

Tratto da "La questione della colonialità di genere" ("La question de la colonialité du genre") di Breny Mendoza

Testo integrale in francese: [La question de la colonialité du genre \(openedition.org\)](http://Laquestiondelacolonialitedugeneredupenedition.org)

1) All'interno della svolta decoloniale che la teoria femminista latinoamericana ha iniziato a prendere, è emerso un nuovo concetto che potrebbe costituire un cambiamento paradigmatico nella nostra comprensione del genere.

È questo il concetto di colonialità di genere, coniato dalla filosofa argentina Maria Lugones nei suoi ultimi due articoli: "L'eterosessualità e il sistema di genere coloniale/moderno" (2007)¹ e, più recentemente, "Verso un femminismo decoloniale" (2010).), articolo che non è stato ancora tradotto in spagnolo.

Abbastanza complesso, questo concetto si ricollega a quello di colonialità del potere proposto da Aníbal Quijano (2000)

Questa nuova concezione di genere appare nello stesso momento in cui il femminismo indigeno appare sulla scena politica della regione, mettendo in discussione il carattere universalista ed eurocentrico del concetto occidentale di genere e il modo in cui il tradizionale femminismo latinoamericano si relaziona ad esso. Si riappropria, cercando di recuperare certe concezioni ancestrali o distinte di "genere" che si basano maggiormente su principi di dualità, parità e complementarità dei sessi. Questo concetto appare anche in un contesto di intenso esame dei diversi sistemi di sesso/genere e di sessualità che sono esistiti o persistono in varie parti del mondo, e che mettono in discussione anche l'universalità e la gerarchia binaria di sessi e generi, così come l'eterosessualità. -la dualità dell'omosessualità assunta e imposta violentemente come verità e precetti morali incontestabili dalle epistemologie occidentali attraverso diversi processi di conquista, colonizzazione, evangelizzazione, guerre imperialiste, imperialismo culturale, epistemologie e globalizzazione neoliberista in particolare, a livello planetario.

2) Il presente saggio si propone di esaminare il concetto di colonialità di genere di Lugones alla luce di questa nuova letteratura, tenendo conto di alcune voci che stanno già iniziando a mettere in discussione le basi di questo concetto basato sul lavoro etnografico e sulle interpretazioni dell'era dell'intrusione precoloniale, alcuni dei quali idealizzano le culture dei nativi americani e africane. Queste voci che criticano il concetto di colonialità di genere provengono da ambienti accademici latinoamericani, come ad esempio nel caso dell'antropologa argentina Rita Segato, ma anche da alcuni settori del femminismo indigeno, in particolare dalla sua parte lesbica, in paesi come la Bolivia, Guatemala e Messico, che mettono in discussione un passato senza disuguaglianze di genere e parlano invece, come direbbe Julieta Paredes – una femminista lesbica aymara della Bolivia – di una "unione dei patriarcati" [entronque de patriarcados] nel processo coloniale.

3) In un altro articolo, "La epistemología del sur, la colonialidad del género y los feminismos latinoamericanos" (Mendoza, 2010), ho fatto una prima incursione in questo argomento e ho scoperto che le critiche di Lugones e la mia, al concetto di Quijano della colonialità del potere e l'idea di razza, coincideva con il fatto che entrambi vedevamo in lui una grande sotto-teorizzazione del genere. Il che lo porta, senza che se ne renda conto, ad assumere una visione di genere che resta euro-centrica, naturalizzata e patriarcale. Lugones concentra la sua critica principalmente sull'intersezione tra genere, razza e sessualità, mentre la mia si concentra sulla fusione di genere, razza e classe nella formazione della cittadinanza all'interno di quella che chiamo la "colonialità della democrazia occidentale". Siamo entrambi interessati ai conflitti che possono esistere all'interno delle possibili alleanze tra uomini e donne in America Latina, e alle politiche di coalizione tra femministe che potrebbero sorgere a livello transnazionale dalla colonialità del potere. Qui metto da parte questo discorso per concentrarmi su una lettura più attenta dei testi di Lugones sopra citati e sugli argomenti utilizzati da chi critica il suo concetto di colonialità di genere o il lavoro etnografico su cui si fonda. L'obiettivo è aprire un dibattito su questo concetto che, come

la questione del genere tra le femministe indigene, ha un potenziale di trasformazione per il nostro modo di pensare al genere che merita tutta la nostra attenzione.

4) La colonialità del genere in Lugones

Nel suo primo articolo "L'eterosessualità e il sistema di genere coloniale/moderno", pubblicato in inglese nel 2007, la preoccupazione di Lugones riguarda la mancanza di solidarietà e l'indifferenza che gli uomini colonizzati mostrano nei confronti della sofferenza delle donne che condividono con loro la condizione di persone razzializzate e disumanizzate.

L'indifferenza e la complicità nella violenza contro le donne, che osserva anche tra gli uomini di sinistra, la porta a cercare di comprendere questo fenomeno confrontando il concetto di colonialità del potere di Quijano con quello di intersezionalità, che le "femministe di colore e terzomondiste" degli Stati Uniti hanno creato per mostrare come le femministe occidentali, con il loro uso "atomico, omogeneo e separabile" (Lugones, 2010) della categoria di genere e il loro concetto universale di donna, avevano reso impossibile vedere la molteplicità delle oppressioni che le donne di colore hanno vissuto per mano di uomini e donne bianchi e che hanno sperimentato nelle loro stesse comunità per mano di uomini di colore.

