



## **Alteridades fantaseadas, voces inaudibles. Apuntes para una crítica de la colonialidad del deseo<sup>1</sup>**

*Fantasised alterity, inaudible voices. Notes for a  
critique of the coloniality of desire*

JORGE POLO BLANCO <sup>a</sup>

### Resumen

Asumiendo el marco teórico decolonial, en lo que a las cuestiones de género se refiere, abordaremos una cuestión importante: los imaginarios sexuales que, desde las culturas occidentales, han sido proyectados sobre las alteridades no-occidentales. En ese sentido, hablaremos de “alteridades fantaseadas” y de “colonialidad del deseo” para connotar ciertos procesos de dominación que tienen que ver con la racialización de la sexualidad y con la sexualización de la raza. Pero abordaremos, al mismo tiempo, las críticas que desde los “feminismos otros” han sido lanzadas contra el feminismo hegemónico de cuño occidentalocéntrico, pues éste ha sido en demasiadas ocasiones un discurso cómplice con la subalternización secular de todas las mujeres “no-blancas”, esto es, racializadas. Y esa complicidad ha radicado, precisamente, en la ignorancia y en la incomprensión de la interseccionalidad de género, sexo, raza y clase.

---

<sup>1</sup> Este trabajo es un producto enmarcado en el Grupo de Investigación *Cultura Visual, Comunicación y Decolonialidad* (CUVICODE), dentro del Proyecto de Investigación “Estéticas Subalternas y Artivismos Contrahegemónicos” (ESAC), en los cuales participo como investigador. El Grupo y el Proyecto pertenecen a la Facultad de Arte, Diseño y Comunicación Audiovisual (FADCOM), de la Escuela Superior Politécnica del Litoral, Guayaquil, República del Ecuador.

<sup>a</sup> Escuela Superior Politécnica del Litoral, Guayaquil, República del Ecuador. Doctor en Filosofía, e-mail: polo@espol.edu.ec

**Palabras clave:** Feminismos decoloniales. Sexualización de la raza. Racialización del sexo. Alteridades fantaseadas. Colonialidad del deseo.

### *Abstract*

*Adopting the decolonial theoretical framework, as far as gender issues are concerned, we will address an important issue: the sexual imaginaries which, from Western cultures, have been projected onto non-Western alterities. In this regard, we will discuss "fantasised alterities" and the "coloniality of desire" in order to connote certain processes of domination which have to do with the racialisation of sexuality and with the sexualisation of race. However, we will at the same time address the criticisms which have been brought against Western-centric hegemonic feminism from the "other feminisms", because the former has on too many occasions been a discourse complicit in the secular subalternization of all "non-white" women, that is, racialized. Moreover, this complicity has been rooted specifically in the ignorance and misunderstanding of the intersectionality of gender, sex, race and class.*

**Keywords:** *Decolonial feminisms. Sexualisation of race. Racialisation of sex. Fantasised alterities. Coloniality of desire.*

## **1. Más próximas a la naturaleza, más sujetas a la biología.**

En la obra de Rousseau podemos encontrar una dicotomización radical entre los atributos “propriadamente” masculinos y los “propriadamente” femeninos; así, los varones fueron definidos o caracterizados como sujetos eminentemente racionales, mientras que las mujeres, por el contrario, fueron representadas como seres básicamente sentimentales y reproductivos (COBO, 1995). Rousseau, de tal modo, terminó consagrando un juego simbólico binario o dual por medio del cual se establecía que las mujeres se hallaban más próximas a la “naturaleza” mientras que los varones pertenecían más esencialmente al universo de la “cultura” (ORTNER, 1974). Pero el par *Cultura/Naturaleza* se correspondía con otros pares análogos, y todos ellos operaban de la misma forma a la hora de caracterizar diferencialmente a hombres y mujeres. *Razón/Sentimiento* o, empleando terminología kantiana, *Concepto/Intuición Sensible*: el

elemento de la izquierda siempre aparecería inextricablemente ligado a lo masculino, y el segundo elemento de los pares a lo femenino. En esta construcción “logo-falocéntrica” los varones aparecen como aptos para el razonamiento conceptual, mientras que las mujeres permanecen ancladas en un nivel sensitivo e intuitivo (AMORÓS, 1991; VALCÁRCEL, 1997). Semejantes distribuciones simbólico-materiales, que hallamos en múltiples momentos y lugares de la historia del pensamiento occidental, produjeron en todo momento efectos sociopolíticos de hondo calado, pues de todo ello se derivaba que solamente los varones estaban capacitados para actuar en la esfera pública y para inmiscuirse en el mundo político, mientras que las mujeres quedarían ubicadas —encajonadas o encapsuladas— en ese otro ámbito privado-doméstico (estatus pre-cívico o subpolítico) centrado en las labores reproductivas. Las mujeres, y la obra del filósofo ginebrino es simplemente un ejemplo bien destilado de los muchos que podrían encontrarse, aparecen heterodesignadas como seres dotados (de una forma esencial e inamovible) para la crianza o los cuidados. Se hallarían excluidas, por definición, de la política —o de la ciudadanía— y de la ciencia. Y así fue, durante demasiado tiempo.

