

## ARTÍCULO

Bidaseca, Karina; Carvajal, Fernanda; Mines Cuenya, Ana y Núñez Lodwick, Lucía (2016). "La articulación entre raza, género y clase a partir de Aníbal Quijano. Diálogos interdisciplinarios y lecturas desde el feminismo", *Papeles de Trabajo*, 10 (18), pp. 195-218.

## RESUMEN

En el presente texto, nos proponemos analizar desde una perspectiva feminista, las posibilidades y tensiones teórico-políticas que se abren a partir de la noción de raza elaborada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano. Más específicamente, indagaremos en el modo en el que conceptualiza la raza y su articulación con el sexo en el marco de la teoría de la colonialidad del poder y de su propuesta sobre la clasificación social, así como sus apropiaciones por parte de autoras feministas de la región. Nuestro objetivo es explorar el aporte específico de la perspectiva latinoamericana a los debates globales sobre la articulación entre la raza y el sexo-género y los efectos de posibles diálogos con enfoques anglosajones. A partir de una revisión bibliográfica, el presente texto busca ser un aporte en este sentido.

**Palabras clave:** *colonialidad, feminismo, raza, sexo, género.*

## ABSTRACT

In this text, we propose to analyze from a feminist perspective, possibilities and theoretical-political tensions that unfold from the notion of race developed by the Peruvian sociologist Aníbal Quijano. More specifically, we will investigate the way how he conceptualizes race and its articulation with sex in the framework of the theory of the colonialism of power and of its proposal on social classification as well as its appropriation by feminists in the region. Our objective is to explore the specific contribution of the Latin American perspective to the global debate on the intersection between race, sex and gender and the effects of possible dialogues with Anglo-Saxon approaches. Starting from a literature review, this paper seeks to be a contribution in this regard.

**Key words:** *Colonialism, feminism, race, sex, gender.*

Recibido: 10/6/2015

Aceptado: 21/12/2015

# La articulación entre raza, género y clase a partir de Aníbal Quijano

## Diálogos interdisciplinarios y lecturas desde el feminismo

por **Karina Bidaseca,<sup>1</sup> Fernanda Carvajal,<sup>2</sup> Ana Mines Cuenya<sup>3</sup> y Lucía Núñez Lodwick<sup>4</sup>**

### Introducción<sup>5</sup>

El presente artículo está estructurado en dos partes. La primera comienza con una contextualización del pensamiento del sociólogo peruano Aníbal Quijano en el marco de los debates entre las perspectivas decoloniales y

---

1 Dra. en Ciencias Sociales (UBA). Investigadora independiente CONICET. Docente UBA y UNSAM. karinabidaseca@yahoo.com.ar

2 Lic. en Sociología (UCCH). Magister en Comunicación y Cultura (UBA). Doctoranda en Ciencias Sociales (UBA). Becaria doctoral CONICET. fercarvajal21@hotmail.com

3 Lic. en Sociología (UBA). Doctoranda en Ciencias Sociales (UBA). Becaria doctoral CONICET. anamines@yahoo.com.ar

4 Lic. en sociología (IDAES/UNSAM). Maestranda en "Sociología de la cultura y el análisis cultural" (IDAES/UNSAM). Becaria doctoral CONICET. lucialodwick@yahoo.com.ar

5 Este trabajo surge de las fructíferas discusiones, lecturas e intercambios que tuvieron lugar en el Círculo de estudios "Feminismo, colonialidad y políticas de identidad bajo el contexto neoliberal en Argentina y en América Latina" que se realizó en la Universidad Nacional de San Martín durante el año 2014. Se nutre de los diálogos acontecidos en el marco de la investigación PIP CONICET N° 450 "Violencias en mujeres subalternas. Representaciones de la desigualdad de género en las políticas culturales", (Dir. K. Bidaseca) en IDAES/UNSAM.

poscoloniales (Mignolo 2010, Lugones 2008, 2010; Restrepo y Rojas 2010; De Oto, Bidaseca, Sierra, Obarrio 2014; Bidaseca 2010, 2015; Segato 2015; entre otras y otros). Luego, presentaremos lo que a nuestro entender constituyen aspectos ineludibles en relación a la raza, el sexo y la clase, en la propuesta de Quijano. A continuación retomaremos los aportes de biólogas feministas (Fausto-Sterling, 2006; Haraway, 1999; 1995) y de investigaciones y reflexiones de cientistas sociales (M'charek *et al.*, 2014; Rose, 2012) que, creemos, aportan herramientas para repensar los alcances y efectos de la noción de “naturalización”, y, más particularmente los sentidos de naturaleza que Quijano atribuye con distintos énfasis, al sexo biológico y a la raza.

En la segunda parte, retomaremos las elaboraciones que realizan la filósofa argentina María Lugones (2008), la teórica hondureña Breny Mendoza (2010) y la antropóloga argentina Rita Segato (2015b, 2015b) en relación con lo que, en un fructífero diálogo con los planteos de Quijano, llaman “colonialidad del género”. Por último, vamos a retomar las reflexiones elaboradas por la socióloga argentina Leticia Sabsay (2012, 2013, 2014), quien, desde un enfoque cercano a la teoría *queer*, también analiza el cruce entre raza, género y sexualidad.

## Primera parte: Una lectura de Quijano y posibles diálogos

### 1. Debates situados

Como mentor del concepto “colonialidad del poder”, la producción de Quijano puede ser ubicada dentro de la vertiente decolonial, una vertiente intelectual que puede ser situada en diálogo y contrapunto con la perspectiva poscolonial. Consideramos importante distinguir los matices entre estas dos perspectivas que suelen aparecer nombradas como cercanas e incluso en ocasiones se las homologa, pues como advierte Quijano, uno de los rasgos de la mirada colonizadora consiste en homogeneizar las diferencias.

El pensamiento poscolonial<sup>6</sup> surge en los años ochenta al interior de la academia anglosajona entre intelectuales de las excolonias europeas, de origen asiático y luego africano (Bidaseca, 2010). Lo poscolonial “evoca la tensión entre la superación del colonialismo y la persistencia

---

6 “Como explicaba el gran intelectual jamaicano Stuart Hall en su texto “¿Cuándo fue lo postcolonial?” (1996), el concepto mismo de “poscolonial”, se ha convertido en portador de catexis inconscientes tan poderosas, un símbolo de deseo para algunos, así como un significante de peligro para otros”. (citado en Bidaseca *et al.*, 2014: 19).

de la colonialidad que regula tanto las identidades de sexo/género como las raciales y políticas” (Bidaseca *et al.*, 2014: 19). Dicha perspectiva retoma el pensamiento posestructuralista francés y el discurso anticolonial (de autores como Franz Fanon, por ejemplo), para inscribirse como una teoría que critica y descentra el relato de la Modernidad Occidental. El libro *Orientalismo* del intelectual palestino Edward Said, considerado el acta fundacional de los estudios poscoloniales es, sin duda, una interpe- lación al cambio epocal. En sus palabras:

My thesis consists in that the orientalism is –and not only represents– a considerable cultural, political and intellectual modernity, and, as such, has less to do with the Orient than with “our world” (2004, 35). Tal como ha planteado el teórico de origen indio, Hommi Bhabha (2011 [1994]), en este paradigma el “otro” colonial marcado racialmente, es producido como un objeto parcial que solo podría enunciarse re-articulando la identidad fijada por los estereotipos coloniales en los dominios de lo mimético, de modo que se trata de “un discurso proferido (...) a la vez contra las reglas y dentro de ellas (116).

