
COLONIALIDAD DE LA CIUDADANÍA FEMINISTA Y LTGBI. CLAVES PARA REINVENTAR LA CONVIVENCIA

Recibido: 22/04/2022 – Aceptado: 27/07/2022

Iris L. Hernández Morales

Universidad Central de Chile,

Santiago, Chile

irislhernandezmorales@gmail.com

Orcid: 0000-0002-8851-6524

Resumen: El texto expone algunos límites de la ciudadanía moderna a partir de su conexión con la pervivencia del colonialismo. Para ello reviso los procesos de construcción de ciudadanía levantados por los movimientos feministas y de diversidad sexual, destacando la década de los 90. Este ejercicio, que fue guiado por los aportes teórico/políticos de los estudios de Modernidad/Colonialidad, en particular del feminismo descolonial, sirvió para detectar tensiones en la configuración de sus sujeto/as político/as. Dichas tensiones se vinculan a las representaciones dominantes que organizan el carácter racista de la noción de ciudadanía moderna que estos grupos reproducen y que emanan de la matriz de poder moderna/colonial de género. Lo indicado ayudó a iluminar algunas claves que apuntan, entre otras, la importancia que el encuentro y la escucha adquieren en la reinención de la convivencia que implican, como conclusión, un desprendimiento epistémico que desmonte el racismo de nuestras sociedades movilizándolo un saber que piensa y hace de otra forma.

Palabras claves: Feminismo Descolonial, Diversidad sexual, Ciudadanía, Colonialidad

COLONIALITY OF THE IDEA OF FEMINIST CITIZENSHIP AND SEXUAL DIVERSITY. KEYS TO REINVENT COEXISTENCE

Received: 22/04/2022 – Approved: 27/07/2022

Iris L. Hernández Morales

Universidad Central de Chile,

Santiago, Chile

irislhernandezmorales@gmail.com

Orcid: 0000-0002-8851-6524

Abstract: This essay exposes some limits of the idea of modern citizenship based on its connection with the legacy of colonialism. To do this, she reviewed the processes of construction of the notion of citizenship promoted by the feminist and sexual diversity movements, especially in the 1990s. This exercise is based on the theoretical/political contributions of Modernity/Coloniality studies, in particular, decolonial feminism. This theoretical framework allows me to highlight the tensions in the configuration of their political subjects. These tensions are linked to the dominant representations that organize the racist nature of the notion of modern citizenship that these groups reproduce and that emanate from the modern/colonial gender power matrix. This helped to illuminate some keys that point to, among others, the importance that meeting and listening acquire in the reinvention of coexistence that they imply, an epistemic detachment that dismantles the racism of our societies and allows us to know how to think and do differently.

Key words: Decolonial Feminism, Diversity Sexual, Citizenship, Modernity/Coloniality

Introducción

Me interesa analizar la noción de ciudadanía para apoyar su reinención. Para ello, criticaré la matriz de poder moderna/colonial de género, poniendo en revisión la noción de ciudadanía del Movimiento feminista y LTGBI y la imbricación entre raza, clase, género, sexualidad como posibilidad de ver lo que el colonialismo oculta, destacando la década de los 90¹. Situar lo señalado en estos movimientos es fértil por el protagonismo que han adquirido y, porque en los trabajos que circulan sobre estos, la temática recurrente es una ciudadanía identitaria por derechos que vela las representaciones dominantes que la sostienen y cómo se implican con el racismo. Realizarlo apoya la reinención de la convivencia, desafiando a todos los movimientos sociales, pues alienta el desmontaje de la injusticia epistémica asida a la blanquitud capitalista, heterosexual y masculina producida durante la colonia latinoamericana.

¿Cómo la construcción de los sujetos políticos del movimiento feminista y de diversidad sexual juegan a favor del racismo? ¿De qué forma la noción de ciudadanía de estos movimientos reactualiza los límites de la ciudadanía moderna? ¿Qué aportes y desafíos iluminan los estudios de Modernidad/Colonialidad a la reinención de la convivencia social? Son preguntas que el texto responde sujeto al enfoque feminista descolonial y haciendo uso de material teórico y documental a través de lo cual defenderé que su noción de ciudadanía es producto de la relación coactiva entre Modernidad y Colonialidad, cuestión que reafirma, asido a un análisis desagregado, los límites del orden dominante. Demostrarlo amplía la comprensión de la opresión, visibilizando claves que sostienen nuevas convivencias, cuestión que es el objetivo del trabajo.

Preciso que los marcadores de desigualdad social de género y sexualidad no aluden a un único conjunto de características que definen sin inflexiones a la mujer o al hombre. Por el contrario, su intersección con la idea de raza permite advertir una multiplicidad que late en el punto de cruce, diversificando complejamente las experiencias opresivas. No obstante, la importancia que han adquirido -el género y la sexualidad- respecto de la raza ha ubicado a amplios grupos en un lugar periférico que limita los alcances de nuestras luchas políticas.

Una misma persona puede ser mujer, pobre, lesbiana, indígena al mismo tiempo y sufrir violencia por ello. De acuerdo a los efectos materiales que esto provoque, se puede entender que una mujer indígena releve la lucha por reconocimiento cultural y no una que erradique la violencia vinculada a las imágenes dominantes respecto de «lo femenino» o que una sujeta lesbiana mestiza masculina no visualice la(s) relación(es) entre orientación sexual, raza y su propia marginalidad. Vinculo esto último a la matriz de poder moderna/colonial de género que naturaliza un análisis fragmentado de la raza, género, sexualidad naturalizado por los movimientos sociales, lo que inhibe la coalición política puesto que las luchas conjuntas

¹ De allí que utilice LTGBI y no LTGBIQ+, pues no me ocupo de las identidades incorporadas a esta nomenclatura después de esa fecha. Lo mismo vale para morfema «e».

terminan sometidas a jerarquías que fragmentan y reducen las experiencias de las personas, sus comunidades, su cultura y la relación que poseen con la naturaleza.

Lo anterior no asevera que es inadecuado adscribir a una lucha que en momentos enfatice el género, la raza o la sexualidad, entre otras. No. Destaca el desafío por un encuentro entre luchas que resisten la opresión, poniendo en juego preocupaciones comunes que coalicionen para confrontar la hegemonía global con los saberes que esta desperdicia. Esto para debilitar las estructuras que sostienen la noción de ciudadanía y los límites que la organizan en función de convivencias que re-existen, en tanto, admiten otras formas de ser y estar en el planeta que aprenden a saber y hacer pensando de otro modo.

Lo expresado cobija un ejercicio epistémico que observa las posiciones de privilegio y no que poseen distintos sujetos políticos. Para ello, en primer lugar, revisaré la noción de ciudadanía feminista y de diversidad sexual levantada en los 90, destacando cómo juegan a favor del racismo. En segundo lugar, revisaré algunos aspectos del debate en torno a ciudadanía moderna para destacar que los sujetos/as políticos de estos movimientos reactualizan sus límites. Finalmente recogeré aportes de los estudios de Modernidad/Colonialidad para destacar la matriz de poder moderna/colonial de género que la sustenta, cuestión que permitirá esbozar algunas claves que colaboran con la reinención de la convivencia social, punto en el que radica la importancia del texto.

1. La noción de ciudadanía feminista y de diversidad sexual

El VII Encuentro Feminista de Latinoamérica y El Caribe -EFLAC 1996- concretó la división entre feminismo institucional y autónomo. La complicidad con el Estado del primero fortaleció la implementación del enfoque de género como estrategia universal de abordaje de la violencia contra las mujeres. El segundo, cuestionó lo indicado, declarando en el mismo EFLAC su negativa «(...) a negociar con las instituciones supranacionales y nacionales que provocan el hambre y la miseria, instituciones como el Banco Interamericano de Desarrollo, el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, etc. (...)»². Esta negativa es reconocida en la Declaración del Encuentro Feminista Autónomo del 2009 en México como un ascendente genealógico que denunció el nuevo pacto entre una parte del feminismo con la cooperación internacional, las Naciones Unidas, el Estado y sus instituciones (Feministas Autónomas, 2009), claves en la instalación del modelo neoliberal que los países del tercer mundo debían implementar.

