

Colonialidad feminista, sociosexual y aportes lesbofeministas antirracistas descoloniales¹

Feminist-sociosexual coloniality and decolonial antiracist lesbofeminist contributions

Iris Hernández Morales

Universidad de Chile

irislhernandezmorales@gmail.com

RESUMEN

Inscrito en los estudios de modernidad/colonialidad, el trabajo transita por las relaciones de poder existentes entre algunos fragmentos del movimiento sociosexual y feminista. Esto, para develar cómo sus procesos de liberación han reactualizado las prácticas de desaparición y exterminio colonial. Con este fin, se describen algunos retazos de la historia lesbofeminista local, para dejar a la vista algunas claves que reactivan mundialmente prácticas neocolonialistas. En esta escena se ponen en juego algunos aportes del lesbofeminismo antirracista descolonial, el que realiza esfuerzos por construir condiciones simétricas de encuentro entre las diferencias.

ABSTRACT

Enrolled on the studies of modernity/coloniality, this article examines the power relations that have organized political practices of some groups of the sociosexual and feminist movement. Within a decolonial theoretical framework, the aim is to discover how feminist and sexual liberation process have reactualized practices of colonial disappearance and extermination. With this idea in mind, some pieces of the local lesbofeminist history are described, in order to expose some of the keys that revive neo-colonialist practices worldwide. Besides, it will be analyzed the contributions of decolonial antiracist lesbofeminism and its efforts to build conditions symmetrical of encounter between differences.

Palabras clave: *modernidad, colonialidad, lesbofeminismo antirracista descolonial*
Keywords: *modernity, coloniality, decolonial antiracist lesbofeminism*

INTRODUCCIÓN

La construcción de la cultura dominante se produce por la coacción de “*lo visible*” sobre “*lo invisible*”. Esto es una lógica de sustento de la modernidad en la que se entenderá como “lo visible” a lo que fue articulado por el derecho, el saber científico, el progreso capitalista y las variables de género, raza, sexualidad y clase como marcadores de diferencias jerárquicas. La matriz de poder que esto representa se universaliza a partir de la conquista latinoamericana. “Lo invisible” es la colonialidad o lo que la modernidad desecha para ser lo que es. Lo señalado, surge en tiempo colonial y sigue vivo. La colonialidad es su evidencia. De otra forma dicho: el producto de la relación modernidad/colonialidad reactualiza la colonia en nuestro hoy. En esa relación ambas, modernidad-“lo visible”)/colonialidad-“lo invisible”, se co-constituyen.

Lo anterior expone una problemática relación presente/pasado, en donde el primero es definido por los saberes legitimados en la colonia para asegurar la instalación de la modernidad. Así, el presente se expone constreñido por el pasado, pues no hay cabida para los conocimientos que éste desperdició, estabilizando los límites de la modernidad-“lo visible”. El futuro, de esta forma, no representa posibilidad alguna de transformación, pues las fórmulas utilizadas están estructuralmente sometidas al legado colonial. De allí la importancia de visualizar cómo el presente preserva dicho carácter.

El texto aborda lo anterior, relevando “lo invisible” que habita en el movimiento lesbofeminista chileno-latinoamericano. Su objetivo es analizar cómo los movimientos sociosexuales y feministas producen colonialidad, enfatizando las relaciones excluyentes y la posición que ha ocupado el lesbofeminismo en esta trama. Para ello, describirá, en primer lugar, algunos hechos de la historia lesbofeminista chilena en relación con el movimiento gay y feminista latinoamericano. En segundo lugar, conectará lo descrito –lo local– con una práctica neocolonialista mundial, destacando la ubicación de la raza en esta escena. En tercer lugar, exhibirá algunos aportes lesbofeministas antirracistas descoloniales al respecto. Así se espera responder preguntas centradas en cómo pervive la opresión colonial y la forma en que el lesbofeminismo antirracista descolonial le hace frente.

La comprensión de las formas en que la colonialidad se produce, limitando las luchas sociales, impulsa algunas prácticas descoloniales. El trabajo las vincula al esfuerzo lesbofeminista antirracista descolonial por analizar la opresión lesbiana en una trama más amplia que la de su identidad. Enmarcadas en un análisis genealógico de las relaciones de poder que permiten a la modernidad-“lo visible” construir activamente colonialidad-“lo invisible”, sus prácticas invocan algunos cimientos metodológicos para reinventar el poder a partir de los aportes de las voces desperdiciadas por la modernidad. Así, amplía las posibilidades del presente lo que es un aporte a la lucha de todos los movimientos sociales.

1. LESBOFEMINISMO CHILENO Y PRODUCCIÓN DE COLONIALIDAD LATINOAMERICANA

Ayuquelén –primera colectiva lesbofeminista chilena fundada en 1984– asiste en 1992 a una reunión convocada por el Movimiento Homosexual de Liberación-MOVIHL histórico, en torno a la derogación del artículo 365 del Código Penal. Éste castigaba con cárcel las relaciones sodomíticas entre adultos varones del mismo sexo². Pese a este objetivo las *Ayuque* junto con las Yeguas del Apocalipsis³, promovieron una idea de antidiscriminación no centrada en “lo gay” que no prosperó. En el año ‘94, la Coordinadora Lesbofeminista, en función del curso que siguió esta demanda, denunciaría: “Con este proyecto nos tipifican legalmente y nos hacen visibles”⁴. Esta visibilidad facultó su penalización ya que antes de eso no eran punibles. A diferencia de los gays, que existían y por eso eran penalizados, las lesbianas no eran objeto de mecanismos de condenación explícita. Así fue como la modificación del artículo 365 en el año ‘98 las puso en el lado de “lo visible”, cuestión que cambió en el 2010 en un nuevo intento por derogar el artículo vía Tribunal Constitucional. Esta instancia hizo pervivir la sanción a la edad del consentimiento sexual entre homosexualidad y heterosexualidad, con un cambio: la despenalización de las lesbianas.

