garantiza la decisión sobre las metas a las comunidades y pueblos, y

usualmente se orienta a ideas de progreso y desarrollo eurocéntricamente fijadas - la antropología aplicada ha sido siempre funcional a un orden colonial-moderno pre-definido e inapelable.

Lo que propongo es que nuestro antiguo “objeto” clásico sea hoy el que nos interpele, nos diga quien somos y qué espera de nosotros, y nos demande el uso de nuestra “caja de herramientas” para responder sus preguntas y contribuir con su proyecto histórico. Es por esta disponibilidad para con la solicitud de comunidades y pueblos que esta práctica disciplinar es también una *antropología litigante, al servicio, interpelada*. De esta forma, también, la antropología supera la “crisis de objeto” que la viene amenazando y su contrapartida, un *ombliguismo* iniciático, *ego trip* narcísico que consume una porción excesiva de sus páginas. Su *caja de herramientas, el oficio de etnógrafo*, sirven para darles uso en la búsqueda de respuestas que activamente nos solicitan aquéllos que hemos construido como nuestros “nativos”, interpretaciones y datos que necesiten para diseñar sus proyectos y, especialmente, vocabularios para la construcción de retóricas que sustenten sus metas históricas de continuidad de su inserción en el mundo como *pueblos y comunidades*, con soberanía y relativa autonomía alimentar, mercados locales y regionales, y un cosmos propio – aun cuando, como afirmo en el capítulo sobre género y colonialidad, vivimos en un *entre-mundos*, el tejido comunitario se encuentre rasgado y la vida transcurra en forma de *jirones de comunidad*.

En la defensa de estas metas históricas, la práctica será la de una *antropología contenciosa*, una antropología *litigante* y orientada a la querrela y, por lo tanto, vocacionalmente emparentada con el campo de la justicia. Esto determina, sin duda, un cambio de rumbo en la forma en que entendemos su papel en el mapa disciplinar.

La mejor descripción de lo que propongo es la de una *antropología interpelada, solicitada, demandada por los pueblos que por un siglo le sirvieron de objeto*. Esta nueva orientación conduce a participar de dos campos contenciosos, el de las luchas de los pueblos y el “movimiento de la sociedad”, como llama al espíritu de la época Aníbal Quijano en muchos de sus textos, por un lado, y el de la disputa epistémica dentro de la propia disciplina, al bregar para que sus exponentes acepten que la

escena de alteridad que estudiamos se encuentra en clave de contienda, y es ineludible hacerse cargo de ello.

Sin embargo, tampoco interesa contraponer una antropología “militante” a una pretendidamente “neutra”. La “neutralidad” disciplinar que se predica en el marco de lo que he llamado en otro lugar “weberianismo panfletario” (Segato 2007a: 15) es un gran equívoco que ignora que el quehacer de una ciencia social se compone de dos momentos que no pueden fundirse en uno solo: un primer momento de elección de la perspectiva teórica que orientará la búsqueda del investigador, momento necesariamente arbitrario, orientado por las metas, valores e ideas de lo que se cree y de lo que no se cree relevante iluminar, en el cual también se delimita el contexto para la indagación en una decisión interesada de lo que debe y de lo que no debe ser incluido en ese contexto, y se formulan las preguntas por los hechos y relaciones dentro del mismo. Solo en un segundo momento, y una vez delimitado el campo y las preguntas, se procederá a la observación objetiva de los eventos y relaciones que ocurren en ese “campo”. Si en este segundo momento la posición del observador es, sí, “neutra” y lo más objetiva posible, en el primer momento su posición es plenamente política. Es política porque tiene que tomar decisiones sobre las preguntas que es relevante hacer, las categorías teóricas que orientarán la investigación, los nombres con que se iluminarán algunos eventos del campo de lo observable, mientras se dejarán otros en la sombra. El campo es siempre, inevitablemente, un recorte, y ese recorte es consecuencia de decisiones guiadas por el interés y el desinterés, es decir, por aquello que nos interesa porque subsidia el camino hacia las metas de nuestro proyecto histórico como sujetos sociales y, al mismo tiempo, sujetos de la actividad disciplinar. Estoy diciendo aquí que toda elección teórica es política, y ninguna elude esta condición, mientras que la neutralidad de la indagación es indispensable una vez que se ha elegido el vocabulario, el campo y las preguntas, es decir, el marco teórico que diseña la indagación. La elección teórica está determinada por los intereses propios de las metas históricas que persigue el investigador y será siempre, por esto mismo, una elección teórico-política que precede a la investigación misma, esta, sí, pautada por la objetividad.