2 Revisar en https://documentosautonomos.blogspot.com/2009/01/declaracin-del-feminismo-autnomo.html?fbclid=IwAR1ZQw5mb7BSTPoFOzCmOQH83jZwI_f55JTIG7fWKU1-pIWBAbX3_vIomY&m=1

Este carácter genealógico visibiliza la continuidad de una crítica que tempranamente intentó desmontar la sujeta política clásica del feminismo que excluía a diversos tipos de mujeres que defendían la autonomía del movimiento de la injerencia de la cooperación internacional y que prontamente alzaron su voz, poniendo sus diferencias al frente. Las mujeres negras, por ejemplo, demandaron a partir del III Encuentro feminista de América Latina y el Caribe en Brasil (1985) la incorporación de sus problemáticas y sus representantes. Lo informado fue complementado y precisado con críticas como las que Mujeres Creando -indígenas anarkistas autónomas bolivianas- formularan en los 90 al modelo capitalista de desarrollo «que nos hunde cada vez más en la dependencia y el colonialismo» (Falquet, 2014, p. 45).

Estos planteamientos fueron desechados por el feminismo institucional cuya institucionalización fortaleció su hegemonía al interior de los feminismos, dejando «en un segundo plano la preocupación por la manera en que clase y raza se articulaban al género y la sexualidad» (Espinosa, 2012, p. 212). Destaco en este punto que la institucionalización aludida transforma a las feministas autónomas en sus otras, reduciendo, fragmentando y universalizando las experiencias opresivas de las mujeres de la mano del enfoque de género. Este facultó relaciones coactivas entre mujeres blancas, clase media, heterosexuales y mujeres pobres, lesbianas, racializadas, ubicando en un lado visible de la ciudadanía a las primeras y en un lado invisible a las segundas que eran parte del variopinto grupo de feministas autónomas de la época.

En el movimiento de diversidad sexual se expresa algo similar por dos aspectos que destaco. El primero, es la crítica al solipsismo blanco de clase media del sujeto gay formulada particularmente por travestis y lesbianas negras. Estas últimas plantearon los límites de las identidades y la ciudadanía, destacando la especificidad sobredeterminante del corte «racial» (Figari, 2010). La subrepresentación lésbica y travesti que habita en esta crítica visualiza cómo estas sujetas se tranforman en las otras de la Diversidad Sexual³. Asimismo, si bien existió un intento discursivo de coalición a través de la sigla LTGBI que se desmarcó de la noción homosexual para dar cabida a otras orientaciones sexuales e identidades de género, los fondos económicos de las muchas veces oportunistas y siempre culturalmente limitadas agendas políticas estatales detonan, por ejemplo, que se realicen proyectos dirigidos a lesbianas o travestis en espacios en donde estas no existen o existen en minoría y en desiguales posiciones de acceso y ejercicio de poder (Hernández, 2016).

Esto último precisa el segundo aspecto vinculado a la institucionalización de este movimiento reforzado por la llegada del VIH que «determinará en gran medida el nuevo estilo de organización del mismo (...) Los nuevos tipos de grupos que surgirán son la ONG/Gay y la ONG/Aids, estimulados y prohijados por las políticas de financiamiento para el combate y prevención del virus desplegadas por las organizaciones de cooperación internacional o del

3 Aludo a estas identidades, pues en los 90 trans masculinos o personas no binaries no se enunciaban como sujetos políticos.

propio Estado» (Figari, 2010, p. 229). De esta forma visibilizo la complicidad de este movimiento con la instalación neoliberal, lo que les iguala con el feminismo institucional.

Si bien las ONG feministas y de diversidad sexual han sido fundamentales para acceder y ejercitar los derechos de estas comunidades en el continente, apunto la confluencia perversa entre dos horizontes visibles en los 90 que los Estados debían concretar. Uno es el proyecto democratizante participativo y otro, el neoliberal. Así, este acceso y ejercicio de derechos implicó la mencionada complicidad con Estados encargados de ajustar su rol a las demandas de este modelo. La perversidad aludida radica en que, dirigiéndose hacia horizontes opuestos y antagónicos, tanto la participación, como la instalación neoliberal requirieron de la sociedad civil para ser implementados (Dagnino, 2008). De allí que su colaboración haya afirmado la recolonización del continente por países centrales, ahora en manos de proyectos de igualdad adaptados a los reajustes económicos y a los fondos que puso a disposición por los cuales estos colectivos comienzan a competir.

El modelo neoliberal es clave para la época que destaca el texto, pues fortaleció un discurso de desarrollo y progreso basado en estatus dominantes que rigen la convivencia reproduciendo la coacción cultural, política, económica en las luchas de estos colectivos. Esto no surge a partir del neoliberalismo en sí mismo, sino a partir de una expansión libertaria que omite la idea de raza en la configuración del poder como si la constitución de estos conglomerados fuese homogénea. Así, se propició una incidencia política que en unas pocas décadas ha logrado -nos guste o no- lo que no han logrado los pueblos originarios en más de 520 años de lucha. Apunto de esta forma somera el protagonismo de estos movimientos -decisivos en las tomas de decisiones que afectan a todas las personas mujeres, lesbianas, gays, trans-, porque dejan a la vista una noción de ciudadanía que no es neutral, pues se vincula a un análisis desagregado de la realidad que norma lo que es razonable y lo que no, con base en un género y sexualidad en donde late el racismo.

2. Feminismo, diversidad sexual y límites de la ciudadanía moderna

El género como dimensión gubernamental «(...) ha sido reconvertido en un concepto limitado a señalar una serie de atribuciones para un sujeto sociológico, cuya constitución como sujeto -la cual ya ha sido atravesada por el orden del género y es de hecho la que determina que ese sujeto pueda ser inteligible como tal- queda sin revisar» (Sabsay, 2011, p.45). Dicha situación adhiere al poder dominante, por lo mismo, no cuestiona sus términos, naturalizando un ejercicio ciudadano fragmentario coactivo que deja en lado visible a quienes son personas blancas, masculinas de clase media y en lado invisible a quienes no lo son. Esto se conecta con los límites de la noción de ciudadanía moderna que, siguiendo a Kymlicka y Norman (1997), son

iluminados por las respuestas que el comunitarismo, multiculturalismo, entre otras, otorgaron a su raíz liberal. La ciudadanía feminista y de la diversidad sexual reitera dichos límites, pues como revisé, los sujetos racializados pobres se quedan por debajo del proyecto de igualdad que proponen los grupos blancos hegemónicos.

TH Marshall -padre de la ciudadanía moderna- la definió en función de derechos civiles, políticos y sociales⁴. Respecto de estos últimos indica que «El elemento social abarca todo el espectro, desde el derecho a la seguridad y a un mínimo bienestar económico al de compartir plenamente la herencia social y vivir la vida de un ser civilizado conforme a estándares predominantes en la sociedad» (Marshall, 1997 p. 302). La institucionalidad feminista y LTGBI asume esta predominancia que se transforma en «lo razonable», siguiendo a John Rawls -padre del liberalismo político- que en coherencia asume una estructura básica regulada por «una concepción política de la justicia que es el foco de un consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables» (Rawls, 1996, p. 63).