Da questa critica e dalla creazione del termine intersezionalità è stato possibile comprendere come i sistemi di potere di genere, razza, classe e sessualità si siano fusi nella storia coloniale e capitalista, andando finalmente oltre l'analisi di genere come categoria isolata.

5) Valutando i contributi di questi due corpi teorici, Lugones conclude che la teoria della colonialità del potere, con la sua critica all'eurocentrismo e all'idea di razza da parte di Quijano, non arriva fino alla teoria dell'intersezionalità. Ciò, nonostante il concetto di colonialità del potere e l'idea di razza, proprio come la teoria dell'intersezionalità, permettano di vedere come gli "assi strutturali o le aree fondamentali dell'esistenza umana come il genere, il lavoro, l'autorità collettiva e soggettività-intersoggettività" furono processi reciprocamente costitutivi per realizzare il progetto di esproprio, sfruttamento e genocidio capitalista iniziato con la colonizzazione europea nel XVI secolo e che continua come logica occulta del sistema capitalista contemporaneo(..)

6) (...) Lugones fa appello alle teorie femministe degli indiani d'America, come quelle di Paula Gunn Allen, e della nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí, per mostrarci come durante le fasi dell'intrusione precoloniale alcune società avevano sviluppato sistemi di genere molto diversi da quelli in Occidente mentre alcuni non usarono nemmeno il genere come principio per ordinare il potere. Poiché la gerarchia di genere non esisteva, uomini e donne potevano passare dalla femminilità alla mascolinità senza essere soggetti a sanzioni e indipendentemente dalla loro anatomia. Essendo corpi senza genere, non c'era spazio per il dimorfismo sessuale che conosciamo in Occidente, né per l'opposizione binaria tra eterosessualità e omosessualità. In queste società i modi di vivere il corpo erano diversi, plurali e liberi. Ma, cosa ancora più importante, l'assenza di genere ha impedito lo sviluppo del patriarcato di tipo occidentale e non ha prodotto la separazione tra sfera privata e pubblica che espropria le donne del loro potere sociale, le privatizza e le rinchiude nella sfera domestica. Qui le donne avevano pari accesso al potere pubblico e simbolico nei rituali religiosi; le lingue e i sistemi di parentela di queste società non erano strutturati sulla base del genere o della subordinazione delle donne; la divisione sessuale del lavoro e le relazioni economiche non erano basate sul super sfruttamento delle donne ma si basavano invece su principi di reciprocità e complementarità. Se in queste società esisteva un ordine gerarchico, ciò era dovuto ad altri principi, come l'età cronologica o il modo in cui veniva definita l'anzianità di un membro che si univa attraverso il matrimonio ad una stirpe familiare o clan. Secondo Lugones, seguendo lei stessa alla lettera Oyěwùmí e Gunn Allen, è proprio con l'intrusione del potere coloniale occidentale che queste società genderless soccombono a una gerarchia basata su un'idea di genere legata ai corpi, che diventa compulsivamente dimorfica, patriarcale, eteronormativa. e omofoba. Da questo momento, il genere, così come la razza, diventano strumenti potenti per distruggere i tessuti sociali della società colonizzata, per dividerla, romperla e creare antagonismi al suo interno. In

questa idea, oltre a impiantare la razza con la colonialità del potere, impiantamo il genere per introdurre gerarchie interne e rompere i legami di solidarietà che esistevano tra uomini e donne; Gli uomini e le donne indigeni vengono reinventati come esseri antagonisti con l'obiettivo di distruggere le loro culture, che non solo mostravano rispetto per le donne, ma anche tolleranza per la sodomia e le relazioni sessuali tra donne. Il genere divenne necessario per distruggere le relazioni sociali basate sulla reciprocità, sulla solidarietà e sulla complementarità, nella misura in cui queste erano incompatibili con i disegni imperiali e la colonialità di potere del sistema capitalista coloniale/moderno(..) Il genere, forse ancor più della razza, si è rivelato essenziale per sottomettere queste società e far loro accettare le nuove gerarchie imposte dalla colonizzazione.

7) L'introduzione del genere, quindi, sarebbe ciò che avrebbe costruito l'abisso che osserviamo oggi tra uomini e donne colonizzati, e spiegherebbe la crudeltà che molti uomini colonizzati manifestano nei confronti delle donne. In altre parole, la dominazione coloniale sulle società indigene fu condizionata e si verificò attraverso la presa del controllo sui corpi, sulla vita e sulla morte delle donne indigene: questa presa di controllo era diventata il terreno stesso della negoziazione per la sopravvivenza tra gli uomini colonizzati e i colonizzatori (...). La nuova dominazione che gli uomini indigeni riuscirono a imporre alle donne indigene si trasformò, in modo perverso, nell'unica via per preservare ciò che restava del patrimonio culturale di queste società, ormai schiave della colonialità del potere. È questo uso del genere nel contesto coloniale che Lugones chiama "il lato oscuro del sistema di genere moderno/coloniale", cioè la colonialità del genere.

