

# REVISAR EL GÉNERO DESDE LA PERSPECTIVA DE LA HETEROCOLONIALIDAD

## REVISING GENDER FROM THE PERSPECTIVE OF HETEROCOLONIALITY

Juliana Ortegos Aggio<sup>1</sup>

*Departamento de filosofia, PPGF e PPGNeim da UFBA e PPGFIL (UFRRJ), pesquisadora de produtividade do CNPq*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6283-4797>

DOI: 10.64301/fc.v3i6.71



RECIBIDO:

08/05/2025

ACEPTADO:

22/11/2025

60

**Resumen:** Este texto se propone revisar el concepto de género desde la perspectiva de la crítica feminista lesbiana y decolonial al feminismo blanco hegemónico euro-norteamericano, el cual ha prescindido tanto de la heterosexualidad como factor constitutivo del género, como de la imbricación de género, raza, sexualidad y clase. Si bien el feminismo blanco hegemónico fue acusado de no tener en cuenta el elemento de la sexualidad por parte del feminismo lesbiano, también podemos acusar este último de no haber considerado que la heterosexualidad como estructurada en el poder colonial y sus implicaciones en la constitución del género desde una lectura feminista decolonial. Finalmente, argumento que la teoría feminista no avanzaría sin una crítica al sistema capitalista heterocolonial como determinante del género, razón por la cual la lucha feminista debe sostener prácticas autocríticas y articularse en coaliciones con diversos movimientos sociales anticapitalistas.

**Palabras claves:** género; feminismo; heterosexualidad; colonialidad.

---

<sup>1</sup> Revisión del español: Ana Luz Pérez

**Abstract:** The text aims to revisit the concept of gender from the point of view of the lesbian feminist and decolonial critique of hegemonic white Euro-North American feminism, which has disregarded heterosexuality as a determining factor in the constitution of gender, as well as the imbrication of gender, race, sexuality and class. If hegemonic white feminism was accused of not taking into account the element of sexuality by lesbian feminism, we can accuse lesbian feminism of not having considered heterosexuality as being structured in colonial power and its implications in the constitution of gender from this reading of decolonial feminism. Finally, I intend to argue that feminist theory would not advance without presupposing a critique of the heterocolonial capitalist system in determining gender, so that the feminist struggle does not dispense with self-critical practices and coalitions with various anti-capitalist social movements.

**Keywords:** gender, feminism, heterosexuality, coloniality.

## 1. INTRODUCCIÓN

La gran mayoría nunca se ha preguntado por qué desea a alguien del sexo opuesto. Pero a quienes desean a alguien de su mismo sexo sí les han preguntado o se han preguntado la razón de su deseo. La pregunta llega al homosexual como una exigencia moral, como si fuera realmente necesario justificar esa *desviación* o *anomalía*. Así, sutil e insidiosamente, el homosexual se ve obligado a buscar un deseo secreto y la razón de su orientación sexual. La interminable e infructuosa disputa es: ¿la homosexualidad es biológica (genética) o social? Es decir, ¿se nace o se llega a ser homosexual? Nadie se pregunta: ¿se nace o se llega a ser heterosexual? No se trata aquí de optar por una u otra respuesta, sino de comprender por qué insistimos tanto en conocer la respuesta solo en el caso de la homosexualidad, reservando un silencio consensual o una aceptación tácita para la heterosexualidad. Este fenómeno, para quien no lo sepa, se llama heterosexualidad obligatoria y ha marcado definitivamente el campo feminista, obligándonos a revisitar el género a través de la lente de la heterosexualidad. Al fin y al cabo, nadie nace mujer, se hace, como decía Beauvoir. Pero, ¿por qué y para quién? Para los hombres o en beneficio de los hombres. Como han demostrado las feministas lesbianas, hacerse mujer es hacerse heterosexual, entendiendo la heterosexualidad no solo como una práctica sexual, sino sobre todo como una forma de existencia de la que se apropian los hombres: no solo el trabajo reproductivo, sexual y de cuidados, sino que nuestros cuerpos, nuestras mentes y nuestro inconmensurable e irrecuperable tiempo de vida pasan a existir en beneficio de los hombres.

Si la heterosexualización nos convierte en mujeres, como argumentan las feministas lesbianas, no podemos comprender completamente este proceso sin tener en cuenta el elemento de la raza, como nos muestra el feminismo decolonial. Al fin y al cabo, el proceso de convertirse en mujer es muy diferente para las personas blancas y las que no lo son. Si para una mujer blanca el proceso de heterosexualización es violento, para una mujer negra es aún más brutal, ya que reactualiza la deshumanización de los cuerpos negros desde la colonización. En este régimen heterosexual, mientras que la mujer blanca debe servir simplemente por ser mujer, la mujer negra debe servir doblemente: por ser mujer y por ser

negra. Si la mujer blanca es inferior por ser mujer, la mujer negra es inferior por ser mujer y deshumanizada por ser negra. Si el patriarcado es un modo de opresión de género en el que ser mujer significa ser menos humano que un hombre, la colonialidad es un modo de opresión racial en el que no ser blanco significa no ser humano. La filósofa María Lugones nos ha mostrado, con su concepto de *colonialidad de género*, que, si bien tener un género es una marca inequívoca de humanidad (aunque sea una marca que produce inferioridad en las mujeres), las mujeres negras e indígenas colonizadas ni siquiera eran consideradas mujeres, sino hembras, porque no eran consideradas humanas. Tras la colonización, el poder colonial que impregna la atribución de género permanece, lo que significa que, incluso hoy en día, ser mujer es muy diferente dependiendo de la *raza*<sup>2</sup> o etnia.