Las doctrinas comprensivas razonables que aluden a los valores o ideales que van más allá de la esfera política y la forma en que se concibe el bien en los más variados aspectos de la vida, reflejan cómo la ciudadanía de estos movimientos puede ejercitarse solo si se es parte del consenso traslapado que al resguardar lo razonable excluye lo irrazonable. Así, por ejemplo, la exclusión del feminismo autónomo por la institucionalidad feminista, de lesbianas y travestis por la hegemonía gay se compromete con una dominancia cuyo estándar predominante fue marcado por el imaginario neoliberal. Este no criticó la economía mundial, ni la procedencia de los fondos. De hecho, las activistas lesbianas Miriam Botassi y Ann Puntch, antes del EFLAC-1996 denunciaron que el financiamiento de la IV Conferencia Mundial de las Naciones Unidas sobre la Mujer desarrollado en 1995 en Beijing a la que asistió la mayor parte del mundo feminista procedía de la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID), lo que definía la entrada de esta entidad al movimiento (Vergara, 2014) también implicado con la prevención del VIH/SIDA. Con esto resalto que la exclusión identitaria racista -también clasista- que las habita procede de un imaginario que naturaliza una forma de reproducción social que pone a disposición de las ambiciones del poder a algunos cuerpos, demandas y territorios.

A grandes rasgos, Marshall asume que la igualdad social se logra a través del estatus ciudadano que, bajo este último ejemplo, aparece amparado por la cooperación internacional, reinstalando la idea de que todas las personas son iguales en derechos, pero sin cuestionar las diferencias producidas por el pensamiento capitalista y las relaciones sociales que resguarda. Lo indicado no se revisa, lo que en los movimientos sociales descritos deviene en una participación individualista y privatista y en el protagonismo de un tipo de reconocimiento que abraza idearios hegemónicos, vitalizando la ficción de la justicia propuesta por Rawls. Esta,

4 La demanda de «ciudadanía plena» extendida en voz del feminismo institucional y del movimiento LTGBI apela a la ciudadanía forjada en derechos, es decir, una ciudadanía liberal que resalta la libertad individual sin interferencias de agentes externos.

al velar por la posición original de los sujetos, pues todas las personas son iguales ante la ley, omite la incidencia del factor económico y su vinculación con el color de la piel y la sexualidad no normativa en el acceso y ejercicio de los derechos⁵.

Con lo anterior pongo en juego un carácter epistémico que niega otras formas de ser y estar en el planeta. Lo indicado deja sin revisar alternativas posibles de reconstrucción de la convivencia de grupos producidos como subalternos, perpetuando las estrecheces del modelo marshalliano de ciudadanía, pues vale destacar que el capitalismo ha sido uno de los focos de las críticas formuladas a su noción de ciudadanía⁶. Lo razonable es concretar derechos plausiblemente, ocultándose en este paso a paso, el consenso traslapado en torno a la imposibilidad de imaginar una salida a los costos sociales del modelo capitalista que se radicalizó con la imposición global del neoliberalismo en los 90.

Ahora bien, pensar en el debate propiciado por el comunitarismo y el multiculturalismo, respecto del liberalismo, no cambia lo indicado. El comunitarismo inicia el debate en torno al bien común y la pertenencia cultural, cuestionando el individualismo liberal, sin embargo, no realiza un cuestionamiento radical al capitalismo⁷. El pensador comunitarista Amitai Etzioni (1999), por ejemplo, desarrolla una noción de socioeconomía que intenta inhibir la desatención moral liberal que existe en la toma de decisiones económicas, confrontando los conflictos a través del diálogo. Sin embargo, su noción de conflicto omite las formas en que este se expresa, lo que asocio, por ejemplo, a las posiciones que ocupan los sujetos en la trama social, ineludible condicionante de la distribución de la palabra. Esto naturaliza la selección de valores centrales reproduciendo, en formato colectivo los límites individualistas liberales que cuestiona puesto que la construcción de esos valores no transforma el modelo cultural en el que se adoptan las decisiones económicas. Así, aparecen cuestiones radicales como la relación de las comunidades indígenas con la naturaleza. Rojas et al. (2020) reconocen, por ejemplo, que la capacidad de acción territorial de grupos mapuche no se asocia soolo con los humanos, también se vincula con un conjunto de entidades: espíritus, deidades, animales, entre otras. Esto implica para los mismos autores «la agencia de un conjunto de objetos y artefactos que regularmente serían estrictamente considerados como productos de relaciones sociales y pertenecientes (sólo) al mundo de la “cultura”» (p. 190). De esta manera destaco que en las culturas indígenas la naturaleza no es tratada como recurso al servicio del hombre, sino que es concebida como un espacio de sociabilidad, lo que es contrario al orden cultural occidental que, a partir de la conquista, como veré más adelante, mundializó su patrón de poder.

5 La posición original es un punto de vista que resguarda la igualdad entre las personas ante la ley, de tal manera, que los principios que se acuerden no sean fruto de poderes asimétricos o coercitivos. Para Mouffe (1996) esta posición especifica las condiciones de libertad e igualdad necesarias para alcanzar un acuerdo por «medios decentes». Dicha posición se constituye con base en una serie de rasgos que organizan el «velo de ignorancia» que elimina las ventajas de la negociación de unos sobre otros, afectando la toma de decisiones.

6 Otra crítica a la ciudadanía de Marshall son su anglicismo, pues sus desarrollos se realizan considerando la historia específica de un territorio. Esto favorece que sus contenidos al universalizarse, impongan términos en otros territorios que son ajenos a la historia que le origina.

7 Vale puntualizar que la comunidad comunitarista es una colectividad que se organiza a través de valores y creencias comunes que pueden habitar en un sindicato, en un club deportivo, en una agrupación de Derechos Humanos, entre otras, en las que, sin duda, se reproducen prácticas como las declaradas en los movimientos en cuestión.

Lo anterior apunta a la existencia de una relacionalidad asimétrica ascendente que jerarquiza formas distintas de producir conocimientos veladas por la noción de ciudadanía. Para transformar lo señalado se deben observar las relaciones de poder que produjeron que dicha noción sea de esta forma y no de otra, porque su sentido y su función solo se comprenden en la red de relaciones que la hace posible ya que «No existe ninguna práctica que tenga sentido por sí misma, con independencia de la posición y la función que ocupa en una red de relaciones diferenciales» (Castro Gómez, 2017 p. 252). Por lo mismo, la igualdad ciudadana es limitada ya que no diluye -como dejan ver las colectividades en cuestión- estas otras formas de dominación que son atendidas como asuntos de segundo o tercer orden, dañando la convivencia, pues unos poseen más libertades y derechos que otros.

El multiculturalismo -que emerge a finales de los 80- transita por vías similares. La valoración identitaria que propone recupera tensiones originadas entre centros visibles y periferias invisibles que moran al interior de las comunidades políticas. Estas, reproducen la exclusión de la diferencia en la afirmación de imaginarios liberales que universalizan el bien común y el quién asimétricamente ejercido que le resguarda. Así, por ejemplo, la noción de progreso universaliza su carácter de bien común, propiciando que la explotación medioambiental quede sin cuestionar, trivializando el reconocimiento de los saberes de pueblos originarios, pues se releva un carácter identitario que no respeta su relación otra con la naturaleza. Basta pensar en sus constantes demandas utilizando el Convenio 169 de la OIT⁸. Preciso, a continuación, algunas formas más concretas y entrelazadas en que ocurre lo indicado.

La defensa de la diferencia y lo que vale la pena ser se implica con el poder que poseen algunos de movilizar las imágenes y modelos a defender, produciendo protagonismos como los descritos y conectados con la pervivencia del capitalismo. Como plantea Nancy Fraser (1997), el reconocimiento adquirió una centralidad política que hizo retroceder la importancia de la distribución económica, inhibiendo una comprensión más amplia de los cruces que construyen igualdad. En este camino el Estado es estratégico, pues el mismo fomenta determinadas identidades culturales y perjudica a otras. Allí el gobierno que lo representa «no puede evitar decidir qué culturas societales deben ser apoyadas» (Kymlicka, 1996, p. 156). Por esto, no es casual la relevancia global que el feminismo institucional y el movimiento LTGBI adquirieron ya que no critican radicalmente el neoliberalismo de los Estados latinoamericanos, como sí lo hacen las luchas antirracistas, cuyo carácter anticapitalista es ampliamente distinguido.