8) Nel suo articolo più recente, "Toward a Decolonial Feminism" (2010), Lugones approfondisce questo lato oscuro del sistema di genere coloniale/moderno e ci offre nuove sfumature che ci aiutano a comprendere meglio il suo concetto di colonialità di genere. Sviluppa con maggiore precisione il modo in cui il sistema di genere imposto violentemente durante il processo di colonizzazione occidentale è distinto da quello che governa le relazioni tra uomini e donne tra i colonizzatori europei. Questa parte del sistema eterosessuale coloniale/moderno rappresenta piuttosto il lato "leggero" della colonialità di genere. Qui, ciò che conta è rendersi conto che il patriarcato o il sistema di genere che si impone dalla sconfitta non reinventa le donne e gli uomini colonizzati come esseri umanizzati. Al contrario, lo status di essere umano resta sempre riservato alle persone civili, cioè agli uomini e alle donne europei. I colonizzati, sia uomini che donne, erano tacitamente definiti nel modello di potere della colonialità come bestie, vale a dire dotati di sesso maschile o femminile, grottescamente animalizzati, ipersessualizzati, nel peccato e, soprattutto, senza un'adeguata simbolizzazione di genere. di uomini o donne.

9) In questa prospettiva, l'uomo e la donna colonizzati si definiscono essenzialmente come un'aberrazione rispetto alla perfezione dell'uomo europeo civilizzato. I colonizzati non sono uomini o donne, ma gli equivalenti di maschi e femmine del regno animale. I maschi non sono uomini perché non sono umani e le femmine non sono donne perché non sono umane. Per essere un genere o essere donna o uomo, bisognerebbe prima umanizzarsi, vale a dire ottenere lo status di essere umano, che fino ad ora non faceva parte dei disegni coloniali o imperiali.

10) 11) Nel caso della colonialità del genere, o della costruzione del genere in una situazione di colonialità del potere, Lugones ci dice, in un diagramma un po' complicato, che era diventato necessario concepire il sesso separatamente dal genere per mantenere la divisione tra gli esseri umani (europei) e non-umani, ovvero la condizione stessa non-umana dei colonizzati. I vecchi schemi femministi che vedono sesso e genere insieme ("versione" dei dati anatomici che fondano la costruzione sociale del genere), o i più recenti schemi femministi che affermano che il genere è il cemento del sesso ("versione" dei dati anatomici socialmente costruiti dati), diventano inadeguati per comprendere una costruzione della colonialità di potere e di genere che richiede la disumanizzazione dei colonizzati.

La colonialità di genere, in questa prospettiva, trova il suo fondamento nella colonialità dell'essere di cui ci parla Nelson Maldonado Torres (2008), ovvero nel processo di disumanizzazione dei soggetti coloniali. In altre parole, nella più recente elaborazione della colonialità del genere Lugones, ciò a cui assistiamo nel contesto della colonialità del potere non è propriamente un'introduzione del genere in queste società, perché il genere è inteso come una caratteristica della società umana a cui i colonizzati non appartengono. In questo senso, le società colonizzate continuano ad essere, in modo perverso, società senza genere, non perché manchino di una gerarchia basata sul genere come in passato, ma perché uomini e donne sono stati spossessati della loro umanità dalla colonialità del potere e dalla la colonialità di genere. Qui le categorie donna e uomo appaiono vuote. Ecco perché, ci dice Lugones, non si tratta di trovare una costruzione di genere non colonizzata nelle società pre-invasione, perché il genere come lo conosciamo oggi appartiene al campo della colonialità moderna e non lo abbandona mai; è per definizione parte della storia della colonialità del potere e deriva dal rapporto che l'Occidente instaura con e tra gli uomini e le donne delle colonie. Ciò che ci interessa oggi è quindi smascherare questo lato oscuro del sistema di genere coloniale/moderno che trasforma l'essere colonizzato, e in particolare la donna colonizzata, in un essere che può essere maltrattato, violentato, sfruttato, lavorato fino alla morte ed eliminato fisicamente e culturalmente dal pianeta terra.

11) Il femminismo decoloniale consisterebbe proprio nel superare questa colonialità del genere e dell'essere che disumanizza e trasforma le donne della colonia in prede non solo degli uomini colonizzatori ma anche degli uomini colonizzati. (...) In questo senso, il femminismo decoloniale pratica la resistenza approfittando del luogo fratturato del soggetto coloniale, che permette attraverso le due culture in conflitto (quella occidentale e quella indigena) di vedere il luogo preciso in cui l'habitus coloniale deve essere rotto e attraverso il quale possiamo riprendere il filo della nostra storia.

12) Le critica a Lugones.