He comprendido esto a medida que he recorrido mi camino como antropóloga a lo largo de cuatro décadas hasta el presente, a partir de los años de mi formación bajo la supervisión de un discípulo de Meyer Fortes, a su vez discípulo de Malinowski. Las certezas brindadas por un linaje que me vincula a los fundadores de la disciplina me permitieron evitar la inseguridad que lleva a tantos colegas una y otra vez a afanarse por decir y afirmar en qué consiste y en qué no consiste ser un antropólogo, qué caracteriza su tarea y qué tareas no serían la suya, hasta el punto de incurrir en lo que he descrito en otro lugar como un “fundamentalismo disciplinar” (Segato 2003a: 86), que resulta en un merodeo constante por los instrumentos de lo que llamo aquí “caja de herramientas” del oficio de etnógrafo. Esta caminata en círculos, infelizmente, no vislumbra lo que existe más allá del método y las técnicas, e induce peligrosamente a quienes se están formando a creer que en esto consiste el trabajo disciplinar. El antropólogo no puede enclaustrarse, escribir exclusivamente para un público formado por sus colegas, reducirse a una tarea técnica. Tiene que dirigirse al mundo, a los temas epocales, y utilizar su *caja de herramientas, su oficio de etnógrafo*, para responder las preguntas de su tiempo y frecuentar los debates de su mundo. Como parte de mi opción teórica personal, creo también que debe colocar sus conocimientos, capacidad de “escucha” etnográfica y habilidad interpretativa a disposición de las comunidades y pueblos que lo consultan y le solicitan que colabore en la construcción de argumentos capaces de defender su marcha por un camino histórico propio. Especialmente después de lo que ha sido evidentemente una “crisis de su objeto”, ya que los pueblos, en la era de los Derechos Humanos, han entendido que no son especímenes bajo la lupa ni necesitan de portavoces.

En el caso del conjunto de ensayos que aquí presento, también la práctica de una *antropología por demanda* los atraviesa. “Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad” y “El sexo y la norma: frente estatal-empresarial-mediático-cristiano” son el resultado de una década acompañando la presencia de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) junto a las mujeres indígenas, desde que conduje su primer taller nacional sobre Derechos Humanos de las mujeres indígenas y políticas públicas para las mismas, en 2002, y a continuación colaboré en dos series de

talleres en todas las regiones del país (Segato 2003b). En la segunda de esas series mi tarea fue colaborar con la presentación de la Ley Maria da Penha contra la Violencia Doméstica. En el caso de “Que cada pueblo teja los hilos de su historia: la colonialidad legislativa de los salvadores de la infancia indígena”, la solicitud de pensar el tema me llegó en 2007 a través de una consulta formal de la Comisión de Derechos Humanos del Congreso Nacional brasileiro. Presenté mi respuesta en una Audiencia Pública convocada por ese órgano para debatir un proyecto de ley que sobrecriminaliza el infanticidio cometido por indígenas. Este texto epitomiza lo que entiendo por una *antropología litigante* o *para el litigio*. Ya los últimos tres textos del volumen fueron escritos en la atmósfera histórica de la lucha por la inclusión étnico racial en la Educación Superior, la célebre “luta pelas cotas” en Brasil, y las demandas y desafíos de pensar la raza en el escenario latinoamericano, con su utopía mestiza, que esa lucha nos impuso. En ocasiones anteriores, que llevaron a otras publicaciones, al acatar la demanda por conocimientos capaces de subsidiar la construcción de estrategias de protección para las mujeres en los variados escenarios en los que me ha tocado actuar, he pensado en las lógicas por detrás de los crímenes sexuales en las calles de una ciudad modernista como Brasilia (Segato 2003a), en los feminicidios en Ciudad Juárez, sobre la frontera norte mexicana (Segato 2013a), y en el cuerpo de las mujeres como objetivo estratégico de las nuevas formas de la guerra (2014a y b). En esos casos -ni todos publicados en este volumen-, mis análisis fueron respuestas a solicitudes provenientes de sectores afectados de la sociedad y organizaciones que actúan en su defensa.

Un breve recorrido por los textos del volumen: lo que subrayo y lo que se desprende