A la luz de estas reflexiones aportadas por el feminismo lésbico y decolonial, pensar el género por sí solo o de forma aislada no tiene ningún sentido. El género se ha constituido en un régimen heterosexual y colonial desde la modernidad, lo que nos autoriza a llamar a este régimen *heterocolonial*. El género es, por tanto, una categoría atravesada por la sexualidad y la raza. Existe una imbricación entre género, sexualidad y raza que ya no puede ignorarse si queremos pensar tanto en la opresión como en las posibilidades de resistencia. Ambos feminismos parten de la siguiente denuncia: el feminismo hegemónico de la llamada primera ola - las sufragistas -, así como el de la segunda ola, que era blanco, burgués y academicista, y actualmente el feminismo liberal blanco, han producido tres formas de violencia: (i) el borrado de las lesbianas con su heterofeminismo, el borrado de las mujeres trans, queer y no binarias con su cisfeminismo trans-excluyente, y el borrado de las mujeres racializadas no blancas con su feminismo racista. No presuponer la heterosexualización y la colonización en la constitución del género significa mantener el sistema heterocolonial bajo el disfraz de la emancipación de las mujeres blancas, como si fueran el sujeto universal. Aunque criticaron a los hombres por atribuirse la universalidad, acabaron reproduciendo la misma violencia.

### 1.1. *No se nace mujer y no se llega a serlo si se es lesbiana: el radicalismo de Monique Wittig*

La famosa frase de Beauvoir, no se nace mujer, se llega a serlo, fue un hito para el llamado feminismo de la segunda ola y puede traducirse así: nacemos mujeres desde un punto de vista biológico y, a través de la socialización, nos convertimos en mujeres desde un punto de vista cultural. Aunque Beauvoir rechazó el determinismo biológico, en su teoría parece subsistir un carácter biológico factual del cuerpo y su determinación sexual que ha sido fuertemente cuestionado por las feministas lesbianas. Es más, convertirse en mujer es ciertamente un proceso coercitivo y opresivo, por lo que se ha planteado con razón la cuestión de cuál es el margen de libertad para que una pueda elegir autónomamente convertirse voluntariamente en mujer. Incluso si para Beauvoir hay lugar para la pre-elección o que toda elección, de hecho, ya está decidida antes de que se haga conscientemente; es decir, incluso si hay un aspecto no voluntario o no consciente en este devenir, la filósofa

<sup>2</sup> Se entiende al concepto de “Raza” como un constructo social opresivo y jerárquico que a través de características fenotípicas se establecen estereotipos categorizando bajo estas mismas a los diferentes grupos humanos, esta diferencia se establece principalmente por el color de la piel.

francesa no parece haber explorado este aspecto de la manera en que Judith Butler lo hizo más tarde. Según Butler, en su libro *Psychic Life of Power*, habría una fase de sumisión apasionada a los cuidadores al principio de nuestras vidas, de modo que la adquisición del género sería totalmente involuntaria al principio y luego se reproduciría por hábito, por tanto irreflexivamente, con poco margen para la voluntariedad. En otras palabras, para la filósofa estadounidense, convertirse en mujer no es realmente el resultado de una elección, sino de una reproducción inconsciente y habitual de lo que socialmente se entiende por ser mujer. La reflexión crítica y la audacia de romper el tejido de la normalidad en el ejercicio y la experiencia de la disidencia y convertirse así en abyecto y objeto de violencia no son ni sencillas ni inmediatas.

El punto, sin embargo, que ha de ser resaltado es que convertirse en mujer no pasa por la socialización de un cuerpo biológico, sino, según Butler, por la *generificación* de ese cuerpo. No hay cuerpo fuera del discurso, la materialidad se conforma a una lectura de lo que es ese cuerpo que, a su vez, deviene, se moldea y se configura materialmente según esa lectura, limitando sus posibilidades de ser diferente de lo que se le ha asignado: o este cuerpo es un hombre o es una mujer. En otras palabras, las categorías binarias forjadas en el sistema heterosexual configuran materialmente los cuerpos generando los sexos, produciendo una lectura binaria de los cuerpos que se reduce a la apariencia física de los genitales. El cuerpo no solo se lee culturalmente, sino que se lee en una construcción binaria dialéctica y antagónica entre dos géneros o, como dicen las feministas materialistas francesas Guillaumin y Wittig, entre dos clases de sexo: el hombre y la mujer. Así pues, no existe un cuerpo biológico puro, sino categorías sociales en una relación de poder. Las mujeres son creadas para un fin: apropiarse de su cuerpo, su tiempo y su vida en beneficio de los hombres. Así que no se nace mujer y convertirse en mujer es una imposición social de la dominación masculina.

La cuestión central del feminismo lesbiano es la siguiente: para ser mujer, ¿es necesario ser heterosexual? Por supuesto que sí. Por lo tanto, *una lesbiana no es una mujer*. Esta controvertida y chocante afirmación de Wittig realizada en los años 80, tiene el impresionante efecto de poner en tela de juicio la definición de “mujer” y mostrar cómo esta definición está ligada a la heterosexualidad. Para ser “mujer” hay que ser heterosexual; es decir, la mujer, como categoría política dentro de un régimen político de heterosexualidad obligatoria, solo podría definirse como un cuerpo capaz de reproducirse y que desea el sexo opuesto para ello.

La respuesta a esta pregunta sobre la necesidad de ser heterosexual para ser mujer aporta dos elementos innovadores e ineludibles para el feminismo lesbiano: (i) la determinación del género femenino por la heterosexualidad obligatoria, y (ii) la existencia lesbiana como resistencia a ser valorizada como estrategia para la liberación de todas las mujeres. Para ello, se plantea el argumento central de que la heterosexualidad es obligatoria en la medida en que no se reduce a una mera práctica sexual, sino que debe ser entendida como una institución social, política y económica, según Adrienne Rich, un régimen político que establece una forma hegemónica de pensamiento, según Monique Wittig, un sistema

sexo/género para Gayle Rubin, y una norma que determina el binarismo de género, según Judith Butler.