Le critiche che hanno cominciato ad emergere in alcuni ambienti accademici attorno al concetto di colonialità di genere hanno molto a che fare con il lavoro etnografico che Lugones ha scelto per sostenerlo, soprattutto per quanto riguarda l'utilizzo del lavoro di Oyèrónké Oyèwùmí. Come ho accennato in precedenza, Lugones costruisce il suo concetto attraverso le teorie femministe africane e indiane del Nord America (e più recentemente dell'America Latina) che mettono in discussione il modo in cui il femminismo occidentale ha considerato la preesistenza come un fatto di genere in tutte le culture. Questi autori postulano che il genere non esistesse come principio classificatore del potere tra uomini e donne nelle loro società fino all'arrivo degli europei. A sostegno di questa tesi, sono riusciti a trovare nella storia prove sufficienti per mettere in dubbio la presenza del genere nelle loro società. Non sorprende quindi che la critica a Lugones si sia finora concentrata su una revisione e su un tentativo di contestare le prove offerte da questi autori africani e indiani per sostenere che l'Africa e le popolazioni native dell'America latina sono state società libere dal patriarcato ed egualitarie. Anche se negli ambienti femministi generalmente riconosciamo le vicissitudini della colonialità della conoscenza e l'importanza di costruire modelli alternativi alla modernità e alla colonialità, alcune femministe contestano insistentemente la tesi dell'inesistenza del genere e del patriarcato durante l'era precoloniale in Africa e America Latina.

13) In generale, riconosciamo l'importanza di un'immaginazione che non contenga le relazioni di potere che ci opprimono oggi, così come la natura cruciale delle nuove teorie di genere per costruire società ed economie alternative al potere offertoci da epistemologie occidentali oppressive e distorte della società. In questo senso, sembra esserci un consenso attorno al valore epistemico e politico delle teorie delle femministe africane e indiane che discutono dell'esistenza del genere nel mondo pre-invasione. Queste teorie ci mostrano la possibilità di creare modelli di relazione tra uomini e donne basati sull'orizzontalità e ci mostrano altri modi di abitare i corpi, di esercitare la sessualità, ma anche, al di là della riorganizzazione delle relazioni sociali tra uomini e donne, la possibile

riorganizzazione della economia, della politica, della spiritualità, ecc. In altre parole, le teorie sulla non esistenza del genere o del patriarcato nel passato precoloniale non solo hanno un valore epistemico senza pari, ma lasciano presagire un potenziale politico per le femministe decoloniali ancora molto poco esplorato. Pertanto, come mostra Lugones, per comprendere la colonialità del genere, è essenziale capire che non si tratta solo della creazione di rapporti di potere tra uomini e donne indigene, ma anche capire che il genere era lo stesso percorso attraverso il quale uomini e donne furono disumanizzati durante il processo coloniale. È quindi ancora più importante, per la decolonizzazione, vedere come la comprensione del genere occidentale sia servita a disumanizzare sia le donne che gli uomini nel mondo colonizzato.

14) Tuttavia, resta utile mettere in discussione la premessa della non esistenza della disuguaglianza di genere nelle società africane e amerindie. È solo attraverso una concezione occidentale del genere che le donne possono essere subordinate agli uomini? Se si può dimostrare il contrario, cioè che genere e patriarcato sono stati importanti principi classificatori in queste società e che il patriarcato non è iniziato con la colonizzazione europea, o che esistevano altri parametri di oppressione delle donne che non possono essere spiegati con il concetto di genere, quali conseguenze porterebbe ciò per la stabilità del concetto di colonialità di genere di Lugones e per le femministe indigene che desiderano recuperare antiche forme di organizzazione delle relazioni tra uomini e donne? Quali sarebbero le implicazioni politiche per il progetto decoloniale femminista che mira a una vita senza genere? E, forse, il punto più importante: quale rapporto manterrebbero questi antichi patriarcati con i patriarcati oggi esistenti e che sono diventati mortali per le donne povere di razza mista e per le donne indiane e afrodiscendenti, come possiamo vedere nel femminicidio sistematico in America Centrale? - ad esempio nel caso dell'Honduras, che ha raggiunto il tasso di un femminicidio al giorno?

15) Rita Segato, insieme a diverse africane che lavorano nelle tradizioni femministe decoloniali dell'Africa e dell'America Latina, ha criticato la tesi centrale di Oyěwùmí secondo cui il genere non esisteva nelle terre yoruba (cioè in Nigeria e Benin oggi in Africa, ma anche in Brasile, Argentina, Uruguay, Cuba e Haiti) (Segato 2001; Afonja 2005). L'Africa, forse più dell'America Latina, ha potuto contare su una corrente molto forte di pensiero femminista decoloniale che ha messo in discussione le epistemologie femministe occidentali e il modo in cui esse distorcono la realtà delle donne africane. Le femministe africane decoloniali hanno combattuto per molti anni per correggere l'immagine delle donne africane come mera proprietà degli uomini, un'immagine costruita nell'accademia occidentale. Si è cercato di scavare più a fondo e di prestare maggiore attenzione alle istituzioni e alle pratiche del passato precoloniale capaci di rivelare un maggiore potere sociale e politico delle donne e un maggiore potenziale di rottura con la visione eurocentrica dell'antropologia e con il discorso dello sviluppo che regnano in Studi africani. È grazie agli sforzi di femministe africane come Oyěwùmí, Lazreg, Nnaemeka e altre (molte delle quali lavorano nell'accademia statunitense) che è emerso il modello alternativo che ha reso visibili molti elementi che mostrano una forte autonomia delle donne africane nel periodo pre-invasione.

