

ARTÍCULOS

- Novoa Romero*
Cristián Núñez Cristino
Marcos Santana
Jacinto Ángel Hannah Peliowski Dobbs
Daniela Capona
Ana Mariella Bacigalupo
Fabien Le Bonniec
Catalina Herrera
Natalia Cortés
Matías Suárez Godoy
Fede Amaranto Fuenzalida Muñoz
J. I. Lucas Gamonal Núñez
Carolina Osorio
Vilma Hilda Leiva Huanca
Silvana Núñez Moreno
Matías San Martín Jacob
Claudia Xavier Farias

CAMPO ABIERTO

- Entrevista a Jack Halberstam
F. Fuenzalida / S. Falabella

PUNTO DE VISTA *Anastasia Benavente E.*

DOSSIER / 25 AÑOS DE LA
 DESPENALIZACIÓN DE LA SODOMÍA
 EN CHILE

- Marcelo Valenzuela Cáceres*
Felipe Rivas San Martín
Ernesto Orellana

PALABRA TOMADA

- Entrevista a Fabrice Bourlez
Débora Oníria

RESEÑAS

- Alejandro De La Fuente*
Julia Guzmán Watine
Catherina Campillay Covarrubias
Diamela Eltit
Carla Miñana Just



N
O
M
A
D
I
A
S

ISSN (Impresa) 0717-2761

ISSN (En línea) 0719-0905

33

Nomadías

Diciembre de 2024 • Número 33

Facultad de Filosofía y Humanidades. Fundada en 1842

25 años de la despenalización
de la sodomía en Chile



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Centro de Estudios de Género y Cultura
en América Latina (CEGECAL)



Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad de Chile

Directora General: María Soledad Falabella Luco, Universidad de Chile, Chile

Coordinador Editorial: Juan Pablo Sutherland, Universidad de Chile, Chile

Consejo Editorial: María Soledad Falabella Luco, Kemy Oyarzún Vaccaro, Carla Peñaloza Palma, Ana María Baeza Carvallo, Olga Grau Duhart, Juan Pablo Sutherland, Claudia Dides, Carolina González, Manuel Durán, Verónica Aranda, Alejandra del Río, Raquel Olea, María Antonieta Vera, Marisol Vera, Darcie Doll, Francisco Cos Montiel, Arturo Márquez, Sibila Sotomayor

Comité Editorial: Manuel Durán, Vanessa East, Cristián Cerón, Alicia Salomone, Malú Urriola, Javiera Poblete, Héctor Mario Cavallari, Eugenia Brito, Álvaro García, Cristóbal Montalva, Soledad Prieto, Marisa Matamala, Tamara Vidaurrázaga, Claudia Dides, Elvira Hernández, Gabriel Guajardo, Carmen Berenguer, Anita Peña, Gonzalo Salazar, Alejandra Loyola, Eugenia Prado, Marisol Facuse, Teresa Valdés, Marisol Vera, Leonora Reyes, Magdalena Valdivieso, Ximena Poo, Nancy Hitchfeld, Javier Bello, Alejandra Castillo, Romina Pistacchio, Javiera Olivares, Jimena Silva

Evaluadores:

Jimena Silva

Gabriel Guajardo

Ximena Soto

María Soledad Falabella Luco

Vanessa East

Johanna Camacho

Martin Belleró

Eliana Ortega

Carolina Franch

Carmen Gloria Godoy

Paz Morena

Ana María Baeza

Sandra Oyarzo

Juan Pablo Sutherland

Carla Peñaloza

Mónica Ríos

Sibila Sotomayor

Juan Manuel Cabrera

Rossana Cassigoli

Pamela Pequeño

Olga Grau

Arturo Márquez

Marisol Vera

Pamela Poo

Riet Delsing

Nuestro muy especial agradecimiento al artista visual Felipe Rivas San Martín por las importantes y significativas imágenes que recorren nuestra revista.

Edición y corrección de estilo: Mariano Martín León

Diseño: Rosana Espino

Impresión: Feysler

© Nomadías / Facultad de Filosofía y Humanidades

ISSN (Impresa) 0717-2761 / ISSN (En línea) 0719-0905

Universidad de Chile / Facultad de Filosofía y Humanidades

Índice

PALABRAS CÓMPLICES EN LA MEMORIA		9
Equipo Editorial <i>Nomadías</i>		
EDITORIAL		15
Juan Pablo Sutherland		
ARTÍCULOS		
Alexandra Novoa Romero	Contra la subalternidad: resemantización de la imagen intolerable de la mujer en <i>Las islas nuevas</i> de María Luisa Bombal	21
Cristián Núñez Cristino	Los diagramas en la cartografía de <i>El deseo invisible</i> de Gonzalo Asalar	41
Marcos Santana	Ecos de conciencias: metamorfosis sistemática del discurso de género en el espacio escolar	57
Jacinto Ángel Peliowski Dobbs	<i>Travesía Travesti</i> : La Mirada Trans* como Autoteoría	83
Daniela Capona	<i>Yeguada Latinoamericana</i> , lectura de una performance insumisa en clave de culo	109
Ana Mariella Bacigalupo Fabien Le Bonniec	Justicia chamánica Mapuche y discriminación en los tribunales chilenos: las luchas de la jueza LGBT Karen Atala por la custodia de sus hijas y por el pluralismo jurídico	125
Catalina Herrera Natalia Cortés	Participación política de mujeres lesbianas en movimientos y/o partidos políticos de izquierda	175
Matías Suárez Godoy	La relación obligatoria entre expresión de género e identidad de género: estrategias de tensión y cuestionamiento del binarismo	217