Desde este marco, el feminismo poscolonial cuestiona la producción de saber sobre las mujeres producida por la academia occidental, que codifica a las mujeres como víctimas de instituciones como la familia, la religión y la educación, sin tomar en cuenta las especificidades y contextos en los que cada mujer vive. El discurso feminista de Occidente, al asumir a las mujeres como grupo coherente y previamente constituido que se coloca dentro de las estructuras familiares, legales y de otros tipos, define a las mujeres del tercer mundo como sujetos *afuera* de las relaciones sociales en vez de fijarse, como hace el feminismo poscolonial, en cómo las mujeres se constituyen *a través* de estas mismas estructuras.<sup>7</sup>

Con sus críticas a los esencialismos feministas, las académicas poscoloniales nos muestran que estas perspectivas universalistas del patriarcado y de las mujeres no solo hacen “representaciones erróneas” de las mujeres que no compar- ten las características de las “normas de género” que se presumen, sino que se trata de discursos con efectos de poder que colonizan las vidas de las mujeres (Hernández Castillo, 2009: 88).

Por otra parte, en América Latina, a finales de la década de los ochenta y desde una perspectiva que hereda y a la vez reformula postulados marxistas y de las teorías de la dependencia, Aníbal Quijano propuso la

---

<sup>7</sup> En *Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales*, Chandra Talpade Mohanty (1984) propone la idea de que cualquier construcción intelectual y política de los “feminismos del Tercer Mundo” debe contemplar el tratamiento de dos proyectos simultáneos: por un lado, la crítica interna de los feminismos hegemónicos de Occidente y, por otro, la formulación de estrategias feministas basadas en la autonomía de las mujeres teniendo en cuenta sus geografías, sus historias y sus propias culturas.

noción de “colonialidad del poder”. Los planteos de Quijano implicaron un giro epistemológico, a partir del cual surgen desde fines de los años noventa, una serie de trabajos de autores/as como Walter Mignolo, Enrique Dussell, Arturo Escobar, Catherine Walsh, Breny Mendoza o María Lugones entre otros/as.<sup>8</sup> Estos autores/as van a proponer una perspectiva decolonial<sup>9</sup> que presupone un proyecto de “desprendimiento epistémico” (Mignolo, 2010) de la Modernidad Occidental.

Leticia Sabsay (2013) plantea que, mientras que la perspectiva decolonial mantiene una tensión no resuelta entre la co-constitución y la diferencia ontológica entre la modernidad y su otro, el enfoque poscolonial, plantea que no es posible pensar un “afuera” de la modernidad. El problema sería, para Sabsay, que en la perspectiva decolonial “sobrevuela la asunción, (...) de un corte radical entre estos dos universos, así como cierta idea de pureza de esta otredad [pre-colonial]” (2013: 114).

Esta distinción puede ser complejizada por el planteo de Rita Segato (2015a), cuando señala que el principal desplazamiento efectuado por Quijano fue ubicar a América en el centro del relato de la Modernidad. Así es la constitución de América la que permite que Europa se entienda a sí misma como tal y no a la inversa. Es a partir de América que se consolida el capitalismo y que surgen una serie de categorías que antes no existían para pensar modernamente el mundo, entre ellas la noción de raza. De este modo, si para la perspectiva poscolonial, las colonias son “el punto de apoyo excéntrico para la construcción de un centro” (Segato, 2015a: 45), lo que hace Quijano es situar el eje en América para proponer otra forma de leer la historia del sistema-mundo (Wallerstein, 2005) colonial/moderno.

Si bien tanto el enfoque poscolonial como el decolonial son críticos a la idea multiculturalista que cristaliza y fija identidades racializadas, estas distintas formas de posicionarse frente a la Modernidad Occidental hacen que, en ambos enfoques, la categoría de raza adquiera un potencial analítico diferencial. Para los estudios poscoloniales la noción de raza tiende a aparecer superpuesta a otras categorías que adquieren mayor poder explicativo, como por ejemplo, la de “otredad racial/colonial” (Bhabha, 2011[1994]) o “subalternidad” (Spivak, 1998 [1988]) o bien,

8 El grupo Modernidad/Colonialidad, del que forman parte algunos de estos autores, surge el año 1998.

9 Aunque a veces circula indistintamente el término descolonial y decolonial, en este texto utilizaremos el término decolonial. Como señalan Mignolo, “el empleo de de-colonial en vez de des-colonial (con o sin guion) lo propuso Catherine Walsh como manera de distinguir entre la propuesta decolonial del proyecto modernidad/colonialidad del concepto de “descolonización” en el uso que se le dio durante la Guerra Fría y por otro de la variedad de usos del concepto de ‘post-colonialidad’ (2010: 200) e implica un modo de producir conocimiento que busca desprenderse de las bases eurocentradas del conocimiento.

en otros casos, se ha retomado críticamente la noción foucaultiana de raza (Mbembe, 2011 [1999]).

En cambio para el paradigma decolonial, que vuelve a introducir una idea de totalidad histórico-social, la raza (claramente diferenciada de la noción de etnicidad), adquiere un lugar decisivo. Al ser concebida como uno de los elementos activos en la configuración del patrón capitalista del poder y como un modo de clasificar la población que emerge con la constitución de América, la raza cobra un carácter histórico y una dimensión estructural en la configuración de las relaciones de dominación a escala global. Como veremos en la segunda parte de este artículo, a partir de los planteos de Quijano, las feministas decoloniales realizan un importante trabajo de desnaturalización crítica tanto de la categoría de raza como de la categoría de género.

## **2. Colonialidad del poder y clasificación social. Raza, sexo, clase en Quijano**

### ***Eurocentrismo y colonialidad del poder***

Aníbal Quijano ha sido y es un gran estudioso de la teoría marxista y un profuso pensador en y desde América Latina. Dentro de su extensa obra, en este artículo nos vamos a focalizar en el texto *Colonialidad del poder y Clasificación social*. En ese escrito Quijano afirma que la colonialidad se funda en la imposición de una clasificación racial de la población en tanto piedra angular de lo él llama patrón de poder capitalista. Esta clasificación opera en múltiples planos de la vida social y se origina y mundializa a partir de la constitución de América, cuando el capitalismo adquiere escala global.

Quijano define la noción de poder como una malla que articula relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto, que se entrelazan en pos del control de diferentes dimensiones de la vida social:

(1) el trabajo y sus productos; (2) (...) la "naturaleza" y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; (5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios (2000a: 345).

Como otra cara de este proceso, Quijano señala que a partir del siglo XVII se consolida no solo un nuevo patrón mundial de poder, sino también un nuevo régimen de saber. Se trata de

un modo de producir conocimiento que daba cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo: la medición, la cuantificación, la externalización (u *objetivación*) de lo cognoscible respecto del conocedor, para el control de las relaciones

de las gentes con la *naturaleza* y entre aquellas respecto de ésta, en especial la propiedad de los recursos de producción (2000a: 343).

Quijano llama a esta perspectiva cognitiva “eurocentrismo”. Este modo de producir conocimiento interpela al conjunto de los/as educados/as bajo su hegemonía y provoca la “naturalización” de los efectos del patrón de poder capitalista. Por lo tanto, el conocimiento eurocentrado es funcional al orden capitalista toda vez que contribuye a la organización/clasificación de la humanidad en términos binarios, por ejemplo, en inferiores/superiores, irracionales/racionales, primitivos/civilizados, tradicionales/modernos.