16) Soprattutto, Oyěwùmí ha sostenuto nel suo acclamato libro "The Invention of Women" (1997) che sia il genere che il patriarcato erano categorie sociali che avevano senso solo nelle epistemologie occidentali. Invece del genere, che per lei è una categoria della gerarchia sociale specifica della cultura occidentale, basata sul senso della visione e che costruisce gerarchie a partire dai corpi, afferma che nelle società yoruba sono l'età cronologica, la maternità e il matriarcato a strutturare gerarchicamente il base sociale. Allo stesso modo, in paesi come il Ghana e la Nigeria, alcuni autori hanno interpretato il matriarcato, il maternalismo, la matrilocalità e il matriclan come essenze culturali che cementano la società africana fino ai giorni nostri. Si dice che in passato esistessero sistemi matriarcali che privilegiavano le donne nel controllo della proprietà, della prole, nella cura dei figli e delle vedove e, soprattutto, nel processo decisionale riguardante la comunità; parliamo di mondi mitici e rituali religiosi in cui le donne occupano posizioni dominanti e dove le

divinità non hanno né genere né sessualità fissi. Alcuni di questi autori ammettono la presenza di strutture patriarcali tenui, ma che non arrivano al punto di rappresentare un pericolo per i matriarcati, poiché matriarcato, nella loro comprensione, non significa il dominio assoluto delle donne sugli uomini, ma l'assenza di una marcata disuguaglianza tra i sessi che consente la predominanza delle donne nelle sfere sociali più importanti (Afonja 2005).

17) Studi più recenti illustrano come l'amministrazione coloniale abbia gradualmente escluso le donne dalle loro tradizionali posizioni di potere, sostituendo al loro posto uomini che si trovavano a capo del potere pubblico nelle loro località. Questi studi confermano le scoperte di Oyěwùmí, che fu una delle prime a sostenere che il colonialismo europeo aveva eroso la posizione politica delle donne africane attraverso lo stato moderno/coloniale. Tuttavia, la posizione di Oyěwùmí è stata pesantemente messa in discussione per la sua tendenza a generalizzare l'idea dell'inesistenza del genere a tutte le società africane senza prendere in considerazione il fatto che alcune di esse mostrano tratti chiaramente patriarcali.

18) Sia Bakare-Yusuf (2003) che Rita Segato (2001) hanno criticato la metodologia di Oyěwùmí, il suo modo di analizzare il linguaggio e di cancellare il genere per presentare le relazioni di potere basate sull'età nelle società yoruba come relazioni egualitarie, nonostante il fatto che, secondo loro, la gerarchia di età o di anzianità spesso servivano a legittimare in modo velato l'abuso sessuale contro donne e giovani. Un'importante critica che Segato muove a Oyěwùmí riguarda il modo contraddittorio in cui quest'ultimo proietta sul mondo magico-religioso yoruba la visione di una società senza genere. Segato riconosce che gli Yoruba hanno una comprensione molto complessa del genere e della sessualità, molto diversa da quella occidentale, ma identifica una gerarchia patriarcale basata su privilegi e poteri per gli uomini a scapito delle donne in diversi punti e in diverse istituzioni. -sia all'interno della struttura del clan e della famiglia che nei miti religiosi, caratteristiche che osserva anche nel trapianto della cultura yoruba in America Latina (Segato 2001).

19) Il dibattito sull'inesistenza del genere, del patriarcato e dell'opposizione binaria eterosessualità/omosessualità in Africa, in particolare nelle società yoruba, non è stato risolto ed è stato ripreso nelle comunità gay "latine" della diaspora e in America Latina, che vedono oggi nelle pratiche religiose yoruba l'evidenza di un modello libero da etero-normatività, dovuta al travestitismo e alla facilità con cui divinità e praticanti del culto passano da un genere all'altro. Tuttavia, in questi spazi, generalmente dominati da uomini omosessuali, è l'eteronormatività ad essere messa in discussione più della disuguaglianza di genere. Di conseguenza, il genere rimane fortemente sotto-teorizzato (Strongman 2002).

20) Tuttavia la tendenza tra le femministe africane è stata piuttosto quella di ammettere che il genere e il patriarcato esistevano nelle loro società prima dell'arrivo degli europei, insistendo al tempo stesso sul fatto che questi erano costruiti in forme molto diverse da quelle occidentali e presentavano vari gradi di intensità. a seconda delle culture e delle società del continente e dei diversi momenti storici. Allo stesso modo, riconoscono l'importanza e la forza dei matriarcati in Africa, così come la necessità di considerare la maternità come una forma di "empowerment" per le donne in determinate società, sottolineando al contempo che la maternità può esistere anche come forma di oppressione in alcune società e che questo è stato il caso in diversi periodi storici. Possiamo quindi concludere che il genere continua a essere un'utile categoria di analisi per molte femministe africane. Resta importante per comprendere i reali patriarcati dell'Africa contemporanea, dove in molti luoghi le donne devono lottare in guerre genocide condotte principalmente sui loro corpi, ad esempio attraverso lo stupro di massa e la distruzione vaginale come strategie di guerra, e attraverso altre pratiche come la mutilazione genitale e la caccia alle streghe, o, più recentemente, in un contesto di globalizzazione neoliberista che devasta tutte le

risorse naturali dell’Africa, distruggendo tutta la vita nel continente in un modo forse ancora più importante che durante il periodo coloniale.

