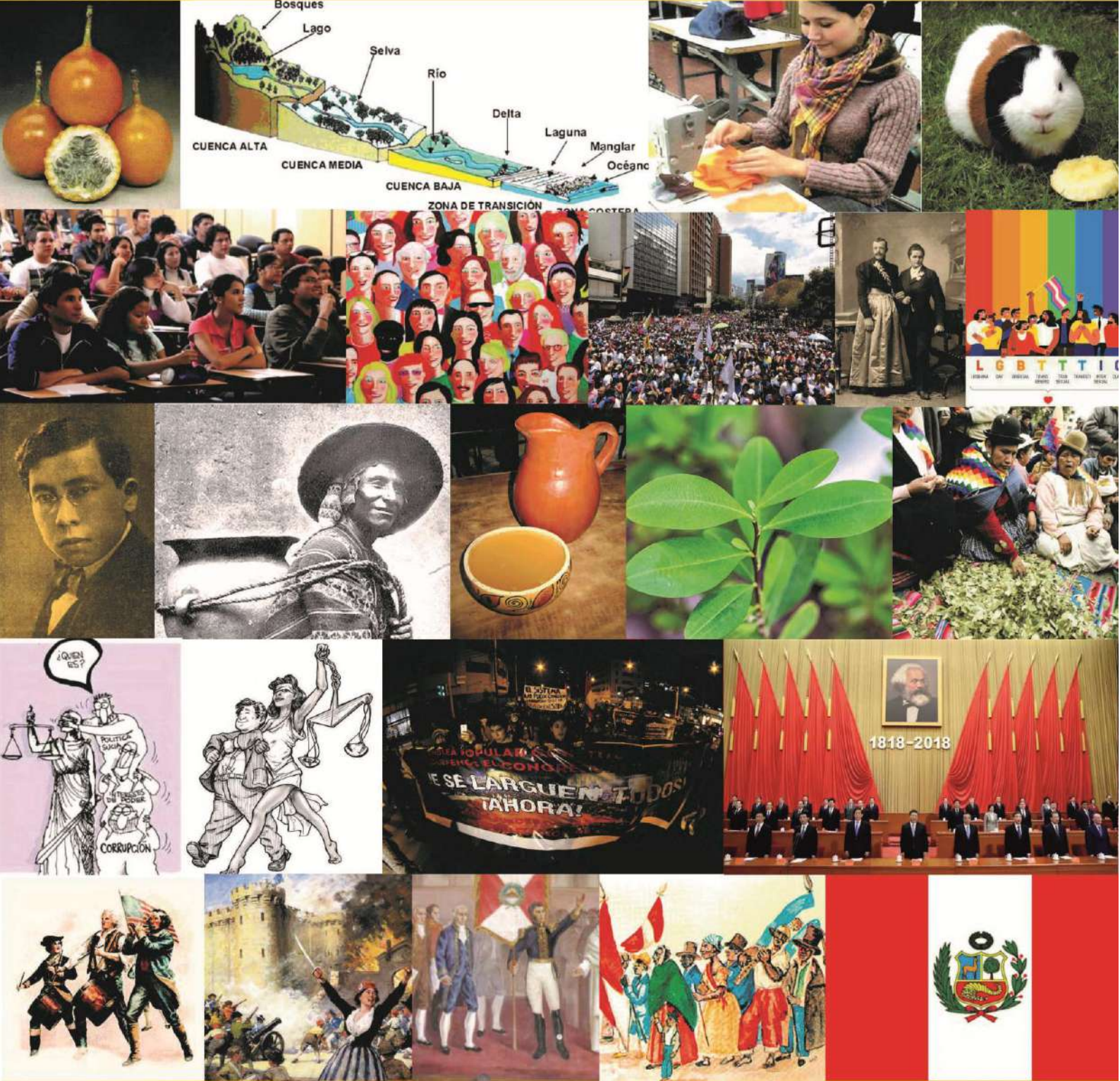




CTSCAFE PARA CIUDADANOS.....

<http://www.ctscafe.pe>

ISSN 2521-8093



Volumen II- N° 5 Julio 2018

<http://www.ctscafe.pe>

Lima - Perú

El movimiento LGBT en el Perú y la necesidad de (re) orientación epistémica y política.



Mg. Roland Alvarez Chavez¹
 Universidad Nacional Mayor de San Marcos
 Correo Electrónico: rolandalvarez2017@gmail.com

RECIBIDO: 09/05/2018
 APROBADO: 02/07/2018

Resumen: En un contexto de inestabilidad política, fragmentación social y desigualdad socio-económica, el movimiento LGBT peruano enfrenta una situación de relaciones y espacios de desigualdades de poder, basados en categorías de diferenciación como la raza, el género y la clase. El rezago de las jerarquías y los privilegios coloniales han establecido relaciones orgánicas feudales al interior y por fuera de las organizaciones, hecho que ha imposibilitado, por un lado, el logro de marcos de promoción y protección de derechos humanos; y por otro, la inacción del estado a través de la negación sistemática de toda iniciativa de inclusión LGBT.

Palabras claves: Movimiento LGBT/ Epistemología/ Teoría Social/ Política/ Decolonialidad/ Desigualdad Social.

Abstract: In a context of political instability, social fragmentation and socio-economic inequality, the Peruvian LGBT movement faces a situation of relations and spaces of power inequalities, based on categories of differentiation such as race, gender and class. The backwardness of hierarchies and colonial privileges have established feudal organic relations within and outside organizations, which has made it impossible, on the one hand, to achieve frameworks for the promotion and protection of human rights; and on the other, the inaction of the state through the systematic denial of any LGBT inclusion initiative.