Lo anterior devuelve “lo lésbico” a la escena de *lo alegal*. Dicha alegalidad es peor que ser ilegal, pues en un territorio sin ley –parafraseando a Sousa Santos (2013)– se concede al más “fuerte” un poder

de veto sobre la vida y sustento del más “débil”. Así el derecho se expone como un mecanismo de “lo visible” que apoya la producción activa de “lo invisible”. Lo indicado sirve para realizar una inflexión en lo paradójico de la promesa liberadora modernidad/derecho/movimiento gay, pues la inauguración de su recorrido político conectado al artículo 365, surge omitiendo los deseos lesbianos. Lo mencionado, no se modifica por su despenalización en el 2010, por el contrario, evidencia la falta de trascendencia de “lo femenino” respecto de “lo masculino”. Esto, pues la descriminalización desenfoca la lucha bajo el supuesto de que la ley no afectará materialmente a las lesbianas, lo que oculta la poca relevancia de la sexualidad lésbica en la organización de lo legal y destaca su aparente privilegio respecto de la comunidad gay, reforzando conductas excluyentes de sus cómplices naturales, pues ¿para qué profundizar en el debate sobre exclusión de las lesbianas si la ley no las sanciona? Esta situación sustenta, por cierto, una idea de la superioridad de la lucha gay dada la emergencia que suscitaba lo indicado⁵.

Lo descrito exhibe una sexualidad homosexual que no es neutra, pues recupera la tensión masculino/femenina y de este modo –desagregando las variables de opresión género/sexualidad– estructura los horizontes del derecho que caben en su agenda política. Puntualizando: concebir una liberación asociada únicamente a la sexualidad gay invisibilizó el género de las lesbianas y las pretensiones políticas que se ligaban a experiencias vividas que estaban fuera del repertorio de exclusión experimentado por estos individuos. Lo que se expone es un límite identitario de las luchas de la diversidad sexual que anuncia la competencia de las demandas políticas de los grupos lésbicos y gays y la hegemonía de estos últimos, lo que producirá la invisibilidad de las primeras.

La producción de invisibilidad apuntada, no obstante, no es una característica exclusiva del movimiento gay. Un recorrido por la historia lesbofeminista chilena, enseña cómo lo anterior se dispersa en distintas direcciones, en donde se destaca la expulsión de Ayuquelén de la Corporación “La Morada” en el año ‘87, lo que borra su voz del cuestionamiento feminista al patriarcado. Esto no es menor, pues “La Morada” era liderada en esa época por Margarita Pisano, una

referente indiscutible de la contundente crítica feminista autónoma latinoamericana al carácter institucional que adquiriría el feminismo.

Antes de profundizar en este tema es necesario contextualizar la escena política de esos años. No solo en Chile la recuperación democrática se entramó con las demandas por reconocimiento cultural. Este deseo se enlaza con la aparición de los Nuevos Movimientos Sociales-NMS, representados entre otros por el movimiento de diversidad sexual, sus fragmentos gay, lésbico y trans y el movimiento feminista. Éstos abogaron por una cabida en “lo visible” centrada en la valoración de su identidad, que como demanda central dejó de lado la dimensión económica distributiva. Con ese horizonte en mente intentan incidir en el estado latinoamericano que debía concretar dos horizontes: la participación ciudadana y la instalación neoliberal (Dagnino, 2006). Para Dagnino el neoliberalismo solo fue posible con la participación de la sociedad civil lo que contorna la *confluencia perversa* entre estado, participación y este modelo en la producción de “alegalidad”, o sea una zona colonial, en donde el poder opera a su antojo, pues son diversas las evidencias sobre cómo el neoliberalismo veta la vida y sustento del más “débil”.

Entrelazando: las demandas gay excluyen los deseos lesbianos, cuestión que se profundiza cuando se hace parte de la confluencia perversa distinguida por Dagnino, pues refuerzan condiciones –se sigue a Federici (2013)– que especialmente explotan y pauperizan a las “mujeres” dada la universalización del carácter capitalista de su reconocimiento. Este carácter, junto a la raza y la perspectiva eurocéntrica –no se debe omitir– organizaron el presente colonial (Quijano, 1992). Así se explica la trivialización de las luchas feminista institucional y gay. Por ejemplo, este feminismo ha apoyado una de las demandas gays más liberales: el matrimonio homosexual. Ésta ha movilizó demandas asociadas a la inserción de parejas gay en las listas de novios del retail. Otra vereda es la del feminismo autónomo.

Es pertinente puntualizar antes de seguir, que en la conformación de los conglomerados LTGBI la identidad gay es mayoritaria, de allí que homologue movimiento gay, LTGBI y diversidad sexual. Esto facilita entender –siguiendo una lógica marxista– por qué las demandas que ha posicionado públicamente se transformen en demandas de toda la diversidad sexual. Así se vislumbra que la sobreposición de

una variable de opresión sobre otra produce un protagonismo excluyente, que en el caso gay, activa la invisibilidad lésbica, cuestión que se une, además, a la asimetría entre paradigma de reconocimiento y distribución. Lo anterior, posee consecuencias tales como la exclusión de quienes se ubican en lugares no protagónicos y la ornamentalidad de la inclusión en “lo visible” de quienes sí ocupan ese lugar, pues su protagonismo se sostiene en relaciones asimétricas de poder que reproducen tanto al interior de sus grupos como en sus relaciones con otras comunidades.

Entonces, los planteamientos de Dagnino sirven para explicar, a grandes rasgos, la crítica feminista autónoma al feminismo estatal y al gay. Esta crítica, que cuestiona su coherencia con los mecanismos participativos y el carácter económico del estado, pone en la palestra el protagonismo en “lo visible” del feminismo estatal y del movimiento LTGBI, los que por su complicidad con el estado, se sobrepondrán al feminismo autónomo, reforzando con ello el no cuestionamiento de la organización capitalista. En manos gay y feminista institucional, dicho cuestionamiento solo se acomoda para disminuir los costos sociales de su operación.