Esto último alumbra la relación co-activa entre centros y periferias en donde se identifican dos tendencias opuestas en el fenómeno de globalización. La primera es la unificación planetaria y la homogenización de los modos de vida. La segunda es «[...] la producción de nuevas formas de heterogeneidad y el pluralismo que resulta de la emergencia de identidades transnacionales a través de procesos de etnogénesis o de radicalización de perfiles de identidad

8 Este Convenio afirma el respeto a las culturas y las formas de vida de los pueblos indígenas, reconociendo sus derechos sobre las tierras y los recursos naturales, así como a decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo.

ya existentes»” (Segato, 2002, p.105) La primera, advierte que el poder global oculta el conflicto para relevar la armonía mundial. La segunda defiende una «globalización desde abajo» en donde pueblos históricamente oprimidos se hacen visibles resistiendo las normatividades del capital transnacional. El punto es que existe una relocalización identitaria de lo local y lo global que encapsula el reconocimiento bajo términos hegemónicos, pues lo universal se sobrepone a lo que es importante para cada territorio. Así, las agendas supraestatales cobijan demandas dominantes, perpetuando la exclusión de las que no detentan esa posición con la colaboración de algunos grupos oprimidos.

Es inobjetable que existe una relación de poder entre Estados que son centrales y otros que no lo son, lo que pone las agendas de los primeros sobre las agendas de los segundos. Esta práctica coercitiva que oculta demandas niega la relación existente entre el protagonismo de unos y la subalternidad de otros. Así, la sobreposición del reconocimiento respecto de la distribución relevará a quienes no cuestionan el productivismo capitalista en concordancia con las lógicas desarrollistas neoliberales de países centrales que siguen afectando los mismos territorios colonizados en la conquista.

Lo anterior me devuelve a algo más profundo: la disputa epistémica entre formas distintas de conocer y producir conocimientos. Si bien, la ciudadanía multicultural da cabida a la coexistencia de «diferentes identidades culturales en un mismo espacio geopolítico, lo cual redundaría en diversas formas de ciudadanías dentro de un mismo Estado multicultural» (Garzón, 2012, p.155) no soluciona la opresión producida por el protagonismo de la diferencia sexual. Su sobreposición sobre la raza impide radicalizar el pluralismo de la ciudadanía, pues esta no puede conseguirse sin transformar las posiciones de sujeto existentes (Mouffe, 1999). Dichas posiciones en los movimientos revisados, siguen produciendo fronteras que obstruyen la coexistencia de posiciones distintas en un mismo territorio. El matrimonio y la familia ejemplifican lo mencionado.

Facciones feministas institucionales y de izquierda le entregaron su apoyo al matrimonio homosexual, pese a su catalogación como la demanda más neoliberal del movimiento gay. El punto no es que esta exigencia exista, sino que estando conectada con claves fundantes del racismo, como la familia burguesa, no amerite críticas al interior de los grupos que la convirtieron en una demanda central. Vale registrar que Quijano (2000) afirma que los patrones eurocentrados de organización familiar se fundaron en la clasificación racial. Para el autor la libertad sexual masculina y la fidelidad femenina sostuvo el libre acceso sexual de los varones blancos a las mujeres negras e indias. En Europa, en cambio, la prostitución femenina fue la contrapartida del patrón de familia burguesa. Esta idea compleja que data como el racismo permea la concepción de familia incuestionada por estos movimientos, me permitirá -en el tercer apartado- exponer la drástica convergencia del género con el racismo.

Siendo la familia un eje de la reproducción social y por lo mismo de sanción de las

diferencias, puedo entender la demanda por matrimonio como una continuidad que estabiliza la no neutralidad de la sexualidad homosexual respecto de las tensiones apuntadas sobre las relaciones de género y raza al interior de este movimiento que reafirman las estructuras hegemónicas. Basada en Sabsay (2011), existe una consolidación heterocéntrica basada en la reafirmación LTGBI de la pareja monógama, la familia reproductora y el ciudadano consumista gestada en luchas que redefinieron la normatividad sexual y las nuevas fronteras de nociones como ciudadanía, ciudadano, espacio público. Allí el matrimonio fortifica la posición de los sujetos hegemónicos con una relación aún más explícita con el mercado que trivializa sus luchas. Esto ya que, por ejemplo, logrado el matrimonio demandan incorporarse al listado de novios de las grandes multitiendas, cuestión que denota una falta de originalidad que podría transformarse con los conocimientos antirracistas.

De esta forma, pensar en el proyecto de igualdad de la ciudadanía es una paradoja, pues bajo lo expuesto oprime sistemas de creencias que resisten a la universalización de un solo punto de vista ligadas a un sedimento racista que excluye realidades no tributarias de las claves que utiliza el poder hegemónico para construir inteligibilidad. De allí el tipo de exclusión que se distingue en la noción de ciudadanía de los movimientos en estudio, pues está enquistada en los límites genéricos hegemónicos de la ciudadanía moderna.

Así, dejo a la vista el carácter ornamental de la ciudadanía feminista y LTGBI hegemónicas ya que se expresan «como una adecuación de cultura y conocimiento con la cultura y el conocimiento europeos» (Lugones, 2005, p. 62) que cobija una institucionalización «que nos ha obligado a comunicarnos unos con otros en la modalidad cognitiva dominante» (Lugones, 2005, p.73). Dicha modalidad es pauteada por la noción de ciudadanía moderna. Emergen en este punto los estudios de Modernidad/Colonialidad. Su crítica a la forma en que se produjo el orden social, abre lugar a los términos que han sido desechados por este para desestabilizarlo, cuestión que aporta a una nueva comprensión de la convivencia.

3. Modernidad/Colonialidad: algunas claves que reinventan la convivencia

Para De Sousa Santos (2013) la teoría crítica ha sostenido un debate que no rebate los términos hegemónicos del mismo, facilitando que conflictos como los mencionados no se resuelvan y que, como tales, siempre regresen. La recurrencia de las tensiones producidas por un análisis desagregado de la realidad -una constante en el desarrollo del trabajo- lo demuestra, exhibiendo que el marco posible y razonable de la ciudadanía y de los movimientos en cuestión, no discuten los términos hegemónicos que la definen, reforzando la exclusión de aquello que no es comprensible para el conocimiento occidental y que por lo mismo se soslaya.

Iluminar dicha exclusión favorece contemplar saberes desechados de la producción ciudadana que amplíen y diversifiquen las posibilidades con las que se enfrenta la opresión. Esta es la importancia de los estudios de Modernidad/Colonialidad que contribuyen a que otras formas no occidentales de conocer, comprender y producir conocimientos se enuncien a través del desmontaje de la relación coactiva entre ambas sostenida por la perspectiva cultural del colonialismo de larga data que habilita la codependencia entre la primera y la segunda, porque sin Colonialidad, esta Modernidad no existe. Si bien la Modernidad se originó en ciudades europeas medievales «(...)‘nació’ cuando Europa pudo confrontarse con ‘el Otro’ y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un ‘ego’ descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad» (Dussel 1994, p.10). Para que esto ocurriera, el racismo -un invento moderno occidental (Gruner, 2010)-, fue fundamental, pues la idea de raza opera como marcador de deshumanización que sostiene el sistema de significación/interpretación de la realidad que impuso el colonizador.