Simone de Beauvoir, en *El segundo sexo*, observó cómo una larga tradición intelectual había situado a la mujer en una irremediable inmanencia corporal; anclada en ese ámbito corpóreo-reproductivo, era ella incapaz de trascender hacia otras actividades más complejas o excelsas (BEAUVOIR, 1995, p. 58). Representar a la mujer —o construirla discursivamente— como un ser esencialmente corporal ha resultado ser, durante muchísimo tiempo, un artefacto de control y poder: ella —fuente de toda perturbación, de todo pecado y de toda tentación sensualista— encarnaba (nunca mejor dicho) el lado oscuro, pre-lógico, primitivo e instintivo de la especie; ellas eran siempre “lo otro” de la razón. Y, por lo tanto, ellas debían ser gobernadas y vigiladas por la parte racional, esto es, por el varón (siempre que éste fuera un varón “auténtico” o no feminizado). Ese “reparto” de papeles encontraba asidero en largos siglos de pensamiento filosófico, empezando por el tajante dualismo cuerpo/alma que hallamos en el *Fedón* platónico. Bien es verdad, no obstante, que en diferentes pasajes de la *República* (en VII, 540c, por ejemplo) o en *Las Leyes* (en VII, 804d-805c) encontraremos

a un Platón sosteniendo posturas abiertamente “feministas”, estipulando una formación educativa y una posición política idénticas para hombres y mujeres. La filosofía cristiana ulterior, sin embargo, consolidó esa ubicación de las mujeres en el plano inmanente de lo corporal, es decir, en un espacio despojado de espíritu y de *logos*. Podemos observarlo nítidamente en Santo Tomás (PÉREZ ESTÉVEZ, 2008). En la filosofía tomista, efectivamente, la hembra-madre operaba como *materia*, mientras que los varones fungían como *forma*. Pero en el interior de las coordenadas de esa metafísica de raigambre aristotélica se considera que dicha “materia” es una suerte de no-ser, esto es, un “ser en potencia” que sólo puede llegar al “ser en acto” cuando la “forma” recae sobre ella. La materia (hembra) es una realidad deficiente, carencial e incompleta que solo adquiere un ser verdadero y completo cuando es determinada por la forma (macho). Y esa presunta inferioridad óptica de la mujer tenía una traducción axiológica inmediata: la mujer debía estar siempre gobernada por el varón, puesto que aquélla requería de la potencia activa de éste para cumplir, incluso, con su función generativa: la hembra apenas aportaba una materia prima impotente, siendo el macho la causa eficiente y formal de toda generación. También el psicoanálisis (REA, 2011) y la versión lacaniana de éste (FRASER, 2015, p. 169-180) contribuyeron, en cierto modo, a fijar y reforzar el falocentrismo del orden simbólico hegemónico, toda vez que apelaban a ciertas “leyes” del deseo y de la sexualidad que operarían como principios psíquicos inmutables e inmodificables *no* derivables de prácticas sociales (postulaban una economía psíquica trascendental, esto es, ahistórica y transcultural). Así, algunos discursos psicoanalíticos habrían legitimado ciertos elementos del discurso patriarcal, proporcionando una suerte de “blindaje psíquico” a la subordinación histórica de las mujeres.

Ya en el siglo XX, y a tenor de la denominada “revolución sexual” acaecida en los países occidentales o industrialmente desarrollados, se produjo sin embargo una nueva inflexión, como bien ha señalado Rosa Cobo:

La cultura de sexualización de las mujeres que ha tenido lugar en las últimas décadas en Occidente se hace legible a la luz de esa ontología de lo femenino que ha fabricado la cultura patriarcal y que oscila entre la reproducción y la prostitución, entre la maternidad y la seducción. En otros términos, la hipersexualización de lo femenino es la condición de posibilidad de que

pueda desarrollarse una cultura de la pornografía y de la prostitución. [...] Sin embargo, esta nueva cultura de la sexualidad se articula en torno a la idea de que el placer erótico es un derecho masculino, que debe desarrollarse tanto en el matrimonio como en la prostitución. En todo caso, la idea de fondo de este texto es que la sobrecarga de sexualidad que se asigna a las mujeres es la condición de posibilidad no solo de la formación de una cultura de la prostitución sino también de la construcción de una industria del sexo que tiene como eje central la mercantilización de los cuerpos de las mujeres (2015, p. 10).

Con la revolución sexual desplegada en la segunda mitad del pasado siglo XX emerge una cultura nueva, donde la sexualidad y la reivindicación del placer se colocan en el centro del imaginario simbólico. Semejante irrupción tiene mucho que ver, desde luego, con esa nueva fase del capitalismo —el posfordismo ultraconsumista— que promueve de forma sistemática el hedonismo de masas (POLO BLANCO, 2010). Todo este proceso produjo ciertos efectos emancipadores, sin duda, en lo tocante a liberar la sexualidad de viejas normatividades represivas. Pero no podemos olvidar, en cualquier caso, que al mismo tiempo estaban emergiendo nuevas relaciones de dominio, vinculadas en este caso a la sobre-sexualización de las mujeres. A través de la fulgente irrupción de múltiples códigos erótico-estéticos, por lo tanto, aparecieron nuevos dispositivos de control y tiranización (GREER, 2001). Se habría producido, por decirlo así, un proceso esquizofrénico: la vieja narrativa de la maternidad hogareña como “destino natural” de toda mujer se estaría combinando y entrelazando con el imperativo de cultivar incansablemente la propia belleza, esto es, con la indeclinable obligación de invertir en el propio “capital erótico”, en aras de resultar sexualmente atractiva el mayor tiempo posible (HAKIM, 2017).