Precisando: la institucionalidad feminista y gay vitalizan la cara oculta de la modernidad –la colonialidad– pues los saberes autónomos no serán considerados en la construcción de la realidad. Su complicidad con el estado potencia una producción centrada en un tipo de sujeta/o por sobre las diferencias existentes entre las “mujeres” que conformaban el florido repertorio político de la autonomía: mujeres lesbianas, pobres, indígenas, negras. En este sentido, vale enunciar, que el movimiento gay transitó por un proceso de institucionalización asido a su carácter reformista; a las demandas impuestas por el VIH/SIDA y a la articulación de agendas políticas públicas (Salinas, 2006, 23-25). De esta forma se destaca que la liberación feminista institucional coincide con los límites de la liberación gay, pues la universalización del género posicionó el reconocimiento de una sujeta política monolítica que exilia las experiencias vividas por mujeres Otras de la noción de igualdad y libertad promocionada por la hegemonía representada por ambos movimientos.

Lo anterior, articula la crítica del feminismo autónomo que puso en juego variables de clase junto a las de género para desarrollar sus

horizontes teóricos/políticos, sin embargo, prontamente se enfrentaría a la misma paradoja: la tensión entre variables de opresión de mayor y menor valía que constituían a las identidades que le daban cuerpo. Con esto refulge la existencia de hegemonías en su interior que invisibilizaron la sexualidad y la raza, detonando que mujeres/lesbianas/negras, debido al peso social de estas variables que también las constituían como “pobres”, pujaran por construir una autonomía que valorara sus experiencias en la reconstrucción del mundo que desarrollaban. No obstante, la práctica colonial institucional que la afectó, será reactualizada por la autonomía en su interior.

Ya fue mencionada la exclusión de Ayuquelén de “La morada”. La importancia que le otorga este texto, como fue dicho, radica en la relación conflictiva que sostuvieron con Margarita Pisano, cuyos discursos inferiorizantes sobre sus prácticas políticas han sido apuntados por sus fundadoras⁶. Esta situación inhibe tempranamente la adherencia lesbofeminista ayuquelina a los postulados autónomos, lo que no es menor al considerar que era el único grupo lésbico organizado en aquella época. Si bien, el pensamiento de Pisano es valorado por el lesbofeminismo, generando diversas adherencias, lo que se destaca es una práctica excluyente que determinará que la noción autónoma de aquel momento, se configure sin estas vivencias en sus desarrollos. Cabe plantear que la tensión entre lesbianas y Margarita Pisano, categórica voz de la autonomía feminista latinoamericana, se reproduciría post VII Encuentro Lésbico Feminista de Latinoamérica y El Caribe (ELFLAC, Chile, 2007) entre algunas lesbofeministas autónomas del Bloque Lésbico y La Ekipa encargadas de su desarrollo, en donde Pisano, pese a su importancia, no estuvo en las mesas de debate central⁷.

Esto último, que no será profundizado y que, por lo tanto, asume los límites de una comprensión más amplia ligada a la diversidad política lésbica existente en la época, radicaliza las descripciones efectuadas. Por una parte, se observa a un lesbofeminismo afectado por la exclusión de su género y sexualidad por sus aliados naturales: el movimiento LTGBI y feminista respectivamente. Por otra parte, dicha exclusión, que también determina posiciones de clase, no se conecta con la variable de raza. Esto no es menor al pensar en la subalternización del indígena en la conquista, pues el proceso que sancionó

su color de piel construyendo la idea de raza, no es importante para ni uno de estos grupos, lo que refuerza que el protagonismo de una variable excluye las demandas de identidades no protagónicas, ya que sesga la comprensión sobre la constitución múltiple de las sujetas y sobre cómo lo visible y lo invisible co-constituyen la realidad.

Lo indicado es removido por lesbianas feministas autónomas racializadas. A partir de sus experiencias no contempladas por el lesbianismo, ni por el feminismo institucional y autónomo latinoamericano, ni por el movimiento LTGBI, inician una reflexión sobre la identidad, apuntando los límites que ésta significaba a sus experiencias vividas. Así, Yuderkys Espinosa (2007) se pregunta finalizando la década de los '90 ¿hasta dónde nos sirve la identidad?, reflexionando sobre los márgenes que ésta había significado para la propia representación de su experiencia lesbofeminista negra caribeña. Desde allí, distinguirá más tarde la existencia de voces de primera y segunda generación feminista autónoma. Esta categorización describe la relación de poder que definió los principios autonómicos. Quienes llegaban, voces de segunda generación, debían asumir los mandatos de la primera, lo que determinó que no vieran sus experiencias vitales representadas en estos saberes. Lo indicado, explica Espinosa, “se centró en hegemonías asociadas al momento de llegada, a la clase de quienes ya existían, a su blanquitud, su rango académico y a una posición reacia a establecer un diálogo con el movimiento social”⁸.

Las voces de segunda generación, representada fundamentalmente por lesbianas indígenas y negras, se transformaban en un punto marginal en la ya marginal autonomía feminista. De allí que el conflicto Ayuquelen/La Morada/autonomía feminista se implique con el límite que la raza blanca establecía, pues tanto feministas autónomas como institucionales levantaron sus proyectos asidas a su color y clase, lo que sacó de la órbita feminista las particulares experiencias lesbianas/racializadas. O sea, la paradoja modernidad/derecho/gay es reproducida por la liberación autónoma feminista que pese a la identidad lésbica de sus lideresas, vetó a otras lesbianas y mujeres racializadas. Es esto fundamental, pues define la importancia gravitante de la raza en los encuentros simétricos de las diferencias.

La exclusión feminista autónoma de la raza, desprendida del análisis de Espinosa, ilumina una práctica racista colonial sedimentaria.