Keywords: LGBT Movement / Epistemology / Social Theory / Politics / Decoloniality / Social Inequality.

Résumé : Dans un contexte d'instabilité politique, de fragmentation sociale et d'inégalité socio-économique, le mouvement LGBT péruvien est confronté à une situation de relations et d'espaces d'inégalités de pouvoir, fondées sur des catégories de différenciation comme la race, le genre et la classe sociale. Le retard des hiérarchies et des privilèges coloniaux a établi des relations organiques féodales à l'intérieur et à l'extérieur des organisations, ce qui a rendu impossible, d'une part, la mise en place de

¹ Artículo escrito por Roland Alvarez Chavez, sociólogo de la UNMSM y magister en Development Studies por la Erasmus University. Correo: rolandalvarez2017@gmail.com

cadres pour la promotion et la protection des droits de l'homme; et d'autre part, l'inaction de l'État par le déni systématique de toute initiative d'inclusion des LGBT.

Mots-clés: Le Mouvement LGBT / L'Epistémologie / La Théorie sociale / La Politique / La Décolonialité / L'Inégalité sociale.

1. Introducción

El presente artículo intenta contribuir a la reflexión sobre los movimientos sociales, la investigación académica y la política, partiendo de un ejemplo concreto, el movimiento LGBT en el país. A partir de ahí, se buscará extender una reflexión acerca de la forma cómo se construye conocimiento, se erige academia y se ejerce política.

Primeramente, debo reconocer que la idea de este artículo nace a partir de mi asistencia a la presentación del libro “Género y conflicto armado”, editado por La Plaza Editores y que reúne trabajos de diferentes autores que buscan rescatar y ‘humanizar’ la participación de mujeres dentro de grupos armados como el MRTA y Sendero Luminoso. La mirada crítica que se desprende de dicha publicación, alienta a deconstruir el conocimiento y sobre todo a romper con el monopolio de la cientificidad construido por la ‘élite’ académica en el Perú, proceso que –desde mi interpretación– debe recuperar las biografías y las voces de los actores sociales, antes que predominar las lecturas de los investigadores sociales.

Quisiera comenzar con dar algunos detalles que caracterizan a la comunidad LTGB² en el Perú. Es importante notar que ésta muestra diferencias en su interior que resultan del cruce de variables como clase, raza y etnia, lo que determina tensiones y situaciones marcadas de exclusión e inclusión. Resultado de ello es la situación crítica o de mayor vulnerabilidad de las personas travestis. Por ejemplo, para las travestis, esta situación de indefensión está caracterizada por tres principales condiciones estructurales: (a) el impacto del VIH y sida, (b) la situación de transfobia y violencia frente a las travestis expresada en un alto índice de violencia y crímenes de odio, y (c) la falta de acceso a educación y empleo bajo políticas públicas inclusivas³.

A mi entender, la comunidad LTGB en el país enfrenta dos situaciones críticas que han generado su actual fragmentación y debilidad. La primera es que luego de más de treinta años, ésta no cuenta con ningún marco normativo de protección con rango de ley o que esté mencionado en la Constitución Política que asegure la protección de las personas LTGB frente a la discriminación, violencia, la homofobia y los crímenes de odio, o

² Como el acrónimo LTGB designamos a las comunidades de lesbianas, trans (conformado por los subgrupos de travestis, trans géneros y transexuales), gays y bisexuales. Los cambios sociales y culturales en las dinámicas afectivas sumado con las nuevas políticas identitarias y de visibilización ha posibilitado la emergencia de las comunidades de intersex (persona que pueden o no haber experimentado una operación de reasignación de sexo al presentar genitales ambiguos al nacer), queer (que no tienen una identidad fija ni como heterosexual ni homosexual, femenino o masculino), entre otros como los binarios, poliamorosos, etc.

³ En diciembre del 2016 fue presentada al Congreso de la República la propuesta “Ley de Identidad de Género para Personas Trans”. En ese contexto Jana Villayzán, la directora ejecutiva de la Red Trans Perú mencionó en una entrevista algunos importantes hechos en relación a esta comunidad: (a) se calcula que la población de mujeres transgéneros en Lima es de alrededor de 22,500 personas; (b) más del 10% de ellas no poseen el Documento Nacional de Identidad (DNI); (c) esta población no tiene ningún seguro de salud, y 50% ha abandonado la escuela; (d) alrededor del 70% tiene el trabajo sexual como única opción de empleo, y 30% vive con VIH (Perú 21, 2016). Ver: <https://bit.ly/2MboAv1>

algún marco normativo que reconozca la orientación sexual, la identidad de género, la unión civil o el matrimonio entre personas del mismo sexo⁴. Frente a esta situación, podría decir que existe una homofobia institucionalizada en el estado y desplegada por las instituciones del gobierno, en donde opera una política pública por omisión, es decir, la inexistencia y negación del ejercicio real ciudadano de las existencias LTGB.