Es necesario recurrir a Ochy Curiel, en su libro *La nación heterosexual*, para contextualizar el nacimiento del concepto de heterosexualidad obligatoria. Ella muestra que la antropología abordó la heterosexualidad más como una práctica sexual ligada a instituciones sociales, como la familia, que como una institución o un régimen político, como hicieron Adrienne Rich y Monique Wittig respectivamente. Será el feminismo lesbiano el que adopte este enfoque más profundo y completo de la heterosexualidad más allá de una práctica sexual. La primera autora feminista que especuló sobre el aspecto político de esta práctica sexual fue Anne Koedt, en su texto “El mito del orgasmo vaginal” (1968). Ella demuestra que existe una naturalización de la heterosexualidad y de su base erótica con vistas a la reproducción. En el texto “La mujer identificada con la mujer” (1970), las lesbianas radicales (*Radicalesbians*) afirman que las lesbianas deben trascender la práctica sexual y proponer acciones colectivas para combatir el sexismo y la heterosexualidad. Otras feministas, como la italiana Carla Lonzi, la estadounidense Jill Johnson y el colectivo feminista lésbico Purple September, también intentaron demostrar que las mujeres están constituidas por la mirada de los hombres y que su feminidad y sumisión están directamente relacionadas con la heterosexualización, por lo que debe ser fundamental para el feminismo luchar contra el heterosexismo.

En este contexto se sitúa el texto de Adrienne Rich, el cual un hito en el movimiento feminista lésbico, con repercusiones para el feminismo en general, “Heterosexualidad obligatoria y existencia lésbica”, de 1980. El concepto clave es el de heterosexualidad obligatoria, que entiende la heterosexualidad como algo más que una práctica sexual, sino como una institución política sustentada en una ideología que inferioriza a las mujeres y maximiza el poder de los hombres. Rich propone analizar la heterosexualidad como una institución política, al igual que la maternidad, la familia nuclear y la división sexual del trabajo, y que estas instituciones se explican en realidad por la producción y el mantenimiento del poder de los hombres sobre las mujeres a través de la heterosexualización obligatoria. Decir que es obligatoria significa denunciar su carácter no natural, sino social y opresivo. La mística del amor romántico heterosexual tiene la función de dirigir y naturalizar la dirección del deseo de las mujeres hacia los hombres. Como resume Curiel: “Rich sitúa la heterosexualidad como algo distinto de una simple ‘práctica sexual’, ‘preferencia’, ‘orientación’ o ‘elección’ de las mujeres. Para ella, es más bien una imposición institucionalizada para garantizar el acceso físico, económico y emocional de los hombres a las mujeres” (2024, p. 60).

Rich y Wittig criticaron el feminismo de la época, que excluía el tema de la sexualidad, borraba la existencia lésbica y despreciaba el poder de la heterosexualidad para mantener la supremacía masculina y la opresión de las mujeres. Wittig, feminista lesbiana francesa afincada en Estados Unidos, denominó “heterofeminismos” a los feminismos franceses de los años setenta, centrados en un tema político como “la mujer esencial”, es decir, teorías feministas que partían de una visión *heterocéntrica* o, en sus palabras, “straight thinking”. Con

este concepto, como veremos, Wittig cuestiona no solo el pensamiento y las prácticas políticas feministas, sino también el propio lenguaje, la producción de conocimiento y la organización social, política y económica del mundo occidental. Acusa sin pudor al *Movimiento de Liberación de la Mujer* (MLF) y al feminismo hegemónico de la época de marginar a las lesbianas y de avalar el poder heteropatriarcal. Como lectora de Rich, subraya que la heterosexualidad (i) no es natural ni absolutamente obligatoria, sino social, (ii) que no se trata simplemente de una práctica sexual, sino sobre todo de una ideología heterosexualizadora, una forma de pensar, hablar y sentir que heterosexualiza y oprime a las mujeres y, por último, (iii) que esta forma de pensar mantiene el poder heteropatriarcal bajo la apariencia de una naturalización de las diferencias entre los sexos.

Para Rich, la heterosexualidad tiene un carácter obligatorio, aunque esta obligatoriedad no puede concebirse como un determinismo absoluto o una fatalidad histórica, de lo contrario no habría lesbianas. Aunque históricamente contingente, su carácter obligatorio se explica porque la heterosexualidad es “algo impuesto, administrado, organizado, propagandizado y mantenido por la fuerza” (2010, p. 35), por lo tanto, porque es una imposición social y no un hecho de la naturaleza. Esto significa que no podemos asumir que las mujeres tienen un deseo innato por los hombres, ni que este deseo es el resultado de una preferencia o elección libre y autónoma. Más bien, podemos ver que hay una imposición de una forma heterosexual hegemónica de desear. En definitiva, se trata de un fenómeno que preserva la apariencia de inmutabilidad como estrategia política para que nadie piense que no se nace heterosexual, se llega a serlo.

En otras palabras, la creencia de que es natural desear al sexo opuesto es lo que confiere a la heterosexualidad su carácter obligatorio. Como si una mujer, al ser preguntada por su deseo heterosexual, se dijera a sí misma sin más preguntas: como mujer, deseo naturalmente a los hombres. Por supuesto, no se da cuenta del condicionamiento cultural al que ha sido sometida para creer que su deseo se dirige naturalmente hacia el sexo opuesto. Ahora bien, ser mujer no significa necesariamente desear a los hombres, aunque esta sea la creencia inculcada en el proceso de convertirse en mujer, como si, una vez nacido con un órgano genital femenino, se naciera también con el deseo del sexo opuesto. En esta lógica dimórfica y biológica, tanto el género como la sexualidad vienen supuestamente dados por la naturaleza. Quien nace con un cuerpo femenino sería una mujer, y quien es una mujer desearía a un hombre. Tal como nos han mostrado Wittig y Butler, esta asignación social se establece sobre un cuerpo dado el cual es capaz de reproducirse y debe desear el sexo opuesto para reproducirse por lo que se lee como poseedor de un género determinado. La reproducción entra aquí como pauta obligatoria de la heterosexualidad y hace que el cuerpo y el género se lean dentro de una lógica binaria exclusiva y excluyente. Por lo tanto, contradecir, desviar y desnaturalizar la heterosexualidad significa mostrar que es obligatoria y no natural y que su aparente naturalidad es una estrategia del aparato heterosexual para hacernos creer que es inevitable y que no tiene sentido cuestionar lo que no se puede cambiar.