“Aníbal Quijano y la perspectiva de la Colonialidad del Poder” es una guía de lectura del giro paradigmático que el pensamiento de este autor introduce en nuestra manera de pensar la historia y la sociedad. En mi caso particular, no tengo dudas de que existe *un antes* y *un después* de la lectura de Quijano, y eso es lo que intento reflejar en ese texto. Destaco del mismo la relevancia de tratarse de un pensamiento que solo pudo ocurrir en el pasaje de la Guerra Fría al momento contemporá-

neo, y la centralidad que le atribuye a la raza para la comprensión de las desigualdades. Raza es, por lo tanto, la idea-eje de la sociología de la colonialidad, y la Conquista el pivot de la historia. Una pregunta que surge y se repite cuando enunciamos esta perspectiva es “por qué raza y no clase”, la respuesta es decolonial: porque solo raza remite al horizonte que habitamos, marcado por el evento fundacional de la Conquista, y permite reconstruir el hilo de las memorias intervenidas por la múltiples censuras de la colonialidad, mientras la clase oblitera ese horizonte, lo enmascara y hasta lo forclusa, induciendo así el olvido de quienes somos y a la ignorancia de los ríos de sangre que manchan el suelo que pisamos hasta hoy, conduciéndonos al equívoco de que es posible pensar de la misma forma desde el Norte y desde el Sur. Es de notar también la precedencia del racismo sobre la raza, porque es aquél que crea ésta: la raza es un producto de la estrategia racista del expropiador.

Central en las discusiones del presente es la desconfianza del Estado que emana del pensamiento de Quijano, tanto de los estados de corte capitalista como de los estados de orientación socialista. Por lo tanto, de una forma muy sintética, es posible afirmar que se desprende de su pensamiento que las acciones de la sociedad deben acontecer en todos los frentes, fuera y dentro del campo estatal, por caminos y brechas múltiples y simultáneos. A diferencia del camino establecido por los marxismos setentistas, no hay postulados sobre la estructura de la sociedad de destino, mucho menos una sociedad “final” de arquitectura definida. El destino de llegada de la historia es desconocido, plenamente abierto e indecible. Nos mueve una “fe histórica”, que sostiene el carácter imprevisible de la historia. Sobre el destino de la historia, la respuesta es “no sabemos”, curvándonos a la estructura trágica de la escena humana y a la incerteza. Afirmando en otro lugar que precisamente ésta es la única utopía del presente: el carácter indomable de la historia tanto natural como humana (Segato 2007b). Por fe histórica actuamos y pensamos de acuerdo a nuestro “proyecto histórico”, y mientras confiamos, transitamos un camino indecible, azaroso, incontrolable e imprevisible. No hay sociedad de llegada.

Es precisamente por un efecto de la naturaleza del Estado y su centralismo que la plurinacionalidad pretendida pelas constituciones de

Ecuador y de Bolivia no ha conseguido ultrapasar el multiculturalismo, y después de su avanzada formulación, no ha podido sino replegarse al mismo, con su diversidad formal, culturalista y, podríamos decir, cosmética. El Estado no construye comunidad, no delega jurisdicción. Un ejemplo es el de Bolivia, donde, después de los largos y complejos debates constituyentes del Estado Plurinacional, la Ley de Deslinde de 2011 expone claramente ese retroceso a algo semejante a los *cabildos indígenas* coloniales que, en el lenguaje de algunos, como relata Xavier Albó en su texto crítico de los rumbos de pluralismo boliviano, solo permite a las jurisdicciones indígenas juzgar apenas “robos de gallina” (Albó 2012). El Estado, tal como las élites criollas republicanas que lo construyeron, no consigue ver las diferencias de los pueblos que habitan el territorio que administra sino con el papel fetichizado de íconos que sirven para componer su *heráldica*, es decir, como emblemas caricaturales de la nación bajo su dominio (Segato 2007a: 22). Por razones históricas, nuestros Estados republicanos mantienen con la nación una relación muy distinta a la relación de los Estados europeos con sus respectivas naciones. En nuestro caso es una relación de exterioridad, por tratarse de repúblicas que no son otra cosa que depositarias de la herencia de las administraciones coloniales de ultramar. La estructura de la gestión poco ha variado, y tampoco ha variado lo que insisto en describir como relación de exterioridad con respecto a sus dominios y sus pueblos.

Por otro lado, el mal resultado del proyecto republicano es el efecto de élites criollas que diseñaron estados con una arquitectura que permite su apropiación, su privatización, y de gobiernos que no consiguieron romper el pacto Estado – Capital y que no abdicaron del sueño de inserción de sus respectivas naciones en el mercado global, a pesar de los muchos reveses que la historia de nuestras naciones ya le ha propinado a esta ilusión desarrollista. Sin que se limite el pacto entre Estado y Capital no es posible dar lugar ni a las medidas inclusivas que el discurso de los Derechos Humanos promueve, ni a los proyectos comunitarios y colectivistas del Buen Vivir, del Sumak Kawsay, del Suma Qamaña o de la Vida Plena, que representan otros proyectos históricos dirigidos a otras metas o formas de la felicidad, diferentes y divergentes del proyecto histórico del capital. El retorno del futuro es, para Quijano, el retorno al camino que esos proyectos históricos, interceptados por la colonialidad, diseñan. El