La segunda situación es un proceso que viene ocurriendo estos últimos años, y que trae como consecuencia que diversas historias y experiencias queden olvidadas, desconocidas o, lo que es peor, silenciadas e invisibilizadas. Este proceso está motivado por una corriente actual poderosa de ‘normativización o domesticación’ –y por tanto de despolitización- del movimiento social, de las demandas ciudadanas y de las agendas políticas LTGB. Busca colocar y/o mantener en las sombras esas ‘otras realidades’ que intentan encontrar un espacio desde el margen: las/los afro, las/los indígenas, las/los mestizos o las/los cholos/os, las/los travestis, las/los fuera del clóset, las/los que viven con VIH y otros miembros históricamente marginalizados y que poseen una existencia de por sí más irreverente, cruda y transgresora, y que nunca será políticamente correcta frente a la ojos de la sociedad, el Estado o la elite de poder identitaria LTGB. Esta corriente intenta normalizar y atomizar el movimiento creando, formando, alentando y promoviendo identidades racializadas y clasistas, es decir, sujetos homonormativos de piel blanca, estatus socioeconómico medio-alto, y signos externos de aceptación social. Me refiero a identidades materializadas principalmente bajo cuerpos de hombres gay blancos, educados, con poder económico, poder político y mediático, y que buscan posicionarse –con apoyo de ciertas organizaciones sin fines de lucro- y liderar la dirección política de las agendas, pero subalternizando otras demandas como la de mujeres travestis o de otros hombres gay que quedan fuera de dichos patrones excluyentes, y que lamentablemente se encuentra influenciando al interior de la comunidad LTGB.

Esto sucede en el país, mientras son muchos avances y conquistas que se han producido en la región como en el caso de Argentina, Uruguay y Brasil, las reformas constitucionales de Ecuador y Bolivia, en relación al reconocimiento de derechos a la comunidad LGBT; el Perú se encuentra entre los países más homofóbicos, exactamente en el puesto 113 de 138 países evaluados, el peor puesto en la región Latinoamericana⁵. Y claro, definitivamente el contexto homofóbico trae consecuencias tangibles en la comunidad LGBT, lo cual se evidencia a nivel cotidiano, económico, social y principalmente a nivel político, lo que se traduce en la inexistencia de políticas públicas LGBT inclusivas en el país hasta la fecha.

⁴ En marzo del 2015 el Congreso a través de su Comisión de Justicia archivó la propuesta de Unión Civil para parejas del mismo sexo presentada por el congresista Carlos Bruce. Ver: <https://bit.ly/2sReyGR>. El 30 de noviembre del 2016 se presentó el proyecto de Ley N° 718-2016-CR “Que establece la Unión Civil” por parte de los congresistas Carlos Bruce y Alberto De Belaunde. Finalmente, en febrero del 2017 se presentó el proyecto de Ley de Matrimonio Igualitario, presentado por los congresistas Alberto De Belaunde y Marisa Glave, y que tiene como finalidad la modificación del artículo 234 del Código Civil, pasar del enunciado que el matrimonio es “la unión voluntariamente concertada por un varón y una mujer legalmente aptos para ella” a “la unión voluntariamente concertada por dos personas legalmente aptas para ella”. Ver: <https://bit.ly/2y1hMgq>. A la fecha las dos últimas propuestas no han sido debatidas.

⁵ Resultado de la evaluación que realiza y publica anualmente la guía gay internacional Spartacus, son 14 indicadores que permiten evaluar la ubicación de los países, que incluye desde los aspectos positivos como legislación antidiscriminación, hasta los más negativos como persecución, leyes anti gays e incluso pena de muerte. Ver: <http://www.larepublica.pe/columnistas/el-factor-humano/enfrentando-el-dolor-04-08-2013>.

Sin embargo, no es que no exista ninguna política pública dirigida a la comunidad LGBT, sino que se debe mencionar la existencia de una exclusión deliberada por parte del Estado. Por un lado, existe una política pública por omisión (Béjar 2011, 36), la cual se traduce en un comportamiento sistemático de negación de toda propuesta normativa enfocada en la población LTGB, o de inacción absoluta. Es decir, manifiesta la exclusión deliberada por parte del Estado. Este comportamiento incluye además la inacción sistemática para crear datos oficiales que refleje la existencia de la población LTGB. Esto último se vio reflejado en los censos de población y vivienda del 2013 y 2017.

Sobre el acceso a empleo y trabajo, si bien es cierto que dentro de la comunidad LGBT existen diferencias, resultado de variables como clase, raza, etnicidad, ingreso, pobreza, educación (Sardá-Chandiramani 2008, 196-197), es bastante claro que la situación de estos sujetos es vulnerable si la analizamos desde la perspectiva del Decent Work, propuesta por la OIT (Ghai: 2006), ya que como es discutido por Ferreyra (2010, 208), donde es posible obtener trabajo fuera de la prostitución, no hay protección frente a la discriminación, como ocurre con los gays y las lesbianas que deben ocultar su orientación en sus lugares de trabajo por temor al despido. En el caso de las travestis, la situación es más cruda, pues la visibilidad intrínseca a la construcción de la identidad y el cuerpo las coloca en una situación de exclusión laboral, donde una de las pocas opciones es el trabajo sexual y otros oficios menores como la cocina, la cosmética y la decoración (Salazar y Villayzan 2009, 12). Incluso, en el ejercicio del trabajo sexual, ellas buscan la oportunidad de ejercerlo en el exterior, pues éste se percibe como una buena oportunidad de hacer dinero, como ocurre con muchas travestis peruanas que migran hacia Buenos Aires, Madrid o Milán.