Fede A. Fuenzalida Muñoz J. I. Lucas Gamonal Núñez	Nombrarse trans en Chile: Producciones narrativas de personas trans sobre el reconocimiento de su identidad	235
Carolina Osorio	Cuerpos en discurso: la materialización del género y la celebridad	261
Vilma Hilda Leiva Huanca	Criando en la contracorriente: reflexiones de una madre de hijx trans	273
Silva Núñez Moreno	¿Y qué dirían tus compañeros de partido? Homosexualidad del personaje Carlos en <i>Tengo miedo torero</i> de Pedro Lemebel	283
Matías San Martín Jacob	Criminales del Afecto: emancipación marica a través del arte y el espacio público	295
Claudia Xaviar Farias	La violencia de género y las relaciones de poder sociohistóricas: un enfoque feminista	321
CAMPO ABIERTO		
Fede Fuenzalida Soledad Falabella	Entrevista a Jack Halberstam: Anarquitectura, tensiones intergeneracionales y estructuras no binarias del deseo: el género como campo de lucha	343
PUNTO DE VISTA		
Anastasia Benavente Esquivel Mauricio Salinas Sodomass	Fábula Del Nido Podrido	355
DOSSIER / 25 AÑOS DE LA DESPENALIZACIÓN DE LA SODOMÍA EN CHILE		
Marcelo Valenzuela Cáceres	La sodomía en Chile (1885-1903)	361
Felipe Rivas San Martín	Fragmentos textuales (corpus visual)	393
Ernesto Orellana G.	Memorias invertidas: luchas y utopías de la disidencia sexual	397

PALABRA TOMADA

Débora Oníría	Maricomprender la clínica de lo menor y (re)tocar el afuera de la normatividad genérico-sexual. Una entrevista epistolar con Fabrice Bourlez	419
---------------	--	-----

RESEÑAS

Alejandro de la Fuente	Una presencia salvajemente frágil. Sobre <i>La Convulsión Coliza: Yeguas del Apocalipsis (1987-1997)</i> de Fernanda Carvajal	453
Julia Guzmán Watine	Ese punto ciego de la realidad y de nosotros mismos <i>Ni a la diestra de nadie</i> de Sonia González Valdenegro	469
Catherina Campillay Covarrubias	"Estamos a tres cuerpos de la recta final" Apuntes sobre <i>Polifonía de una carrera</i> de Carolina Castro Carreño	477
Diamela Eltit	OCTUBRE. Texto de presentación del libro <i>De consenso a la postdemocracia en Chile. Ensayos sobre restauración neoliberal y progresismo reaccionario</i> . Coord. Rudy Iván Pradenas, Diego Pérez Pezoa, Claudio Aguayo Bórquez	481
Carla Miñana Just	Palabras entre la igualdad y la diversidad: replanteamientos sobre la sexualidad y género en el ámbito de la Filología y la Didáctica. Coord. Cristóbal Torres Fernández, Jaime Puig Guisado, Rocío Cruz Ortiz y Sabina Reyes de las Casas	487



Un Archivo Inexistente (2022). Imagen generada con IA.
© Felipe Rivas San Martín.

Palabras cómplices en la memoria

Los proyectos editoriales son procesos complejos, intensos, llenos de sueños y deseos de revista como diría Nelly Richard. En ese camino, este año se cumplen 10 años de la muerte de Pedro Lemebel, quien fue parte del equipo editorial de la revista desde mediados de los años 90 en adelante. Un decidido colaborador y amigo en la historia de nuestra revista. A 10 años de su muerte nuestra revista realiza un gesto de memoria y complicidad con su legado, trayectoria y activismo cultural. En este número especial, Pedro vuelve con su voz como siempre lo hizo en *Nomadías*.

Manifiesto (hablo por mi diferencia)

Pedro Lemebel

No soy Pasolini pidiendo explicaciones
No soy Ginsberg expulsado de Cuba
No soy un marica disfrazado de poeta
No necesito disfraz
Aquí está mi cara
Hablo por mi diferencia
Defiendo lo que soy
Y no soy tan raro
Me apesta la injusticia
Y sospecho de esta cueca democrática
Pero no me hable del proletariado
Porque ser pobre y maricón es peor
Hay que ser ácido para soportarlo
Es darle un rodeo a los machitos de la esquina

Es un padre que te odia
Porque al hijo se le dobla la patita
Es tener una madre de manos tajeadas por el cloro
Envejecidas de limpieza
Acunándote de enfermo
Por malas costumbres
Por mala suerte
Como la dictadura
Peor que la dictadura
Porque la dictadura pasa
Y viene la democracia
Y detrasito el socialismo
¿Y entonces?
¿Qué harán con nosotros compañero?
¿Nos amarrarán de las trenzas en fardos
con destino a un sidario cubano?
Nos meterán en algún tren de ninguna parte
Como en el barco del general Ibáñez
Donde aprendimos a nadar
Pero ninguno llegó a la costa
Por eso Valparaíso apagó sus luces rojas
Por eso las casas de caramba
Le brindaron una lágrima negra
A los colizas comidos por las jaibas
Ese año que la Comisión de Derechos Humanos
no recuerda
Por eso compañero le pregunto
¿Existe aún el tren siberiano
de la propaganda reaccionaria?
Ese tren que pasa por sus pupilas
Cuando mi voz se pone demasiado dulce
¿Y usted?
¿Qué hará con ese recuerdo de niños
Pajeándonos y otras cosas
En las vacaciones de Cartagena?
¿El futuro será en blanco y negro?