gran panel de nuestra historia y de los proyectos que la componen trazado por José María Arguedas en su novela *Todas las Sangres* constituye una evaluación de los tiempos y proyectos diferentes que conviven en el Perú, como *locus* privilegiado del paisaje latinoamericano. En esa evaluación, el único tiempo vencedor, el único proyecto lúcido, en nuestro continente, es el tiempo más lento. Mientras todos los otros proyectos se entregaron, el tiempo más lento ha permanecido, se mantiene en pie, se impregna en el paisaje que lo representa, corre escondido por los cauces profundos e ignotos de la sangres, y reaparece en la superficie de la consciencia como movimiento de la sociedad, venciendo la intervención colonial y su censura de las memorias. El proyecto comunitario y colectivo de los pueblos es el único proyecto, en la narrativa de Arguedas, capaz de entender la idea de soberanía sobre el lugar, hábitat irreductible de su existencia. Las élites administradoras de los estados republicanos no han demostrado jamás tener esta comprensión de la soberanía. Una esperanza surge aquí, considero, encarnada en el adorable héroe de la narrativa arguediana Demetrio Rendón Wilka, posiblemente un doble del propio autor, peregrino entre dos mundos. De Demetrio se ha dicho todo, pero no lo esencial: que va hacia el mundo del blanco, para retornar; pues la trayectoria del visionario Rendón es ésta: va a aprender lo que el blanco sabe, va a entender cómo el blanco actúa, sus propósitos, conocimientos y “sus mañas”, pero *para retornar*. Interesa esa alegoría a este argumento porque, si bien nuestro continente está poblado mayoritariamente por desertores de sus sangres no blancas, es también, por otro lado, como propongo en el capítulo 6 de este volumen, un continente de linajes polizontes, que escondidos navegan por las venas de las mayorías blanqueadas, travestidas de “Europa”. Son las huellas, al decir de Édouard Glissant, de esta forma de habitar que servirán de pistas para recuperar el vínculo con aquel proyecto de arraigo soberano en el espacio-tiempo de nuestros paisajes. Es lo que nos permite *retornar, reatar, recuperar el vínculo con el proyecto histórico de los pueblos clausurado por la colonialidad y la amnesia compulsiva impuesta a la población como modalidad del genocidio*.

“Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad”, al igual que el texto que le sigue, “El sexo y la norma: frente estatal-empresarial-mediático-cristiano” proponen, por la forma en que se desarrolla su argumento, que

no debemos guetificar nuestros temas. Lo que abordamos es *la escena histórica*, y en ella, la forma en que se combinan sus diversos elementos, como las relaciones de género, las relaciones raciales y otros, debe ser siempre descifrada en su conjunto. En estos dos capítulos se busca la especificidad de la posición de mujer en el universo indígena y el análisis se centra en la transformación impuesta a esa posición por la intervención colonial, proceso de criollización que ocurre sin solución de continuidad entre la administración ultramarina ibérica y el Estado republicano conducido por la elite criolla. Con el avance del frente “blanco” y la captura de los géneros, así como de otras jerarquías, por la estructura binaria de la modernidad criolla, la posición masculina se inflaciona y absolutiza y su espacio, el espacio público, se transforma en una esfera que desarraiga (en el sentido de Polanyi para la economía), secuestra y monopoliza la política, restando para el espacio doméstico nuclearizado la posición de residuo despojado de politicidad, privatizado y predicado como “íntimo”. Se trata de una mutación que pretende transformar al hombre y la mujer indígenas en el hombre y la mujer modernos, estructura ésta, la de la modernidad criolla, que les confiere valores y significados modificados, y que exacerban la jerarquía patriarcal ya existente en el mundo tribal. Contestando al grupo de autoras que niega la existencia de un patriarcado pre-colonial, mi posición es que no sería posible la captura de las posiciones pre-coloniales marcadas por el sexo por las del género colonial modernas, ni la torsión y reinterpretación impuestas por éstas a aquéllas, si no existiera un patriarcado previo de algún tipo. En mis textos, describo el patriarcado previo a la intervención colonial –tanto de administración ultramarina como de estado republicano- como un *patriarcado de baja intensidad* o *de bajo impacto*, en oposición al patriarcado colonial moderno, que percibo como de *alta intensidad*, en términos de misoginia y letalidad.

En “El sexo y la norma” completo ese cuadro demostrando con algunas evidencias etnográficas la sutil transformación del acceso sexual en daño o “mal moral” que acompaña la intervención colonial, en este caso observada en el avance intrusivo del frente estatal-empresarial-mediático-cristiano en el mundo comunitario y colectivista de la “aldea”. Defiendo, en “El Sexo y la Norma”, que la mirada pornográfica es la propia mirada

colonial sobre el cuerpo, muy distinta, por su posición de exterioridad rapiñadora, de la aproximación erótica.