Como he tratado de graficar, la realidad en el país para la comunidad y movimiento organizado LTGB no es alentadora, pues incluso las propuestas de cambio deben luchar contra el intento de ser homogenizadas o puestas en formatos socialmente aceptados. Es decir, la acción de corrección intenta también tutelar el movimiento social y sus agendas bajo el formato de ‘lo políticamente correcto’. Pero, ¿de dónde proviene esta intención normativizante?

2. Intentando encontrar respuestas

Es importante indagar e intentar encontrar respuestas a los motivos que podrían sostener dicha política por emisión frente a esta comunidad, la cual no tendría otra denominación que ser una homofobia institucionalizada y estructural (Alvarez 2014).

Debemos tener en cuenta que en el libro, “La descolonización del ‘sodomita’ en los Andes centrales” se considera que en dicha región operó un proceso de transculturización, en que el discurso colonial redujo la heterogeneidad sexual indígena a formas y prácticas aceptables para dicho sistema, a través de los llamados ‘tropos transculturadores de sexualidad’, principalmente bajo el *tropo de sodomía*. Este tropo significó y movilizó un discurso, el cual estaba basado en valores patriarcales medievales y un desprecio por lo femenino, que redujo la ritualidad y significación de las prácticas sexuales entre hombres y con personas de tercer género (Horswell 2010, 30).

Me atrevería a mencionar que podría existir un consenso en que las crónicas han construido un *sujeto* y sus prácticas. Ahora, dicha significación o representación no fue arbitraria, sino que en el fondo encubría una intención basada en principios económicos, ya que las primeras imágenes que se construyeron de los indígenas americanos fueron

las de ‘buen salvaje’ (desprovistos de maldad, crueldad, codicia, incluso desnudos) pasando luego a una imagen totalmente inversa, la del salvaje violento (embusteros, ladrones y crueles); para luego ser caracterizados como sodomitas, lo que además constituyó una de las principales ‘causas justas’ para su dominación como lo explica Molina (2010). Para esa autora, además, “si el atributo de la sexualidad nefanda no era suficiente, los apologistas de la guerra justa contaban con la apelación a la antropofagia y a la idolatría” (Ibíd, p. 3), lo que se identificaba como la ‘tría peccatela’. La autora además identifica que dicha representación se vinculó con un proceso de homogenización, por el cual la acusación de sodomía se extendió a todas las poblaciones indígenas, aun cuando se decía que esta práctica era más común entre los yungas o costeños que entre los pobladores de la sierra⁶, y por tanto constituyó un argumento de la ‘guerra justa’, pues era una práctica contraria a la ‘ley natural’; “Francisco López de Gómara, por ejemplo, sostuvo que en la medida en que los indios se negaban a abandonar su estado de inhumanidad, crueldad, sodomía e idolatría, era lícito que se les hicieran la guerra y que, en ese contexto, ‘los pudiesen matar, cautivar y robar’” (Ibíd, p. 6).

La conquista como proceso socio-histórico no sólo operó como una imposición de categorías o de significados sobre sujetos que empezaron a constituir ese ‘otro’, al cual debía de invisibilizarse y/o dominarse, sino que dichas categorías constituían también instrumento de una mirada y de un cuerpo moral jurídico y también científico.

La ciencia y la instauración del dualismo cartesiano de razón/emoción, sujeto/objeto y la exigencia de la neutralidad y la objetividad instauró también una jerarquía en el quehacer del conocimiento. Por ejemplo, los discursos jurídicos y médicos fueron los discursos que por excelencia eran reconocidos para nombrar y explicar la sexualidad en el periodo moderno (Foucault 1998). Este proceso comienza a generar epistemologías ‘reconocidas’ mientras que otras ya preexistentes son erradicadas o subyugadas bajo los discursos oficiales impuestos y normativos (Foucault 2004). Es así que la diversidad sexual y sus prácticas, que están muy bien documentadas en la época previa a la colonia, quedan invisibilizadas, que incluso hoy no es muy abiertamente aceptado la mención que los Moches tenían prácticas diversas entre sujetos del mismo sexo (Alvarez 2017). Igual situación podemos encontrar en otros contextos donde el hecho ‘fundante’ y castrante de la colonia impuso una erradicación, y hasta incluso penalización, de las prácticas sexuales diversas, como el caso de India o México.

La definición de lo que se considera como ciencia, o conocimiento científico a partir del proceso de la Ilustración, se funda en esa separación errónea entre lo racional y emocional (Hernando 2012, 24), donde lo segundo debe ser replegado, dominado, controlado y hasta incluso negado. Sin embargo, frente a esta postura y dentro de lo que se puede considerar una corriente postmoderna, es que se tiene una intención por reconocer como conocimiento válido el que se produce a partir de la experiencia personal, las emociones, y principalmente, a partir de la intermediación corpórea.

⁶ Sólo para mostrar un detalle de lo encontrado por Molina (2010) en su investigación, se muestran las siguientes notas:

a.- [...] sobre todas estas desventuras [los habitantes de los llanos] tienen otra mayor, son dados mucho al vicio sodomítico, y las mujeres estando preñadas fácilmente lo usan. Lizárraga, Reginaldo de, *Descripción Colonial*, Buenos Aires, Librería La Facultad, 1916, Libro Primero, Capítulo CXII.

b.- [a lo largo de la costa (pero no aquellos tierra adentro los cuales son llamados serranos) practicaban la sodomía más al descubierto y con menos vergüenza que ningún otro. Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*, Buenos Aires, Emecé, 1942, p.32.