Quijano (s.f.) precisa que el orden moderno/colonial no podría existir sin la Colonialidad del Poder que funda el actual patrón de poder hace quinientos años organizado a través de la idea de raza. Su instalación articula «1) la colonialidad del poder, o la idea de “raza” como fundamento del patrón universal de clasificación social básica y de dominación social; 2) el capitalismo, como patrón universal de explotación social; 3) el Estado como forma central universal de control de la autoridad colectiva y el moderno Estado-nación como su variante hegemónica; 4) el eurocentrismo como forma hegemónica de control de la subjetividad/ intersubjetividad, en particular en el modo de producir conocimiento» (p.10). Para Quijano, la colonialidad del poder y la modernidad organizan las disputas por el control de cuatro dimensiones básicas de la experiencia social humana, a saber: sexo, trabajo, autoridad colectiva, subjetividad/ intersubjetividad, sus recursos y productos.

Los aportes de Quijano son fundamentales, pero poseen límites. Más arriba cité uno de sus planteamientos sobre los patrones eurocentrados de organización familiar. Bajo la disputa por el control de las dimensiones señaladas preciso -como prometí- que Lugones (2008), piedra fundante del feminismo descolonial, advierte que estos reducen el género a la organización del sexo, sus recursos y productos, naturalizando quién controla el acceso y quiénes son «recurso», es decir, asume la pre-existencia del género eurocéntrico en comunidades negras e indígenas. De otra forma dicho, su mirada sobre sexo y género es ornamental y aún más, vela que este es una idea reservada al mundo humano, pensada por y para el mundo europeo por lo que no vale para los no europeos. La división sexual del trabajo argumenta a favor. Esta ubica en lugares diferenciados a mujeres y hombres, lo que no es válido para quienes llegaron a estas tierras vía esclavitud ya que, por ejemplo, los feminismos negros -hebra genealógica del feminismo descolonial- han demostrado que en las plantaciones no existían roles que les diferenciaban. Ahí, mujeres y hombres racializados trabajaban de igual a igual. O sea, el colonizador no aplicaba la idea de género en sus vidas. Esto que se extiende a una experiencia familiar que tampoco era la de los colonizadores, expone la asistencia que el género brinda a una división radical entre

humanos y no humanos.

Lo anterior exhibe la operación de la matriz de poder moderna/colonial de género como producto de la socialización colonial, cuyo principal resultado es la colonialidad de género o el sistema social que convirtió a toda la gente indígena y afro en seres no humanos (Hernández, 2020). En esta vía se entiende que no hay género sin raza; ni hay raza con género, pues este solo pertenece a las personas blancas que son las que aplican como humanos. Los no humanos son tratados como naturaleza y, como ella, son explotables y ajenas al proceso de socialización que demanda el género, reafirmando que este solo pertenece a humanos, lo que pone al frente el análisis de la opresión de género racializada y capitalista, es decir, de la colonialidad del género. Así, el género -tanto como la sexualidad- no son una experiencia universal de opresión de las mujeres como promueve el feminismo hegemónico. Basta recordar el slogan feminista «La clase nos divide; el género nos une». Por el contrario, bajo lo indicado aparece adaptado a la modalidad cognitiva dominante, puesto que ha favorecido que el orden social que produce la idea de raza perpetúe su jerarquía a través del racismo que afecta a las razas no humanas, no blancas sin género. De este modo, lo que verdaderamente nos divide es la raza y la práctica racista que es consustancial a dicho orden. De hecho, las luchas de clase no ofrecen a las comunidades indígenas americanas «nada mejor que el capitalismo, pues ambos consideran que los pueblos indígenas y sus tierras son un coste del desarrollo económico, cuestión que reorganiza las relaciones de poder de la sociedad colonial sobre la base de la eficiencia» (Hernández, 2020, p. 35). Esto expulsa a la naturaleza -no solo a ella- de las lógicas de reciprocidad. Lo mismo ocurre con las luchas de género y sexualidad a la luz de esta exploración.

En coherencia, no podemos eludir el racismo que ha articulado los contenidos promocionados por estas luchas que produjeron a los otros de la ciudadanía. Vale agregar que el capitalismo como modelo de productividad dominante impuesto en la conquista reafirma diferencias genéricas racistas, pues se establece un pacto social que impide que hombres pobres blancos caigan en la esclavitud, liberándoles del trabajo doméstico y sentando las bases del ciudadano moderno: libre, con derechos, con tiempo para participar en la vida pública, lo que excluye del pacto a comunidades indígenas, afros, inhibiendo la solidaridad entre mujeres blancas y racializadas y entre estas y hombres racializados. Estos últimos aceptaron este nuevo estatus para mantener algo de poder sobre sus sociedades (Mendoza, 2014), sobreponiendo términos genéricos modernos en comunidades que «eran matriarcales, reconocían positivamente, tanto a la homosexualidad como al «tercer» género, y entendían al género en términos igualitarios, no en los términos de subordinación que el capitalismo eurocentrado les terminó por imponer» (Lugones, 2008, p. 86).

Siendo el género relevante en las luchas de los movimientos observados, declaro que la colonialidad del género se organiza bajo la disputa epistémica que oculta conocimientos relacionales basados en la complementaria dualidad femenina/masculina, fundamental para reproducir el sistema cultural andino en donde los contrarios no son antagónicos sino que

son opuestos en reciprocidad para mantener el equilibrio (Horswell, 2010)⁹. Dicha reciprocidad posee un flujo imperativo y potencial que suministra reglas que aseguran el equilibrio y reflexiona sobre las consecuencias de sus actos en la mantención o no del equilibrio general (Beaucleair, 2013). Esto último, desdibujado en los ejemplos otorgados por el texto, sostiene algo radical: el Terricidio denunciado por diversas comunidades indígenas y afros de Abya Yala cuyos saberes fueron aplacados por el patrón de poder moderno/colonial de género.

Así, puntualizo que la naturaleza es central, pues la conquista implicó un dominio sobre esta para dejarla al servicio de la cultura colonizadora que, de este modo, legitimó su explotación con base en su ambición (Stolke 2011). Este orden desechó seres y estares en donde la naturaleza, las cosas y seres solo existen en relación con otros, lo que excede la imposición sexo-genérica. Ese exceso fue reprimido por el colonizador y hoy es regulado por la ciudadanía moderna que les enrola en un lugar de no humanidad, en tanto, no revisa experiencias ligadas a la reciprocidad, la esclavitud, el mestizaje, las experiencias comunales que resisten al capitalismo. Aquí, reitero la importancia de un carácter relacional omitido por el debate en torno a la ciudadanía y que es basal para la disputa epistémica referida.

De este modo, expongo que las luchas sexo/genéricas se sostienen, valga la reiteración, en análisis fragmentarios, afirmando el dualismo occidental excluyente y antagónico¹⁰. Me interesa destacar en este punto cómo la lógica evolucionista que habita en el conocimiento legal y científico robustece la exclusión dualista. El evolucionismo afirma la idea de un tiempo lineal que estima, en el marco de la ciudadanía, que el progreso se vincula al acceso y ejercicio paulatino de derechos, es decir, un tiempo que se universaliza y construye la idea de retraso de otros tiempos que no circulan en la dirección del tiempo hegemónico. Para el caso del protagonismo feminista institucional y LTGBIQ+, quienes no circulen en la dirección de sus demandas -afines con la subjetividad administrada por el estado- serán convertidos en pasado a superar. Lo indicado se refuerza por la acción del conocimiento científico que ha construido los saberes de algunas comunidades -precisamente las que han sido racializadas- como saberes mágicos, rituales, que son ubicados en el lugar de la ignorancia, en tanto, no es la razón occidental la que les organiza (De Sousa Santos, 2013)¹¹. Esto que visibiliza la opresión dualista y evolucionista, refuerza su carácter dilatorio respecto del tiempo occidental y la acriticidad sobre los términos hegemónicos occidentales del debate ciudadano.