¿El tiempo en noche y día laboral
 sin ambigüedades?
 ¿No habrá un maricón en alguna esquina
 desequilibrando el futuro de su hombre nuevo?
 ¿Van a dejarnos bordar de pájaros
 las banderas de la patria libre?
 El fusil se lo dejo a usted
 Que tiene la sangre fría
 Y no es miedo
 El miedo se me fue pasando
 De atajar cuchillos
 En los sótanos sexuales donde anduve
 Y no se sienta agredido
 Si le hablo de estas cosas
 Y le miro el bulto
 No soy hipócrita
 ¿Acaso las tetas de una mujer
 no lo hacen bajar la vista?
 ¿No cree usted
 que solos en la sierra
 algo se nos iba a ocurrir?
 Aunque después me odie
 Por corromper su moral revolucionaria
 ¿Tiene miedo que se homosexualice la vida?
 Y no hablo de meterlo y sacarlo
 Y sacarlo y meterlo solamente
 Hablo de ternura compañero
 Usted no sabe
 Cómo cuesta encontrar el amor
 En estas condiciones
 Usted no sabe
 Qué es cargar con esta lepra
 La gente guarda las distancias
 La gente comprende y dice:
 Es marica pero escribe bien
 Es marica pero es buen amigo

Súper-buena-onda
Yo no soy buena onda
Yo acepto al mundo
Sin pedirle esa buena onda
Pero igual se ríen
Tengo cicatrices de risas en la espalda
Usted cree que pienso con el pote
Y que al primer parrillazo de la CNI
Lo iba a soltar todo
No sabe que la hombría
Nunca la aprendí en los cuarteles
Mi hombría me la enseñó la noche
Detrás de un poste
Esa hombría de la que usted se jacta
Se la metieron en el regimiento
Un milico asesino
De esos que aún están en el poder
Mi hombría no la recibí del partido
Porque me rechazaron con risitas
Muchas veces
Mi hombría la aprendí participando
En la dura de esos años
Y se rieron de mi voz amariconada
Gritando: Y va a caer, y va a caer
Y aunque usted grita como hombre
No ha conseguido que se vaya
Mi hombría fue la mordaza
No fue ir al estadio
Y agarrarme a combos por el Colo Colo
El fútbol es otra homosexualidad tapada
Como el box, la política y el vino
Mi hombría fue morderme las burlas
Comer rabia para no matar a todo el mundo
Mi hombría es aceptarme diferente
Ser cobarde es mucho más duro
Yo no pongo la otra mejilla

Pongo el culo compañero
Y ésa es mi venganza
Mi hombría espera paciente
Que los machos se hagan viejos
Porque a esta altura del partido
La izquierda tranza su culo lacio
En el parlamento
Mi hombría fue difícil
Por eso a este tren no me subo
Sin saber dónde va
Yo no voy a cambiar por el marxismo
Que me rechazó tantas veces
No necesito cambiar
Soy más subversivo que usted
No voy a cambiar solamente
Porque los pobres y los ricos
A otro perro con ese hueso
Tampoco porque el capitalismo es injusto
En Nueva York los maricas se besan en la calle
Pero esa parte se la dejo a usted
Que tanto le interesa
Que la revolución no se pudra del todo
A usted le doy este mensaje
Y no es por mí
Yo estoy viejo
Y su utopía es para las generaciones futuras
Hay tantos niños que van a nacer
Con una alita rota
Y yo quiero que vuelen compañero
Que su revolución
Les dé un pedazo de cielo rojo
Para que puedan volar.



Un Archivo Inexistente (2022). Imagen generada con IA.
© Felipe Rivas San Martín.

EDITORIAL

JUAN PABLO SUTHERLAND

Coordinador Revista *Nomadías*

Las trincheras del pasado y los derechos del presente:

Especial de los 25 años de la despenalización de la sodomía en Chile

Art. 365. El que se hiciere reo del delito de sodomía sufrirá la pena de presidio menor en su grado medio. Código Penal de Chile, 13 de noviembre de 1874.

Donde hay poder, hay resistencia

Michel Foucault

Son los años 90 en Chile y un grupo de activistas del recién creado Movimiento de Liberación Homosexual-Histórico participan por primera vez de una manera pública en el primer aniversario del informe Rettig.¹

¹ Informe Rettig es el nombre con que se conoce al informe final entregado, el 9 de febrero de 1991, por la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación sobre las violaciones a los derechos humanos acaecidas en Chile durante la dictadura Augusto Pinochet. La Comisión, sesionó durante nueve meses y su informe cubrió el periodo

Cuando pensamos que algún día tendríamos que salir a la calle levantando nuestros rostros con dignidad, sintiéndonos fuertes y acompañados por otros homosexuales y lesbianas creíamos que para ese tiempo faltaba mucho” En el año 1992 empezamos a creer en la posibilidad de iniciar un camino a pesar de los temores, el nerviosismo y la incertidumbre (archivo histórico MOVILH-H marcha 4 de marzo de 1991)

Ese primer momento del activismo homosexual en Chile asumirá un vector muy relevante para visibilizar el opresivo y discriminatorio contexto en el país durante todo el siglo XX, su legislación expresada en el artículo 365 del código penal. Leyes que penalizaban la sodomía entre hombres desde 1810 en Chile². Tiempo largo que tendrá su cierre significativo con la derogación del artículo 365 del código penal (1999).