En mi ejercicio del trabajo auto-etnográfico y en numerosas salidas de campo, muchas veces me he preguntado cómo dar validez académica a mis experiencias personales, las emociones comprometidas en mis vivencias, los contactos corpóreos vividos, los diversos intercambios personales. Mi gran pregunta era ¿cómo validar o encontrar una metodología que reconozca el cuerpo y su experiencia, incluida las percepciones, la conciencia y la memoria, como repositorios de conocimiento científico? Esta pregunta se derivaba teniendo en cuenta que en la actualidad la ciencia ‘real’ –incluida las ciencias sociales– exige mediciones, cuantificaciones, experimentos, pruebas, además de ser selectiva (Wall 2006), y sobretodo muestra una subordinación ante la estadística.

Luego de dichas preguntas, analizaba que mi objetivo era descentrarme de dichas exigencias objetivas y de la pretendida neutralidad científica, pues considero que “el conocimiento siempre es parcial, y rompiendo la desigualdad entre ‘quien sabe’ y ‘quien no sabe’, conscientes de que ninguna visión del mundo es neutra” (Guiné y Felices-Luna 2018, 23).

Por tanto, considero que se requiere epistemológicamente una tarea de recuperación y enunciación del conocimiento, de reemplazar ‘la mirada’ normativa por las ‘otras’ miradas, a partir del método –el cual considero el más indicado– la auto-etnografía, el cual se presenta como “un género de escritura que muestra múltiples capas de conciencia que conectan lo personal con lo cultural” (Ellis y Bochner 1996, 739). Y ello, porque debo confesar que desde mi formación como sociólogo he tenido esta fascinación por la narración de una biografía e historia, y más aún cuando convertí el activismo como parte de mi tarea profesional y académica, llevando a la práctica la premisa de ‘lo personal es político’. Prefiero además convocar a la auto-etnografía, dado que, como método, “una auto-etnografía es más auténtica que la etnografía directa, pues se puede suponer que la voz del interno es más cierta que la del externo” (Reed-Danahay 1997, 7). Es decir “el escritor etnográfico solo puede relacionar la historia como un extraño” (Dyson 2007, 39). Además, se resalta las bases filosóficas y teóricas de este enfoque auto-etnográfico, donde su raíz postmoderna “tiene el objetivo de no eliminar el método tradicional científico sino de cuestionar su dominación y demostrar que es posible ganar y compartir conocimiento en diferentes formas” (Wall 2006, 2).

3. Consecuencias de la colonización de saberes y la política

Desde que inicié mi trabajo académico y político, siempre he tratado de mantener en comunicación estos dos espacios de enunciación. Es decir, lo que he escrito siempre se ha basado en la reflexión y experiencia de mi labor profesional, y el resultado de ello siempre me ha servido a la vez para evaluar y perfeccionar mi tarea profesional. Entonces me permito hacer ‘el viaje’ de un lado a otro, aunque en algunos espacios académicos he sido relegado por ello, pero a estas alturas y valgan verdades no me interesa lo que la academia tenga que decir al respecto. Fue en mi estadía en una universidad holandesa donde experimenté la clara división que existe entre el activismo y el trabajo intelectual, y cómo el ser activista implicaba que, en un salón de clase, una profesora alemana me aclaró: “a claro, es que tú eres activista”, donde ese ‘ah claro’ implicaba que ni mi trayectoria ni mi reflexión era suficiente para dialogar sobre la importancia de la identidad en los sujetos insertos en actividades de economía informal. En Perú no he percibido una división así de escandalosa. Lo que existe en el Perú es la existencia de un estamento o ‘élite’ académica, mayormente cerrada e instaurada en universidades y que funciona a través de la monopolización de contactos, cooperantes y el acceso a fondos para investigaciones y publicaciones.

En el ejercicio de la práctica científica, he observado que en diferentes temas, como los que conciernen a los LTGB, indígenas, mujeres, entre otros se ha implantado esta especie de colonización de voces y de agendas políticas. Algunos de ellos (los académicos) sin ser parte de dichas comunidades, tienen licencia para constituir las voces y necesidades de esos sujetos, incluso de representarlos en espacios internacionales donde se discuten temas neurálgicos como el desarrollo y los derechos humanos. Sin lugar a duda sus discursos ejercen poder en la construcción de nombrar a los otros, construyendo una relación de subordinación y subyugación. Y claro, ellos son también la puerta de invitación para procesos de colonización del lenguaje, agendas sociales y políticas, representaciones, etc.

Otras de las prácticas que he observado en el quehacer académico es la construcción de metalenguajes que algunas veces son intentos de ‘traducción’ académica de lo que se encuentra en los discursos sobre realidad cotidiana de diversos sujetos sociales y sus comunidades. Por ejemplo, me ha tocado observar cuando se aplican las entrevistas a profundidad o se construyen historias de vida de los sujetos sociales, cuando se construye luego la ‘interpretación’ o ‘traducción’ en el cuerpo investigativo, muchas de dichas construcciones son bastantes forzadas, y responden más a las hipótesis previas de los investigadores que a lo que realmente fluye en la intersubjetividad de los sujetos. Presentar un trabajo sobre las prácticas o los conceptos feministas en mujeres de la zona andina o de zonas urbanas pudiera ser bastante pretencioso; o hablar de las concepciones psicoanalíticas de los pescadores del norte del país frente al mar también suena más como colocar o esperar encontrar conceptos en ellos que ya preexisten en la mente del investigador. Ello no me resulta una práctica justa, pues la ciencia no debe construir distancias entre la realidad y la interpretación/explicación sobre ella, y creo que esa tarea se complica o se dificulta por cumplir con la pretendida científicidad, neutralidad y objetividad que se exige desde un enfoque aún bastante positivista. Lidar con las emociones y las subjetividades de los grupos sociales que se investigan no debe pasar por crear andamiajes científicos abstractos, por lo que más bien se requiere aceptar y saber visibilizar dichos discursos personales e intersubjetivos. Para ello se requiere superar y conciliar esta diferenciación de razón/emoción.