Además, la heterosexualidad no podría entenderse si la redujéramos a una práctica sexual con el sexo opuesto, lo que solo sería una descripción denotativa, sin revelar lo que



parece ser más profundo en las implicaciones de nuestras relaciones con el cuerpo, la sexualidad, el género, el placer sexual y el comportamiento en general. Esto significa que la heterosexualidad debe entenderse como una institución política opresiva que constituye, define y controla a las mujeres a través de la división sexual del trabajo y la explotación económica del trabajo reproductivo, especialmente en lo que respecta a la maternidad vivida en un entorno familiar nuclear y heteropatriarcal. Ser mujer es ser obligatoriamente heterosexual, es decir, tener que ser lo suficientemente femenina para reproducirse y cuidar de la casa, de los hijos y del marido, sin ni siquiera ser remunerada por estas tareas.

En resumen, Rich dice que la existencia lésbica demuestra (i) que la heterosexualidad no es obligatoria en términos absolutos, sino que se apoya en la mentira de que es obligatoria, (ii) que el intento de eliminarla es la prueba de que la heterosexualidad insiste en sostener la mentira de que es absolutamente obligatoria, (iii) y que su eliminación debilita a todas las mujeres, especialmente a las que se dicen heterosexuales, porque todas las mujeres sufren una heterosexualización constante, y las mujeres heterosexuales naturalizan su sexualidad con los hombres y la viven como si no tuvieran otra opción, creyendo, por tanto, en el carácter absolutamente obligatorio de la heterosexualidad. Además de la existencia lésbica, existe otra forma de resistencia que ella tradujo como “continuum lésbico”, es decir, el vínculo que existe entre todas las mujeres más allá de las prácticas sexuales, que se manifiesta en las relaciones entre madres e hijas, familiares, compañeras de trabajo y amigas, formando así una red de afecto, apoyo y resistencia a la opresión masculina. Este concepto, a su vez, ha sido criticado por las lesbianas por asimilar la complicidad lésbica a la de todas las mujeres, como señala Curiel (2024, p. 61), restando fuerza política a la existencia lésbica.

Aunque Rich dio relevancia al concepto de heterosexualidad obligatoria y a la resistencia lésbica, fue con Monique Wittig cuando la existencia lésbica adquirió una radicalidad teórica y política sin precedentes. Para ella, el lesbianismo es una práctica política, no sexual, y la heterosexualidad no es solo una institución, sino un régimen político y una forma de pensar basada en la ideología de que existe una diferencia sexual binaria entre hombres y mujeres. Esta diferencia se basa en una creación imaginaria causada por la naturaleza. De hecho, es por el deseo de dominar y oprimir a las mujeres por lo que los hombres han creado las categorías de género. Por lo tanto, es la opresión la que crea el binarismo sexual y de género no al revés, como también constató Curiel (2024). En otras palabras, no es el binarismo sexual y de género el que produce la opresión masculina sobre las mujeres, sino que a partir de la opresión de las mujeres, los hombres se benefician y, al beneficiarse, sostienen el binarismo: es este el origen y el motivo por la cual se mantiene la diferencia binaria. No es solo una división binaria, es una división jerárquica.

Más allá de la determinación del género, la heterosexualidad afecta a nuestra forma de pensar, por tanto a nuestro lenguaje y a nuestra existencia, lo que significa que la viabilidad de la resistencia tiene que ser, según Wittig, lo más radical posible: fundar una nueva sociedad sin géneros. Wittig, en su ensayo “Sobre el contrato social” (1989), afirma que cuando Rich planteó que la heterosexualidad es obligatoria, “dio un gran paso hacia la comprensión del tipo de contrato social con el que estamos tratando (...), un contrato social que nos reduce,

por obligación, a seres sexuales que solo tienen sentido a través de sus actividades reproductivas”. Para resistir al contrato heterosexual, las mujeres tienen que huir de su clase y consumir un nuevo contrato en otras asociaciones voluntarias. Las lesbianas y las esposas desertoras son siervas fugitivas, lo que solo puede entenderse si aclaramos que, para Wittig, las mujeres son una clase social similar a los siervos de la Edad Media y que “solo pueden liberarse del orden heterosexual huyendo una a una” (2022, p. 70). Para la filósofa, vivir en sociedad significa vivir en la heterosexualidad, y las mujeres “se han convencido de que quieren lo que se les obliga a hacer y de que forman parte del contrato de la sociedad que las excluye. Porque aunque ellas, quiero decir nosotras, no consintiéramos, no tenemos forma de pensar fuera de las categorías mentales de la heterosexualidad. La heterosexualidad siempre ha estado en todas las categorías mentales” (2022, p. 80).

Brevemente, en el ensayo “La categoría del sexo” (1982), Wittig muestra que la mujer es una categoría política y no una categoría de sexo que reduce a la mujer a su cuerpo y a su cuerpo a su sexo para que, al ser reducida de este modo, se heterosexualice y sirva, a su vez, como fundamento de la sociedad heterosexual. Como dice Butler, ciertamente inspirada por Wittig, el hombre es un cuerpo con sexo, mientras que la mujer es sexo. En su ensayo “Sobre el contrato social”, Wittig sostiene que la heterosexualidad es un contrato firmado por los hombres y aceptado por las mujeres, lo que la convierte en obligatoria. Esto implica, como subraya Lauretis, que “la presunción de heterosexualidad no es solo uno de los mecanismos de dominación masculina, sino que está íntimamente implicada en cada uno de ellos: es una estructura sustentadora del pacto social y el fundamento de las normas culturales” (2000, p. 129). Con el ensayo “Pensamiento *Straight*”, la heterosexualidad pasa de ser una institución a un régimen político que rige nuestra forma de pensar.