En medio de un proyecto modernista afiliado a una noción universal de igualdad, libertad y justicia, el lesbofeminismo se torna ciego a las relaciones de poder que constituyen la subalternidad latinoamericana. De allí que pensar en el feminismo autónomo continental no debe omitir su adherencia y también su ruptura con la normatividad que mora en las fronteras del feminismo blanco y eurocéntrico. Estas fronteras surgen al alero de una noción de mujer que no representa a la “mujer” latinoamericana articulada en función de elementos diversos asociados a la esclavitud, la reciprocidad, la pequeña producción, así como a las nociones de mestiza, india, negra como base estructural colonial. De este modo, se informa sobre una lucha que cree estar completa, pero que al dejar de lado a la raza, vuelve a situar en “lo invisible” a algunas sujetas con base en la inferiorización de un color que no se corresponde con la “blanquitud” occidental.

Lo apuntado se observa contundentemente cuando la Chepa, activista mapuche, tras larga huelga de hambre en el 2007, se debatía entre la vida y la muerte. Algunas lesbofeministas autónomas chilenas –comenta Victoria Aldunate⁹– pertenecientes al grupo más visible de la época manifestaron su preocupación por la situación de la *lagmien*, sin embargo, no se hicieron parte de una red de apoyo, pues afirmaron que no era su lucha. Otros debates sobre el mismo tema, permitieron a la autora de este texto acceder a discursos similares que indicaban su apoyo a la Chepa, pero sin involucrarse con la lucha indígena por la violencia que el hombre mapuche infringía a la mujer mapuche¹⁰. Si bien, debe ser reconocido el apoyo de otras lesbofeministas a esta causa¹¹, tiene importancia reiterar, cómo los discursos señalados juegan a favor de la reactualización de la práctica colonial, cuestión que se revisará con más profundidad en el siguiente apartado.

2. MOVIMIENTO SOCIOSEXUAL, FEMINISMO Y NEOCOLONIALISMO IMPERIAL

Se ha dejado a la vista una compleja escena de opresión vinculada al veto sobre los cuerpos, ideas y saberes que infringen quienes poseen privilegios y representatividad, asidos a la coherencia que establecen con el poder dominante. Es el caso del feminismo institucional y movimiento gay. Se asume hablar de su colonialidad, en tanto, su

liberación se forja en la producción de las “Otras” del feminismo y de las “Otras” de la diversidad sexual. No obstante, esta es una mirada restringida aún, porque suele omitir la colonialidad que las Otras mencionadas también han producido desde sus lugares de no hegemonía. Como sea, esta colonialidad sigue subalternizando los cuerpos racializados, lo que plantea que existe un imaginario transversal común que la sostiene.

Se transita con cautela por lo anterior, ya que si bien existe una confluencia en el ejercicio de prácticas racistas, no es que la raza sea la variable que determina la realidad neocolonial, sino que más bien la producción de la Otredad responde a un sistema que no ha permitido observar la opresión como parte de un sistema de dominación amplio que se imbrica con ella. Por el contrario, el pensamiento del poder desagrega las variables de opresión para sostenerse. Es así que el protagonismo de una sola de estas variables produce –ya ha sido dicho– una alegalidad que como producto de una forma de administración del derecho resguarda una homogeneidad que por sobre todo es excluyente de aquello que la desestabiliza. Si bien, la noción de alegalidad se enmarca en una relación directa con el derecho, se intenta ampliar este carácter, en tanto, es útil para describir los efectos del veto autónomo, no adscrito a idearios reformistas, pero que aun así inscribe a otras sujetas en la zona colonial, cuestión que redundaría en la censura del “fuerte” sobre el “débil”. En este sentido los movimientos no hegemónicos, indistinto de su nivel de radicalidad, son periferias que resisten, pero aún limitados en cuanto a su cuestionamiento estructural de la opresión. Esto –planteo– reside en un imaginario que les hace reproducir la subjetividad del poder hegemónico, asentada en un sistema de dominación/subordinación eslabonado que construye persistentemente demandas, sujetos, saberes hilados por relaciones asimétricas entre movimientos y en su interior, sean o no hegemónicos, con los matices que se advierten a través del recorrido realizado.

No obstante el derecho, pese al alcance formulado, se transforma en un elemento clave. Es sabido que las luchas gay, feministas, lesbofeministas institucionales han desarrollado una agenda basada en su concreción. Éstas poseen impactos a escala global que, en conjunto con otros mecanismos, nutren la pervivencia colonial ya que lo legal es una

de las formas de conocimiento impuestas por la modernidad. El sujeto de derechos sólo habita en la zona metropolitana o en “lo visible”. Este sujeto produce activamente al sujeto colonial, cuya introducción en la zona visible, en los casos mencionados, es ornamental, pues refuerza un presente irrigado por la herencia colonialista, en tanto y en la ruta de Lugones (2005), participa de una falsa universalización a través de la adecuación de sus creencias con la cultura occidental. Así re-inscribe aquello que disloca su sentido en “lo invisible”.

Actualmente, la colonialidad que produce el derecho excluye las luchas indígenas y afrodescendientes, entre otras, basado en el protagonismo de la agenda de género y de derechos sexuales. Fassin (2012) señala sobre esto, que la democracia sexual se transformó en un marcador mundial de la modernidad estatal, pues solo se es democrático conforme a la igualdad basada en el sexo. Esta mirada desagregada de la opresión reedita la supremacía occidental favoreciendo las representaciones hegemónicas de los discursos nacionalistas, puesto que si las agendas de género y derechos sexuales son el rasero democrático, aquello que no calza con ellas, definen lo que excluye la democracia. “Así, puedo pensar que en donde la occidentalidad determine que existe sexismo se favorece la naturalización del racismo” (Hernández, 2017, 12). Se volverá a estos alcances al finalizar este apartado.

Es un hecho que las demandas LTGBI y feministas se expandieron mundialmente lo que juega a favor de los planteos de Fassin. Esto, ya que son sus protagónicas agendas las que transformaron las luchas antirracistas en luchas no dominantes. Así levantan una resistencia no hegemónica precaria, que no será contrahegemónica hasta que no incorpore los saberes desperdiciados y comprenda así, más ampliamente, la dominación operada por la borradura de la diversidad en Abya Yala durante la conquista. Ésta retorna en las relaciones de poder descritas y muestra que sin los saberes de los grupos racializados no se puede transformar la realidad, en tanto lo que queda, es una resistencia que enfrenta la opresión solo con el poder/saber/ser impuesto por la modernidad.