La mirada eurocéntrica está representada principalmente por dos vertientes de ideas, el liberalismo y el materialismo histórico. Aunque estas corrientes tengan como punto de partida supuestos políticos e ideológicos diferentes, ambas pertenecen a una matriz cognitiva centrada en Europa, lo que ha imposibilitado percibir la complejidad de la trama del poder. Ambas perspectivas presentan una interpretación de la historia en términos evolutivos con estructuras sociales sistémicas, orgánicas o mecánicas que definen las relaciones sociales posibles, y no a la inversa.

Para Quijano, por el contrario, los procesos sociohistóricos se constituyen por articulaciones estructurales entre elementos históricamente heterogéneos, específicos, discontinuos, incoherentes e incluso conflictivos entre sí. Así lo demuestra la conformación histórica del capitalismo Mundial, Colonial y Moderno en el que conviven formas que le son reconocidas como propias, con otras tales como la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil o la reciprocidad que desde una perspectiva eurocéntrica, se entienden como superadas. Para Quijano, estas formas prevalecen y conviven “al servicio del capital articulándose en torno de su forma salarial” (2000a: 348). Así, el patrón de poder reorganiza dinámicamente relaciones sociales históricamente heterogéneas, algunas de las cuales, aunque siguen operando, han sido invisibilizadas o descartadas como parte del pasado por los regímenes de saber eurocéntricos.

### ***Clasificación social: raza, clase social y sexo***

La noción de clasificación social elaborada por Quijano, busca reformular el enfoque determinista de la noción de clase social propuesta por el materialismo histórico<sup>10</sup>. Para el autor, el eurocentrismo que tiñe la

---

10 El materialismo histórico, según Quijano, promueve una forma secuencial y unilineal de entender la historia. Aunque Quijano también señala que Marx llegó a ser consciente del eurocentrismo de su propia teoría “sin dar el salto epistemológico correspondiente. El materialismo

teoría marxista de las clases sociales no le permite aprehender las especificidades del poder contemporáneo. En efecto, afirma que

al materialismo histórico le es ajena y hostil la idea de que no se trata más de 'modos de producción' articulados, sino del capitalismo como estructura mundial de poder dentro del cual y a su servicio, se articulan todas las formas históricamente conocidas de trabajo, de control y de explotación del trabajo (2000a: 363).

Quijano considera que para dar cuenta de la compleja articulación de diferentes formas de explotación, es preciso buscar una categoría más amplia que la noción de clase social. Si el poder contemporáneo articula diferentes dimensiones de la vida social, no puede ser explicado poniendo el foco exclusivamente en las dimensiones del trabajo y el modo de producción propuestas por el materialismo histórico. El autor propone entonces la idea de clasificación social para dar cuenta del modo en que se materializa de forma múltiple y compleja la distribución del poder en una sociedad, a partir de las nuevas condiciones históricas que trae consigo la intrusión colonial. A partir de la colonización las poblaciones se verían organizadas por un proceso de clasificación, des-clasificación y re-clasificación ya que, según Quijano, "el poder siempre está en estado de conflicto" (2000a: 370).

El sociólogo peruano afirma que existen tres grandes clasificaciones a partir de las cuales se categorizó a las personas: el trabajo, el sexo y la raza, y que éstas se encontrarían articuladas por la colonialidad del poder en una estructura global común de larga duración. Para Quijano el trabajo involucra el control de la fuerza de trabajo, sus recursos y sus productos institucionalizándose como "propiedad". El sexo involucra las relaciones sociales que disputan el control del placer y la descendencia en función de la propiedad. Por último, la "raza" fue incorporada en el capitalismo eurocentrado en función de ambos ejes en términos de una jerarquía ficticia de orden biológico entre europeos y no europeos. Para Quijano la raza como categoría se torna efectiva a partir de un proceso de naturalización (y biologización), que borra la historicidad y la arbitrariedad de dicha categoría y de las relaciones de poder que de ella derivaron.

A pesar de que Quijano afirma que hay tres grandes ejes mediante los cuales el patrón de poder capitalista clasifica a las personas (trabajo, sexo y raza), es la categoría de raza la que adquiere un lugar transversal y permanente en la configuración del patrón de poder capitalista moder-

---

histórico posterior eligió condenar y omitir ese tramo de la indagación de Marx y se aferró dogmáticamente a lo más eurocentrista de su herencia" (2000a: 360).



no/colonial. En palabras de Quijano, “la ‘racialización’ de las relaciones de poder entre las nuevas identidades sociales y geo-culturales, fue el sustento y la referencia legitimadora fundamental del carácter eurocentrado del patrón de poder, material e intersubjetivo” (2000a: 374).

### **3. Diálogo I: La raza y el sexo y los efectos de naturaleza. Quijano y los estudios sobre biología y biomedicina anglosajones**

En este apartado buscamos analizar los mecanismos con que el discurso científico eurocéntrico produce la “naturalización” de la raza como categoría de clasificación social eficaz. Luego revisaremos los efectos de la distinción que propone Quijano entre la raza como lo construido y la biología, más específicamente la genética, como lo dado. Finalmente, retomaremos los diferentes modos de comprender la función de lo biológico que establece Quijano respecto al sexo y la raza.

#### ***El saber eurocéntrico y las operaciones de naturalización***

Según Quijano, a partir del siglo XVII y acorde con las necesidades y requerimientos del capitalismo, se fue elaborando y formalizando, desde las metrópolis hegemónicas, todo un modo de conocer que sentó las bases de la modernidad: el conocimiento racional<sup>11</sup>. En *¡Qué tal raza!*, Quijano (2000b) señala que el mito fundacional de la modernidad, es, justamente, la idea de un estado de naturaleza originario, desde el cual se evoluciona linealmente desde lo primitivo (propio del estado de naturaleza) hacia lo civilizado. Lo civilizado representaba el paradigma de lo humano, mientras que lo primitivo, cercano o parte de la naturaleza, se constituyó como el otro extremo, llegando a negársele la humanidad (Quijano, 2000a, 2000b, 2011). La escisión entre humano y no humano se relaciona profundamente con uno de los núcleos centrales del pensamiento racional: la separación radical entre razón-alma-mente-espíritu y cuerpo-objeto. Es sobre el binomio cuerpo/mente, naturaleza/cultura que se traza la distinción entre seres con razón marcados como humanos, y seres sin razón considerados como meros objetos o herramientas de trabajo.

Como vimos en el apartado anterior, el saber eurocéntrico funciona produciendo categorías que se presentan como universales y a-históricas, lo cual tiene como consecuencia la “homogeneización” de procesos sociales e históricos. Pero además, el saber eurocéntrico obtendría

---

<sup>11</sup> En palabras de Quijano, “el conocimiento, denominado “racional” fue impuesto y admitido como el modo de conocer válido y como emblema de la modernidad. “Se trata de la perspectiva cognitiva en el largo tiempo del conjunto del mundo eurocentrado del capitalismo colonial/moderno y que *naturaliza* la experiencia de las gentes en este patrón de poder. Esto es, la hace parecer como *naturales*, en consecuencia como dados, no susceptibles de ser cuestionados” (2000a: 343).

legitimidad a través de procesos de “naturalización”, que consisten en presentar fenómenos, clasificaciones y procesos históricos, políticos y sociales contingentes, como si estos fuesen dados, “naturales”. El hecho de que algunos procesos históricos, sociales, se nos presenten simplemente como naturales, “es una indicación muy eficaz de que el poder, todo poder, requiere ese mecanismo subjetivo [de naturalización] para su reproducción” (2000a: 373).