21) Anche in America Latina, è stata messa in discussione l’esistenza del genere e del patriarcato nelle società dei nativi americani prima dell’intrusione europea. Lo studio del genere nelle società andine e maya ha una lunga storia, ma non è stato una questione centrale nel femminismo latinoamericano dominato da donne di razza mista o bianche di classe media o alta. Ciò ha cominciato a cambiare solo di recente, poiché gli intellettuali indigeni costruiscono le proprie epistemologie e le femministe indigene e di razza mista iniziano a scrivere le proprie teorie femministe. Il concetto di colonialità di Lugones è forse uno dei contributi più importanti dell’intellettualità indiana intermondiale e degli studi decoloniali condotti principalmente da intellettuali maschi bianchi e di razza mista provenienti dall’America Latina, molti dei quali lavorano in parte nell’accademia americana.

22) Nel femminismo decoloniale emergente dell’America Latina, come negli studi femministi africani, abbiamo cercato di costruire una narrazione sulle culture ancestrali indigene come culture che presentano uno sviluppo senza precedenti e diametralmente opposto a quello dell’Occidente. La decolonizzazione epistemologica si poneva proprio in questi termini, come un modo per sfidare le categorie teoriche dell’Occidente che colonizzavano e negavano il mondo del sapere indigeno. I concetti di genere e patriarcato non sono sfuggiti, ovviamente, a questa rivoluzione epistemologica in atto in America Latina, in particolare all’interno dei movimenti femministi indigeni. Ma, come nel caso delle donne africane, non esiste un chiaro consenso tra le femministe indigene e non indigene che mettono in dubbio l’esistenza del patriarcato e del genere nelle società indiane e quelle che confutano questa tesi. In diversi scritti troviamo una tensione tra una versione del passato coloniale descritta come un “paradiso perfetto” e un’altra che postula la “ripetizione dello stesso”; tuttavia troviamo spesso anche una terza posizione, che afferma che il mondo amerindiano non era né l’uno né l’altro, ma diverso, nuovo e originale a causa del suo isolamento dagli altri continenti del pianeta (Jiménez e Alvites 2011). Questa originalità spiegherebbe la singolarità della concezione del mondo che osserviamo nelle culture indigene, sia andine che maya, in particolare nel loro modo di concepire le relazioni tra uomini e donne.

23) L’organizzazione delle relazioni tra uomini e donne è descritta in un modo così distinto da quello occidentale che in queste storie, conquista e colonizzazione appaiono essenzialmente come uno scontro tra due sistemi di genere totalmente opposti. Quasi tutti gli storici, antropologi e scienziati sociali, femministi e non, ci dicono che prima dell’arrivo degli spagnoli, i popoli andini avevano costruito società basate su sistemi di genere operanti secondo principi di parallelismo e complementarità. In questa visione, uomini e donne avevano i propri spazi dove operavano separatamente, autonomamente e senza essere subordinati gli uni agli altri. Erano mondi interdipendenti che si univano al vertice del sistema politico attraverso il mandato di un cacicco e del suo consiglio, un cacicco che era spesso un uomo, ma in cui le donne partecipavano su basi paritarie alla deliberazione politica delle loro comunità. I ruoli di genere non sono stati stabiliti per determinare la disuguaglianza tra uomini e donne ma per creare equilibrio e armonia, assegnando a ciascuno di loro ruoli distinti ma complementari.

24) Il parallelismo di genere stabiliva quindi lignaggi distinti per uomini e donne, il che significava che gli uomini segnavano la loro discendenza in un lignaggio di uomini e le donne in un lignaggio di donne. In linea con questo parallelismo di genere, le donne potevano far ereditare alle loro figlie le loro proprietà, risorse e il loro status spirituale all’interno della religione, e gli uomini potevano fare lo stesso all’interno dei propri lignaggi. Questo sistema paritario strutturava anche le più alte investiture del sistema politico Inca. La moglie/sorella dell’Inca governava su tutte le donne dell’impero Inca e gli Inca su tutti gli uomini. Tuttavia, al vertice della struttura imperiale, solo gli uomini potevano ricoprire la posizione suprema degli Inca. Tuttavia, le mogli degli Inca potevano

governare in sua assenza, godevano di molti privilegi e avevano anche un controllo significativo sulla successione del potere maschile. Prima dell'arrivo degli spagnoli, si presume che molte regioni dell'Impero Inca fossero governate da donne (Vieira Powers 2000)