Es pertinente, en función de esto último, recordar que el indígena fue subalternizado por el color de su piel y también por ser lampiño, por tener el pelo largo, por ser más pequeño (Zarco, 2009), o sea, fue feminizado. A esto se suma la sanción de su sexualidad no regida por

los principios judeo/cristianos. O sea la raza, el género, la sexualidad, la clase co-constituyeron su opresión. No considerarlo hace regresar al colonizador o al sujeto que, basado en la exclusión de prácticas asociadas a estas variables, adquiere un rango de superioridad coherente en distintos niveles con la cultura dominante. Esto es un engranaje inicial para entender cómo se reactualiza la colonia, sin embargo, hay más.

Boaventura de Sousa Santos establece cinco lógicas de inexistencia moderna, una de estas es la que construye relaciones jerárquicas como las apuntadas, basadas en una inferiorización que justifica su “salvataje” por quienes son superiores. Las otras lógicas son, a saber: (1) la de los saberes de alta cultura que producen a la sujeta ignorante, es decir, a la que no cumple con el canon de la modernidad ilustrada: el pensamiento científico y el derecho moderno; (2) la que construye tiempos en un sentido lineal que produce a la sujeta retrasada, por ejemplo, a la que llega después al feminismo. La tensión entre voces autónomas de primera y segunda generación, lo expone bien; (3) la que se basa en escalas dominantes que sancionan lo local. Basta pensar en la escena transnacional y las importancias globales, nunca desligadas de los países centrales; (4) la que produce un solo tipo de productividad: la capitalista, siendo todas las otras improductivas, precarias o estériles (Sousa Santos, 2013, 24-26)

Cada una de estas lógicas produce inexistencia entrecruzándose, pues no pertenecer a la alta cultura construye el retraso de no concordar, por ejemplo, con ideas hegemónicas de desarrollo a escala dominante impuestas a indígenas que poseen productividades no capitalistas, lo que es transversal a los contenidos del derecho liberal que piensa en una igualdad de estatus ciudadano, pero sin cuestionar el capitalismo. Esto es facultado –se agrega– por grupos protagónicos, por lo tanto hegemónicos, que determinan el qué y el cómo de las luchas de los movimientos sociales. Se situará lo indicado, para desvestirlo de su carácter abstracto, en algo que se viene mencionando: la igualdad que propicia la agenda de derechos feministas y de diversidad sexual.

La construcción del carácter democrático del estado en función del protagonismo del género y los derechos sexuales, pone en lugar de “lo invisible” a variables como la raza y la clase, es decir, la igual-

dad solo se logra en función del género y la sexualidad. Una muestra de los impactos que esto involucra es lo que afirma Jasbir Puar (2013). La autora denuncia que post atentado a las torres gemelas se irguió un proceso colonial de exterminio islámico basado en el protagonismo de la sexualidad gay lo que forja una idea de igualdad con base en la sexualidad, cuyo protagonismo se transforma en la colonialidad de la raza¹². Entonces, esta variable representa los límites democráticos de estados modernos que inferiorizan –como se dijo– el valor de las luchas antirracistas.

Los límites apuntados sobre lesbofeminismo/la Chepa argumentan a favor, pues la violencia del mapuche a la mujer mapuche naturaliza la violencia estatal en la Wallmapu, potenciando que el sexismo acusado otorgue continuidad al racismo chileno vía asociación de la raza con la violencia a la mujer¹³. Lo indicado no es distinto a lo ocurrido en la colonia en donde el indígena fue construido como no humano al asociar su color a prácticas sancionadas por la cultura que se imponía como dominante. De esta forma las luchas no hegemónicas construyen la ilegalidad del indígena confabulándose con el carácter terrorista que le han atribuido y reinscribiéndole en la ignorancia, el retraso, la inferioridad, la improductividad. Esto se observa globalmente. Un ejemplo es el barbarismo oriental iluminado por occidente en función de la violencia a mujeres y homosexuales lo que es usado por Israel para lavar su imagen vía homosexualidad. En esta línea, son conocidas las fotos de soldados israelíes gay promocionando lo democrático de este estado. Esto ha originado el festejo LTGBI que olvida las acusaciones a este país por la violación a los DDHH de Palestina, ilustrando una forma de reactivación mundial de las prácticas neocolonialistas.

El racismo, entonces, se habilita a través de luchas que no entrecruzan las variables de opresión, lo que es productivizado por el poder. Éste preserva claves capitalistas, la sanción de la raza, y la perspectiva eurocéntrica como articuladores de la monocultura moderna. Queda claro así, que existe un espiral de relaciones co-constituyentes de opresión, en donde la invisibilidad de la raza reproduce las paradojas libertarias de la modernidad, pues su colonialidad radicaliza la subalternidad de quienes poseen experiencias de exclusión determinadas por ésta. Incorporarla no es sencillo,

porque implica la ampliación de nuestros marcos interpretativos. El lesbofeminismo antirracista decolonial levanta claves al respecto.

3. LESBOFEMINISMO ANTIRRACISTA DESCOLONIAL Y EL ENCUENTRO SIMÉTRICO DE LAS DIFERENCIAS

Los esfuerzos teórico/políticos del lesbofeminismo antirracista decolonial generan aportes que son parte de una álgida y compleja construcción que sintetizan algunas claves del análisis realizado. Éste, regresa y se devuelve hasta el punto de la reiteración, por lo mismo, no es una fórmula, ni pretende interpretar todas las respuestas que existen para hacer frente a la opresión, sí enfatiza la importancia de generar encuentros simétricos entre las diferencias para incluir lo que las lógicas de inexistencia desechan. Cabe explicitar que no es justo aún hablar de un lesbofeminismo antirracista decolonial, pues pocas lesbianas hacen parte de este ejercicio, sin embargo, el texto lo sostiene, pues sus principales voces sonlésbicas. Allí se destacan María Lugones, Yuderkys Espinosa, Ochy Curiel, en cuyos trabajos reluce una revisión genealógica de las relaciones de poder. Dicha genealogía rescata los saberes del feminismo autónomo, comunitario, entre otros, cuyas voces más representativas son lesbianas. En este camino se esfuerzan por dialogar con y entre las diferencias en una trama que supera esta identidad. Algo de lo indicado es lo que se desarrolla a continuación.