### ***La raza y sus efectos de naturaleza***

Quijano postula que la idea de raza no tiene ninguna base “natural” ni biológica, sino que surge con América como un modo de legitimar las relaciones de dominación impuestas por la “Conquista”. Más precisamente, la idea de raza abona “una concepción de humanidad según la cual la población del mundo se diferenciaba en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos” (2000a: 344). Al estar edificada sobre el cuerpo (el fenotipo, el color) concebido, en clave moderna, como un referente “objetivo”, la raza como modo de clasificación social fue tan eficaz que llegó a configurar nuevas identidades societales: “indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos” (2000a: 342). Los infinitos rasgos del cuerpo humano fueron distribuidos en una economía racista que los organizaba jerárquicamente para hacer encajar a la población en una taxonomía funcional al patrón de poder mundial capitalista colonial/moderno.

Pero si la operatoria racista establece que el fenotipo y el color de la piel son los parámetros sobre los que se justifica la raza, Quijano plantea que, por el contrario, los primeros racializados fueron los “indios” y que “no hay documentación alguna que indique la asociación de la categoría de “indio” con la de “color” (2000b: 3). Asimismo, señala que durante la “Conquista”, los ibéricos, portugueses y castellanos usan el término “negro” para referirse a los esclavos traficados desde África y que la noción de “blanco” con la que se identifican los colonizadores es un siglo posterior (2000b).

En efecto, Restrepo y Rojas (2010) han indicado que Quijano distingue tres momentos en la producción de la noción de raza. El primero marcado por el debate de Valladolid en el siglo XVI, donde la mirada eurocéntrica distingue entre europeos y no europeos en términos de naturaleza biológica, pero donde aún no hay una asociación entre “color” y “raza”. Un segundo momento desde el siglo XVII, donde la distinta “naturaleza” de los europeos y los no europeos se plantea en términos de civilización y barbarie, articulándose con el mito fundacional de la modernidad y donde ya empiezan a distinguirse discursos que conciben la raza en términos de color. Por último, un tercer momento, que puede

situarse a partir del siglo XIX, momento en que se había sistematizado una teoría en torno a la noción de raza a partir del trabajo de Gobineau.

La apuesta teórico-política del sociólogo peruano consiste en desnudar la inexistencia de cualquier vínculo entre la raza y algún aspecto biológico de las personas como el color de la piel, la forma de los ojos o del cabello, y en explicitar los efectos políticos que subyacen a esa tramposa identificación. Sin embargo, Quijano acepta que los rasgos físicos de una persona, están determinados por la genética, aunque no profundiza en este punto. Afirma que “las características corporales externas (...) están inscriptas en el código genético de cada quien. Solo en ese sentido específico se trata de fenómenos biológicos” (2000b: 4).

Queremos detenernos en esta afirmación ya que nos parece que allí Quijano reintroduce parte de lo que su propuesta quiere desarmar: la naturalización del cuerpo biológico y sus efectos político-coloniales. Desde hace décadas, el campo de la ciencia y de la genética viene siendo clave en el armado de legitimidad y naturalización no solo de un determinado imaginario sino de políticas racistas de gran escala. Profundizar en los alcances que tienen los estudios en genética sobre aspectos relativos a la raza requiere introducirse en debates específicos del campo biomédico, el cual ha sido poco explorado por los estudios decoloniales. Algunos científicos sociales del contexto euro-norteamericano señalan el modo en el que se destinan grandes fondos para investigar en la relación entre genética y raza, los cuales se dirigen, por ejemplo, al “estudio de diferencias raciales o étnicas en lo atinente a susceptibilidad a las enfermedades y tratabilidad [de las mismas]” (Rose, 2012). Por su parte la especialista en antropología de las ciencias, Amade M'charek (2014), advierte sobre los desarrollos que ponen a la raza y a la biología en una agenda global a través de la investigación biomédica, la genética asociada a terapias conductuales y a políticas poblacionales. ¿Cómo entender los discursos biomédicos contemporáneos sobre la raza desde la propuesta decolonial de desvincular la raza del color de la piel, la genética y el fenotipo? Estos estudios permiten introducir la pregunta sobre las actualizaciones y reformulaciones a la noción biologicista de raza a partir del discurso biomédico y en especial de la genética. ¿Es posible pensar que la genética pueda estar marcando una nueva fase respecto al marco cronológico ya establecido por Quijano, dentro de la producción eurocentrada de la noción de raza?

Como sugiere Dona Haraway (1995), en una época como la nuestra en la que el control de los cuerpos y la vida parece ser el modo privilegiado en el que se desenvuelve el poder, no deberíamos descuidar los espacios por los que se infiltra la ciencia y el modo en el que, a partir de este dispositivo, proliferan términos no revisados como “raza”, “sexo”, “biología”, “naturaleza”, etcétera.

### ***El sexo y sus efectos de naturaleza***

Como vimos más arriba, sin bien Quijano deja cierto núcleo de “naturaleza” –la genética– sin problematizar, es innegable que este autor propone una genealogía brillante de la noción de raza, análisis que se sustenta en la visibilización e historización de la trastienda de aquella poderosa y eficaz ficción material-político-ideológica. Sin embargo, nos resulta interesante preguntarnos por qué posterga la revisión de la noción de sexo, es decir, por qué esta dimensión no goza ni merece la misma rigurosidad que la de raza. Por otra parte, nos interrogamos sobre cuáles serían los posibles efectos de atribuirle al sexo características a-históricas y deterministas<sup>12</sup>. La no problematización de la dimensión biológica del sexo en Quijano, permite abrir una pregunta más amplia sobre aquellos aspectos naturalizados y universalistas del discurso de las ciencias en relación al cuerpo sexuado, los que llevan a deshistorizar el cuerpo en general y el sexo en particular.

Haraway, al igual que Quijano, afirma que el género yace en “el eje de las construcciones y de las clasificaciones de los sistemas de diferencias” (1995: 249). Sin embargo, Haraway va más allá ya que cuestiona la distinción entre “sexo” y “género”, la cual suele tomarse muchas veces (incluso dentro del feminismo) como dada. Es más, según Jackier Orr, podemos decir que la ilusión de una unidad común entre todas las mujeres, propuesta por el feminismo, ha estado asentada en unas nociones a-históricas de ‘sexo’ o ‘naturaleza’ sirviendo como legitimación implícita de un racismo feminista (en Haraway, 1995).

Por su parte, la bióloga feminista Anne Fausto-Sterling pone en cuestión que la materia biológica de los cuerpos pueda constituir un dato objetivo y consistente sobre el que legitimar las diferencias sexuales, ya que “la materia ya contiene las nociones de género y sexualidad”. Por ello, “no puede ser un recurso imparcial sobre el que construir teorías ‘científicas’ u ‘objetivas’ del desarrollo y de la diferenciación sexuales” (2006: 36).

Según Fausto-Sterling,

(N)uestros cuerpos son demasiado complejos para proporcionarnos respuestas sobre las diferencias sexuales. Cuanto más buscamos una base física simple para el sexo, más claro resulta que el “sexo” no es una categoría puramente física. Las señales y funciones corporales que definimos como masculinas o femeninas están ya imbricadas en nuestras concepciones del género (2006: 19).