En la era del capitalismo global el cuerpo femenino, hipersexualizado hasta el paroxismo (incluido el cuerpo de las niñas), se ha convertido en una fuente inagotable de plusvalía. La industria del sexo (la legal y la ilegal) mueve cantidades astronómicas de dinero; “industria de la vagina”, lo ha llamado con mayor precisión Sheila Jeffreys (2012). Todo lo cual no sería más que un brutal paso al límite de todo aquello que ya explicara Silvia Federici (2010), en lo referente a los procesos históricos de “acumulación originaria” que propiciaron una “transición al capitalismo” y que se sustentaron no solo en la expropiación violentísima de tierras comunales, sino en la expropiación igualmente violenta de los cuerpos femeninos, que a partir de ese

entonces quedarían forzosamente enrolados en un espacio de “labor reproductiva” no remunerada y, por ende, sumidos en un espacio oscuramente subpolítico y categorizado peyorativamente como no-productivo. Esos cuerpos femeninos, así, se convertían en una riquísima y lucrativa fuente de plusvalía absoluta.

Pero esto último, que sin duda es crucial, no nos interesa tanto en estos momentos. Lo que ahora deseamos destacar es el hecho mismo de que las mujeres, en el secular imaginario patriarcal, presentan una suerte de “sujeción a la biología”. Y debemos añadir un énfasis importantísimo, en lo referente a esta última cuestión, porque lo cierto es que esa “proximidad a la biología” se acentúa intensamente cuando hablamos de todas aquellas mujeres que tienen la tez más “oscura” y que habitan en las vastas geografías poscoloniales y/o neocolonizadas; o, en todo caso, de las migrantes situadas en los países “centrales” del sistema-mundo y que proceden de esas otras zonas del planeta más “periféricas”. Como veremos más adelante, estas mujeres fueron producidas —y, por ende, imaginadas— por dos aparatos discursivos correlacionados y retroalimentados: el de la bestialización y el de la hiper-sexualización.

## **2. Feminismo occidentalocéntrico y feminismos decoloniales.**

Los pensadores y pensadoras del llamado “giro decolonial” (CASTRO-GÓMEZ y GROSFUGUEL, 2007) han enfatizado que el imperialismo no resultó ser únicamente un proceso económico-territorial o político-militar, puesto que operó a su vez como una poderosa maquinaria discursiva perfectamente engrasada a la hora de producir subjetividades, tejiendo gramáticas culturales y dispositivos moleculares de dominación que involucraban factores de clase, etnia/raza y, por supuesto, de género. En ese sentido, debemos hablar de una “colonialidad múltiple” (POLO BLANCO, 2018). Y, en cualquier caso, puede localizarse y rastrearse una específica “colonialidad del género” en su intersección con la clase y la raza (LUGONES, 2011; CASTILLO, 2016). Es más, lo que encontraremos reiteradamente es una intrincada interseccionalidad de raza, clase,

sexualidad y género. Rita Laura Segato (2011), en ese mismo sentido, sostiene que el entrecruzamiento de colonialidad y patriarcado produce una especificidad distinta, esto es, una rearticulación de las relaciones de género que desemboca en una nueva constelación de jerarquizaciones y violencias que bien puede recibir el nombre de “sistema moderno/colonial de género”, como lo ha denominado María Lugones (2008a, p. 92-93), ampliando y complejizando todo lo teorizado por Aníbal Quijano en torno a la colonialidad del poder. Porque aquella “clasificación racial” de la que hablaba el pensador peruano (QUIJANO, 1992, p. 438) también albergaba dentro de sí, de manera constitutiva y consustancial, un conjunto específico de jerarquizaciones trabadas en torno al género y al sexo. El moderno sistema colonial, en ese sentido, habría introducido el “género” como un dispositivo de categorización y jerarquización/exclusión en sociedades donde, hasta ese momento, no había existido nada similar a una “diferencia de género” que operase como principio estructurador del orden simbólico o como marcador inexorable de los roles sociopolíticos (ALLEN, 1992; OYEWUMI, 1997).

Pero debe examinarse de manera muy crítica cómo el feminismo hegemónico, esencialmente occidentalocéntrico, ha construido a la “mujer pobre del tercer mundo”. Dicha construcción ha rebotado condescendencia, en el mejor de los casos. Y, en demasiadas ocasiones, ese feminismo del Norte global ha incurrido en retóricas “salvacionistas”, despojando de agencia propia a las mujeres racializadas del Sur y considerando, en definitiva, que éstas son incapaces de empoderarse por sí mismas (BIDASECA, 2011). Pero el feminismo poscolonial o decolonial ha ido más lejos, señalando que las categorías “género”, “patriarcado” o “dominación masculina” (BOURDIEU, 2007), al emplearse de forma transcultural o ahistórica, como en muchas ocasiones han hecho las feministas europeas y estadounidenses, han condensado paradigmáticamente —hipostasiado— las problemáticas de las “mujeres blancas heterosexuales y de clase media o alta” como si, en efecto, ellas encarnaran el arquetipo de todas las mujeres del mundo (MOHANTY, 2008; LOZANO LERMA, 2010). Ese discurso feminista eurocentrado —o “USAcentrado”, valga el neologismo— estaría

desatendiendo la “herida colonial”, por emplear el término de Walter Mignolo (2007); y al hacerlo, pudiera estar operando como un discurso implícita pero eminentemente racista, plasmado en esta imagen: mujeres racializadas y pobres limpiando las casas y cuidando a los hijos de mujeres blancas de clase media/alta, para que éstas tengan la oportunidad de empoderarse en el espacio público, accediendo al mercado laboral o a la vida académica. Las feministas europeas y norteamericanas criticaron justamente al “Hombre”, esa figura del humanismo ilustrado que, en la práctica, excluía de la condición ciudadana a la mitad de la población; sin embargo, ellas mismas erigieron otro nuevo sujeto pretendidamente universal cuando hablaron de la “liberación de la mujer”, toda vez que el significante “Mujer” sólo se estaba refiriendo, en este caso, a las mujeres blancas occidentales; y ni tan siquiera a todas ellas, puesto que las mujeres pobres —aun siendo blancas y occidentales— tampoco solían quedar incluidas, en este caso por su condición específicamente socioeconómica.