Tras analizar los discursos dominantes y demostrar que operan bajo la clave conceptual heterosexual y tienen efectos materiales prácticos opresivos, Wittig define lo que denomina pensamiento *straight*, nombre del ensayo y libro publicados en inglés, *The Straight Mind*, y en francés, *La pensée straight*. La palabra *straight*, en portugués, no tiene en cuenta la complejidad del término recto, que significa a la vez recto y recto, estrecho, correcto, estándar, refiriéndose al hecho de que dicho pensamiento es hegemónico y opera como factor de estandarización. Curiosa y posiblemente irónica es la similitud que guarda con el título del libro de Lévi-Strauss, *Pensamiento salvaje*, en el sentido de que todas las características brutales, salvajes, primitivas, incivilizadas que se atribuyen al pensamiento salvaje deberían atribuirse en realidad al pensamiento hegemónico de una sociedad que se proclama superior y civilizada, la francesa, pero que comete las mayores atrocidades y violencias en nombre de este tipo de pensamiento y con vistas a la supremacía del hombre blanco. Además, la referencia al pensamiento salvaje también se hace por el hecho de que el pensamiento heterosexual utiliza los conceptos y las categorías filosóficas y políticas que ya han sido cuestionadas en los movimientos de liberación lésbica, feminista y gay, como si fueran incuestionables y, por lo tanto, primitivas. En sus palabras: categorías como *mujer*, *hombre*, *sexo*, *diferencia*, *historia*, *cultura*, *real* “funcionan como conceptos primitivos de un conglomerado de todo tipo de disciplinas, teorías e ideas actuales, que llamaré pensamiento heterosexual”



(2022, p. 61). La relación heterosexual, incluso después de haberse demostrado su carácter cultural, se sigue afirmando como natural o como poseedora de una característica del universo de la naturaleza: la inevitabilidad.

En resumen, el pensamiento heterosexual tiene las siguientes características: (i) carácter irrefutable, (ii) tendencia a la universalización y a la interpretación totalizadora, (iii) carácter opresivo, en la medida en que tiende a transformar sus conceptos en leyes universales con un sesgo normativo e imperativo, (iv) atribuye un significado absoluto a sus conceptos, cuando, en realidad, no son más que categorías fundadas en la heterosexualidad, (v) produce diferencias y divisiones binarias entre los sexos como un dogma de orden político y filosófico, (vi) se basa en la necesidad de que haya un otro-diferente, para ser dominado, o sea, el otro es presentado como diferente para ser controlado, como las lesbianas y los gays en relación a los heterosexuales, las mujeres en relación a los hombres, los negros en relación a los blancos. En sus palabras: “Construir la diferencia y controlarla es un acto de poder, ya que es esencialmente normativa” (2022, p. 63). Y en la medida en que tal pensamiento rechaza la posibilidad de que el otro se constituya por sí mismo, en otro orden simbólico y otro lenguaje, podemos decir que proporciona, con sus categorías, la inteligibilidad que hace posible la existencia en términos binarios y jerárquicos. Todo lo demás que escapa a ese pensamiento no tendría lugar de existencia o sería violentado en su intento de existir por otras categorías, otros símbolos, otro lenguaje que no sea el hegemónico y heteronormativo.

Por último, Wittig, como militante y no solo como teórica feminista, nos ofrece posibilidades de resistencia. Es necesario, afirma, eliminar las categorías políticas de “hombre” y “mujer”, porque su mantenimiento corrobora la heterosexualidad. También necesitamos no solo luchar por cambios económicos radicales, sino cambiar nuestro lenguaje y nuestro pensamiento, que inciden directamente en nuestra subjetividad y en su relación con la sociedad. Por último, tenemos que abandonar el mito fundacional de las sociedades como el intercambio de mujeres y en el de un inconsciente estructuralmente opresivo y fundar una nueva sociedad que ya no se base en el contrato heterosexual. En una palabra, hay que dejar de ser mujer y Wittig lo expresa de manera provocadora y radical en la siguiente cita:

¿Qué es una mujer? Pánico, alarma general de defensa activa. Francamente, este es un problema que las lesbianas no tienen, gracias a un cambio de perspectiva, y sería incorrecto decir que las lesbianas se relacionan, hacen el amor, viven con mujeres, porque “mujer” sólo tiene significado en los sistemas de pensamiento heterosexuales y en los sistemas económicos heterosexuales. Las lesbianas no son mujeres. (2022, p. 64)

Así, hombres y mujeres no están dados naturalmente, son construcciones sociales sostenidas por la heterosexualidad, que Judith Butler, inspirada en Wittig, formulará como una determinación teleológica de la heterosexualidad sobre el binarismo de género y sexo, es decir, solo existe el binarismo de género -hombres y mujeres- y una lectura generizada de los cuerpos -masculino y femenino- en vistas a la dirección heterosexual del deseo para que la heterosexualidad pueda realizarse. En definitiva, las categorías binarias se forjan en un sistema de heterosexualidad obligatoria que configura materialmente los cuerpos generizando

los sexos, es decir, produciendo cuerpos a partir de una lectura binaria de la apariencia física de los genitales. Butler muestra claramente que el binarismo que configura nuestros cuerpos, sexos y géneros lo hace precisamente por la imposición de la lógica heterosexual, es decir, que para que el deseo heterosexual -como norma- se cumpla es necesario que el binarismo de género se mantenga, lo que puede resumirse en la siguiente cuestión planteada en su obra *El género en disputa*: “La institución de una heterosexualidad obligatoria y naturalizada requiere y regula el género como una relación binaria en la que el término masculino se diferencia del término femenino, y esta diferenciación se realiza a través de las prácticas del deseo heterosexual” (2016, p. 41).

Ahora bien, si el mantenimiento de la heterosexualidad como norma hegemónica, institución social y régimen político es lo que garantiza la apropiación por parte de los hombres de los cuerpos y las vidas de las mujeres, es tarea de las feministas comprender que la heterosexualidad es estructural en la constitución del género. La resistencia al uso de este término en las teorías producidas hasta ahora evidencia, como bien señalaba Miñoso, que el mismo es “el corazón de la operación de poder a través de la cual se ha construido y mantenido la estructura de dominación patriarcal” (2022, p. 88), lo que nos lleva a pensar que sería más acertado redefinirlo como sistema *heteropatriarcal*.