La apropiación de la voz de los ‘otros’ o la propia interlocución o pretensión de querer o poder hablar por todos, también se presenta en la práctica política y en los movimientos sociales. En el movimiento peruano LGBT, a estos tiempos, la geografía social y política de las organizaciones ha cambiado mucho. Hasta inicios del nuevo milenio no eran muchas organizaciones, y no tan intensa las relaciones entre unas y otras. Recuerdo además que existía una dinámica más enfocada en temas de no discriminación, unión civil y deshomosexualización del VIH/Sida, agenda dominada desde Lima, diseñada mayormente por colectivos universitarios y de jóvenes. Por otro lado, existía otra realidad en el resto del país de la cual no se conocía mucho: la situación de precariedad al interior de las regiones. Cuando se inician esos primeros contactos de activistas de Lima con organizaciones al interior del país, es que se descubren prácticas solidarias y de supervivencia en las regiones, dinámicas que constituían muchas veces el fin y motivo de las organizaciones, como las colectas o actividades para recaudar fondos para la compra de medicamentos paliativos de compañeros enfermos por causa del VIH o para la compra del ataúd y el nicho de los que iban falleciendo, claro está, en una época pre acceso gratuito a los medicamentos anti retrovirales.⁷

⁷ No debe entenderse que el impacto de la epidemia del VIH y sida es más fuerte en las regiones que en Lima, pues ésta última concentra más del 80% de casos. Se debe tener la cuenta las densidades

Y es a partir del 2000, en el marco del Primer Encuentro Nacional de Líderes LGBT, que las distintas organizaciones inician un proceso de reconocimiento y diálogo, en donde a partir de las necesidades de las regiones se reincorpora en la agenda política el tema de la prevención y atención en salud. A partir de ahí es que ahora existe un número significativo de organizaciones fuera e Lima y algo de interrelación entre ellas. Recuerdo que hasta hubo en algún momento los esfuerzos por construir bloques regionales y que derive en la existencia de un Frente Nacional, pero que no tuvo suficiente empuje ni ánimo para lo que constituye –a mi entender– una carrera de largo aliento. Ello se podría comparar en visión al proceso que existe en Brasil a la hora de elegir representaciones federales y nacionales y la construcción de agendas integradas, democráticas y construidas desde las bases sociales.

El diálogo entre las organizaciones y conocer sus realidades rompió de alguna manera con el monopolio que existía desde Lima y sus organizaciones, quebrando con una forma de colonialidad del conocimiento y del ejercicio de la política. Luego de dicho proceso, es interesante ver también como algunos vicios empezaron a surgir, a partir de la existencia de fondos.

Los recursos financieros de la cooperación internacional ha alentado y promovido el incremento de organizaciones, el activismo social, político y cultural para generar cambios favorables en la normativa, acceso a mejores servicios de salud, educación, empleo, entre otros. Además se buscaba que en ese proceso se fortalecieran y sobretodo se perfilaran nuevos liderazgos, lo que era importante para un necesario proceso de renovación, y sobre todo para enfrentar lo que en un mediano futuro ya era casi evidente: la disminución o ausencia de fondos de la cooperación internacional y la eternamente ansiada autosostenibilidad de las organizaciones.

Explicando mejor, diría que una buena parte de la clase alta y media de personas LGBT -la cual enfatiza lo masculino sobre lo femenino y sus valores, se considera blanca o con matices que aspiran al blanqueamiento homonormativo- no participa enteramente de las demandas, o incluso algunas veces puede contra argumentar las reivindicaciones de la comunidad LGBT organizada, pues ello es de indígenas, negras, mestizas, afeminadas, travestis, pobres, machonas y escandalosas: “Yo nunca he sufrido de discriminación, voy dónde quiero y si puedo pagar nadie puede discriminarme”, “eso del activismo es para los cholos escandalosos y pobres, yo nunca he sufrido de discriminación”, por mencionar algunos ejemplos. Y a la vez, otra buena parte que pertenecen a esa mayoría empobrecida, indígena, travesti, afro, mestiza, no participa o no le interesa dichas reivindicaciones, pero por otras circunstancias que más bien se encuentran dentro de una racionalidad más enfocada en cubrir necesidades inmediatas y evaluar el costo-beneficio de dicho involucramiento.