Pero el asunto es aún más complejo, toda vez que algunos feminismos esbozados desde el Sur global —véase en América Latina— han interiorizado buena parte de los esquemas occidentalocéntricos, asumiendo de forma acrítica los constructos teóricos de las feministas blancas del Norte global y, por ello mismo, han producido discursos que solo recogen los problemas de las mujeres blanco-mestizas y urbanas, ignorando o infravalorando con tal proceder las especificidades vivenciales de las mujeres campesinas y/o indígenas (ESPINOSA, 2014). Esas prácticas teóricas, por ende, seguirían reproduciendo en buena medida la colonialidad del poder y del saber; porque, como bien sabemos, se puede estar físicamente radicado en el Sur y, al mismo tiempo, permanecer instalado epistémicamente en un imaginario del Norte.

Los feminismos contrahegemónicos, si quieren transitar hacia unas coordenadas efectivamente decoloniales, deben dialogar con los feminismos indígenas o comunitarios, en el caso de América Latina; las experiencias, saberes y resistencias de todas esas mujeres deben ponerse en valor, porque además ellas deben combatir contra poderosas estructuras materiales y simbólicas: deben desasirse del patriarcado eurocéntrico, moderno y colonial; pero, al mismo tiempo, deben enfrentarse a un



patriarcado originario y premoderno, ése que ejercen sobre ellas sus propios compañeros de comunidad (GARGALLO, 2014; PAREDES, 2014; PAREDES, 2015). Porque, en efecto, en muchas ocasiones es la propia cultura —con sus costumbres ancestrales— la que oprime a las mujeres, ordenando para ellas un “lugar natural” vinculado a los cuidados y a la reproducción de la vida y, por ello mismo, despojándolas de cualquier papel protagónico en la toma de decisiones colectivas. Patriarcado ancestral y patriarcado moderno se imbrican y entrelazan, y solo un feminismo que dialogue con las experiencias y las “voces” de estas mujeres podrá despojarse de aquellos residuos de colonialidad.

La escritora y activista afroestadounidense Gloria Jean Watkins, más conocida como “bell hooks” (pues de esta manera ha firmado sus trabajos, escrito así, con minúsculas), en un texto imprescindible, señalaba que “las mujeres blancas que dominan el discurso feminista hoy en día rara vez se cuestionan si su perspectiva de la realidad de las mujeres se adecúa o no a las experiencias vitales de las mujeres como colectivo. Tampoco son conscientes de hasta qué grado sus puntos de vista reflejan prejuicios de raza y de clase, aunque ha existido una mayor conciencia de estos prejuicios en los últimos años” (2004, p. 35). Con cierto dolor, explicaba que la literatura feminista (al menos en los Estados Unidos) aparecía rebosante de racismo; discursos esbozados por mujeres blancas (anglosajonas) de clase media-alta que no podían (o no querían) comprender el factor diferencial que suponía la “raza”. Ellas, tiranizadas por el machismo sexista de sus compañeros varones (también blancos, anglosajones y de clase económicamente privilegiada), pretendían convertir su propia experiencia en la experiencia de todas las mujeres. Nancy Fraser (1997, p. 235-239) remarcó que tanto las “feministas de la igualdad” como las “feministas de la diferencia” habían incurrido por igual en ese sesgo. En sus escritos, por lo tanto, eran incapaces de aprehender que una mujer negra de clase obrera soportaba —además del sexismo machista— el racismo y la miseria económica. Patriarcado, clasismo y racismo son tres estructuras de dominación diferentes, cada una de ellas con su propia lógica y su propia intensidad; por no hablar de la homofobia, pues la cosa se complica notablemente si

además de mujer, negra y pobre eres lesbiana (o transexual). Mucho se ha escrito, no obstante, sobre la “interseccionalidad” de todos esos vectores de dominación (NAGEL, 2003; WILLIAMS, 2005; DORLIN, 2008).

El discurso feminista occidentalocéntrico, por lo tanto, ha operado durante mucho tiempo con esquemas (políticos y epistémicos) atestados de colonialidad. En primer lugar, porque el “factor racial” no fue considerado como determinante; la especificidad de la opresión racista se subsumía (como cuestión secundaria o insignificante) en una problemática presumiblemente más amplia e importante: la liberación de todas las mujeres, más allá de las razas y más allá de las clases sociales. Pero no existe ese “más allá”, porque raza y clase son factores decisivos que se entrelazan con la cuestión patriarcal; aquella subsunción, por lo tanto, era muy tramposa, porque las mujeres negras tenían —tienen— que liberarse del patriarcado, sí, pero también deben luchar por liberarse del racismo y, en muchas ocasiones, del heterosexismo y de la pobreza; las combinaciones, en ese sentido, son múltiples. Y la gravedad del asunto residía en el hecho de que ese racismo, ese clasismo y ese heterosexismo fueron ejercidos contra ellas también por otras mujeres blancas. La idílica “sororidad” ha brillado por su ausencia; es más, usada de forma abstracta ha servido para encubrir o invisibilizar otras contradicciones. Las propias feministas blancas trataron con desprecio y condescendencia, en demasiadas ocasiones, a las mujeres negras que querían sumarse al movimiento. “Se ha escrito poco sobre los intentos por parte de las feministas blancas de silenciar a las mujeres negras” (BELL HOOKS, 2004, p. 45). Es verdad que palabras tan amargas fueron escritas en 1984, y desde entonces la teoría crítica feminista ha ido desplegando un arsenal teórico cada vez más potente y sofisticado, en lo que al tema racial se refiere. “Feminismos negros” (BELL HOOKS, 1981; CRENSHAW, 1991; JABARDO, 2012), “feminismos musulmanes o islámicos” (GROSGOUEL, 2016), “feminismos indígenas” o “feminismos comunitarios” (CUMES, 2009; GALINDO, 2013; ESPINOSA *et al.*, 2014), “feminismos chicanos” (ANZALDÚA, 2016) o “feminismos decoloniales y poscoloniales” (MOHANTY, 2003; LUGONES, 2008b; SEGATO, 2015), han sido