Para cerrar, retomamos la productiva provocación que nos dejan las biólogas feministas, quienes, sin ser parte de un construccionismo ino-

---

12 Para entender el significado que atribuimos a la concepción determinista, véase el texto de Anibal Quijano (2000b) “¡Qué tal raza!” disponible en <http://alainet.org/active/929> (último acceso: 17/02/2015). Citamos aquí un breve fragmento.

cente e infértil nos proponen analizar con rigurosidad crítica aquellos relatos (históricos) sobre los reductos del cuerpo y la vida que hemos dejado en manos de las ciencias llamadas naturales. Las citadas autoras plantean una clara desconfianza a las divisiones tajantes entre aquello que referiría al ámbito de la naturaleza y lo de la cultura. Por ello, con Haraway, nos parece interesante pensar el sexo y el cuerpo de modo situado, parcial, considerando las críticas al pensamiento científico occidental, tanto como las perspectivas feministas, lo cual, probablemente, va a permitirnos conocer, interpretar, producir otros imaginarios respecto de los cuerpos.

## **Segunda parte: Una lectura de feministas decoloniales latinoamericanas y posibles diálogos**

### **1. Colonialidad y género**

En un texto del año 2010, la teórica hondureña Breny Mendoza hacía un diagnóstico de la débil contribución de las feministas a las epistemologías del sur y dejaba abierta la pregunta sobre sus aportes por venir. Apenas cinco años después, es posible identificar un denso corpus de textos alrededor de la noción de “colonialidad del género” la cual representa una categoría que, como señala Rita Segato, permite otorgar al sexo y al género “un real estatuto teórico y epistémico al examinarlo como categoría central capaz de iluminar todos los otros aspectos de la transformación impuesta a la vida de las comunidades al ser captadas por el nuevo orden colonial moderno” (2015b:81). Aunque en estos cinco años son numerosos los textos publicados sobre el tema, aquí retomamos específicamente a tres autoras que desde distintos énfasis, hacen un aporte diferencial a la hora de pensar críticamente la relación entre género y colonialidad en un explícito y productivo diálogo con los planteamientos de Quijano sobre la colonialidad del poder: María Lugones, Breny Mendoza y Rita Segato.

La filósofa argentina María Lugones (2008) es la primera en interrogar desde una perspectiva feminista los planteamientos de Quijano, reconsiderando la relación entre género y colonialidad en términos de un “sistema moderno-colonial de género”. La autora afirma que para la vigencia del patrón colonial del poder y del saber, la categoría género es tan central e indispensable como la categoría raza, planteando que es preciso cuestionar el status totalizador que esta adquiere en la argu-

mentación del autor peruano. Frente a la afirmación de Quijano de que la raza, pero no el sexo-género, surge con la conformación de América, Lugones afirma que “la naturalización de las diferencias sexuales es otro producto del uso moderno de la ciencia que Quijano subraya para el caso de la ‘raza’” (2008: 86). Por otro lado, discute que las relaciones de dominación que involucran al género puedan ser reducidas al ámbito de lo privado, quedando relegadas exclusivamente a la familia y el parentesco, pues el género tendría un impacto estructural en la organización social colonial. Así, en palabras de la autora,

la reducción del género a lo privado, al control sobre el sexo y sus recursos y productos es una cuestión ideológica presentada ideológicamente como biológica, parte de la producción cognitiva de la modernidad que ha conceptualizado la raza como “engenerizada” y al género como racializado de maneras particularmente diferenciadas entre los europeos-as/blancos-as y las gentes colonizadas/no-blancas. La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género, ambos son ficciones poderosas (Lugones, 2008: 93-94).

Para Lugones, la raza y el género han tendido a funcionar como categorías separadas, sostenidas sobre distinciones binarias tales como blanco/negro, hombre/mujer. Por esta razón, “en la intersección entre ‘mujer’ y ‘negro’ hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni ‘mujer’ ni ‘negro’ la incluyen” (2008: 82). Lugones propone revisar el paradigma de la interseccionalidad (Crenshaw, 1991) para evitar la separación categorial que lleva a seleccionar al grupo dominante y deja otros grupos en las sombras, cancelando la posibilidad de una relación de “fusión” entre categorías que permita visibilizarlos.

La autora propone que el género, entendido como una imposición colonial e inescindible de la raza, distribuye a la población de un modo complejo a partir de una serie de dobleces. De una parte, la colonialidad del género estaría constituida por un lado visible/claro que construye hegemónicamente las nociones de hombre y mujer blancos/as en torno a la norma heterosexual, el patriarcado y el dimorfismo sexual, consideradas como nociones propiamente modernas. En su un lado oculto/oscurito, la colonialidad del género relegaría a aquellas personas marcadas por rasgos raciales no blancos, a la animalidad y por lo tanto a la no-humanidad, lo que conlleva el sexo forzado con los colonizadores blancos y a una explotación laboral abusiva que en ocasiones los llevó a trabajar hasta la muerte.<sup>13</sup>

---

13 En textos posteriores Lugones (2010, 2012) pone el acento en la distinción humano/no humano, y señala que las marcaciones sexo-genéricas de hombre y mujer designan a la población blanca, de modo que la población no blanca queda marcada como no humana, y sin género.

Siguiendo el hilo de las reflexiones abiertas por Lugones, Breny Mendoza ha enfatizado en el componente de clase en su intersección con la raza y el género, y los efectos que este cruce tendría “para el ejercicio de la ciudadanía” (2010: 24). Mendoza señala que si bien Quijano advierte que el trabajo asalariado estuvo reservado exclusivamente para hombres blancos, el sociólogo peruano pasaría por alto que el trabajo asalariado no solo está marcado por la jerarquía racial, sino también por la jerarquía de género. Desde su perspectiva el trabajo asalariado depende no solo de la esclavitud de la población negra y de la servidumbre de la población indígena, sino también de la domesticación de las mujeres blancas y no blancas. En Europa, esta domesticación se realizó de modo sistemático con la caza de brujas a partir del siglo XV que puede ser vista como un elemento (silenciado) del proceso de acumulación originaria descrito por Marx<sup>14</sup> y que habría consistido en “separar a las mujeres de la esfera productiva al mismo tiempo que las convirtió en amas de casa u obreras explotadas” (2010: 25). En las colonias, esta domesticación se habría puesto en marcha “con las violaciones masivas a mujeres indígenas como instrumento de guerra de conquista y asentamiento colonial, la pérdida de su estatus social y político, esclavización, reducción a servidumbre y la intensidad letal del trabajo” (2010: 25).

Para Mendoza, el trabajo asalariado representa un “pacto social de género masculino” entre capitalistas y la clase obrera de origen europeo que excluye a mujeres, sirvientes y esclavos. Aunque el trabajo asalariado está sujeto a explotación, al mismo tiempo es el factor que sienta las bases de la ciudadanía. Una ciudadanía concebida como masculina en torno a “un individuo libre, que posee el control sobre su cuerpo y que tiene el derecho y el tiempo para la participación política” (26). De este modo se “masculiniza” la esfera pública.<sup>15</sup> Para Mendoza, “la fusión de la idea de raza y la idea de género son claves para configurar la ciudadanía libre que conoció Occidente al configurarse el capitalismo y la democracia liberal (...) por eso debemos hablar no solo de la colonialidad del género sino incluso de la colonialidad de la democracia liberal” (26).