Este número 33 de *Nomadías* pretende repasar, relevar, pensar y debatir diferentes dimensiones tanto de los efectos de las luchas organizadas realizadas hace más de 35 años y los nuevos cambios, transformaciones o evaluaciones con una perspectiva cultural, artística y crítica. En este contexto, hay que consignar como hito relevante la emblemática e histórica huella de la primera manifestación homosexual el año 1973 en plena plaza de Armas en Santiago. Todo esto para dar cuenta que las comunidades GLBTQ+ y/o las disidencias sexuales vienen construyendo desde hace mucho tiempo junto al feminismo o los feminismos, complicidades para enfrentar y transformar las violencias de género existentes todavía en las sociedades contemporáneas y en nuestro país.

que va desde el 11 de septiembre de 1973 hasta el 11 de marzo de 1990 (<https://bibliotecadigital.indh.cl/items/edb83a4d-9121-48ee-8e66-09fe31e926fe>)

² “El binomio pecado-delito de sodomía estuvo vigente en el Chile republicano durante dos etapas históricas. La primera abarca de 1810 hasta 1875 mediante las leyes de la Monarquía Hispánica y la segunda, desde la promulgación del Código Penal de 1874 hasta su eliminación de la legislación en el año 1999 “ver en Marcelo Valenzuela Cáceres, **Pecado, delito y enfermedad. Sodomía y homosexualidad en la ciencia y la justicia. Chile, 1875-1928**. Editorial *Letras Nómadas*. Santiago, Chile. 2023.

La presente edición de *Nomadias* realiza un gesto que cruza el archivo, la memoria y la reinención de luchas históricas frente a contextos globales que presionan y cuestionan los avances realizados por las comunidades históricamente perseguidas. *Nomadias* convoca en este número especial trayectorias, experiencias artísticas y estudios críticos que han sido parte relevante para pensar críticamente las relaciones entre políticas y sexualidades no-normativas, arte y sexualidad, escrituras y violencias de género, activismos y dramaturgias disidentes o imaginarios artísticos y paisajes no-normativos.

Repasar críticamente el pasado y pensar el presente es un eje fundamental del presente número. Por otra parte, el presente número cuenta con sendas entrevistas a autorxs fundamentales en los estudios queer/trans, activismos críticos y psicoanálisis queer. Dimensiones y trayectorias en las actuales discusiones y agendas (globales y locales) sobre los estudios de género, identidades, feminismos o transfeminismos. Todas ellas, necesarias interlocuciones para generar nuevas formas de saberes y prácticas que acompañan los procesos transformadores en contextos de violencias de género y discursos de odio.

Este número asume los diálogos entre activismos, academias y reinenciones culturales en los nuevos y vertiginosos tiempos globales y sus fuertes tensiones. Escenarios que nos exigen seguir pensando críticamente las relaciones de género y sus efectos en nuestras sociedades.





ARTÍCULOS

Escriben:

- ALEXANDRA NOVOA ROMERO
- CRISTIÁN NÚÑEZ CRISTINO
- MARCOS SANTANA
- JACINTO ÁNGEL HANNAH PELIOWSKI DOBBS
- DANIELA CAPONA
- ANA MARIELLA BACIGALUPO / FABIEN LE BONNIEC
- CATALINA HERRERA / NATALIA CORTÉS
- MATÍAS SUÁREZ GODOY
- FEDE AMARANTO FUENZALIDA MUÑOZ / J. I. LUCAS GAMONAL NÚÑEZ
- CAROLINA OSORIO
- VILMA HILDA LEIVA HUANCA
- SILVANA NÚÑEZ MORENO
- MATÍAS SAN MARTÍN JACOB
- CLAUDIA XAVIER FARIAS

Contra la subalternidad: resemantización de la imagen intolerable de la mujer en *Las Islas Nuevas* de María Luisa Bombal¹

Against subalternity: resemantization of the intolerable image of women in the *New Islands* by María Luisa Bombal

ALEXANDRA NOVOA ROMERO

Universidad de Concepción
alnovoa@udec.cl

RESUMEN

En el cuento Las Islas Nuevas de María Luisa Bombal, la mujer es representada a través de un Darstellung (Spivak) que integra los sueños y los deseos de la misteriosa protagonista. Este Darstellung de lo onírico elabora una diferencia sexo/genérica donde la subordinación patriarcal (Segato) es rechazada, práctica de descolonización y liberación que nos acerca a una ética poscolonial (Mignolo). Dicha posición se torna aún más compleja cuando el relato expone la visión del hombre, quien intenta dilucidar a la mujer, y observa un espectáculo monstruoso, un muñón en la espalda de la protagonista, un ser atrofiado, una imagen creada por una representación intolerable

¹ Procedencia del artículo: Este trabajo es producto del curso “Discusiones contemporáneas de la crítica literaria: desde la reflexión decolonial a los estudios intermediales” dictado por la Dra. Magda Sepúlveda en el Doctorado en Literatura Latinoamericana de la Universidad de Concepción.

(Rancière) que cuestiona los mitos que se poseen sobre la imagen de la mujer.