puestos sobre la mesa con mucha fuerza, y aquel feminismo blanco, heterosexual, clasista, eurocéntrico y occidentalocéntrico fue revisado —o duramente criticado— desde las propias filas del movimiento feminista. Resultó necesario “ennegrecer e indigenizar” el discurso feminista (FONSECA y GUZZO, 2018). El feminismo, en suma, también hubo de ser decolonizado.

### **3. Sexualización de la raza, racialización del sexo.**

Verena Stolcke (1992) mostró, en un estudio pionero sobre racismo y sexualidad en la Cuba colonial, cómo se entrelazaban o incardinaban las jerarquías raciales y las subordinaciones de género. Los hombres de la élite, de piel “más clara”, reafirmaban su posición privilegiada mediante un estricto control de la sexualidad de las mujeres blancas —“sus” mujeres— y, al mismo tiempo, disponían de un fácil “acceso” a las mujeres de tez “más oscura” y estatus social más bajo. Las relaciones de poder así constituidas, dentro de este complejo sistema de raza/género/clase, permitían un dominio sobre las mujeres blancas (con apelaciones a su honor y respetabilidad social) y un dominio sobre las *otras* mujeres, aquellas más pobres y de piel más oscura, a las cuales era relativamente sencillo “acceder” mediante relaciones extramaritales que, por lo demás, no le restaban al varón ni un ápice de honorabilidad. Privilegios socioeconómicos, privilegios raciales y privilegios patriarcales se anudaban en perfecta simbiosis. Y sobre todo ello gravitaba, al mismo tiempo, un estereotipo de la mujer negra o mulata que la presentaba —o imaginaba— como una criatura fácilmente erotizable y, por ende, siempre predispuesta al sexo con el hombre blanco (KUTZINSKI, 1993). Semejante mitología, que forma parte consustancial de lo que nosotros llamaremos “colonialidad del deseo”, funcionó como un perfecto marco legitimador de ciertas relaciones sexuales interraciales que eran, no obstante, asimétricas. Porque, quizás, cuando dos cuerpos se encuentran también se están enfrentando dos memorias colectivas y dos imaginarios sociales; e incluso cuando no interviene la pura coacción o la fuerza física —y únicamente media la seducción—

pueden estar operando ciertas gramáticas de colonialidad que, en último término, nos hacen comprender que semejantes “encuentros” no siempre se producen en términos de igualdad o genuina libertad.

El imperialismo expolió los territorios, pero también saqueó los cuerpos. Es ésta una enseñanza crucial, a la hora de comprender el fenómeno de la dominación en toda su complejidad. En ese sentido, debemos considerar que las estructuras de poder en el periodo colonial, y de igual modo en el mundo poscolonial, han venido produciendo cierta sexualización de las razas, o cierta racialización de las sexualidades. Es cierto, debemos puntualizar, que ese imaginario que atribuye una sexualidad exacerbada o desbocada —y, por cierto, animalizada— a todos los cuerpos “no-blancos” afecta también a ciertos grupos de varones no-blancos. Podemos comprobarlo en ese imaginario, bien asentado y extendido, que proyecta un arquetipo de los varones afrodescendientes como seres fundamentalmente “dionisiacos”, especialmente predispuestos para el goce sensual, el baile y las artes amatorias, siempre acompañadas de una potencia sexual irrefrenable (VIVEROS VIGOYA, 2002a y 2002b; MOUTINHO, 2004 y 2008; VIVEROS VIGOYA, et al., 2006). En todos estos imaginarios, tejidos o anudados en torno a la raza y la sexualidad, hallamos una indudable marca colonial (CONGOLINO, 2008). Pero, en cualquier caso, esa sexualización de las razas —o racialización de las sexualidades— ha incidido con mayor intensidad en las mujeres, que siempre padecen una dosis extra de subyugación con respecto a sus compañeros varones, aunque junto a ellos sufran otras relaciones de dominio.

#### **4. Los cuerpos “no-blancos” como recintos de una sexualidad pre-civilizada y animalesca.**

Judith Butler ha sostenido, ubicándose en una suerte de constructivismo radical, que incluso la materialidad de los cuerpos es un *efecto* del poder. Es decir, no se trata de que exista un cuerpo pre-discursivo sobre el cual vengan a inscribirse múltiples códigos culturales; es que incluso la corporalidad misma es ya un producto de los diversos

regímenes de poder/saber. La propia materialidad del cuerpo (con toda su gestualidad, expresividad y potencialidad), y no ya únicamente el “género”, es indistinguible del propio sistema normativo que lo ha prefigurado, regulado, encauzado y posibilitado (BUTLER, 2002, p. 18-19). Estas premisas, por lo tanto, pueden resultarnos muy útiles, puesto que la historia del colonialismo es, de un modo fundamental, una historia de la “marcación racial” de los cuerpos (WADE, 2002). Los rasgos fenotípicos, en su propia inmanencia, no albergan ninguna significación concreta; solo empiezan a significar o connotar ciertas cosas cuando aparecen (y *siempre* lo hacen) bajo la luz de ciertos aparatos discursivos, o bajo el foco de ciertas redes semióticas. Y solo entonces podemos observar cómo el color de la piel, por poner el ejemplo paradigmático de rasgo fenotípico racialmente marcado, empieza a ser absolutamente relevante a la hora de ubicarnos diferencialmente en las jerarquías simbólicas, axiológicas, epistémicas y políticas que han venido operando en el sistema-mundo moderno-colonial.