Aníbal Quijano ha mostrado que racismo no es xenofobia, no es etnicismo, sino algo de otro orden. Eso se debe a que la raza resulta de la biologización de la desigualdad en el ambiente de la colonialidad/modernidad. Llevando más lejos la proposición de Quijano, entendemos que el género, como distribución de posiciones desiguales en el orden patriarcal, también resulta de la biologización de la jerarquía. Aquí, género y raza colonial-modernos y ciencia cartesiana se combinan para producir la metafísica de las posiciones en términos de una “biología” de género y de raza. Resultan, por lo tanto, de la biologización del orden jerárquico ya existente en el orden pre-colonial y pre-estatal precedente, pero sin esta dimensión substantivada. Como muestro en mis análisis de la relación entre género y colonialidad, es precisamente por la ausencia de biologización de las jerarquías en el orden pre-colonial que los tránsitos, travestitismos y la conmutabilidad de posiciones son posibles. Ocurre también, como explico, la mutación de un espacio público de actores masculinos, que explicitan su diferencia como categoría y división del trabajo por sexo, en una *esfera pública* blanca y masculina pero englobante y entendida como Humana en general y de representatividad universal. Así, un mundo dual, de múltiples naturalezas conmutables muta en un mundo binario, en el que el *otro*, esencializado – biologizado - en su posición particular de otro, es nada más que una función del *uno* y en el que la diferencia constituye, por lo tanto, un problema, a menos que pueda ser filtrada por una grilla o equivalente universal que la convierta en conmensurable o la eyecte como residual con relación al mundo relevante del uno, masculino y blanco, propietario, letrado y *pater familiae*, habitante nato de la esfera de valor general y relevancia política, construida a su imagen y semejanza y proclamada neutral. Los tipos de usurpación de valor permitidos por las jerarquías ocultas de raza y género, enmascaradas ahora por el discurso igualitario de la modernidad, se derivan de su naturalización y del esencialismo resultante de la misma. La posición empoderada es percibida como exterior a las determinaciones del patrón en el que participa, y por tanto es magnificada, construida como independiente y no alcanzable por los procesos de la historia.

Llamo la atención hacia el hecho de que el proceso de la colonial/modernidad produce el agravamiento de ambas jerarquías, la de género y la de raza. El hombre de las relaciones entre grupos de género de las sociedades pre-coloniales, así como el otro en términos de etnicidad son retirados de su malla propia de relaciones y transformados en posiciones *ex-machina*, substantivas e indeterminadas. La concreción del primero se transforma en la abstracción de “Hombre” como posición universal donde la blancura de su representación se confunde con la pretendida ausencia de predicados específicos; y la particularidad del segundo se transforma en la abstracción de lo racial, que substraerá al blanco del no-blanco, “negro”, como signo y estigma por afro-descendiente o por indígena. En otras palabras, con la captura de las posiciones por el patrón de la colonialidad, la xenofobia, una cuestión de diferencia y conflictividad plenamente histórica, se transforma en racismo, que es una estructura que vincula posiciones fijadas y estereotipadas por la relación colonial, en la cual la categoría subordinada pasa a ser explicada por una biología como destino. El efecto colateral de esa biologización es que el proceso es retirado de la historia y colocado en la naturaleza; la historia que produce ese destino es invisibilizada y la maniobra toda deshistorizada así como forcluida su calidad de “invención” originada en un interés expropiador y expoliador.

El espacio público muta, así, en una *esfera pública* que monopoliza la totalidad de lo político y se transforma en única plataforma de enunciación de las verdades de interés general y valor universal -el resto es margen, residuo, sin relevancia o impacto en el registro plenamente humano de la politicidad-; el mercado se desarraiga de la sociabilidad -en una apropiación aquí del vocabulario de Karl Polanyi (2007)-; el conocimiento y la ciencia se desincorporan y externalizan de la naturaleza, incluyendo la propia naturaleza de quien lo produce -conforme el precepto cartesiano-; lo que fuera un contrato sexual explícito, expuesto, en el mundo aldea, se transforma en estructura oculta que mueve sus hilos como en un teatro de sombras por detrás del discurso igualitario de la ciudadanía-; lo que fue desigualdad entre categorías -de género, de linajes o inclusive de pueblos entre lo extranjero y lo propio- es pulverizado en la desigualdad de los individuos, que tiene como efecto ocultar los mandatos de una estructura constituida por posiciones irreductiblemente

desiguales, racializadas y generizadas, por efecto de su biologización—. El negro y la mujer pasan a ser referidos a abstracciones de cuerpo y de color metafísicamente asociadas a una escala de valores y poderes. El proceso de criollización, es decir, de expurgo intrapsíquico del componente no blanco y no *macho*, resulta concomitantemente en una pérdida progresiva de poder por parte de los marcados racialmente, de las mujeres y de las sexualidades no normativas, ahora vistas como *desviantes*. Se inventan y estabilizan tradiciones misóginas y homofóbicas que son barnizadas con una pátina artificial de tiempo para ocultar su carácter de valores colonial/modernos y no ancestrales como se intenta representar. En ese ambiente de progresiva y, en algunas localidades, reciente, criollización, el padre pasa a ocupar la posición del colonizador dentro de casa.