Es Rita Segato (2015b, 2015b) quien retoma aportes anteriores y sistematiza exhaustivamente la noción de colonialidad del género, introduciendo, a la vez, una importante crítica al planteamiento de María Lugones. Cuando Lugones propone que las relaciones de poder y las categorías de género tal como las conocemos hoy son una invención de la colonial/modernidad, estaría presuponiendo un pasado pre-colonial

---

14 Aunque no aparece citada por Mendoza, para un desarrollo de esta tesis, ver: Federici, Silvia. *El calibán y la Bruja*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2015.

15 Posteriormente, la extensión de la ciudadanía a las mujeres blancas acentúa las desigualdades entre mujeres blancas y no blancas.

en el que los cuerpos estarían libres de aquellas relaciones de poder. Ante esta perspectiva, Segato (2015b) plantea que entre las comunidades americanas y africanas previas a la “intrusión” colonial, existía una organización patriarcal de baja intensidad, diferente a la del género occidental, que sin embargo es capturada, intensificada y reorganizada desde dentro con la llegada de la modernidad colonial. Paredes (2008) definirá de modo similar este proceso a partir de lo que llama “entroncamiento de patriarcados”. En efecto, Paredes caracteriza el machismo indigenista del chacha-warmi, como aquél que

no quiere analizar y reconocer que esos roles y actividades de las mujeres, son consideradas menos, de menor valor, de menor importancia, lo cual significa mayor explotación de la fuerza de trabajo de las mujeres. Eso es naturalizar la discriminación, las desigualdades, la explotación y la opresión de las mujeres, es considerar natural que las mujeres cumplan esos roles y por consecuencia natural que estén subordinadas y los hombres privilegiados (Paredes, 2008: 80).

Segato señala que es preciso evitar una concepción lineal que sitúe al orden pre-intrusión colonial en términos de un orden pre-moderno, el cual se encontraría en una etapa anterior a la modernidad y conduciría indefectiblemente hacia ella. La autora propone pensar realidades que tienen lugar de forma paralela, de modo tal que el orden pre-intrusión continúa desarrollándose “junto y al lado del mundo intervenido por la colonial/modernidad” (2015b: 78). En este sentido, solo se podría hablar de situaciones intermediarias entre la realidad estatal y lo que ella llama el “mundo-aldea”, “con cruces variados de influencias benignas y malignas” (78), tanto de un lado como del otro.

A partir de este enfoque y considerando su constante trabajo con comunidades y mujeres indígenas, Segato reformula la noción de colonialidad del género sobre la base de una serie de puntos que pasamos a resumir: (1) Una hiperinflación de los roles masculinos al interior del “mundo aldea” por su rol de mediadores con el mundo exterior. (2) La subordinación de los hombres no blancos fuera del mundo aldea frente al poder del blanco. (3) La transformación del espacio público, tradicionalmente ocupado por hombres, que se convierte en una esfera que monopoliza el ámbito de lo político. (4) La desvalorización del espacio doméstico, que queda reducido a resto y a una esfera desprovista de politicidad. (5) La binarización de la dualidad que estructura el género en el mundo aldea. (6) La inoculación la mirada exterior y objetivante entendida como “mirada pornográfica”, y la propagación de una comprensión del acceso sexual como daño, profanación y apropiación.



## 2. Diálogos II: Cruces raza-género-sexualidad desde la perspectiva decolonial y desde la perspectiva *queer* en el marco de la conflictividad social contemporánea

Una pregunta que queda abierta tras la revisión bibliográfica de las y los autores hasta aquí reseñados, es qué sucede en la articulación entre raza y género, cuando se introduce la pregunta por la sexualidad. Si la contestación al régimen heterosexual es una dimensión que no llega a ser explicitada por Quijano, en los textos de las feministas decoloniales, la heterosexualidad sí aparece consignada como una de las características del sistema sexo-generico colonial/moderno propio del capitalismo.

Por ejemplo, Segato señala que “la sexualidad se transforma introduciéndose una moralidad antes desconocida que reduce a objeto el cuerpo de las mujeres y al mismo tiempo inocular la noción de pecado, crímenes nefandos y todos sus correlatos” (2015b: 86). La autora explica también cómo desde la colonia, el género queda formateado por una matriz heterosexual de modo que, en la actualidad, “pasan a ser necesarios los derechos de protección contra la homofobia y las políticas de promoción de la igualdad y la libertad sexual, como el matrimonio entre hombres o entre mujeres” (93). Sin embargo, la problematización de la sexualidad como eje explicativo aparece en las feministas descoloniales como una dimensión más bien opaca y secundaria respecto del género.

La tensión entre la sexualidad, la raza y la crítica a la Modernidad Occidental ha sido abordada por Leticia Sabsay en sus últimos textos (2012, 2013a, 2013b, 2014). Sabsay investiga la redefinición de las fronteras sexuales entre Occidente y su Otro desde una perspectiva que cruza los estudios poscoloniales con la teoría *queer*, teoría que ha sido sospechada de ser una teoría colonial.<sup>16</sup> El interés de Sabsay es analizar las formas contemporáneas de nacionalismo homonormativo y las políticas institucionalizadas sobre ciudadanía sexual que promueven proyectos sexuales neo-coloniales y políticas liberales eurocéntricas a nivel global. Antes que una perspectiva “desde” Latinoamérica, los escritos de Sabsay piensan en el eje geopolítico marcado por los conflictos entre el bloque euro-norteamericano y medio oriente. Asimismo, pueden situarse en el debate anglosajón que ha impulsado la “crítica *queer* de color”, donde es posible ubicar autores como Jasbir Puar, Joseph Massad o Eric Fassin, entre otros.

---

16 Por ejemplo, María Lugones señala: “Para mí, es importante que ‘queer’ no se difundió desde la Queer Nation, un movimiento pequeño, sino desde la teoría queer, que no es una teoría que viaja sin problemas, ya que jamás considera la colonialidad, la intersección raza/género, la importancia que palabras como ‘marica’ y ‘trola’ tienen en nuestra historia. Abrazar el ser gay, queer o lesbiana es algo de lo que hay que tomar distancia porque es una identidad prestada. Lo queer (...) tiene una fuerte carga teórica posmoderna –aunque mucha de la gente que, en este momento, se llama “queer” no conozca esta literatura–, sin reflexionar sobre la relación entre la posmodernidad y la colonialidad” (Lugones en Avellón, 2014).

Sabsay (2012) se pregunta si la perspectiva *queer*, que se originó en Estados Unidos y que actualmente se ha esparcido en distintos puntos del planeta, permite una contestación efectiva a las hegemonías occidentales. Originalmente la posición *queer* surgió en el mundo anglosajón desde el activismo y la teoría, como una respuesta crítica a los binarismos occidentales –en especial el binarismo homosexualidad/heterosexualidad– y como un llamado a producir alianzas y coaliciones basadas en necesidades y luchas comunes más que en demandas basadas en identidades. Sabsay distingue entre una tendencia hegemónica del movimiento *queer*, que se ha homologado a la identidad gay y lesbiana, y otras posiciones que identifica como una “crítica *queer* de color”, que en contextos europeos y norteamericanos, tienen posiciones antirracistas, antimilitaristas y luchan contra el homonacionalismo.

Sabsay se pregunta por las formas orientalistas y colonialistas que ha asumido la democratización del sexo y la sexualidad en los países occidentales al articularse con nuevas formas de imperialismo cultural,<sup>17</sup> con la guerra contra el terrorismo y las políticas antimigratorias en Europa, que han dado lugar a lo que Jasbir Puar ha llamado “homonacionalismo”.<sup>18</sup> Sabsay ve una suerte de inversión en el modo en que Occidente traza sus fronteras con oriente, de tal modo que ahora es Occidente el que representa una “avanzada sexual” y Oriente queda marcado como sexualmente conservador y represivo.