Fassin (2012) me permite profundizar, pues al reconocer la importancia de las agendas de género y derechos sexuales en la definición de lo democrático o no que son los Estados, explica el porqué del protagonismo feminista y LTGBI, respecto de luchas racializadas. Estas se

9 No idealizo las comunidades que existían en el continente antes de la conquista. Solo destaco con estos indicios la necesidad de repensar la convivencia social, pues la noción de ciudadanía moderna no es equiparable a esta realidad histórica, ni a las otras historicidades existentes en el continente que el colonialismo borró.

10 Relevo, sin profundizar, que el carácter occidental de este dualismo jerarquiza las relaciones entre hombres y mujeres. En la cultura andina ancestral más que dualismo hay un principio de dualidad no jerarquizado y en constante movimiento para lograr un equilibrio fluido. Allí no es primero el hombre, ni la mujer, son los dos al mismo tiempo. «No es dualismo [...] No es la naturaleza allí afuera, yo también soy el entorno [...] Eso explica la colectividad». (Lozano, 2014).

11 Me he referido a identidades racializadas. Esto, no excluye identidades campesinas, populares, trans, sujetas a prácticas similares.

expresarán como retraso por no poner en sus centros el género y la sexualidad. Basta pensar en la construcción como terrorista del sujeto mediorientista cuyo barbarismo fue exacerbado -post atentado de las torres gemelas- con base en sus creencias sexo/genéricas religiosas (Puar, 2013). Lo citado exhibe -vuelvo a Fassin- que el foco de las luchas occidentales en estas dimensiones refuerza una idea de progreso cultural e igualdad entre hombres y mujeres, pero no entre razas. Entonces, se asume salvar del retraso a quienes no relevan estas temáticas, cuestión que habita, por ejemplo, en el feminismo o la diversidad sexual que denuncia la violencia sexo/genérica islámica desconociendo la cosmovisión religiosa de dichos territorios, inscribiendo en la Colonialidad su espiritualidad. Es decir, al igual que en la conquista de Abya Yala, la racialización de la religión opera como estrategia cristianocéntrica de colonización (Aldbi, 2017). Nuevamente, aparece la inferiorización de otras epistemes, coadyuvada por la supuesta superioridad moral y ética del conocimiento dualista y evolucionista occidental resguardado por los Estados occidentales.

Pues bien, deseo conectar lo indicado con la evolución que se impone a las comunidades que poseen lógicas comunales, porque la valoración de la tenencia comunal de la tierra es descartada como una «nostalgia por el pasado», asumiéndose que las formas comunales agrarias son retrógradas e ineficientes y culpando a quienes las defienden de un apego desmesurado a la tradición (Federici, 2010). Resalto lo anterior, pues evidencia cómo el colonialismo se apoyó en un dualismo que instalaba el presente del conquistador como el horizonte de aspiración de las comunidades de pueblos originarios de Abya Yala. De allí que, a partir de la conquista, el cuidado y respeto por los territorios de estas comunidades fuera asaltada por la explotación capitalista -mundial a partir de esta etapa histórica- destemplando gobiernos más participativos respecto del uso de la tierra y contruidos con base en el autogobierno, la autosuficiencia y la reciprocidad.

Lo planteado permite precisar que lo que vemos es continuidad colonialista que hoy es mundialmente hegemónica. Basta pensar que las mujeres indígenas han sido catalogadas por los discursos sobre desarrollo como obstructoras del progreso dada su adhesión a las tradiciones culturales de sus comunidades (Parpat, 1996). También que la pervivencia del colonialismo organiza las formas de aprender y comprender, de relacionarnos humanos y no humanos y de producir conocimientos. La atención prestada a la desagregación de los análisis me impulsa a destacar que la Colonialidad del saber es activa en los movimientos señalados, pues «El conocimiento ya no tiene como fin último [...] la comprensión de las “conexiones ocultas” entre todas las cosas, sino la descomposición de la realidad en fragmentos con el fin de dominarla» (Castro-Gómez, 2007, pp. 81-82). En conformidad con lo dicho: la no percepción de la co-constitución racial/sexual de la opresión y de la dependencia mutua entre Modernidad/ Colonialidad fragmenta la realidad, haciendo retornar al conquistador una y otra vez para dinamizar el orden colonial que impuso en la conquista y seguir dominando. La noción de ciudadanía es su producto.

Si homologo esto último a la ciudadanía feminista y LTGBI, emerge una solidaridad debilitada entre estos y otros movimientos sociales, en tanto, el protagonismo de sus sujetos políticos, fragmenta la posibilidad de articular preocupaciones comunes que vayan más allá de los imaginarios que su lucha identitaria ayuda a preservar. Dichos imaginarios plantean, como ya he anticipado, algo más profundo: la opresión de las epistemes de grupos racializados por Occidente. De esta forma, pensar en un proyecto de articulación resistente se trata de establecer vínculos concientes sobre cómo se produjeron las diferencias entre las posiciones originales de quienes participan -uso a Rawls- para fortalecer la vocación ética crítica de coalicionar -como invoca Lugones (2005)- para transformarlas.

Evidentemente, esto no es sencillo ya que las bases de los encuentros entre sujetos, sus demandas, sus culturas, su relación con la naturaleza están determinadas por una histórica desigualdad social. En este camino conflictivo asumo que las condiciones que sostienen lo señalado deben ser historizadas, deben escucharse en función de desnaturalizar la separación categorial en sus análisis y superar «los límites en torno de los cuales el discurso de la diversidad sexual articula un campo de inteligibilidad para concebir la representación política» (Sabsay, 2011, p. 64). Estos límites, que calzan con el feminismo institucional, con los grupos LTGBIQ+ y con la propia noción de ciudadanía moderna, se descubren en una escucha que posee claves para efectuarse.

Antes de sobrevolar lo anterior expreso que en la noción de ciudadanía reluce la densidad histórica opresiva colonial. De allí que lo importante radique en la gestión crítica de un conocimiento que conectado con la crítica a la matriz de poder que la sostiene -clasificación social, eurocentrismo, control estatal de la autoridad, capitalismo y su involucramiento con la raza, clase, género, sexualidad- repiense las claves de la convivencia que la noción ciudadana administra. Sin desmerecer las luchas y logros en su nombre, se debe rescatar el desecho que produce para iluminar otras posibilidades de convivencia. Dicho rescate moviliza un desprendimiento epistémico de las relaciones naturalizadas por el sistema moderno colonial de género que moran en una genealogía disidente de la hegemónica que fractura el imaginario imperial, sus discursos y prácticas. Desde este lugar apuntaré algunas claves para pensar en la reinención de la convivencia fracturada entre personas, comunidades, culturas, entre estas y la naturaleza.

Un primer aspecto es el re-análisis de la colonia y las formas en que su poder se ha reactualizado. En ese lugar se contorna la incompletud de nuestros saberes para alentar la ampliación de nuestras versiones culturales, iluminando el racismo de nuestras sociedades. Aliento un análisis del colonialismo de larga data y sus reactualizaciones en otros ciclos históricos. Esto, porque reconocer las formas en que la Modernidad ha sostenido su poder y que no se restringen a esta somera revisión, exhibe las formas diversas y complejas con las que opera la Colonialidad. Un segundo elemento es la crítica activa de la matriz de poder moderna/colonial de género, destacando el poder del estado/nación como administrador de las subjetividades

que nutren la noción de ciudadanía moderna. Algunas acciones entrecruzadas, respecto de lo indicado, basadas en el tránsito efectuado y que asumen lo limitado de una enunciación individual, son las que enuncio a continuación:

- Construir genealogías de las experiencias reducidas por el carácter de lo humano forjada por el colonialismo para iluminar epistemes otras. La idea es desafiar los límites de la relación coactiva Modernidad/Colonialidad y ampliar la imaginación política en función de pensar/practicar la copresencia. En este camino es sustancial reconocer la exclusión que se forja al interior de los Movimientos Sociales como los que hacen parte del texto, para percibirse adentro y afuera de las tramas opresivas, de tal forma, que se aporte a la percepción de que tanto se es solución como problema. Cuando nos vemos como problema, advertimos la falsedad de nuestras categorías y que en ellas habita el colonizador.
- Transgredir la lógica categorial en la construcción genealógica para analizar la opresión como fenómeno co-constituido. Así se debilitan protagonismos como los mencionados por el texto y se desmontan asimetrías en el ejercicio del poder. Un camino para ello es comprender la interdependencia de las relaciones de poder y las formas en que los privilegios construyen otredad, es decir, percibir que el lugar de privilegio de unos, produce el no privilegio de otros. Lo indicado favorece la coalición de diferencias con base en la identificación de preocupaciones comunes y las distintas estrategias utilizadas para abordarlas. Esto no omite diferenciar aquello que nos une y nos separa, pues el conflicto debe ser explicitado y discutido.
- Producir espacios de diálogo transcultural abiertos a la diversidad social y cultural, con epistemes otras que produzcan la inteligibilidad de aquello que ha sido desechado. Por ello, reconocer las exclusiones estructurales que sostienen el racismo es ineludible para transformar las dimensiones y categorías con las que analizamos la opresión. Un ejemplo nos entrega el feminismo autónomo en el EFLAC 1996 que se desmarcó de los indicadores globales eurocéntricos vinculados a la perspectiva de género. Este rompió con dimensiones características de la alineación feminista institucional con las agendas de la cooperación internacional -mujer/trabajo; mujer/educación, etc.- impulsando sus propias categorías. También cito diferencias ineludibles entre la relación occidental con la naturaleza, que la asume como recurso explotable y las que no, que a través de la reciprocidad y su flujo imperativo y potencial la resguardan como motor de su existencia, resistiendo al orden naturaleza/cultura terricida colonial.
- Traducir con distancia de la equivalencia tradicional a través de una gama amplia de mecanismos que expongan las experiencias en los términos de quienes las vivencian. El camino es complejo, pero debe obligar al receptor a moverse en los parámetros

epistémicos del emisor subalternizado. No es reescritura, es una formulación metodológica consciente dirigida a subvertir los términos dominantes.

- En concordancia y para fortalecer la coalición contrahegemónica, hay que asegurar la enunciación de las voces y saberes desechados. Esto, pues su habla desestabiliza la coacción Modernidad/Colonialidad. En esta trama, percibir el lugar de privilegio es gravitante para reforzar la escucha de aquello que es desperdiciado y así ampliar la imaginación política con conocimientos otros, favoreciendo la coalición. Este ejercicio, señala De Sousa Santos (2013), debe asumir la incompletud del saber, porque la comprensión del mundo es más amplia que la comprensión occidental del mundo. Por ello, el autor describe que ampliar las versiones culturales de la realidad, potencia relaciones simétricas, favoreciendo tiempos de acción decididos colectivamente para defender la igualdad cuando la diferencia inferioriza y respetar la diferencia cuando la igualdad oculta.

- Romper con la monoculturalidad del estado y su idea de que en un territorio solo existe una nación o una sola forma de concebir y organizar la convivencia. La idea es facilitar la copresencia de sistemas culturales distintos para equilibrar la relación entre derechos individuales y colectivos, entre estos y la naturaleza que desmonten estrecheces asidas a la noción de ciudadanía con el fin de vitalizar la concreción de nociones como autonomía y autodeterminación que solo emergen en comunidad. En este sentido -como defiende el feminismo descolonial-, se debe desmontar el individualismo que habita en nociones feministas que defienden que lo personal es político, porque la comunidad queda afuera de este horizonte. Esto se equilibra -siguiendo a De Sousa Santos (2013)- pluralizando los sentidos constitucionales, institucionales y jurídicos, lo que descentraliza al Estado dando paso a la descolonización del poder y la reinención del saber. Lo que señalo amplía, por cierto, el carácter reformista e individualista de los derechos, trizando paradojas como su universalidad, en tanto, debe interrogarse si los principios que les rigen son válidos para todos los contextos e historias¹².

Cabe plantear que la inflexión en la raza promueve acciones que valoran la lógica comunal, en tanto y a modo de ejemplo, esta posee un carácter assembleístico que unido a la relación con la tierra promueve una vida más participativa con base en el autogobierno y la autosuficiencia. Este ejercicio fortalece lo colectivo, desestabilizando la idea de democracia adherida exclusivamente

12 Poniendo en juego en términos muy generales la actual escena constituyente chilena, pienso en las nociones de paridad y escaños reservados. La primera no resuelve las diferencias entre mujeres, movilizandando un debate en torno a la importancia del feminismo como si este fuese uno y en donde -por razones asentadas en el texto- las feministas autónomas no participan, exhibiendo conflictos persistentes. El segundo, posibilitó la participación de diversos pueblos originarios en donde los autónomos tampoco participaron. Puntualizo que hubo 17 escaños reservados para 10 pueblos originarios y 7 para el diverso pueblo mapuche lo que tiende a una homogeneización que fragmenta los encuentros. También, que la participación operó con lógicas sostenidas por la fragmentación: solo una persona certificada como indígena por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena-CONADI podía votar; las personas no indígenas no podían hacerlo a favor de estas comunidades. Otro ejemplo vergonzoso es el que culminó con la exclusión de las comunidades afrodescendientes chilenas de este proceso.

al voto como derecho político para vivenciar formas de productividades otras que confrontan el capitalismo. Así, se amplía la imaginación política en torno a la convivencia, pues surgen condiciones de existencia para otras experiencias no forjadas al alero del individualismo, estimulando la recuperación de los saberes desechados que gira constructivamente lo colonial que pervive en la Modernidad para cultivar un saber que piensa y hace de otro modo.

Conclusiones

Cada apartado otorgó respuestas a las preguntas formuladas. El primero, evidenció cómo la noción de ciudadanía feminista y de diversidad sexual desde los 90 se produce a través de un análisis desagregado de la realidad que juega a favor de la hegemonía, en tanto, es afín con el racismo que moviliza la idea de raza. El segundo, amplió lo anterior conectando algunos límites de la ciudadanía moderna con los de estos movimientos. Allí, entre otros, el universalismo afirma relaciones identitarias de dominación/subordinación que iluminaron la injusticia epistémica que se reactualiza a través del matrimonio igualitario, la familia, la agenda de derechos sexuales y el no cuestionamiento del neoliberalismo que origina transformaciones sistémicas, porque se inscriben en la modalidad cognitiva dominante. El tercero, distinguió el arraigo colonial de lo anterior. Allí, los desarrollos de María Lugones -piedra fundante del Feminismo descolonial- fueron particularmente importantes ya que argumentaron a favor de la tesis defendida: la noción de ciudadanía de estos movimientos es producto de la relación coactiva entre Modernidad y Colonialidad y un análisis desagregado de la realidad.

La crítica de Lugones a la ornamentalidad con que Quijano comprende el género es lo mismo que ocurre con los feminismos y la diversidad sexual en cuestión: se diluye su raigambre racista, puesto que existe una fragmentación de los análisis que inhibe su comprensión a partir del sistema de relaciones de poder que lo hizo posible. Por el contrario, las luchas en su nombre se realizan con los contenidos que el colonizador universalizó y que sirvieron para reducir las experiencias epistémicas y ontológicas con las que se organiza la convivencia. Esto direcciona el trabajo hacia el desmontaje del patrón de poder racista a través del esbozo de algunas claves que colaboran con reinventar la convivencia social.