Como es posible apreciar en los proyectos y acciones de la cooperación internacional al intentar abogar en la escena de género de los pueblos, dos ideas hacen gran daño, a pesar de las buenas intenciones. Una de ellas es pensar que las relaciones de género en ese contexto hacen referencia a las relaciones entre individuos marcados por el género y no comprender que se trata de relaciones entre grupos, colectivos de género. Este error lleva, por ejemplo, a la equivocada romantización, por la mirada a través del prisma burgués, de la relación conyugal como de interés privado y de la sexualidad como tema exclusivo de la intimidad. El otro se desprende de la estrategia de la transversalización, *mainstreaming*, que parte del presupuesto sin revisar de que existen ámbitos de la vida dotados de centralidad y principalidad —interés general y valor universal—, mientras otros son periféricos, marginales, y debe hacerse un esfuerzo por cruzarlos, atravesarlos a los ámbitos centrales del interés social. Sin embargo, en el mundo aldea, la vida contempla ámbitos territoriales, rituales, artísticos, lúdicos y productivos diferenciados por género. Allí, el espacio doméstico es pleno de politicidad y, como muchas feministas árabes han señalado para su propio mundo, las mujeres, aun en situaciones de conflicto entre ellas, son blindadas por lazos de mutua protección emanados de saberes propios compartidos y actividades rituales, estéticas, productivas y lúdicas realizadas en asociación, colectivamente, que les garantizan un dominio propio y separado del otro conjunto, el de la masculinidad, con sus incumbencias, sus saberes, sus trabajos. Ambos espacios son plenos y ontológicamente completos. Cuando las mujeres indígenas luchan por

igualdad, lo hacen por una igualdad de poder y prestigio entre categorías de género, entre bloques de género, sus atribuciones y derechos. Las luchas representan una confrontación entre las politicidades propias del espacio público y del espacio doméstico, sus estilos de acción y decisión, y las cuestiones que les resultan más urgentes y cruciales.

Del análisis sobre el tema límite del pluralismo y, en especial, del pluralismo jurídico, que es el así llamado “infanticidio” indígena, presentado en el capítulo “Que cada pueblo teja los hilos de su historia”, se desprende, quizás más que de ningún otro ensayo del volumen, el carácter permanentemente colonial del Estado Republicano y la colonialidad de las instancias legislativas y judiciales. En él nos apercibimos de la medida en que es absolutamente imposible argumentar, en el campo estatal, a partir de la radical pluralidad de concepciones de vida humana que existen bajo el sol. Por esto mismo, este texto también torna evidente, como ningún otro, la naturaleza biopolítica y colonial/moderna de los Derechos Humanos, éstos últimos con el valor y significado que va siendo reiterado una y otra vez a lo largo de este libro, de intentar proteger o recomponer con una mano lo que ya ha sido o va siendo destruido con la otra en el proceso de modernización. Frente a la lógica estatal, el intento de relativización de lo humano se revela absolutamente imposible, como también se revela imposible proteger y dar lugar, en el seno de las repúblicas y del Derecho, a otras maneras de comprender lo que sea un “ser humano”. Es más, la estrategia expositiva que se escoge en ese texto abdica, lisa y llanamente, de intentarlo. Esa abdicación ocurre en el preciso momento en que se reconoce el horizonte de poder que organiza y mantiene en pie el orden moderno, siempre colonial, siempre monopolístico, siempre único y sin otro: el otro, la alteridad radical, representa para este orden un incordio, una realidad indigesta que debe siempre, de alguna forma, ser digerida, filtrada por la grilla de un equivalente universal.