Existe la necesidad de transformar las luchas *no hegemónicas* en *contrahegemónicas*. Se es una sujeta *no hegemónica*, porque se es vetada por el poder. De allí que se luche contra éste y sus diversas manifestaciones. No obstante, lo descrito advierte que la *no hegemonía* no necesariamente ha construido *contrahegemonía*. Dos posiciones implícitas a este recorrido argumentan a favor: la *no hegemonía protagónica* –feminismo institucional, movimiento gay– asida a variables de opresión dominante, que acomodadas en “lo visible” intentan reducir los costos sociales de una convivencia que no cuestiona los términos de lucha que este modelo impone; la *no hegemónica periférica* –lesbofeminismo autónomo– asida a variables de opresión no dominantes, que ilumina los límites de la *hegemonía* y la *no hegemonía protagónica*, reproduciendo en su interior los esquemas de poder que las excluyen. Así no se logra “dar la vuelta a la modernidad”.

“Dar la vuelta a la modernidad” refiere a poner la colonialidad al frente, cuestión que se ha realizado restringidamente, para evidenciar que no solo se es la solución a un problema, sino que también se es el problema. Sin profundizar en el debate teórico sobre colonialidad¹⁴, se avisa que el lesbofeminismo antirracista descolonial se ha beneficiado de sus aportes, en tanto, situarse en el contexto local latinoamericano, cuestiona las causas que originaron la opresión y el mundo de “lo visible” para problematizar los términos actuales que rigen las luchas sociales y así ampliar la comprensión de las tramas opresivas. En este sentido el lesbofeminismo ha sido observado desde adentro y afuera para reconocer que sus privilegios deprimen otras luchas. Desde allí y con un sentido que pone a disposición dichos privilegios, sin carácter salvador, es que se prepara el encuentro con saberes desperdiciados a través de una crítica al pensamiento dominante que integra el análisis de la opresión a mujeres y lesbianas en un sistema de dominación amplio marcado por el racismo y clasismo de las sociedades modernas. Más en específico, existe un esfuerzo por:

Volver a lo colonial, pues su herencia reactualiza la paradoja de la modernidad: lograr libertad, igualdad, equidad en función del “exterminio” de unas sobre Otras. Entender la operación de las lógicas de inexistencia es fundamental para comprender, por ejemplo, que la destrucción de la orgánica indígena y sus filosofías para expulsarles de sus territorios –que les privaron del sustento para hacerles dependientes de las instituciones blancas– se sigue reactualizando a través del formato individualista liberal. Esto deja a la vista la importancia de lo comunal y el conjunto de formas que organizan que la vida se haga posible bajo los propios términos de quienes son producto de las lógicas de inexistencia y no bajo cánones académicos, de jerarquización de las diferencias, de productividad capitalista, entre otros ya nombrados, impuestos por la modernidad.

Lo comunal: que pone al centro lo assembleístico en la toma de decisiones. Éste cuestiona el sentido liberal promocionado por encuentros asimétricos, para pensar desde lógicas comunitarias desechadas. Por ejemplo: la entrega de títulos de propiedad a personas naturales indígenas es celebrada. Pensarlo comunalmente visibiliza la lógica individualista de la propiedad privada, surgiendo el desafío por pensar y organizar este hecho comunitariamente. Asimismo, el

rechazo de algunos sectores indígenas a la noción de autogobierno, por habilitar una idea organizacional –la gubernamental– que no es parte de sus lógicas, se entiende cuando “lo comunal” es experiencia vivida que confronta al individualismo¹⁵. Se destaca al respecto, el desafío de construir comunidad en la gran casa de las diferencias latinoamericanas.

Imbricación de contrahegemonías: interseccionar las variables de opresión facilita que protagonismos no hegemónicos cedan espacio a los contrahegemónicos, desestabilizando el dualismo y evolucionismo del pensamiento occidental. Lo expuesto ha iluminado que la no hegemonía no contempla la raza como se requiere. Si las luchas entienden que para que haya mujeres ricas deben existir mujeres pobres; entonces deben entender que para que las demandas por sexualidad o género sean prioritarias se necesita que las demandas por raza no lo sean. Esto también considera que el poder entrecruza a favor de una comprensión desagregada de la realidad que produce neocolonialismo. Imbricar permite comprender, pero no es suficiente. La unión de contrahegemonías es el horizonte y esto necesita condiciones. Se regresará a este punto al finalizar.

Genealogía y conflicto: todo lo anterior se articula con el registro de las luchas históricas; la producción de saberes asociadas a éstas y la conexión entre los mismos; los saberes desechados y los conflictos. Se enfatiza esto último, pues sin conflicto no hay transformación. ¿Cuáles son las relaciones de poder que les han determinado? ¿Cómo fueron enfrentados? ¿Si no lo fueron de qué forma están regresando? Ellas son preguntas pertinentes al considerar que un conflicto omitido siempre reaparece. Su abordaje se debe realizar con marcos interpretativos que produzcan nuevas soluciones. Éste incorpora saberes desechados para ampliar el presente que definió la modernidad. Exponer las diferencias en términos comprensibles para todas es prioritario.