25) Questo parallelismo di genere, ci viene detto, può essere osservato anche nel mondo religioso. Secondo questo punto di vista, esistevano sfere religiose separate o specializzate per uomini e donne, ciascuna delle quali adorava divinità distinte di generi distinti o divinità che possedevano contemporaneamente caratteristiche sia femminili che maschili. Viracocha, il dio supremo degli Inca, presenta caratteristiche sia femminili che maschili e in alcune versioni cambia genere. Ma l'essenziale nella cosmovisione andina era che la parità fosse composta da due essenze diverse e complementari, invece che da opposizioni binarie come l'Occidente ci ha insegnato a conoscerle, qui il femminile e il maschile sono opposizioni complementari. La coppia tra uomo e donna era concepita come una coppia di pari complementari e allo stesso tempo costituiva la base fondamentale della società. Formare una coppia e sposarsi era segno di maturazione e di aver raggiunto lo status più elevato di adulto. Qui l'età cronologica implicava anche potere sociale perché è il momento in cui si può contrarre matrimonio, ma la sessualità prima del matrimonio era libera per i giovani dell'epoca, sia per gli uomini che per le donne, ad eccezione delle giovani vergini dei popoli sottomessi che l'Inca scelse alcuni ruoli specifici al suo servizio. Tuttavia, per la gente comune o plebea, la divisione sessuale del lavoro era interdipendente e complementare, basata su obblighi reciproci fondati sulla convinzione che il lavoro di ciascuna parte contribuisse al benessere dell'intera comunità o dell'ayllu. La coppia armonica garantiva la riproduzione materiale e spirituale dell'impero, che vediamo riflessa anche nell'idea che il mondo sia stato creato dal matrimonio del sole e della luna, contrariamente alla tradizione giudaico-cristiana dove Dio padre non ha madre, niente figli, niente sessualità (Vieira Powers 2000)

26) Questa idea secondo cui "nel mondo tutto è pari", la ritroviamo nelle descrizioni del mondo Maya delle femministe indiane. Questi sostengono che la cosmovisione Maya si basi sul principio dell'esistenza di due mondi: quello umano e quello non umano, mondi articolati tra loro e dove gli umani non hanno la supremazia sul mondo non umano. Inoltre, sostengono che esiste un rapporto articolato tra uomo e donna, o tra energia maschile e femminile, tale per cui vengono accettate la diversità delle sessualità e i diversi modi di essere donna o uomo. Secondo queste posture, i principi femminile e maschile hanno la stessa importanza, in un mondo in cui l'umano, il sociale e il biofisico interagiscono attraverso le forze duali, negative e positive, necessarie per mantenere l'armonia del mondo. Queste forze, che non esistono in una relazione di opposizione o di antagonista, corrispondono al femminile e al maschile. Le due forze, quella femminile e quella maschile, quella negativa e quella positiva, sono forze necessarie per perpetuare la vita dei mondi umano e non umano. Le femministe indiane maya del Messico lo spiegano in termini di dualità che governa l'universo: "In cielo come in terra, felicità e tristezza, notte e giorno si completano a vicenda: l'una non può stare senza l'altra. Se ci fossero dieci giorni con solo sole, moriremmo, non resisteremmo. Tutto è governato dalla dualità, senza dubbio l'uomo e la donna" (citato in Hernández Castillo 2008)

27) Tuttavia, come ci spiega Hernández Castillo, questa descrizione del mondo amerindiano da parte delle femministe indiane non costituisce una negazione dell'oppressione di genere nel mondo attuale, né costituisce un'idealizzazione del passato. Si tratta piuttosto di un tentativo di recuperare un referente del passato utilizzabile per il futuro a partire dal luogo fratturato di cui parlava Lugones (2010), o dalla doppia prospettiva che ci offre Alma López, una donna maya guatemalteca, che permette vedere avanti e indietro allo stesso tempo, da una parte o dall'altra, vale a dire vedere il passato e il futuro allo stesso tempo per creare, da lì, un mondo nuovo (Balive e Prashad, 2008, 6, 231). In questo senso, non si tratta di inventare nuovi costumi o di reinventare quelli vecchi, ma di rompere con l'habitus coloniale imposto dal sistema binario e distruttivo dei generi, con l'obiettivo di reinventare vecchie/nuove tradizioni esistenti in la dimensione passato/futuro. La "Revolutionary

Women's Law" dei neo-zapatisti, che ripristina il diritto delle donne indiane a esercitare responsabilità pubbliche, a ereditare la terra e a decidere sul proprio corpo, incarna il parziale recupero dell'antica cultura di genere, negata nei cinque secoli dalla colonialità potere, o da quella che Lugones chiama la colonialità di genere (2010).

28) Al di là della precauzione adottata per non idealizzazione del mondo pre-invasione e al di là della consapevolezza che possiamo avere della violenza attualmente vissuta dalle donne indigene per mano di uomini indigeni, alcune femministe come Rita Segato ci chiedono di spingere la riflessione verso un poco oltre, sugli elementi che erano presenti nelle culture indigeni (Segato 2011).