Estas señalan un encuentro, escucha y un qué hacer relacional que responda las exigencias de diversas comunidades políticas. Lo consignado confronta la fragmentación y reducción de seres y saberes que el actual orden convivencial no admite, pues para que exista una comunidad explotada debe existir otra que la explota. Reinventarlo demanda transformar el sistema de relaciones de poder lo que implica una liberación que transforme a feministas institucionales, a la comunidad LTGBIQ+ y a todos quienes hacen parte del sistema como efecto de la práctica imperativa y potencial de la reciprocidad. La concreción de un horizonte contra hegemónico ilumina lo invisible, desmonta antagonismos, utiliza lo hegemónico de modo contra hegemónico para ampliar los sistemas de significación y representación de la realidad. Esto, pues cuando se

ve la opresión en el cruce entre adentros y afueras, se percibe el lugar que se ocupa en dicha trama, se nutre el abordaje de la opresión con nuevos saberes que facilita que los privilegios se pongan a disposición de la transformación de la cultura dominante y la noción de ciudadanía que resguarda.

De este modo, se hace visible la importancia concluyente de un desprendimiento epistémico que desmonte el racismo de nuestras sociedades, lo que debe surgir desde un ejercicio colectivo que deja al frente diversos retos. Uno que destaco es la confrontación de la hegemonía global con los saberes que esta desperdicia. Para ello, cultivar una solidaridad entre distintos movimientos sociales que comprendan la incompletud de sus saberes como base de la disputa epistémica es vital, sobre todo, en un contexto de crisis que acelerado por el COVID-19 ha advertido la importancia de luchas que van más allá de la identidad. No obstante, mantener la agencia solidaria es complejo. De allí que analizar cómo aparece el racismo en la escena actual, temporalidad que no es parte de este texto, sea relevante, pues no hay solidaridad real si la matriz moderna/colonial de género -naturalizada por los movimientos sociales, aunque es omnipresente en su organización- no es cuestionada. Las críticas que emerjan son posibilidad de re-existencia que es tal cuando entre todas, todos y todes aprendemos a saber y hacer pensando de otro modo.

Referencias

Adlbi, S (2017). *La cárcel del Feminismo. Hacia un pensamiento islámico colonial*. Akal.

Autónomas Feministas (2010). Una declaración feminista autónoma. El desafío de hacer comunidad en la casa de las diferencias. *Debate Feminista*, 41. <https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2010.41.800>.

Beauclair, N (2013) La reciprocidad andina como aporte a la ética occidental: Un ejercicio de filosofía intercultural. *Cuadernos Interculturales*, vol. 11, núm. 21 (pp.39-57)

Castro - Gómez, S (2007) Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez, Santiago y R. Grosfoguel (Comp.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-91). Siglo del Hombre

Castro - Gómez, S (2017). ¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al “giro decolonial”. *Analecta Política*, 7(13), 249-272.

- Dagnino, E (2008). Los significados de ciudadanía en América Latina. En A. Chaparro, C.Galindo, A.M.Sallenave (eds.) *Estado, democracia y populismo en América Latina* (pp.194-227). Universidad del Rosario.
- De Sousa Santos, B (2013). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Lom.
- Documentos de la Autonomía Feminista (2009, enero 26) *Declaración del Feminismo autónomo*. https://documentosautonomos.blogspot.com/2009/01/declaracion-del-feminismo-autnomo.html?fbclid=IwAR1ZQw5mb7BSTPoFOzCmOQHY83jZwI_f55JTIG7fWKU1-pIWBAbX3_vIomY&m=1
- Dussel, E (1994) *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Abya Yala
- Espinosa, Y. (2012). Los desafíos de las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano en el contexto actual G. Vargas, M. Daza y R. Hoetmer (Eds.). *Cuerpos, territorios, imaginarios. Entre las crisis y los otros mundos posibles* (pp.209-223). Programa Democracia y Transformación Global
- Etzioni, A (1999). *La nueva regla de oro: comunidad y moralidad en una sociedad democrática*. Paidós.
- Falquet, J. (2014). Las «Feministas autónomas» latinoamericanas y caribeñas: veinte años de disidencias. *Universitas Humanística*, 78, 39-63
- Fassi, Éric. (2012). La democracia sexual y el choque de civilizaciones. *Mora* 18 (1), 1-10
- Federici, S (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta Limón
- Figari, C (2010). El movimiento lgbt en América Latina: institucionalizaciones oblicuas. En A. Massetti, E. Villanueva y M. Gómez. (comps.), *Movilizaciones, protestas e identidades colectivas en la Argentina del bicentenario* (pp. 225-240). Nueva Trilce.
- Fraser, N (1997). *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Siglo de Hombres
- Garzón, P (2012). Multiculturalismo, ciudadanía y derechos indígenas: hacia una concepción decolonial de la ciudadanía indígena [Tesis de Doctorado no publicada]. Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas.
- Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, Cultura y Revolución*. Edhasa.

- Hernández, Iris (2020). Colonialismo, capitalismo y patriarcado en la historia y los feminismos de Abya Yala. *Revista Estudios Psicosociales Latinoamericanos*, 3(1). <https://doi.org/10.25054/26196077.2545>
- Hernández, Iris (2016). *Aportes, problemáticas y desafíos de la noción de ciudadanía del Movimiento LTGBI y lesbianofeminista antirracista descolonial a la radicalización del pluralismo* [Tesis de Doctorado no publicada]. Universidad de Chile.
- Horswell, M. (2010): *La descolonización del "sodomita en los Andes coloniales*. Abya-Yala. Quito. Pp. 11-197
- Kymlicka, Will (1996) *Ciudadanía Multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós.
- Kymlicka, W. y Norman, W. (1997) El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en Teoría de la Ciudadanía. *Revista Ágora* N° 7, 5-42
- Lozano, B (2014). El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. En Y. Espinosa, D. Gómez, K. Ochoa (eds). *Tejiendo de otro modo: Feminismos, epistemología y apuestas decoloniales en Abyayala* (pp. 335-352). Universidad del Cauca.
- Lugones, M (2005). Multiculturalismo radical y feminismo de las mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política*. (25), 61-76.
- Lugones, M (2008). Colonialidad y género. *Revista Tabula Rasa*, (9), 73-101.
- Marshall, T (1997). Ciudadanía y Clase Social. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* REIS (79), 297-346.
- Mendoza, B (2014). La epistemología del sur; la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa, D. Gómez, K. Ochoa (eds). *Tejiendo de otro modo: Feminismos, epistemología y apuestas decoloniales en Abyayala* (pp. 135-142). Universidad del Cauca.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, Ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Paidós.
- Puar, J (2013). Homonationalism As Assemblage: Viral Travels, Affective Sexualities. *Jindal Global Law Review*. 4, (2), 23-45.

- Parpart, J. (1996). ¿Quién es la otra? Una crítica feminista posmoderna de la teoría y la práctica de 'mujer y desarrollo. *Debate Feminista*, (13), 327-356.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y Clasificación social. *Revista semestral del Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos de la Universidad de Guadalajara*, (pp. 1-33). <http://contexlatin.cucsh.udg.mx/index.php/CL/article/view/2836/7460>
- Quijano, A (s.f.) Colonialidad del poder, Globalización y Democracia. <http://milenio.uprb.edu/Milenio2001-2002/6Colonialidad01-02.pdf>.
- Rawls, J., (1996). *El liberalismo Político*. Crítica Grijalbo Mondadori.
- Rojas-Bahamonde, P, Mellado y M Blanco-Wells, G (2020) Sobrenaturaleza mapuche: extractivismo, seres no humanos y miedo en el Centro Sur de Chile. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (38), 7-30.
- Sabsay, L (2011). *Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Paidós.
- Segato, R (2002). Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global. *Revista Nueva Sociedad* (178), 181-196.
- Stolke, V. (2011). Presentación Simposio Internacional ¿Naturaleza o cultura? un debate necesario. *Quaderns* (2011) 27, 27, pp. 5-10
- Vergara, K. (2014). Genealogía del pensamiento feminista autónomo y radical en Latinoamérica y el Caribe, desde 1993 hasta la actualidad. [Tesis de maestría no publicada]. Universidad Autónoma Metropolitana.