Como apunta la propia Sabsay, establecer *a priori* lo que sería el carácter *queer* de una crítica a Occidente, trasladando la discusión sobre la hipótesis homonacionalista a los países latinoamericanos es problemático. Sería repetir una extensamente criticada posición universalista.

La noción contemporánea de “ciudadanía sexual” es un constructo euro-norteamericano-céntrico intrínseco al modelo liberal de democracia. Basada en la obtención de derechos vinculados a la equidad de género y a la diversidad sexual, la “ciudadanía sexual” se asentaría en un secularismo occidental que en realidad implica la incorporación de normas cristianas como seculares (Puar, 2013). Defendida como índice de progreso, modernidad y tolerancia, la “democracia sexual” occidental es promovida en oposición a una cantidad de “otros” marcados racial, cultural y, en muchos casos, religiosamente, los que son definidos como inherentemente antidemocráticos (Fassin en Sabsay, 2014).

---

17 Imperialismo cultural que puede advertirse por ejemplo, en las discusiones sobre las mujeres con burka o en las denuncias de políticas homofóbicas en países islámicos.

18 El término homonacionalismo es propuesto por Jasbir Puar luego de la política intervencionista de Estados Unidos en Medio oriente tras los atentados del año 2001, para designar el proceso mediante el cual la inclusión mediante derechos de la diversidad sexual, impulsa fantasías nacionalistas que se articulan con políticas exteriores.

Al constituir una tecnología de gobierno de las poblaciones, la sexualidad y más específicamente el paradigma de los derechos y de la democracia sexual estarían implicados en una “epistemología sexual” (Massad en Sabsay 2012, 2014) que hace de la sexualidad una realidad ontológica. La epistemología sexual cristaliza prácticas sexuales en identidades universales, homogenizando y cristalizando lo que entendemos por “homosexual”, “lesbiana”, “travesti”. Buscar otras categorías que diversifiquen o pluralicen lo que entendemos por ser “gay”, “lesbiana”, “bisexual” o “trans” no resolvería el problema. Pues, en efecto, la epistemología sexual occidental no universaliza solo categorías, sino también el campo de sentido en el que esas categorías cobran significado, y a partir del cual toda esa diversidad se vuelve traducible.

Por un lado, los postulados de Sabsay (y de quienes son citados por ella) dejan abierta una serie de preguntas para las autoras decoloniales, en relación con el eje de la sexualidad. La noción de “epistemología sexual” permite pensar, por ejemplo, cómo la distinción que hace Lugones entre el lado claro/visible y el lado oscuro/invisible de la colonialidad del género comienza a ser alterado o movido por el eje de la sexualidad. Esto sucede cuando algunas formas de sexualidad no heterosexual, antes oscurecidas, comienzan a pasar al lado visible/claro de la colonialidad del género a partir de la retórica de los derechos sexuales y de nichos de mercado como el turismo sexual. A su vez, complejiza lo que Segato (2011) llamaba “protección contra la homofobia” y “políticas de promoción de la igualdad y la libertad sexual como el matrimonio entre hombres y mujeres” (18). Una perspectiva como la de Sabsay invita a observar esas políticas como insertas en el relato de una “modernidad sexual” euro-norteamericano-centrada, las que llevarían consigo efectos universalizantes y normalizantes sobre la diversidad sexual. Pues reinsertan a la diversidad sexual en modelos de familia nuclear y plantean otras formas de exclusión a aquellos sujetos que no se reacomodan en los nuevos estándares.

Por otra parte, los planteos de Sabsay también pueden ser interpelados desde la fuerte pregnancia que ha tenido el concepto de colonialidad del género en autoras como Segato para proponer una lectura sobre la violencia. En la lectura de Segato, los feminicidios no están restringidos solo al ámbito privado del “crimen pasional”, sino que en ocasiones están articulados a crímenes corporativos que pueden ser vinculados a las formas de guerra contemporánea<sup>19</sup> y a dinámicas paraestatales.<sup>20</sup> Segato

---

19Guerras informales definidas en la disputa por la apropiación territorial y barrial.

20Lo que Segato llama un “Segundo Estado” marcado por la acción de corporaciones armadas que tienen por finalidad proteger la propiedad del comercio ilegal y el flujo de los capitales sumergidos y la propia intocabilidad de este ambiente todo” (2013: 66). Instituciones como la

se refiere a crímenes que tienen lugar en el espacio público, donde la dimensión expresiva de la violencia en el marco de disputas por el control territorial/barrial, se torna central.

Para Segato, estamos ante un nuevo frente colonial estatal, cuyo modo de operación se sintetiza en la siguiente formulación: “el Estado (...) intenta ofrecer con una mano lo que ya ha retirado con la otra” (119). A partir de este diagnóstico, Segato también hace una crítica al discurso de los derechos (de género, indígenas) al señalar que el lenguaje de los derechos es un lenguaje propiamente moderno, inscripto en una narrativa del desarrollo, del progreso “entendido unilateralmente como capacidad de acumulación, eufemísticamente descrita como ‘crecimiento’” (2015b: 108).

Consideramos que las reflexiones de Segato sobre la violencia contra las mujeres pueden ser útiles para pensar la violencia contra la diversidad sexual. Especialmente para el caso de los travesticidios, que en ocasiones están articulados con dinámicas para estatales, nos parece que categorías como la de “violencia expresiva” o la idea del “tributo” que acredita el acceso a la cofradía viril, propia del régimen patriarcal de un régimen mafioso, aportan valiosas claves para comprender la especificidad de estos crímenes. En especial en un contexto complejo como el argentino, donde al menos en los papeles, las travestis han accedido a la “ciudadanía sexual” con la promulgación de la ley de identidad de género (2012), y sin embargo, los travesticidios continúan.

## Reflexiones finales

El presente artículo ha intentado pensar las implicancias del concepto de raza propuesto por Aníbal Quijano para una perspectiva feminista. Quijano propone un concepto de raza que se distingue claramente del de etnicidad, al tiempo que problematiza sus definiciones esencialistas ya sea en términos biológicos o culturales. Al proponer una noción de raza como modo de clasificación social, surgido con la constitución de América para controlar la población y la producción, la raza se plantea como una categoría arbitraria, producida históricamente, que no está anclada en un sustrato natural ni biológico, es decir, que no puede desprenderse de rasgos fenotípicos ni del color de la piel.

Hemos intentado introducir algunas interrogantes en el límite que puede presentar la genética en el radical cuestionamiento de la naturalización de lo biológico, que para el caso de la raza, realiza Quijano.

---

policía, adquieren un rol mediador entre las dinámicas estatales y a paraestatales.

Y también hemos intentado problematizar la noción de sexo propuesta por Quijano en términos de una realidad biológica dada.

Por otra parte, hemos revisado los postulados de una serie de pensadoras feministas que retoman las tesis de Quijano. Es posible señalar que, al tomar los planteos de Quijano, autoras como María Lugones, Rita Segato o Breni Mendoza producen un giro en relación con las producciones de otros feminismos que problematizan la cuestión racial, como, por ejemplo, aquellos autodenominados feminismos “de color” o feminismos de la diáspora que presuponen la raza como algo dado, natural o en términos de una unidad cultural. Se podría decir que las citadas autoras decoloniales realizan un importante trabajo de desnaturalización crítica tanto de la categoría de raza como de la categoría de género, crítica que a su vez devela algunas de las implicancias de ambas categorías en el patrón de poder capitalista de la colonial/modernidad.