Pero debemos hacer hincapié en otras instancias que también resultan ser un *efecto* de la construcción simbólica y discursiva: el deseo sexual y el placer. Evidentemente, no podemos obviar que ambas realidades se asientan en una base neurofisiológica; nadie negará la existencia del sistema nervioso, como sustrato material (bioquímico y electroquímico) de las sensaciones de placer. Ahora bien, en otro plano de significación, hemos de enfatizar que tanto el “deseo” como el “placer sexual” son realidades políticas, esto es, realidades configuradas por determinadas gramáticas culturales y, por ende, atravesadas por múltiples relaciones de poder. Ya Michel Foucault, como bien sabemos, había enfatizado que el poder podía ser básicamente negativo: quebrar resistencias, forzar a la obediencia, inhibir, amenazar, clasificar, normativizar, recluir, moldear, silenciar, prohibir, censurar e imponer; se trataría, en este caso, de un compendio de violencias destinadas a doblegar, anular o en todo caso redireccionar el deseo y la voluntad. Sin embargo, el pensador francés supo entender que el poder no es solo negativo-represor, toda vez que llegó a ser primordialmente positivo-productor, generando activamente cuerpos dóciles y disciplinados (FOUCAULT, 2000). El poder no solo aplasta voluntades; lo que hace, ante

todo, es producir subjetividades. Pues bien, siguiendo ese esquema foucaultiano, podemos enfatizar que el deseo sexual —y el propio placer que somos capaces de experimentar y/o anhelar— son, también, un efecto o un producto de ciertos entramados discursivos.

Pero si la sexualidad —el deseo y el placer— han sido históricamente producidos, en todos los contextos históricos y culturales, por diferentes regímenes de poder/saber, lo cierto es que podríamos descubrir una específica mecánica colonial del deseo sexual. O, por decirlo con la terminología empleada por los pensadores y pensadoras del llamado “giro decolonial”, existiría una *colonialidad del deseo sexual*. El epicentro de esa colonialidad fueron, y lo siguen siendo, los cuerpos racializados de la otredad. Es así, por lo tanto, que esos cuerpos se fueron convirtiendo en superficies orgánicas sobre las que inscribir y proyectar un determinado imaginario sexual. Porque lo corporal no es natural; el cuerpo está codificado simbólicamente, construido por una narrativa hegemónica, como decíamos hace un momento. El cuerpo femenino, históricamente, siempre ha estado heterodesignado y heteronormativizado por múltiples discursos de poder. Y en el caso de ciertas mujeres “no-blancas” (de fenotipo no-caucásico, por así decir) la narrativa occidentalocéntrica ha imaginado una suerte de “animal seductor”; en este caso, esos cuerpos han sido connotados o codificados como portadores de una sexualidad exuberante y de una lubricidad inapagable.

El cuerpo no-blanco, abyecto pero al mismo tiempo atrayente, se convierte en el fabuloso depositario de una indómita y pre-civilizada energía sexual, lo cual produce fascinación y terror en proporciones equivalentes. Cuerpos que, en el interior de esta gran fábula, exudan y secretan una grotesca promiscuidad (VAINFAS, 2010).

Semejante narrativa, en cualquier caso, imagina que dichos cuerpos se hallan siempre *disponibles* para el occidental, ya sea éste un viajero y aventurero decimonónico o un turista del siglo XXI. En los contextos esclavistas, los mismos varones blancos que encajonaban a sus “compañeras de raza” en un papel de debilidad, pasividad sexual o frigidez, imaginaban simultáneamente a las esclavas negras como poseedoras de una lascivia apabullante y agresiva. De tal modo, éstas aparecerían caracterizadas con

diferentes rasgos de una perversidad sexual que lindaba en todo momento con lo animalesco (COLLINS, 2000, p. 82). Ann McClintock (1995, p. 22) evocó, en esa misma línea investigativa, cómo los viajeros europeos recargaban libidinosamente todas sus “observaciones etnográficas” en aquellas lejanas y tropicales tierras; hombres de penes gigantes, o mujeres que se casaban y copulaban con simios, aparecían recurrentemente en esas “descripciones” del viajante colonial que visitaba los territorios “salvajes” del Imperio. Pero, en este imaginario que así se iba construyendo, eran las mujeres “no-blancas” las que aparecían como el epítome de todas las aberraciones sexuales, y fueron concebidas –aún más que los hombres–, como entregadas a una lubricidad tan hiperbólica que traspasaba las fronteras de lo monstruoso.

Edward Said (2008, p. 254-259) observó cómo el imaginario occidentalocéntrico proyectó sus propias fantasías de sobre-erotización en las mujeres colonizadas. El “misterioso Oriente”, en las cartas y relatos de los viajeros europeos, aparecía sobrecargado de lúbrica sensualidad. La “mujer oriental” (al igual que las caribeñas o las afrodescendientes, si nos desplazamos a las Américas) albergaban una pulsión sexual inapagable. Said localiza en Gustave Flaubert, por ejemplo, esa fascinación por las fragancias lujuriosas de las mujeres orientales; pero, al mismo tiempo, las portadoras de semejantes tentaciones se presentan sumidas en el mutismo, desprovistas de inteligencia y voluntad. Mujeres danzando de forma sinuosa, animalesca y febril, evocando imágenes de placer carnal y fuerza genesiaca que coadyuvan a quebrar la tediosa monotonía de la vida burguesa y metropolitana, pero que aparecen siempre desprovistas de voz propia. Estos “orientalismos”, que articulan discursivamente un conjunto de imaginarios sexuales, han formado parte de la secular dominación imperial ejercida por Europa. Semejantes imaginarios han perdurado en el mundo poscolonial, desde luego, y una peculiar “colonialidad del deseo” opera todavía como parte constitutiva de la colonialidad del poder.