Es también importante señalar que el motivo para mantener el binarismo y preservar la heterosexualidad se debe a un interés económico. Siguiendo las reflexiones de las feministas francesas, es la explotación del trabajo sexual y la apropiación del cuerpo y la vida de las mujeres por parte de los hombres, lo que, en consecuencia, produce una plusvalía encubierta o no contabilizada directamente para el sistema capitalista. Atacar el binarismo es, en cierta medida, atacar el efecto de un sistema opresivo y, sin duda, debilitarlo. Este objetivo económico es el causante del binarismo, es decir, la apropiación del cuerpo de la mujer y la explotación máxima de su trabajo en beneficio del hombre y, en consecuencia, del patrón que emplea a ese obrero masculino. Al fin y al cabo, un trabajador es más rentable si tiene más tiempo para descansar, no tiene que hacer tareas domésticas, tiene a alguien que cuida de su salud, de su alimentación, de su ropa, de su casa, de sus hijos y familia, de sus necesidades sexuales y afectivas, etc.

## 1.2. *No se nace mujer ni se llega a serlo si se es colonizada: el radicalismo de María Lugones*

Mientras el feminismo lésbico denunciaba la desconsideración del elemento de la heterosexualidad para entender la construcción del género femenino y la invisibilización de la existencia lésbica, el feminismo decolonial denunciaba el racismo presente en el feminismo hegemónico, el cual parte de la premisa del sujeto femenino como universal, identificado, de hecho, con las mujeres blancas. En otras palabras, el feminismo hegemónico blanco, burgués y euro-norteamericano, al universalizar el sujeto “mujer”, se revela racista, clasista y heterocéntrico porque opera exclusivamente en términos de género y no en términos raciales. Así, la categoría “mujer” no se concibe desde la perspectiva interseccional, sino que se reduce a las propias mujeres blancas, excluyendo a las mujeres racializadas.

María Lugones, en su texto “Heterosexualismo y sistema de género colonial/moderno” (2007), afirma que el heterosexismo es clave para entender cómo el género se funde con la raza en el marco del poder colonial. El colonialismo no importa su sistema de género europeo para imponerlo a los colonizados; en cambio, impone un sistema diferente a los colonizadores burgueses blancos: el sistema de género colonial. El de los colonizadores sería un sistema de sexo/género claro (light) basado en el dimorfismo biológico, el heterosexismo y el patriarcado; mientras que el de los colonizados sería “oscuro”. El sistema sexo/género llegó a las colonias con la blancura. Fuera de sus normas, el cuerpo negro se leía como “carne sin género”, según Hortense Spillers, en su texto de 1987 “Mama's Baby, Papa's Maybe”. Según Spillers, antes del cuerpo está la carne: el grado cero de conceptualización social. El sexo pertenece al cuerpo y no a la carne, entendida como un objeto desmembrado, desgarrado, torturado y desechado. Esa carne no ha sido culturalmente constituida de forma legible. No son ni hombres ni mujeres. Estas carnes adquieren valor de mercado en las subastas de esclavos. Se convierten en propiedad. Por eso, hasta hoy, según la autora, la madre negra no se utiliza como símbolo tradicional del género femenino.

Para el pensamiento hegemónico heterocolonial, reproducido incluso por las feministas transexcluyentes, el sexo es binario y se basa en una supuesta naturaleza biológica. Existe una facticidad en el binarismo. Este ideal jerárquico dimórfico posiblemente tiene su origen en el poder colonial. En palabras de Lugones:

El dimorfismo sexual es una característica importante para lo que yo llamo el 'lado iluminado/visible' del sistema de género moderno/colonial. Quienes habitan el "lado oscuro/oculto" no necesariamente se comprenden en términos dimórficos. Los temores sexuales de los colonizadores les llevaron a imaginar que los indígenas de las Américas eran hermafroditas o intersexuales, con enormes penes e inmensos pechos que goteaban leche. Pero como aclaran Paula Gunn Allen y otros, los individuos intersexuales eran reconocidos en muchas sociedades tribales antes de la colonización sin ser asimilados a la clasificación sexual binaria. Es importante considerar los cambios introducidos por la colonización para entender hasta qué punto fueron organizados el sexo y el género bajo la fuerza del colonialismo y en el marco del capitalismo global eurocéntrico. Si el capitalismo global eurocéntrico solo reconocía el dimorfismo sexual entre hombres y mujeres burgueses blancos, no puede ser cierto que la división sexual se base en la biología. (2020, p. 63)

La pregunta que guía la reflexión de Lugones es la siguiente: ¿cómo se produjo la idea de género como binario y natural? Lugones es enfática al mostrar que el dimorfismo de género no es biológico sino histórico, es decir, el colonialismo produjo una referencia binaria heterosexual para vivir el género que se impuso a los pueblos colonizados de América. Algunos pueblos precoloniales tenían un sistema de género no binario, incorporando, por ejemplo, un tercer género: el intersexual. Así, podemos decir que al inicio de la colonización, hubo una especie de *dispositivo de racialidad desgenerificada*. En otras palabras, primero se negó la atribución de género a los colonizados y, posteriormente, una imposición colonial más brutal y violenta del binarismo de género a los cuerpos negros, especialmente a las mujeres negras. En resumen, aunque ya existía una cierta concepción dimórfica antes de la colonización (no al modo jerárquico capitalista), fue después de este advenimiento cuando

se produjo una imposición brutal y sistemática sobre los cuerpos colonizados no blancos, que pasó a incorporar esta distinción de género heteronormativa y colonial europea. Al leer a Lugones, Butler sostiene que después de la colonización “el ataque colonial a las culturas locales tomó forma, en parte, a través de la regularización del propio género y la producción del binarismo heteronormativo y sus corolarios: el hombre, la mujer y la familia heteronormativa” (2024, p. 235).