Una recomendación que surge del análisis sobre el tema del infanticidio y que lo vincula con el capítulo anterior se refiere al tema de la “norma”, y en ninguna tema se percibe mejor que en éste la opresión categorial ejercida por las categorías colonial / modernas sobre las categorías del mundo comunitario. Esa opresión aparece aquí debido a la superimposición de la noción de norma —en este caso la del “infantici-

dio” - como ley causal, como evento de un derecho positivo y positivante, esencializador, que corta el fluir de la vida con sus acontecimientos, sobre las normas del medio comunitario. En este tránsito del mundo aldea a la sociedad de Estado, la formulación cosmológica, que es, más que nada, un enunciado sobre el mundo y su deber ser, pasa a ser entendida como una cláusula inapelable, cerrada a la historia y la deliberación, causa con efecto previsible, determinación. Pero las “normas” en el mundo indígena no operan de esta forma, son enunciados de sentido más que leyes positivas. Y en la modernidad también lo son, en realidad, pero esa eficacia más del orden de lo simbólico que del orden burocrático es, una vez más, como en el caso de las jerarquías que dan forma a las relaciones sociales, encubierta, disimulada por el discurso “legal”.

La estrategia principal, elaborada en el capítulo 4 de este volumen, para contener el asedio interventor de un sector poderoso de la legislatura federal del Brasil que presiona por aprobar una ley de sobrecriminalización de la supuesta práctica de “infanticidio” indígena, fue, como se verá al acompañar el argumento, eludir la trampa del relativismo cultural, de la cual no hubiéramos podido escapar ilesos en el campo del derecho. Otros temas fuertes del argumento decolonial, en el sentido fuerte de anti-interventor, fueron la insistencia en hablar de *pueblo*, como sujeto colectivo vivo de la historia, y no de grupo étnico, categoría clasificatoria; de *proyecto histórico* por su vitalidad como vector en el tiempo hacia metas propias, disfuncionales con el capital, y no de cultura por su inclinación hacia el culturalismo, que es la cara técnica, antropológica, del fundamentalismo; de *pluralismo histórico* y no de relativismo cultural; de *interhistoricidades* más que de interculturalidad; y de buen Estado como *Estado restituidor* de fuero comunitario y protector de la deliberación propia. Devolver la posibilidad de la deliberación interna equivale a devolver la historia propia, las riendas de la historia, un estar en el tiempo propio. Uno de los momentos importantes del argumento es la constatación de que lo que define un pueblo y constituye su referencia como tal no es un repertorio, o patrimonio, de costumbres, sino la noción compartida de que, aún con disidencias y conflictos internos, se viene de un pasado común y se marcha hacia un destino común. Los conflictos pueden, en realidad, ser el drama, la liga que consolida ese sentimiento de pertenecer y la intensidad de la interlocución entre sus miembros.

Destaco especialmente en este capítulo la impresionante inteligencia de los argumentos esgrimidos por representantes indígenas, la deslumbrante lógica política que se constata en la lista de razones para no votar la ley que registro en la sección “Lo que dicen los indios”.

“El Edipo Negro: colonialidad y forclusión de género y raza”, que en su primera versión circuló como “O Édipo Brasileiro, a dupla negação de Gênero e Raça”, es un ensayo que me llevó dieciocho años de reflexión, hasta que finalmente pude escribirlo. Ese proceso comenzó durante la década de los 80, el día que, visitando el Palacio de Petrópolis, residencia de la casa real de Portugal en Brasil, di de frente con un pequeño retrato sobre un piano. No estaba dotado de ninguna información museística, excepto el nombre de su autor, Debret, célebre pintor de la Corte y de escenas del Brasil colonial. El cuadro representaba una nodriza negra con un bebé en brazos, una de cuyas manos se apoyaba sobre un seno de su ama. La frente muy amplia y fuertemente abovedada del bebé me recordó inmediatamente el rostro adulto del Emperador Don Pedro II. La escena retratada en su conjunto atrajo mi atención por lo familiar que me pareció, familiaridad que me sorprendió y luego me condujo a concebir el texto que aquí incluyo y que, en 2014, la clásica colección francesa de ensayos unitarios de bolsillo Petite Bibliothèque Payot tradujo y publicó con el título *L'Oedipe Noir. Des nourrices et des mères*. Este texto responde a una pregunta personal de la autora, a una incomodidad personal que experimentó como madre criando hijos en Brasil. El texto apunta a la existencia de un siquismo inevitablemente modelado por la duplicidad de la maternidad y las complejidades de la estructura edípica del “blanco” brasileiro.

Uno de los descubrimientos mas importantes que la caja de herramientas del etnógrafo revela es que solo el discurso mitológico de las religiones afro brasileiras tematiza, relata en la forma codificada del mito y promueve la reflexión sobre la doble maternidad. En cambio, la clínica psicoanalítica brasileira, formateada por el eurocentrismo que resulta en la colonialidad del diván, no percibe, forclusa, las complejidades del edipo colonial, con su consecuente misoginia racializada resultante del mandato de banimiento y expurgo interior que pesa, al dejar la niñez, sobre la nodriza no-blanca. Este gesto tendrá que ser realizado extirpando y so-

metiendo, por acción de un mismo gesto, al femenino y al linaje oscuro de crianza. Este violento y definitivo expurgo, nunca nombrado, tendrá una reproducción perenne, endopsíquica e extrapsíquica, intrapersonal y social, en la vida del sujeto.