Concretar lo indicado requiere de condiciones. Lastres Abisales, colectiva lesbofeminista antirracista descolonial chilena, ha venido sistematizando algunos saberes al respecto en conexión con Sousa Santos. La primera condición comprende que los saberes son incompletos porque faltan los que la modernidad desechó. La construcción de distinciones y categorías que construyen lo ilegal entre movimientos y al interior de los mismos, perpetúa la vivencia colonial. Asumir

esta incompletud otorga mejor pie a otra condición que se dirige a ampliar el presente constreñido para desarrollar nuevas formas de abordaje de las problemáticas modernas. ¿Para luchar contra el capitalismo son mejores los saberes gay,lésbicos, feministas o los de las comunidades indígenas? Este es un ejemplo de pregunta que afina las respuestas. La incorporación de estos saberes no podría realizarse si no se transita desde decisiones unilaterales a decisiones colectivas, lo que demanda escuchar las experiencias vividas de quienes habitan en “lo invisible”. La producción de tiempos compartidos, es otra condición. Ésta abandona la imposición de una hegemonía que piensa que su tiempo siempre es el correcto. Si el tiempo pertenece a los sujetos dominantes –hegemónicos o no– la hegemonía es la que se reproduce.

En el Encuentro Lésbico feminista de Abya Yala –ELFAY de Colombia, 2014, fuertemente influenciado por Ochy Curiel, Yuderkys Espinosa, Celenis Rodríguez, Norma Cacho, entre otras–, los esfuerzos por construir condiciones de encuentro con los saberes desechados se hacen notar. Allí la inflexión estuvo en el encuentro con la Otra, cuestión que se observa en el traspaso de las enunciaciones teóricas sobre imbricación de opresiones a estrategias y acciones políticas concretas, que, desde la perspectiva de este trabajo se sintetizaron en la puesta en juego de preocupaciones comunes que enfatizaron las voces lesbofeministas no protagónicas. Con esto no se hace referencia a las “no hegemonías periféricas”, sino a aquellas cuya exclusión ha sido articulada con base en la raza. Dichas voces correspondían a las lesbianas feministas racializadas, lo que favoreció un desplazamiento de las demandas levantadas por la no hegemonía lesbofeminista blanca. Dicho desplazamiento, que asume la incompletud de los saberes lesbianos, abre puertas a una versión cultural que potencia la posibilidad de transformación radical. No obstante, esto no es algo sencillo.

El desplazamiento de las demandas clásicas lesbofeministas en el ELFAY tuvo respuestas que las confrontaron y que plantearon sobre el feminismo descolonial que “redundaba más en una reivindicación proletaria y anti-racista que en una crítica sistémica y pensante”. Agregaban “considerar como salidas políticas el marxismo o el racismo es una pérdida de tiempo y de energía”¹⁶. Asumir lo señalado como pérdida de tiempo, está a favor del tiempo hegemónico ya

que desalienta otros saberes. Así, construir espacios de enunciación contrahegemónica implicará desplazar lo no hegemónico, lo que en primera instancia habilita antagonismos dirigidos a borrar a quienes impulsan el desplazamiento. Este complejo movimiento dio paso a un tipo de lesbofeminismo, que, al menos en Chile, intenta construir lucha antirracista a través del encuentro con la diferencia indígena. Falta recorrido para establecer los alcances de esta práctica, sin embargo, en lo indicado, germina una semilla radical que vuelve a la causa de los problemas para modificar sus consecuencias.

Como conclusión, que responde las preguntas formuladas sobre cómo pervive la opresión colonial y la forma en que el lesbofeminismo antirracista descolonial le hace frente, se establece que las demandas protagónicas –producidas por las lógicas de inexistencia– perpetúan la opresión de la modernidad. En esta trama el lesbofeminismo ha sido inscrito en “lo visible” y ha producido invisibilidad. Cuando logra analizar su opresión en un marco amplio de dominación racista y clasista deja de ser productor de colonialidad y por lo mismo cómplice del neocolonialismo. Esto, que es proceso en desarrollo, surge desde un pensamiento que imbrica la opresión para socavar relaciones asimétricas de poder entre movimientos y en su interior. Cuando esto ocurre, construir condiciones de encuentro simétricas entre diferencias es clave para incorporar los saberes desechados al presente, ampliarlo y superar el problema que representa un futuro que se forja sin cuestionar los términos hegemónicos. Para ello asumir la incompletud del saber es fundamental, pues la exclusión se produce por una idea de superioridad respecto de la Otridad que niega la co-constitución. El lesbofeminismo antirracista descolonial esboza alternativas que lo facilitan, ametrallando los marcos y los términos modernos que construyen la alegaldad de “lo invisible” y las propias zonas coloniales –en primera persona– que nos encarcelan.

NOTAS

1. Una primera versión de este texto fue presentada en el Encuentro Feminista Nacional de Arica-EFN 2017.
2. El Movimiento Homosexual de Liberación-MOVIHL se funda en 1992 y es distinto al actual Movimiento de Integración y Liberación Homosexual-MOVILH. De allí que se les distinga a través del adjetivo “histórico”. La narración es producto de una

entrevista a Liliana Inostroza, Susana Peña y Cecilia Riquelme, fundadoras de Ayuquelén en el año 2007.

3. Colectiva de arte conformada por Pedro Lemebel y Francisco Casas.

4. "Lesbianas temen efectos de la ley", *Las Últimas Noticias*, Miércoles 24 de mayo de 1995.

5. Durante la campaña por la derogación del artículo 365 en los '90, la gobernabilidad gay enfatizó diferencias entre ellos y lesbianas, movilizandando una relación antagónica entre ambos. Un ejemplo de panfleto que grafica lo anterior es: "En Chile los homosexuales somos penalizados, las lesbianas no. ¿Por qué?"

6. Una descripción de esta tensión se encuentra en Cerda *et al.*, 2012, 141-143.

7. Pisano sí estuvo presente en un concurrido taller que el Movimiento Rebelde del Afuera- MRA, del cual era parte, organizó para esa instancia. El conflicto, post Encuentro, desató un amplio debate epistolar entre las activistas mencionadas y el MRA, cuyo análisis supera los objetivos de este texto.