Si para el feminismo lésbico, el género es un modo de dominación a través del trabajo y la apropiación de la clase sexual “mujer” por parte de los hombres; para el feminismo decolonial el género constituye una forma de organizar las relaciones de producción, propiedad, cosmología y conocimiento en beneficio de los blancos. Necesitamos alejarnos del análisis simplista de que el patriarcado, con su binarismo jerárquico y opresivo, configura el género de tal manera que garantiza la supremacía masculina sobre las mujeres. Según Lugones, es necesario concebir el entrelazamiento de la heterosexualidad, el capitalismo y el racismo como mecanismos clasificatorios que permiten comprender el funcionamiento del género. Así, en un esfuerzo de analizar el género no desde sí mismo ni desde la centralidad de un único marcador social de identidad, sino desde su imbricación con la raza, la sexualidad y la clase, Lugones plantea la siguiente pregunta para repensar el papel central otorgado a la heterosexualidad por las feministas lesbianas y visitar el género a través de la lente de la colonialidad: ¿cómo podemos pensar la heterosexualidad por fuera de un sistema colonial de género que afecta violentamente de manera diferente a cuerpos libres y no libres, colonizados y colonizados, blancos y no blancos?

No obstante, para Lugones, el género como categoría binaria jerárquica, o sistema institucionalizado dentro de un régimen cisheteropatriarcal, no existía antes del advenimiento de la colonización, es decir, la idea moderna de género es una construcción capitalista eurocéntrica y colonial y opera como una ficción identitaria al servicio de la dominación colonial, al igual que la raza, es decir, una idea creada -junto con la idea de raza- para someter a las mujeres a un régimen heteropatriarcal y deshumanizar a las mujeres colonizadas con el fin de explotar al máximo no solo el trabajo reproductivo, como señaló Quijano, sino también o sobretodo sus vidas en todos los aspectos: su tiempo, su sexualidad, sus afectos, su cuerpo, su mente y su trabajo en casa y fuera de ella.

La idea moderna de género impuesta por el capitalismo eurocéntrico está en el corazón de la cultura de la heterosexualización y opera como el instrumento más eficaz para la dominación de las mujeres. En este punto, la filósofa argumenta que la heterosexualidad obligatoria es un fenómeno moderno y colonial: “La heterosexualidad no sólo está biologizada de forma ficticia, sino que también es obligatoria e impregna toda la colonialidad del género -en la concepción más amplia que estamos dando a este concepto-. En este sentido, el capitalismo eurocéntrico global es heterosexual”, y, dentro del sistema de género moderno/colonial, “esta heterosexualidad ha sido consistente y duramente perversa, violenta, degradante, y siempre ha funcionado como una herramienta para convertir a las personas ‘no blancas’ en animales y a las mujeres blancas en reproductoras de raza (blanca) y clase (burguesa)” (Lugones, 2020, p. 20).

Es importante subrayar aquí dos elementos: primero, que el feminismo lesbiano no había planteado que la heterosexualidad obligatoria es un poder colonial constitutivo del género; segundo, que existe una marcada diferencia entre la imposición de la heterosexualización en la constitución del género para las mujeres blancas frente a las mujeres no blancas. Ciertamente, la heterosexualidad como práctica sexual es anterior a la colonización, pero como régimen político y forma de pensamiento es, según Lugones, un mecanismo coercitivo para forjar la atribución de género para las mujeres blancas y la privación para las mujeres racializadas, porque entonces, sin género, no podrían ser consideradas seres humanos. Quitar la posibilidad de tener un género es despojar de la humanidad: esta es la estrategia del poder colonial blanco racista para dominar a los cuerpos racializados.

En síntesis, la autora aduce dos razones para sostener que el género es una ficción moderna. En primer lugar, la idea moderna de género no existía en las sociedades precoloniales, como demostró Oyèronké Oyewùmí, según Lugones: “Oyewùmí entiende el género, introducido por Occidente, como una herramienta de dominación que produce dos categorías sociales que se oponen de manera binaria y jerárquica” (2020, p. 67); por lo tanto, leer la sociedad yoruba a través de la lente del género occidentalizado es hacer una lectura occidentalizada y, por lo tanto, colonizadora de esa cultura. Las categorías yoruba *obinrin* y *okunrin* no son lo mismo que las categorías jerárquicas binarias occidentales masculino/femenino.

En segundo lugar, el género fue creado para ser un atributo exclusivo de las mujeres blancas, para que sean consideradas seres humanos inferiores dentro de régimen heteropatriarcal, y no para ser un atributo de las mujeres racializadas, colonizadas, que son “des-generizadas” y, mediante la privación del género, deshumanizadas, ya que el género sólo podría ser un atributo de un ser humano. De esta forma, para el poder colonial, a estos seres -en cuanto que racializados- no se les considera humanos y, por tanto, no tienen género: no son ni mujeres ni hombres, sino hembras o machos. En resumen, a los pueblos colonizados se les impuso una raza y se les priva de género como estrategia de deshumanización, “legitimando” así la esclavitud y todo tipo de torturas. En resumen, la colonialidad es “la poderosa reducción de los seres humanos a animales, inferiores por naturaleza, en una visión esquizoide de la realidad que separa lo humano de la naturaleza, lo humano de lo no humano, imponiendo así una ontología y una cosmología que, en su poder y constitución, niegan a los seres deshumanizados toda humanidad, toda posibilidad de comprensión, toda posibilidad de comunicación humana” (2014, p. 946).

Según el concepto de *colonialidad de género* propuesto por Lugones, el proceso de reducción o deshumanización activa del colonizado, “la ‘mujer colonizada’ es una categoría vacía: ninguna mujer es colonizada; ninguna mujer colonizada es mujer” (2014, p. 939), ya que poseer un género es un signo inequívoco de humanidad y la mujer colonizada no era considerada un ser humano. Es decir, “el sistema de género no solo es jerárquico, sino también racialmente diferenciado, y la diferenciación racial niega la humanidad y, por tanto, el género a los colonizados” (2014, p. 942). En otras palabras, “el sistema de género colonial



dicotómico humano/no humano, que está constituido por la dicotomía jerárquica masculino/femenino para los colonizadores europeos + los colonizados sin género, no humanos” (2014, p. 943).