No es que no exista movimiento y activistas en el Perú, sino que éste es un híbrido pequeño, que se encuentra en el medio o en la intersección de los grupos de clase baja, media y alta. Claro, está compuesta por sujetos con compromiso de cambio, voluntad política y capacidad de indignación; sin embargo, este proceso no se encuentra exento de los vicios de distinción y diferenciación racial, clase y género, lo que genera tensiones al interior de los mismos. Analizando, queda claro la existencia de micro

poblacionales, pues Lima concentra cerca del 31% de la población nacional, además que a inicios del 2000 la mayoría de colectivos en Lima, se encontraban integrados por jóvenes de clase media, universitarios; en donde la epidemia no había golpeado aún fuerte, lo que no reduce las situaciones de vulnerabilidad para jóvenes travestis, gay y bisexuales. Sin embargo un punto que hay que mencionar es la intersección entre epidemia y pobreza, pues son justamente en este sector pobre y joven (específicamente travesti) donde la epidemia ha tenido mayor impacto a nivel de Lima y regiones.

relaciones de poder y que genera además preceptos de verdad científica y cotidiana (Foucault 1992, 187), basada en categorías que funcionan como capital social y simbólico: la raza, el género y la clase. Estas relaciones pueden ser casi invisibles, se reproducen de manera tan sutil en diferentes espacios o se han asumido como cotidianas o normalizadas, que hace complicado tomar conciencia de ellas para cuestionarlas y transformarlas. O claro, algunos se logran servir de ellas para mantener su hegemonía dentro del feudo, pero que, además, no es sino el espejo del racismo, sexismo y clasismo que existe en nuestra sociedad.

Teniendo en cuenta aquellos argumentos, me atrevo a afirmar que en muchas organizaciones de base comunitaria en general y las LGBT en especial, son sensibles a convertirse en pequeños feudos, en donde en vez de construir y reproducir los valores y principios que se esperan alcanzar en la sociedad, se instauran más bien relaciones de poder, las cuales se hayan instrumentalizadas desde la dieta y el refrigerio para atender el taller de capacitación hasta la membresía, y el viaje con todo pagado a la capital o al extranjero.

Definitivamente esto produce una fragmentación a interior de las organizaciones. Cuando los liderazgos empiezan a tener conciencia de los relativos beneficios que tienen por ser el delegado, el presidente o el representante es que empieza a operar un proceso nocivo: la distancia con las bases y los principios, y más bien el matrimonio con el poder. Y aquí se desliza una pregunta curiosa, ¿es el cargo el que corrompe o la personalidad de los liderazgos? Pues me ha tocado observar a líderes con la tarea de bloquear o aniquilar y expulsar a potenciales líderes, claro más jóvenes que ellos, que en su lógica pueden hacerle sombra; y más bien incentivan y promocionan a quienes ayudan a expandir o reproducir su poder a través de una actitud servil.

Si ya la comunidad LGBT es objeto de negación de derechos, si en el Perú nuestra comunidad es excluida de las pretensiones inclusivas del gobierno actual y lo más probable es que así siga siendo en un futuro medio, ¿por qué reproducir esas mismas negaciones y jerarquías hacia el interior del movimiento? ¿Por qué se mantienen esos feudos –el cual ya no es sólo el espacio de la organización, sino todos los campos sociales y simbólicos que se vinculan con ella–, donde se asienta que una es más bonita que otra, que ésta es más blanca que aquella, que ésa tiene más recursos que todas las demás?

4. Conclusión: Retos epistemológicos y políticos

Considero que frente a un proceso de colonización de conocimiento y de la acción política, un proceso de usurpación y/o invisibilización de biografías y epistemologías, como la LTGB, la de los afros, la de mujeres, la de los indígenas, a la vez de un proceso de imposición de agendas o de normativización de las mismas; es necesario un proceso de deconstrucción simbólica y narrativa, pero no desde un vacío epistemológico, neutral, objetivo o, como “*punto cero*” (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007, 21); sino, más bien, desde el fundamento de la experiencia previa, desde el conocimiento ‘localizado’ o conocimiento ‘corporeizado’ de primera mano que tenemos. Para luego, a través de un ejercicio reflexivo y analítico podamos desarrollar un pensamiento crítico sobre la realidad, la cual exige que podamos afinar la identificación de esas circunstancias y momentos en que se establecen relaciones de dominación y de colonización.

En el marco de la construcción y generación de dicho conocimiento y práctica, son dos cuestiones que estaría proponiendo como requisitos para la construcción de una nueva

cientificidad. Ambos requerimientos estarían intrínsecamente relacionados con el espacio y el territorio, uno es la recuperación y enunciación del conocimiento desde el (1) espacio epistemológico, y el otro desde (2) el espacio territorial. Ambos espacios se encuentran intrínsecamente relacionados, e incluso ambos se auto determinan e influyen. Si bien es cierto, el primer espacio localiza su técnica y su reflexión sobre el segundo, este mecanismo no se produce de forma mecánica ni simplista, pues dichos espacios territoriales se encuentran copados por imaginarios, significados, interacciones, tensiones, transformaciones y permanencias que a veces escapan al ejercicio de abstracción o al propio método, diluyéndose la interpretación. Por tanto, la ficticia separación moderna de sujeto/objeto de conocimiento no certifica la captación de todos esos significados, *tropos* que llenan todos esos espacios, más aún cuando los sujetos se hayan en ellos interactuando bajo premisas emocionales que instrumentales.

Dicha estrategia, que considero un ejercicio decolonial, estaría centrado en superar el binomio de razón/emoción, además de otros binomios como el de sujeto/objeto de conocimiento, se requiere también desafiar la dicotomía masculino/femenino, y en donde “la filosofía tradicional europea ha sido, y sigue siendo, un instrumento de hegemonía usado (...), para controlar, vigilar y dar la pauta del desarrollo humano y material del continente americano” (Pasquale 2013, 23).