Palabras clave: *Darstellen; insubordinación patriarcal; Las Islas Nuevas; María Luisa Bombal.*

ABSTRACT

*In the story *Las Islas Nuevas* by María Luisa Bombal, the woman is represented through a *Darstellung* (Spivak) that integrates the dreams and desires of the mysterious protagonist. This *Darstellung* of the oneiric elaborates a sex/gender difference where patriarchal subordination (Segato) is rejected, a practice of decolonization and liberation that brings us closer to a postcolonial ethic (Mignolo). This position becomes even more complex when the story exposes the vision of the man, who tries to elucidate the woman, and observes a monstrous spectacle, a stump on the protagonist's back, an atrophied being, an image created by an intolerable representation (Rancière) that questions the myths held about the image of women.*

Keywords: *Darstellen; patriarchal insubordination; The New Islands; María Luisa Bombal.*

Introducción

El cuento “Las Islas Nuevas” (1939) de María Luisa Bombal fue publicado por primera vez en la prestigiosa *Revista Sur* en Argentina. El relato entretiene sensaciones y acciones que despierta en el lector la curiosidad, puesto que a medida avanzamos en la historia nos percatamos que existe un oscilar entre el sueño y la vigilia de la protagonista. Por una parte, el estado onírico en Yolanda es recurrente y siempre duerme “recostada sobre el hombro izquierdo, respirando con dificultad y gimiendo” (Bombal 13), el hecho de dormir sobre el corazón se exhiben espacios delirantes que la sobresaltan, logrando que nos transportemos a las profundidades de su alma e inconsciente. Por otra parte,

están los momentos de vigilia que exterioriza escenas insólitas y misteriosas en la trama, sin embargo, el ser más extravagante y enigmático de la historia será Yolanda, quién va a equiparar toda la atención y las miradas de los personajes masculinos, puesto que las particularidades de la protagonista producen una gran inquietud en los hombres, quienes persisten constantemente en interpretarla.

Por otro lado, es necesario mencionar que el relato se contextualiza en la pampa argentina, la autora explica cómo se inspiró en la escritura del cuento *Las Islas Nuevas* en una entrevista por Lucía Guerra (1996):

Mira, la verdad es que 'Islas nuevas' es un cuento que surgió de manera misteriosa. Cuando yo vivía en la Argentina, yo siempre visitaba una estancia, La Atalaya, se llamaba, allí en la pampa, y ahí era testigo de un hecho maravilloso. En la estancia había muchas lagunas y misteriosamente el agua bajaba y aparecían todas estas islas nuevas que después también desaparecían misteriosamente. Era sobrecogedor y este hecho sobrecogedor, maravilloso, me inspiró para imaginar a una mujer que era tan misteriosa como la naturaleza que los hombres 'no' comprenden ni quieren comprender. Yolanda, ¡pobrecita! (340).

La aclaración de la autora nos ayuda a vislumbrar el importante papel y vínculo que posee la mujer con la naturaleza en el texto, puesto que estas dos serán objetos de observación y de conquista por parte de los sujetos masculinos, quienes tachan a la protagonista y a Las Islas Nuevas como territorios exóticos y peculiares. Sin embargo, tal como K. Warren establece en Tardón (2011) la feminización de la naturaleza y la naturalización de la mujer no serán vislumbradas como dos metáforas donde la naturaleza se convierte en un ser vulnerable del que se puede abusar, así como tampoco la mujer se transformará en un ser subordinado a cuidar de lo orgánico, por el contrario, esta visión de la feminización de la naturaleza que se ha utilizado para explotarla se reivindicará con el propósito de residir precisamente en la resistencia del poder heteropatriarcal.

Este dualismo mujer/naturaleza formarán un lazo de rebeldía hacia la colonialidad y conquista del hombre, permitiendo entrever los roles de la mujer y la naturaleza. Por una parte, la “voz” de la protagonista es muy reducida en el espacio público, por lo tanto, se explicita en su mayoría a través de los deseos y el silencio, estados que deviene insubordinación, provocando que su imagen esté colmada de interrogantes, convirtiéndose en un enigma para el género masculino que la rodea, por otra parte, las islas nuevas también resisten a la dominación del hombre, dado a que su naturaleza (animales, flora y fauna) no permite la penetración absoluta del sujeto masculino a sus tierras, en consecuencia, al igual que el personaje principal, se vuelven indóciles e indescifrables, se defienden de la violencia del hombre y no se dejan conquistar.

La insubordinación patriarcal de la mujer enigma: *darstellen* de Yolanda en *Las Islas Nuevas*

Para analizar el cuento es relevante comprender que el personaje principal se resiste al discurso hegemónico e intenta visibilizar un discurso contra la subalternidad del género femenino, una condición que ha sometido a la mujer a lo largo de la historia. El concepto de subalternidad es una categoría que establece relaciones de poder entre hombres y mujeres, esta última tiene una posición de inferioridad en el sistema sociohistórico. En el diccionario de la Real Academia Española (2021), el concepto de subalterno se caracteriza de dos formas, “inferior (que está debajo de algo)” y “dicho de una persona: inferior”. Estas definiciones servirán para exponer y comprender en el contexto narrativo la condición de sumisión que tiene la mujer ante el hombre. Estas diferencias de poder —masculino/femenino— originan el discurso del Otro, en este caso, el discurso femenino, puesto que pertenece al grupo de los oprimidos, sin embargo, en el texto *¿puede hablar el subalterno?* de Gayatri Spivak (2011) explica que, existe un intento de otorgarle “voz” a quienes se encuentran

silenciados, en otras palabras, se propone elaborar su Yo desde dos formas para entender la representación del sujeto, a través de «*vertreten*» y «*darstellen*»: “enfrentarse con su situación no significa representarlos (en el sentido de «*vertreten*»), sino aprender a representarnos (en el sentido de «*darstellen*») a nosotros mismos” (Spivak 2011 56). De este modo, la voz disidente —la mujer— se hace presente porque genera una otredad, una diferencia ante el hombre, pero no de sumisión, sino que a través de una autorrepresentación se desmarca de la violencia despótica y generar en el otro el extrañamiento.