Por último, hemos planteado que la sexualidad como dimensión explicativa tiene un lugar secundario tanto en la conceptualización de la colonialidad del poder como en la colonialidad del género. Con el fin de revisar perspectivas que toman la sexualidad como una dimensión central para hacer una crítica al discurso occidental, hemos intentado retomar algunas reflexiones de Sabsay en torno a los efectos de la democracia sexual como índice de modernidad, progreso, secularismo y tolerancia, poniéndola en diálogo con algunos planteos sobre las violencias de género de Rita Segato.

Para finalizar, podemos señalar que concebimos el presente trabajo como un ensayo en el cual presentamos formas de relacionar diferentes perspectivas teóricas (pensamiento decolonial/feminismo, biomedicina/feminismo, teoría poscolonial/teoría *queer*), sin intentar homologarlas, si no tratando de marcar sus diferencias. Nos interesa, como señala Sabsay (2012) utilizar el paradigma interseccional para pensar la articulación de prácticas y discursos políticos, que permitan ampliar y formular nuevas preguntas y visibilizar cruces y ejes de análisis aún no explorados. ¿Cómo interpretar el avance de los derechos de la diversidad sexual y la equidad de género en un contexto regional donde aumentan la violencia contra cuerpos feminizados y se intensifican las dinámicas paraestatales? ¿Qué efectos tiene el uso de la categoría de “crímenes de odio” generalmente utilizada para categorizar los crímenes contra la diversidad sexual? ¿Cómo pensar la sistematicidad de los travesticidios en su especificidad, cuando la dimensión expresiva de la violencia se torna central en el marco de disputas por el control territorial/barrial?

## Bibliografía consultada

Abellón, P. (2014). “María Lugones, una filósofa de frontera que ve el vacío: Entrevista a María Lugones”, *Mora*, 20[2]. Disponible en: <[http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1853001X2014000200007&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853001X2014000200007&lng=es&nrm=iso)>. ISSN 1853-001X.

Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial.

Bidaseca, K. (2010). *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América latina*. Buenos Aires, SB.

Bidaseca, K. (2015). “Tercer feminismo: nomadismo identitario, mestizaje y travestismo colonial para una genealogía de los feminismos descoloniales”, en Susana Bornéo Funck (comp.): *Volumen I del Seminario Internacional Fazendo Género 10*, Florianópolis, Brasil.

Bidaseca, K. (2015) (comp.). *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires, CLACSO-IDAES/UNSAM.

Bidaseca, K., De Oto, A., Obarrio, J. Sierra, M. (2014). “Introducción”, en: *Legados, genealogías y memorias poscoloniales*. Buenos Aires, Godot.

Suárez Navaz, L. y Hernández, R. (eds.) (2009). *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Valencia, Cátedra.

Crenshaw, K. (1991). “Mapping the margins: Intersectionality, Identity politics and violence against women of colors”, *Stanford Law Review*, Vol. 43, No. 6, pp. 1241-1299.

Fausto-Sterling, A. (2006). *Cuerpos sexuados*. Barcelona, Melusina.

Haraway, D. (1991). *Ciencia, Cyborgs y Mujeres*. Madrid, Catedra.  
 ———(1999) [1992]. “La promesa de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles”, *Política y Sociedad* N° 30, pp. 121-163.

Lugones, M. (2005). “Multiculturalismo radical”, *RIFP* N° 25, pp. 81-75.  
 ———(2008). “Colonialidad y género” *Tabula Rasa*, N° 9, julio-diciembre, pp. 73-101. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá, Colombia. <http://www.bdigital.unal.edu.co/12294/1/marialugones.pdf>  
 ———(2012). “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y

opresiones múltiples”, en: *Pensando los feminismos en Bolivia*. La Paz, Bolivia, Serie Foros, pp. 129-140.

M'charek, A.; Schramm, K., y Skinner, D. (2014). "Technologies of Belonging: The absent Presence of Race in Europe. Science", *Technology & Human Values*, Vol. 39, N° 4, pp. 459-467.

Membre, A. (2011). *Necropolítica*. Madrid, Melusina.

Mendoza, B. (2010). “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano”, en Yuderkyis Espinosa Miñoso (coord.): *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires, En la frontera.

Mignolo, W. (2010). “La opción decolonial. Un manifiesto”, en De Mussi, L. y Valderrama, M. (eds.): *Historiografía Postmoderna. Conceptos, figuras, manifiestos*. Santiago, Ril, pp. 199-234.

Mohanty, Chandra Tapalde (2008) [1984]. “De vuelta a ‘Bajo los ojos de Occidente’: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas”, en Hernández Castillo, R. y Suárez, L.: *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid, Cátedra.

Paredes, J. (2008). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz, Bolivia, Comunidad Mujeres Creando Comunidad.

Puar, J. K. (2013). “Homomonationalism as Assemblage: viral travels, affective sexualities”, *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, Vol. 3, N° 1, pp. 319-337.

Quijano, A. (2000a). “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of world-systems research*, Vol. XI, N° 2, verano/otoño, pp. 342-386.

———(2000b) “¡Qué tal raza!”. Documento electrónico disponible en <http://alainet.org/active/929> (último acceso: 17/02/2015).

———(2011) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, Edgardo (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Ciccus.

Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayan, Editorial Universidad del Cauca.

Rose, N. (2012). *Políticas de la vida: biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. Buenos Aires, UNIPE: Editorial Universitaria.

Sabsay, L. (2011). *Fronteras Secuales. Espacio Urbano, cuerpos y ciudadanía*. Buenos Aires, Paidós.

———(2012). “The Emergence of the Other Sexual Citizen. Orientalism and the Modernisation of Sexuality”, *Citizenship Studies*, Vol. 16, Nos. 5/6, pp. 605-623.

———(2013a). “Dilemas queer contemporáneos: ciudadanías sexuales, orientalismo y subjetividades liberales. Un diálogo con Leticia Sabsay, María Amelia Viteri y Santiago Castellanos”, *Revista Iconos* N° 47, pp. 103-118.

———(2013b). “Queering the Politics of Global Sexual Rights?”, *Studies in Ethnicity and Nationalism*, Vol. 13, N° 1, pp. 80-90.

———(2014). “Políticas queer, ciudadanías sexuales y decolonización”, en *Resentir lo queer en América Latina. Diálogos desde/con el Sur*. Barcelona, Egales.

Said, E. (2004) [1978]. *Orientalismo*. Barcelona, Sudamericana.

Segato, R. (2011). “Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario descolonial”, en Bidaseca, K. y Vázquez (comps.): *Feminismos y (pos)colonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*. Buenos Aires, Godot.

———(2015a). “Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder”, en *La Crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires, Prometeo, pp. 35-67.

———(2015b). “El sexo y la norma: frente estatal-empresarial-mediato-critiano”, en *La Crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires, Prometeo, pp. 101-138.

Spivak, G. (2006) [1988]. “¿Puede el subalterno hablar?”, *Revista Orbis Tertius* N° 6, pp. 297-364.

Wallerstein, I. (2005). *Análisis de sistemas mundos. Una introducción*. México, Siglo XXI.