En dicha práctica, uno de los valores que resalto es el que considera que “recuperar el valor cultural de esta diversidad prehispánica es un reto que requiere una hermenéutica pluritópica que subraya los trazos de oralidad y por extensión, el discurso subalterno en los textos coloniales” (Horswell 2010, 4). Es decir, la práctica de decolonización de la academia y de la política requiere un proceso de crítica, de construcción, y en algunos casos de recuperación de epistemologías pasadas, que en el proceso de colonización fueron subalternizadas. Sin embargo, dicho proceso, considero debe ir un poco más allá. Diría que dicha decolonialidad debe considerar necesariamente:

“la necesidad de una corpo-política del conocimiento sin pretensión de neutralidad y objetividad. Todo conocimiento posible se encuentra in-corporado, encarnado en sujetos atravesados por contradicciones sociales, vinculados a luchas concretas, enraizados en puntos específicos de observación” (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007, 21).

Es decir, renunciar a una pretendida neutralidad y objetividad, tanto en la academia como en la política; más aún cuando en dichos procesos se encuentran sujetos históricamente subyugados e invisibilizados. Cómo una travesti, un afro, una mujer indígena puede considerar su acción de generar conocimiento ‘neutro’, cuando sus existencias están marcadas por la opresión, cómo además sus prácticas políticas podrían estar marcadas por la neutralidad cuando un cambio en sus historias constituye una acción vital.

Por tanto, dicho proceso de decolonización debe también involucrar a los propios movimientos sociales, con la finalidad de identificar y deconstruir todo rezago colonial que reproduce relaciones de poder y subordinación. Aparte de ello, se hace necesario el trabajo interseccional, tanto en la construcción de epistemologías como en la práctica política. Es decir, los diversos conocimientos y las distintas reivindicaciones deben establecer puentes de comunicación, con la finalidad de fortalecerse mutuamente, en la generación de una transformación integral, que apunte a la raíz de la supresión y la dominación.

5. Literatura citada

- Alvarez, Roland.** (2014). “Las fallidas transformaciones al interior del movimiento LGBT en el Perú”. *The Postcolonialist* 2 (1): 1-6
- Alvarez, Roland.** (2017). “Estudios de sexualidad en arqueología: alcances teóricos y metodológicos desde una interpretación sociológica”. *Investigaciones Sociales, Revista del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales* 21 (38): 59-70.
- Béjar, Héctor.** (2011). *Política social, justicia social*. Lima: Achebé Ediciones.
- Castro-Gómez y Ramón Grofoguel.** (2007). “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 9-23. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Dyson, Michael.** (2007). “My Story in a Profession of Stories: Auto Ethnography – an Empowering Methodology for Educators”. *Australian Journal of Teacher Education*, 31(1): 36-48
- Ellis, C. y Bochner, A.** (2000). “Auto-Ethnography, Personal Narrative, Reflexivity”. En *The Handbook of Qualitative Research*, 733-767. California: Sage Publications.
- Ferreira, Marcelo.** (2010). “Gender identity and extreme poverty”. En *Urgency Required. gay and Lesbian Rights are Human Rights*, 207-212. The Hague: Hivos.
- Foucault, Michel.** (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Foucault, Michel.** (1998). *Historia de la Sexualidad I*. México, Siglo XXI Editores
- Foucault, Michael.** (2004). “7 January 1976”. En *Society must be defended: Lectures at the College de France, 1975-76*, 1-22. London: Penguin Books
- Ghai, Dharam.** (2006). *Decent Work: Objectives and Strategies*. Geneva: ILO.
- Guiné, Anouk y Maritza Felices-Luna.** (2018). “Prólogo”. *Género y Conflicto Armado en el Perú*. Lima: La Plaza Editores.
- Hernando Almudena.** (2012). *La Fantasía de la Individualidad*. Madrid: Katz Editores
- Horswell, Michael.** (2010). *La descolonización del “sodomita” en los andes coloniales*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Molina, Fernanda.** (2010). “Crónicas de la sodomía. Representaciones de la sexualidad indígena a través de la literatura colonial”. *Bibliographica americana. Revista interdisciplinaria de estudios coloniales* 6: 1-12.
- Pasquale, Sofía.** (2013). *La descolonización cultural de América Latina*. Maracaibo: Universidad Católica Cecilio Acosta

- Reed-Danahay, D. E.**, ed.(1997). *Auto/Ethnography. Rewriting the Self and the Social*.
Orxford: Berg
- Salazar, Ximena y Jana Villayzan.**(2009). *Lineamientos para el trabajo multisectorial en población trans. derechos humanos, trabajo sexual y VIH/Sida*. Lima: IESSDEH, REDLACTRANS, UNFPA.
- Sardá-Chandiramani, Alejandra.** (2010). “Recovering the lost memories of bravery (I): Latin American non-normative sexualities in the 21st century”. En *Urgency Required. Gay and Lesbian Rights are Human Rights*, 194-203. The Hague: Hivos.
- Wall, Sarah.** (2006). “An Autoethnography on Learning about Autoethnography”. *International Journal of Qualitative Methods*, 5(2): 1-12

REVISTA DE INVESTIGACIÓN MULTIDISCIPLINARIA



<http://www.ctscafe.pe>

Volumen II- N° 4 Marzo 2017

*Contáctenos en nuestro correo electrónico
revistactscafe@gmail.com*

Página Web:
www.ctscafe.pe

Blog:
<https://ctscafeparaciudadanos.blogspot.com/>

Facebook
<https://www.facebook.com/Revista-CTSCafe-1822923591364746/>

193