En definitiva, el cuento de María Luisa Bombal presenta un «*darstellen*» que integra los sueños, los pensamientos y los deseos misteriosos de la protagonista, pero también el silencio será fundamental porque es parte del acto de rebeldía de Yolanda. Spivak (2011) plantea que “la «figura» de la mujer, la relación entre la mujer y el silencio puede ser urdida por las mismas mujeres” (51). En el caso de la protagonista, utiliza el silencio como método de resistencia ante el discurso heteropatriarcal, la voz enunciativa que re-presenta el retrato de ese alguien («*darstellen*») nos transportará a la interioridad del personaje principal: sueños, pensamientos y deseos más profundos. Este escape de los personajes femeninos hacia su consciente e inconsciente es recurrente en las obras narrativas de la autora: “se retraían de mutuo acuerdo para vivir —o no vivir— calladamente sus decepciones, deseos y pasiones” (Bombal 1977), Yolanda, no es una excepción.

Como se planteó anteriormente la mayoría del tiempo se representa a la sujeta subalterna a través de un «*darstellen*» interno, por ejemplo, sus pensamientos: “las altas botas ajustadas presentaban un aspecto juvenil. ¡Qué absurdos los hombres! Siempre en movimiento. . . listos para huir siempre hacia cosas fútiles. . . temerosos del silencio como de un enemigo que al menor descuido pudiera echarse sobre ellos. . .” (Bombal 14). En esta reflexión existe una difuminación de voces, la voz enunciativa y la voz del subalterno, sin embargo, esto es debido a que la voz enunciativa al igual que la protagonista comparten esa misma perspectiva sobre los hombres. Ahora bien, la sujeta subalterna en

el enunciado posee una posición crítica sobre las acciones masculinas, trata de absurdos a los hombres porque siempre están preocupados por cosas superfluas, no son capaces de reflexionar profundamente, les atemoriza quedar en silencio y lograr entender sus propios pensamientos, exhibiendo a los sujetos masculinos como fútiles. Sin embargo, de igual manera se expone otra mirada donde los personajes masculinos viven en una constante autoexigencia, ya que cuando aparecen las islas nuevas en la laguna, surge la necesidad de continuar con el mandato de masculinidad que está centrada en el placer de los hombres, la satisfacción de sus apetitos y, para ello utilizarán; la agresividad, las formas de dominación o, en este caso específico, salir a cazar a los nuevos territorios.

El espacio interior de Yolanda será liberador, pues podrá expresarse sin tapujos qué le provoca el ser masculino ante los diversos comportamientos que llevan a cabo. De esta forma, no hay distancia entre la voz enunciativa y la voz del personaje principal, puesto que la voz enunciativa le otorga espacio al personaje para que exprese sus pensamientos. Paralelo a esto, Yolanda observa a su hermano Federico y en el diálogo establecido responde “—Está bien, Federico” (Bombal 14), asintiendo ante las solicitudes de este. No obstante, su resistencia se ve reflejada en su interioridad y el silencio, ahí está la verdadera voz de la sujeta subalterna.

Por otro lado, está el «*darstellen*» onírico que exhibe el inconsciente de Yolanda, donde podemos observar los deseos; el objeto de sus deseos —y también de lucha— es Juan Manuel: “Juan Manuel se apoya a su lado contra la tranquera y junto con ella... Le dice al oído las frases del destino. Y ahora la toma en sus brazos. Y ahora los brazos que la estrechan por la cintura tiemblan y esbozan una caricia” (Bombal 19), en consecuencia, este sueño no quede en una simple ilusión, sino que en algún momento de la historia se hace realidad. De esta manera, este personaje masculino será la debilidad de la protagonista, sus deseos más íntimos solo serán expuestos a través de un «*darstellen*» onírico.

Es importante enfatizar que esta interioridad del personaje principal a través del «*darstellen*» nos expone continuamente una crítica sobre las acciones de poder del hombre. Así ocurre cuando llegan su hermano junto a sus amigos, quienes sin éxito en la caza regresan al hogar de la protagonista con las manos vacías: “...Qué estúpida comida ésta comida entre hombres, entre diez cazadores que no han podido cazar y que devoran precipitadamente, sin tener siquiera una sola hazaña de qué vanagloriarse...” (Bombal 15). En esta situación los hombres se sientan a la mesa para que les sirvan, como ganadores de una gran hazaña que no existe, pero por el hecho de ser hombres creen merecer todas las atenciones.

Cabe mencionar que el silencio juega un rol esencial ante las interrogantes de los hombres, puesto que el mutismo de Yolanda le otorga un poder, un poder tal que los hombres se sienten amenazados por ella. ¿Pero por qué es tan importante el silencio en la protagonista? Yolanda logra visibilizarse ante el mundo masculino, rompiendo los estereotipos y los mitos que se tiene sobre la mujer, debido a que se muestra indiferente e independiente de los hombres, volviéndose incomprensible para los Otros. Desde su mutismo nace también en los personajes masculinos la curiosidad por el personaje principal y la mirada de ellos recae en el cuerpo de la protagonista, corporalidad que no está libre de opiniones y comentarios de los sujetos masculinos que la observan como un ser extraño, por ejemplo, en un momento determinado Federico presenta a Yolanda con su amigo Juan Manuel, ella tiende la mano como gesto de saludo y se retira enseguida. Juan la describe internamente, es decir, existe un «*darstellen*» que vislumbra los pensamientos e interioridad de este personaje masculino, ya que mientras la observa le produce una gran inquietud y reflexiona: “Es muy alta y extraordinariamente delgada... mientras silenciosa y pálida enciende las primeras lámparas. Es igual que su nombre: pálida, aguda y un poco salvaje”, luego de examinarla se pregunta “¿qué tiene de extraño?” (Bombal 15) y cree responderse “Es raro que pueda sostener un cuerpo tan largo sobre esos pies tan pequeños” (Bombal 15), sin embargo, esta

explicación no es suficiente y se da cuenta de que su extrañeza sigue presente hacia este ser enigmático: “¡Qué extraña silueta! ¿Fea? ¿Bonita?... ¿a quién, a qué se parece?” (Bombal 15). En este caso, el personaje masculino intenta resolver el enigma qué es la protagonista, no obstante, ella se resiste a la solución masculina y a responder a la interrogante. Esto porque como bien dice Spivak (2011) “Las mujeres... han comenzado ahora una lucha específica contra la forma particular de poder, los límites y los controles que se ejercen sobre ellos” (59). Este discurso contra la subordinación del hombre subvierte el *statuo quo*.