Sia nelle discussioni africaniste che latinoamericane, molti autori trovano interstizi e discontinuità in questi sistemi di genere alternativi dei mondi pre-invasione, che hanno consentito e facilitato la loro concatenazione con il sistema di genere occidentale. Molti di loro non riescono a spiegare come i sistemi di genere ancestrali avrebbero potuto essere sradicati in modo così completo se non ci fossero stati punti di ingresso al loro interno che rendessero possibile la subordinazione delle donne agli uomini. La descrizione che ho proposto finora evidenzia che i punti di ingresso sono stati molteplici, sia in Africa che nelle società degli indiani d'America. Da un lato, i patriarcati non dominavano tutta l'Africa come alcuni volevano dimostrare: esisteva un continuum di patriarcati, dal più forte al più debole. Allo stesso modo, i sistemi di complementarità di genere del mondo amerindiano hanno cessato di funzionare ai vertici del potere. Secondo Segato questi punti di fuga causarono nel contesto coloniale l'aggravamento e l'intensificazione delle gerarchie dell'ordine comunitario. Il patriarcato "a bassa intensità", come lei chiama le strutture di genere del mondo indiano pre-invasione, entrando nella logica di genere dei patriarcati occidentali, è diventato supergerarchico e persino mortale per le donne. La separazione tra sfera privata e pubblica imposta con la forza dal patriarcato occidentale produce una privatizzazione e un addomesticamento delle donne indigene che le rendono estremamente vulnerabili alla violenza maschile, sia da parte degli uomini nella loro comunità che da parte degli uomini al di fuori di essa. Tuttavia, nota Segato, la mascolinizzazione e l'inflazione estrema della sfera pubblica hanno un effetto duplice e contraddittorio: gli uomini colonizzati ottengono il controllo assoluto sulle donne nel mondo privato e pubblico, ma vengono evirati nel mondo pubblico di fronte all'uomo occidentale. Accettando questa sistemazione di genere, gli uomini colonizzati ritornano nella loro comunità fingendo che nulla sia cambiato, ritornano con la stessa nomenclatura della loro cultura ma con un'altra chiave di lettura. Come ci racconta Segato: "La troupe di genere rappresenta ora per noi un altro dramma, ma il suo lessico è stato catturato da un'altra grammatica." » (Segato 2011).

29) Su questo punto sia Lugones che Segato, così come le femministe indo-amerinde e africane, coincidono, anche se partono da premesse diverse, non condividono lo stesso vocabolario e sono in disaccordo su molti altri aspetti. Tutti concordano sul fatto che la colonialità e il genere occidentale hanno significato una perdita di potere sociale per le donne, che è stata mortale per le donne indigene, africane e di discendenza afro in America Latina, ma dobbiamo aggiungere anche per le persone povere di razza mista. Il fenomeno del femminicidio, sia in Africa che in America Latina, rappresenta, come dice Segato, una nuova barbarie e un'intensificazione del genere coloniale/moderno e deve essere visto come modalità estrema della colonialità di genere e "giunzione di patriarcati" di cui parla Julieta Paredes. Il femminicidio è l'espressione della letalità derivante dai due patriarcati che si combinano e si intensificano per danneggiare e annientare [vulnerar y ningunear] la vita delle donne (Segato 2011; Paredes 2008).

30) Dalla prospettiva della letalità che risulta dalla combinazione dei due patriarcati, la politica della vita o del "vivere bene" che esisteva nel passato, sia nella sua versione andina che maya, e che attualmente stiamo cercando di ricostruire in diversi paesi, trasformato in necropolitica durante la colonizzazione e persiste oggi sotto la colonialità del potere del sistema capitalista neoliberista

globalizzato. Il necropotere del sistema coloniale/moderno, patriarcale e capitalista, non può vivere senza annientare l'umanità e la natura della colonia, ma oggi, per resistere, ha bisogno di farlo sempre di più alle proprie latitudini; il necropotere neoliberista genera paesaggi di corpi senza vita e intere popolazioni ridotte alla morte sociale in tutto il mondo (Grzinić 2012). Come ci dice Segato (2011), i femmicidi o le uccisioni di massa di donne povere in America Latina e Africa sono il peggior sintomo del genere moderno e della calamità dei nostri tempi. La resurrezione femminista della cosmovisione andina e maya del "vivere bene" e dell'armonia tra i mondi umano e non umano basati su un dialogo interculturale tra uguali, costituisce forse la nostra unica via d'uscita dalla calamità di questi tempi (...) Il mondo occidentale e occidentalizzato ha molto da imparare dalle femministe indiane, latinoamericane e africane. È tempo che anche gli uomini indiani, meticci e africani prendano sul serio i percorsi che le loro stesse culture offrono per decolonizzare il genere, un genere che li ha disumanizzati e trasformati in carnefici dei loro compagni di vita. Il concetto di colonialità di genere di Lugones, anche senza fare affidamento sulla certezza dell'assenza di genere nel mondo pre-invasione, può aiutarci a comprendere fino a che punto il genere sia un artificio della colonialità del potere, che disumanizza tutti.

32) Molto resta da indagare e ripensare. Vale la pena continuare questo dialogo appena iniziato tra le femministe indiane e quelle meticce del nostro continente, per trovare alternative al genere che la Colonia ci ha portato sulle sue navi. Insieme possiamo iniziare a sconfiggere la necropolitica e ricostruire una politica della vita, come se la vita fosse perpetua e il genere non esistesse.

Traduzione a cura di Nicoletta Pirotta per la rubrica "Intersezioni femministe" in Transform!Italia