## 5. Consideraciones finales.

¿Por qué podemos hablar de una colonialidad del deseo? Porque el cuerpo de todas esas mujeres racializadas se convierte en una “superficie muda” sobre la que se proyectan buena parte de los deseos de los varones blancos occidentales; en ello, además, interviene un factor de clase, en el sentido de que dichas mujeres (la alteridad fantaseada), además de ser cuerpos “no-blancos”, en muchas ocasiones son también mujeres pobres localizadas en (o procedentes de) países periféricos. Su pobreza o “subdesarrollo”, en ese sentido, operaría como otro elemento más de la fantasía. Remarcaremos, de conformidad con todo lo señalado, que el ámbito del deseo sexual (el campo de acción de lo erótico, si preferimos decirlo así) emerge como un “territorio” –otro más– atravesado por la colonialidad. En efecto, los procesos de racialización del sexo y de sexualización de la raza cristalizaron en ciertos “imaginarios del deseo” pergeñados y proyectados desde la matriz eurocéntrica (u occidentalocéntrica); imaginarios en los que aquellas mujeres “no-blancas” o no-occidentales quedaron “atrapadas”. Hemos de considerar, sin embargo, que ese “aprimamiento” en el interior de ciertos imaginarios ha desencadenado múltiples efectos materiales (sociopolíticos), apuntalando y sosteniendo determinadas relaciones de dominio.

Y decíamos “superficies mudas” porque, en efecto, estas mujeres (racializadas y sexualizadas en el sentido mencionado) aparecen como sujetos subalternizados y, por lo tanto, inaudibles; o, en todo caso, como “voces bajas”, en el significado que le da Ranahit Guha (2002), expresando con ello su acallamiento sistemático. Los subalternos, y más aún las subalternas, se definen precisamente por carecer de un “lugar de enunciación” (SPIVAK, 1988). Mujeres cuyo cuerpo “exótico” –y cuya sexualidad “salvaje”– aparecen como efectos de una proyección imaginaria occidentalocéntrica (una alteridad construida como fantasía de dominación) y cuya “voz”, simultáneamente, deviene silenciada o prácticamente inaudible. De este modo se fue articulando y



asentando otro elemento más de esa gramática de dominación a la que denominamos “colonialidad”. En este caso nos hallaríamos ante una específica colonialidad del deseo.

## Referencias

ALLEN, P. G. *The Sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press, 1992.

AMORÓS, C. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos, 1991.

ANZALDÚA, G. *Borderlands/La Frontera. La nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing, 2016.

BEAUVOIR, S. *El segundo sexo. Los hechos y los mitos*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1995.

BELL HOOKS. *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*. Boston: South End, 1981.

BELL HOOKS. “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista”. En: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004, p. 33-50.

BIDASECA, K. “Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café de los hombres color café. O reflexiones sobre desigualdad y colonialismo jurídico desde el feminismo poscolonial”. En: *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba (Comp.). Buenos Aires: Godot, 2011, p. 95-120.

BOURDIEU, P. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 2007.

BUTLER, J. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires, Barcelona: Paidós, 2002.

CASTILLO, A. “Feminismos de la (des) identificación poscolonial latinoamericana”. En: *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Karina Bidaseca (Coord.). Buenos Aires: CLACSO, 2016, p. 113-124.

CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (Editores). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

COBO, R. *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*. Madrid: Cátedra, 1995.

COBO, R. “El cuerpo de las mujeres y la sobrecarga de sexualidad”. *Investigaciones Feministas*, v. 6, p. 7-19, 2015.

COLLINS, P. H. *Black feminist thought*. New York: Routledge, 2000.

CONGOLINO, M. L. “¿Hombres negros potentes, mujeres negras candentes? Sexualidades y estereotipos raciales. La experiencia de jóvenes universitarios en Cali”. En: *Raza, etnicidad y sexualidades*. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina, Peter Wade, Fernando Urrea Giraldo y Mara Viveros Vigoya (Eds.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, Escuela de Estudios de Género, 2008, p. 317-342.

CRENSHAW, K. W. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color”. *Stanford Law Review*, Vol. 43, No. 6, p. 1241-1299, 1991.

CUMES, A. “Multiculturalismo, género y feminismo. Mujeres diversas, luchas complejas”. En: *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*, Andrea Pequeño (Comp.). Quito: FLACSO, 2009, p. 29-52.

DORLIN, E. *Sexe, genre et sexualités*. París: Presses Universitaires de France, 2008.

ESPINOSA, M. “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional”. En: *Tejiendo de otro modo*. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala, Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (Eds.). Popayán, Colombia: Universidad del Cauca, 2014, p. 309-324.

ESPINOSA, Y.; GÓMEZ, D.; OCHOA, K. (Eds.). *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca, 2014.

FEDERICI, S. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2010.

FONSECA, I; GUZZO, M. “Feminismos y herida colonial: una propuesta para el rescate de los cuerpos secuestrados en Brasil”. *Tabula Rasa*, Bogotá, N° 29, julio-diciembre, p. 65-84, 2018.