Lo anterior nos anticipa a la latente preocupación que tienen los hombres hacia el cuerpo de la mujer, y esto está muy relacionado con la idea de la dominación. Los sujetos masculinos presentes en el cuento son: Federico, Silvestre y Juan Manuel, quienes de alguna forma intentan ejercer poder y control sobre Yolanda. Estas acciones nos llevan a comprender cómo el “género no es otra cosa que una categoría analítica que pretende dar cuenta de cómo representaciones dominantes, hegemónicas, organizan el mundo de la sexualidad, de los afectos, de los roles sociales y de la personalidad” (Segato 2018 27). En este caso, la protagonista está en constante vigilancia y mandato por el hecho de ser mujer.

Cabe mencionar que los hombres son presentados como cazadores y sus respectivos nombres no son azarosos, sino que figuran ciertos significados relevantes para la trama. En primer lugar, su hermano Federico, un nombre propio masculino que posee el sentido de aquel que impone o gobierna. Es la única figura masculina presente en el hogar y es quien se hace cargo de toda la estancia. Siempre está atento a que las cosas se lleven a cabo como él desea, por ejemplo, cuando su hermana Yolanda duerme cargándose el lado izquierdo del pecho, “¿Por qué duermes siempre sobre el lado del corazón? Es malo” (Bombal 13), no obstante, la protagonista no obedece a su hermano, ya que ella sigue durmiendo hacia el mismo lado. Esta acción, aunque parezca pequeña es una forma de desacato hacia la imagen patriarcal de Federico, que se acerca a su habitación solo para avisar que

asistirá gente a la estancia y espera que ella los reciba: “De “La Figura” han venido a verla” (Bombal 13). En suma, su hermano es un sujeto que intenta tener todo bajo control, incluso dominar las acciones mínimas de la protagonista.

En segundo lugar, está Silvestre, nombre que advierta la imagen de un sujeto básico, salvaje, rustico, ingenuo y de poca reflexión. Silvestre tuvo una relación de noviazgo con Yolanda e inclusive estuvieron a punto de contraer matrimonio, pero la protagonista se arrepintió a dos semanas de concretarse la ceremonia. La imagen de silvestre es la de un hombre desesperado y ansioso que le hace honor a su nombre: “bebe y habla y ríe fuerte, y parece desesperado” (Bombal 15), a pesar de que ha pasado mucho tiempo, aun así, está obsesionado con la idea de que esta lo rechazó y que jamás obtuvo una explicación. La situación le atormenta tanto que llega a confesarle a Juan Manuel lo sucedido con la protagonista. Silvestre le muestra una carta:

Silvestre: No puedo casarme con usted. Lo he pensado mucho, créame. No es posible, no es posible. Y sin embargo, le quiero, Silvestre, le quiero y sufro. Pero no puedo. Olvídeme. En balde me pregunto qué podría salvarme. Un hijo tal vez, un hijo que pesara dulcemente dentro de mí siempre; ¡pero siempre! ¡No verlo jamás crecido, despegado de mí! ¡Yo apoyada siempre en esa pequeña vida, retenida siempre por esa presencia! Lloro, Silvestre, lloro; y no puedo explicarle nada más. —Yolanda (Bombal 16-17).

A pesar de que es evidente el amor de la protagonista hacia Silvestre, termina su relación porque se priorizar, es decir, hay una lucha de autovalidación, e igualmente de protegerse, debido a que está presente un secreto que hasta ahora todos desconocen. Es relevante destacar que Silvestre es un sujeto controlador que está frustrado por aquel deseo inalcanzable de “obtener ese tributo” —la mujer—, con esto me refiero a que “el cuerpo de la mujer es una especie de pizarra el cual el poder escribe, un bastidor en el que clava sus insignias de soberanía territorial, de control jurisdiccional” (Sagato 49). Esta sensación de fracaso, por el hecho de no contraer matrimonio con Yolanda, provoca en el

personaje un malestar, no obstante, le esclarece insistentemente a Juan Manuel que sí fue suya en el pasado: “Yolanda, fue mi novia, mi novia...” (Bombal 17). Además, cree que por conocer más a su exnovia tiene más poder y “derecho” sobre ella, por ejemplo, cuando le pide a Juan Manuel no tocar las camelias, ya que las cultiva Yolanda, o también cuando le aclara que las notas musicales que se escuchan: “—Es Yolanda que estudia” (Bombal 14). Todo este conocimiento de la rutina de la protagonista es parte de su obsesión que lo debilita: “su pesado cuerpo tiembla un poco” (Bombal 15). El acto de Yolanda en abandonar su relación con Silvestre es expresión de liberación y resistencia ante un sistema social, cultural e histórico tradicional, no contraer matrimonio, no ser esposa, ni madre es claramente un rechazo a la subordinación patriarcal.