8. Yuderkys Espinosa, Entrevista Personal, 12 de agosto de 2015

9. Activista lesbofeminista autónoma antirracista chilena. Sus afirmaciones se vierterten en los Talleres de entrecruzamiento lesbofeminista, facilitados por Lastres Abisales en el año 2016.

10. En Santiago de esa época existió un proceso de fractura política lesbofeminista por lo que solo dos grupos conectados con la autonomía estaban activos. Uno de estos grupos, el más visible, vertió estos argumentos. Este racismo advertido de diversas formas en los Encuentros Lesbofeministas, permean hasta hoy algunos discursos totalizantes que omiten la reflexión sobre el por qué y cómo se asume la pre-existencia de la idea de género occidental en las comunidades indígenas.

11. Pese a lo expuesto, un grupo de apoyo se constituyó en Santiago, siendo parte de marchas y una pequeña, pero fuerte manifestación que concluyó en una reunión con representantes de SERNAM de la época. En Concepción, se destacó la participación lesbofeminista en una toma de varios días de la Catedral de ese lugar.

12. El homonacionalismo es la categoría analítica con la que Puar (2013) comprende e historiza por qué la aceptación y tolerancia de temáticas gay/lésbicas se transformaron en el barómetro que mide la legitimidad y capacidad de la soberanía nacional. Desde esa categoría –que analiza las sociedades eurocéntricas y su relación con las culturas orientales– la autora alerta sobre el uso que occidente realiza de los derechos liberales de gays y lesbianas. Estos –indica– producen narrativas de progreso y modernidad que les incluyen a una ciudadanía que excluye a otras culturas. De allí que el carácter global de la agenda de derechos sexuales represente una nueva forma en que el pensamiento occidental se reactualiza como legítimo poder mundial.

13. No se pretende idealizar a las comunidades indígenas, lo que se destaca es que el conocimiento producido en contextos occidentales de lucha contra la violencia a la mujer, se transforme en un parámetro comprensivo aplicable a cualquier experiencia histórica.

14. Es amplio el debate provisto por los estudios de modernidad/colonialidad que indagan en la construcción de subalternidad atendiendo el contexto latinoamericano. Su genealogía es diversa: Fanon, Mariátegui, teoría de la dependencia, sistema/mundo de I. Wallerstein, filosofía de liberación, entre otros.

15. Gladys Tzul Tzul realiza estos planteamientos en la presentación de su libro

Sistemas de gobierno comunal indígena: mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena en Chile en septiembre de 2016. La alusión a autogobierno es realizada por Olga Traipe en Revista desde el Margen, N° 1.

16. Marisol Torres (2014). Planteos similares se expusieron en el programa radial lesbofeminista "Malas Lenguas". Lo indicado es parte de una reflexión que desafía sus límites y que se demuestra, por ejemplo, en el análisis de algunas lesbofeministas chilenas que, en el EFN de Arica, criticaron su propia crítica al ELFAY, iluminando sus restricciones y las alertas que moran en la construcción comunal.

BIBLIOGRAFÍA

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Santiago de Chile: Lom, 2013.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Una epistemología del Sur. La reinvencción del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI-CLACSO, 2009.

CERDA, Karelía; MARCOS NIJBORG, Fabiola ROMO y Yasna URRIOLA MIRANDA. *Memoria y Política: Una Aproximación a la Historia del Tiempo Presente*. Informe de Seminario de Grado para optar al Grado de Licenciado en Historia, Universidad de Chile, 2012.

ESPINOSA, Yuderkys. *Escritos de una lesbiana oscura: Reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*. Buenos Aires-Lima: En la Frontera, 2007.

FASSIN, Eric. "La democracia sexual y el choque de civilizaciones". *Revista Mora*, Vol. 18, Núm. 1 (2012): 1-10.

FEDERICI, Silvia. *Revolución en punto cero, trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños, 2013.

HERNÁNDEZ MORALES, Iris. *Aportes, problemáticas y desafíos de la noción de ciudadanía movilizadora por el Movimiento de Diversidad Sexual y sus fragmentos LTGBI y lesbofeminista antirracista decolonial a la radicalización del pluralismo*. Tesis Doctoral. Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile, 2016.

HERNÁNDEZ Morales, Iris. "Colonialidad, Diversidad Sexual y Puntos de Fuga a la opresión: apuntes generales". *Nuevas Voces Decoloniales de Abya Yala*. Madrid: Editorial Akal-GLEFAS, 2017.

LUGONES, María. "Multiculturalismo radical y feminismo de las mujeres de color". *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25 (2005): 61-75.

PUAR, Jasbir. "Homonationalism as Assemblage: Viral Travels, Affective Sexualities". *Jindal Global Law Review*, Volume 4, Issue 2 (2013): 23-43.

SALINAS, Miguel. "Políticas públicas de disidencia sexual: Apuntes para una agenda". *Disidencia sexual e identidades sexuales y genéricas*. Ed. de Norma Mogrovejo. México: CONAPRED, 2006.

ZARCO, Fernando. *Masculinidad y Homoerotismo desde el pensamiento decolonial*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2009.

PUBLICACIONES ELECTRÓNICAS

DAGNINO, Evelina. "Sociedad Civil, Participación y Ciudadanía en Brasil", 2006. http://www.academia.edu/3059216/Sociedad_Civil_Participaci%C3%B3n_y_Ciudadan%C3%ADa_en_Brasil

QUIJANO, Anibal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", 1992. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
Las Últimas Noticias, miércoles 24 de mayo de 1995: "Lesbianas temen efectos de la ley".

TORRES, Marisol. "Sobre la sospecha, la crítica y la feminidad. Reflexiones tras el ELFAY. Bogotá, 2014", 2014. Recuperado el 27 noviembre de 2016. <https://marisoultoresjimenez.wordpress.com/2014/12/10/sobre-la-sospecha-la-critica-y-la-feminidad-reflexiones-tras-elflay-bogota-2014>.