La historiografía brasileira no registra la doble maternidad ni el papel de las nodrizas en su gran catálogo de los tipos y oficios de las mujeres brasileiras publicado con el nombre *Historia de las Mujeres en Brasil*. La antropología brasileira, que tanto se detiene sobre las sociedades de avunculado, o doble paternidad, etnografadas por Malinowski al otro lado del planeta, no da noticias de la doble maternidad que habita en la propia casa del antropólogo. El psicoanálisis continúa el ritmo de su *escucha* sin registro de una presencia fundacional y fusional, no blanca, en la psique del “paciente”. Y la museística, al redactar, finalmente, la ficha catalográfica del cuadro que encontré en el Palacio de Petrópolis, niega que se trate del Emperador del Brasil edípicamente agarrado al seno de una ama africana. Colonialidad emerge aquí como forclusión: en el psicoanálisis, en la historiografía, en la antropología, en la museología y en la vida familiar. Colonialidad emerge aquí como perturbación, como patología.

La forclusión de la nodriza negra invisibiliza y francamente nulifica el trabajo reproductivo de la negritud en Brasil, es decir, suprime la consciencia del trabajo reproductivo del negro en la sociedad brasileira. Esa supresión es violenta y en un mismo gesto la madre que cria y su negritud son extirpados del campo de lo posible en la consciencia. Es el momento mismo de la ontogénesis de la raza y del género como biología degradadas en la atmósfera estructurada por la colonialidad. La madre biológica y legal –legítima– es empujada a la función de la ley, pues subroga su vínculo maternal mediante un contrato. La otra relación maternal y procreativa, la de la intimidad, es banida y arrojada a una condición de ilegitimidad. Solo la mitología afro-brasilera del Candomblé subvertirá ese silencio y dotará de politicidad al drama doméstico de las dos madres en la narrativa codificada del mito. Como ya he afirmado, es una característica de la inteligencia estratégica que garantizó a lo largo de una historia de represión y masacre la sobrevivencia de los afro-brasileros y de los afro-americanos en general esconder lo político en el formato doméstico, vestir los temas de la política, es decir, del poder, de

la autoridad, de la influencia y de la cohesión grupal, en los ropajes de la domesticidad y del parentesco (Segato 2005).

Los dos capítulos siguientes, “Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje” y “El color de la cárcel en América Latina: Apuntes sobre la Colonialidad de la Justicia”, se centran en la raza: tienen en común el tema de la dificultad que experimentamos, en América Latina, para “nombrar” la raza y construir retóricas antirracistas a partir de nuestra propia historia y configuración como sociedades – en esto, representan una continuidad con relación a textos anteriores como “La monocromía del mito” o “Raza es Signo” (Segato 2007). En “El color de la cárcel”, el genocidio indígena de la Conquista y el genocidio negro de la trata de esclavos son presentados como parte de una historia única, en secuencia con los exterminios más tarde practicados o promovidos por los Estados Republicanos en sus masacres para la unificación de los territorios nacionales, la represión de los gobiernos dictatoriales de América Latina de las décadas de 60 y 70, el encarcelamiento masivo de no-blancos de los días de hoy por obra de una justicia selectiva y continuamente colonial, su eliminación por el método del gatillo fácil de las extensivas ejecuciones extrajudiciales, y la usurpación de tierras indígenas y campesinas que prosigue y se expande en el presente. Esa historia es continua, ininterrumpido y, cuando mirada desde la perspectiva de los pobres no-blancos, no contiene páginas excepcionales. El genocidio es fundacional y la memoria de los sucesos permanece reconocible en los parajes que habitamos y en la manera que leemos los cuerpos racializados –la no-blancura, definida aquí como signo de una posición en la historia.

Las definiciones de raza y racismo en esos dos textos son plenamente históricas y deudoras de la concepción y formulación de Aníbal Quijano, con la centralidad que él le atribuye a “la invención” de raza en el evento reoriginalizador del tiempo que fue la Conquista de América. A partir de esa perspectiva, del giro decolonial que instala la formulación de Quijano, ofrezco suplementos que resultan de mi propio trabajo como antropóloga que ha observado analíticamente y comparativamente las matrices nacionales de las Repúblicas latinoamericanas –“matrices de alteridad”, en mis propios términos (en artículos que elaboran una crítica al multiculturalismo del Norte y muestran la diferencia las matrices