Incluso tras el fin del proceso colonial, cuando las mujeres colonizadas empezaron a ser reconocidas como mujeres, la heterosexualización seguía siendo - y sigue siendo - inconmensurablemente más opresiva para las mujeres no blancas que para las blancas. Si dentro del orden de la heterosexualidad obligatoria, las mujeres blancas eran identificadas con la naturaleza, los niños y los animales pequeños, las mujeres no blancas ni siquiera eran consideradas mujeres, sino hembras como animales y sin características de feminidad. Esta brutal animalización de la mujer colonizada, frente a la fragilidad atribuida a la mujer blanca, colocaba a la primera en una posición de poder soportar todo tipo de violencia en el trabajo y agresiones sexuales. Aunque posteriormente las racializadas fueron reconocidas como mujeres, nunca accedieron al mismo estatus ni a los mismos privilegios que sus pares blancas. Si bien las mujeres blancas burguesas enfrentan violencia bajo el régimen heteropatriarcal, las no blancas han soportado esta misma violencia junto con procesos de deshumanización, animalización y una explotación laboral aún más extrema. De acuerdo con Quijano, Lugones, Lélia Gonzalez y Sueli Carneiro, esto confirma, una vez más, que la *raza* precede al género en el sistema de opresiones.

En resumen, el problema del feminismo hegemónico que aún persiste en el feminismo lésbico de los años ochenta y noventa es su tendencia a borrar la diferencia colonial y, con ella, un análisis complejo del entrelazamiento de opresiones y la necesidad de coaliciones frente al poder heterocolonial. La imposición violenta del binarismo de género es el resultado de un dispositivo heterocolonial cuyas raíces históricas se remontan a la modernidad colonial y perduran hasta nuestros días.

## 2. CONCLUSIÓN

Una vez revisado el género desde una perspectiva heterocolonial, surge la cuestión: ¿cómo superar la opresión de género? Existen dos grandes apuestas: abolir el género, como proponen Wittig y Rubin, o multiplicarlo, como sugiere Butler. Sin duda, la proliferación de géneros pretende debilitar el binarismo y, con ello, la heterosexualización obligatoria y su consiguiente opresión sobre las mujeres y otros cuerpos disidentes.

No cabe duda de que la propuesta de Butler se materializa en la lucha por la afirmación de las vidas desviadas: queer, trans e intersex. Esto nos lleva a mirar con cautela la idea de eliminar completamente el género como categoría de opresión heterocolonial, aunque esta propuesta revela algo más fundamental y fundante del propio binarismo de género, a saber: no hay que atacar el binarismo únicamente, sino el propósito mismo de mantenerlo. Como ya hemos visto con Wittig y Lugones, el binarismo existe para que los cuerpos inferiorizados puedan ser más explotados y, cuando sea necesario, más fácilmente eliminados. Detrás de ello opera el sistema capitalista de apropiación, explotación y exterminio de ciertos cuerpos en beneficio de otros. Es contra ese sistema que debe dirigirse nuestra lucha. Frente al poder heterocolonial que organiza el género de forma binaria, además



de afirmar la necesidad de que las vidas disidentes existan y sean respetadas en sus singularidades, es necesario combatir la explotación, la vulnerabilidad y el exterminio de todas las vidas subyugadas por este sistema que explota y mata sistemáticamente a la población negra, indígena y palestina, entre otras etnias. Como dijo Butler, inspirada por Lugones,

Las personas LGBTQIA+ deben unirse a esta lucha contra la persistencia de la colonización en Puerto Rico, Palestina, Nueva Caledonia, por nombrar algunos lugares, y contra la captura neocolonial de partes de África, que también son luchas contra el racismo y la explotación capitalista. Quienes no lo hacen no se dan cuenta de que su destino está ligado al de tantas otras personas, y que quienes se oponen a un grupo tienden a oponerse a los demás. (2024, p. 234)

El problema del género, por tanto, no se agota en sí mismo y no debe abordarse de forma aislada. Si las opresiones de raza, género, sexualidad y clase están entrelazadas hasta el punto de sostener el sistema capitalista, la lucha debe dirigirse contra todas ellas de manera simultánea y articulada. De lo contrario, el capitalismo se apropia fácilmente de las agendas identitarias y las convierte en mercancía.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Butler, J. (2024). Os legados racial e colonial do dimorfismo de gênero. En *Quem tem medo do gênero?* São Paulo: Boitempo.
- Butler, J. (2016). *Problemas de gênero: Feminismo e subversão de identidade*, ed. Coleção Brasileira, Rio de Janeiro.
- Butler, J. (1987) Variações sobre Sexo e Gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault. In: CORNELL, Drucilla; BENHABIB Seyla (Coords.). *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Tempos, 139-154.
- Curiel, O. (2020). Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. En: HOLLANDA, H. B. de (org.), *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 121-138.
- Lugones, M. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos feministas*, Florianópolis, 22(3): 320.
- Lugones, M. (2020). Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, H. B. de (org.), *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 52-83.
- Lugones, M. (2007). Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. *Hypatia*, 22, (1), Invierno, 186-209.
- Miñoso, Y. (2022) Heterossexualidade compulsória. En *Escritos de uma lésbica escura*. Rio de Janeiro: Ape'Ku.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad-razionalidad. In BONILLO, Heraclio (comp.). *Los conquistados*. Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 437-449.
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. CLACSO.

- Rich, A. (2010). Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. *Bagoas: estudos gays, gêneros e sexualidades*, 4, (5), jan./jun., 17-44. Recuperado de: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2309>.
- Rubin, G. (2017). *Políticas do sexo*. Ubu.
- Wittig, M. (2022). *Pensamento Hétero*. Autêntica.