FOUCAULT, M. *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo Veintiuno, 2000.

FRASER, N. *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, Facultad de Derecho, 1997.

FRASER, N. *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*. Quito, Madrid: Instituto de Altos Estudios Nacionales, Traficantes de Sueños, 2015.

GALINDO, M. *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización*. Bolivia: Mujeres Creando, 2013.

GARGALLO, F. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección, 2014.

- GREER, G. *La mujer completa*. Barcelona: Kairós, 2001.
- GROSFUGUEL, R. [Comp.]. *Feminismos islámicos*. Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana, Centro Simón Bolívar, 2016.
- GUHA, R. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Critica, 2002.
- HAKIM, C. *Capital erótico. El poder de fascinar a los demás*. Barcelona: Debate, 2017.
- KUTZINSKI, V. *Sugar's secrets. Race and the erotics of cuban nationalism*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1993.
- JABARDO, M. [Ed.]. *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2012.
- JEFFREYS, S. *La industria de la vagina. La economía política de la comercialización global del sexo*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- LOZANO LERMA, B. R. “El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano”. *La manzana de la discordia*, v. 5, n. 2, julio/dic., p. 7-24, 2010.
- LUGONES, M. “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, julio-dic., p. 73-101, 2008a.
- LUGONES, M. “Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial”. En: *Género y descolonialidad*, Walter Mignolo (Comp.). Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2008b, p. 13-54.
- LUGONES, M. “Hacia un feminismo descolonial”. *La manzana de la discordia*, v. 6, n. 2, julio-dic., p. 105-119, 2011.
- McCLINTOCK, A. *Imperial leather. Race, gender and sexuality in the colonial contest*. New York: Routledge, 1995.
- MIGNOLO, W. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- MOHANTY, C. T. *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press, 2003.
- MOHANTY, C. T. “Bajo los ojos de Occidente. Feminismo académico y discursos coloniales”. En: *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Rosalva Aída Hernández Castillo y Liliana Suárez Navaz (Coord.). Madrid: Cátedra, 2008, p. 112-161.
- MOUTINHO, L. *Raça, “cor” e desejo. Uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e África do Sul*. São Paulo: Editora de la UNESP, 2004.
- MOUTINHO, L. “Raza, género y sexualidad en el Brasil contemporáneo”. En: *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Peter Wade, Fernando Urrea y Mara

Viveros Vigoya (Eds.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, Escuela de Estudios de Género, 2008, p. 223-246.

NAGEL, J. *Race, ethnicity, and sexuality. Intimate intersections, forbidden frontiers*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

ORTNER, S. "Is female to male as nature is to culture?". En: *Woman, culture, and society*. Louise Lamphere y Michelle Rosaldo (Eds.). Stanford, CA: Stanford University Press, 1974, p. 68-87.

OYEWUMI, O. *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PAREDES, J. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Ciudad de México: El Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, En cortito que's palargo, AliFem AC, 2014.

PAREDES, J. "Despatriarcalización. Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida)". *Revista de Estudios Bolivianos*, n. 21, p. 100-115, 2015.

PÉREZ ESTÉVEZ, A. "Tomás de Aquino y la razón femenina". *Revista de Filosofía*, n. 59, p. 9-22, 2008.

POLO BLANCO, J. *Perfiles posmodernos. Algunas derivas del pensamiento contemporáneo*. Madrid: Dykinson, 2010.

POLO BLANCO, J. "Colonialidad múltiple en América Latina. Estructuras de dependencia, relatos de subalternidad". *Latin American Research Review*, v. 53, n. 1, p. 111-125, 2018.

QUIJANO, A. "Colonialidad y Modernidad-Racionalidad". En: *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Heraclio Bonilla (Comp.). Quito: FLACSO, Ediciones Libri Mundi, 1992, p. 437-449.

REA, C. "Psicoanálisis y dispositivo de la sexualidad: cuerpo, norma y construcción de género". Aurora. *Revista de Filosofía*, v. 23, n. 33, p. 407-424, 2011.

SAID, E. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo, 2008.

SEGATO, R. L. "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". En: *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba, (Comp.). Buenos Aires: Godot, 2011, p. 17-48.

SEGATO, R. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: Prometeo, 2015.

SPIVAK, G. C. "¿Puede hablar el sujeto subalterno?". *Orbis Tertius*, Año III, n. 6, Buenos Aires: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, p. 175-235, 1988.

STOLCKE, V. *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid: Alianza, 1992.

VAINFAS, R. *Trópico dos pecados. Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VALCÁRCEL, A. *La política de las mujeres*. Madrid: Cátedra, 1997.

VIVEROS VIGOYA, M.; RIVERA, C.; RODRÍGUEZ, M. (Comp.). *De mujeres, hombres y otras ficciones. Género y sexualidad en América Latina*. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia; Tercer Mundo Editores, 2006.

VIVEROS VIGOYA, M. *De quebradores y cumplidores. Sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia, Fundación Ford, Profamilia Colombia, 2002a.

VIVEROS VIGOYA, M. "Dionysian blacks. Sexuality, body, and racial order in Colombia". *Latin American Perspectives*, v. 29, n. 2, p. 60-77, 2002b.

WADE, P. *Race, nature and culture. An anthropological perspective*. London: Pluto Press, 2002.

WILLIAMS C, K. "Cartographie des marges: interseccionalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur". *Cahiers du Genre*, n. 39, p. 51-82, 2005.

RECIBIDO: 11/11/2018  
APROBADO: 02/06/2020

RECEIVED: 11/11/2018  
APPROVED: 06/02/2020