Por último, está Juan Manuel, que posee una doble carga onomástica religiosa que está relacionada con la protección y fidelidad de Dios, además, es viudo y su mujer se llamaba Elsa, que al igual que él su nombre está relacionado con la religión, la perfección de Dios. El sentido de belleza y pasividad de esta mujer responde a un contrario con Yolanda. “Su belleza rubia y su sonrisa plácida. ¡Elsa! ¡La perfección de sus rasgos! ¡Su tez transparente detrás de la que corrían sus venas...” (Bombal 24). Juan Manuel y Elsa representarán una familia tradicional que vislumbra los roles de la masculinidad y la feminidad. Sin embargo, Juan Manuel al igual que Silvestre sentirá una atracción inexplicable hacia Yolanda e intentará comprender el enigma que le produce la protagonista, todo lo contrario, a lo que significa la imagen de Elsa, puesto que esta sigue un patrón de comportamiento deseado y esperado de una mujer. Los personajes masculinos —Federico, Silvestre y Juan Manuel— tienden a reflexionar mucho hacia la figura de la protagonista, por ejemplo: ¿por qué dormir sobre el corazón? o ¿por qué motivos no contraer matrimonio?, entre otras interrogantes. Por consiguiente, Juan Manuel siente una extraña atracción hacia Yolanda que lo perturba: “¿Qué significa este afán de preocuparme y pensar en una mujer que no he visto sino una vez?” (Bombal 18). A medida el personaje escucha

la confianza de Silvestre siente un “malestar que se agita en su corazón” (Bombal 17). El sentimiento que inicia hacia Yolanda mostrará la percepción que tiene sobre ella: una mujer salvaje y primigenia, muy distinta a Elsa: “monta a la antigua, vestida de amazona” (Bombal 23), el concepto de amazona utilizado por Juan Manuel no es solo por el traje que ocupa la protagonista, sino que también es debido a la imagen que representa Yolanda, una mujer guerrera e independiente que no necesita de ningún hombre en su vida.

Cabe mencionar que en un momento de la trama Juan “posee” parte del cuerpo de Yolanda: “Llora mientras Juan Manuel la besa en la boca, mientras le acaricia un seno pequeño y duro como las camelias que ella cultiva” (Bombal 23), pero está en conocimiento de que aquello es fugaz, ya que aún no logra comprender qué es o quién es Yolanda, y cuando esta le pide que se vaya de su habitación después de tocarla “su pasión se ha convertido en ira, en desagrado” (Bombal 23), nuevamente aparece la idea y el deseo de poseerla, de ejercer poder en el Otro. Por último, existe una imaginación narcisista de parte de Juan Manuel, entre sus fantasías recorre algunas posibilidades de qué puede estar haciendo Yolanda mientras él está cazando:

Tal vez esté en el huerto buscando las últimas fresas o desenterrando los primeros rábanos... O puede aún que, dentro de la casa... sobre el taburete arrimado a un armario abierto reciba de manos de la mucama un atado de sábanas recién planchadas... ¿Y si estuviera con la frente pegada a los vidrios empañados de una ventana acechando su vuelta? (Bombal 29).

En este apartado el personaje masculino fantasea de que la protagonista está ocupando su tiempo en quehaceres delicados y muy idealizados, pero nos detendremos en las últimas líneas, donde cree soñar que la protagonista lo espera. Esta última idea nos lleva a pensar en el planteamiento de Segato (2008) cuando señala que la mujer es vista como tributo que potencia el estatus masculino “se alimentan de un tributo, de una exacción, de un impuesto que se retira de la posición femenina cuyo ícono es el

cuerpo de la mujer, bajo la forma del miedo femenino, de la obediencia femenina, del servicio femenino y de la seducción que el poder ejerce sobre la subjetividad femenina” (46), en otras palabras, Juan Manuel posee una visión de mundo irrefutable ante la cual Yolanda debe someterse.

En consecuencia, estos tres sujetos de alguna forma poseen una relación con Yolanda y ejercen diferentes niveles de violencia al posicionar a la protagonista como un ser subalterno, demostrando, de este modo, como el hombre sigue el mandato de masculinidad que de alguna manera “exige al hombre probarse todo el tiempo; porque la masculinidad, a diferencia de femineidad, es un estatus, una jerarquía de prestigio, se adquiere como un título y se debe renovar y comprobar su vigencia como tal” (Segato 2008 41). Siguiendo esta misma línea, el hombre debe mantener su estatus masculino a través de su potencia “la afirmación de poder exigida por un mandato, que es un mandato masculino de violación, de dominación, de control de territorio-cuerpo y del cuerpo como índice de territorio” (Sagato 2011 50). Con respecto a esto último, observamos que en el cuento existe un deseo imperante de los hombres por poseer a la protagonista, que sin duda hace alusión al significado de su nombre “tierra de riquezas”, debido a que no es una mujer común, por lo tanto, se puede relacionar a la protagonista con las islas nuevas, lo que provoca en el género masculino el deseo de “cazar” debido a la inevitable atracción por lo diferente, lo extraño, lo salvaje, lo no explorado que necesita ser descubierto, colonizado por los hombres. Sucede igualmente con las islas nuevas que aparecen en la laguna: “Bajo un cielo revuelto, allá, contra el horizonte, divisan las islas nuevas, humeantes aún del esfuerzo que debieron hacer para subir de quien sabe qué estratificaciones profundas” (Bombal 14), tierras que se convierten en un enigma, pues aparecen y desaparecen como la protagonista, ya que nadie sabe su edad, no se comprende cómo se puede sostener con sus pequeños pies, etc. Por lo tanto, tanto las islas como Yolanda son deseo de conquista, territorios que los hombres están dispuestos a usurpar.

La rebelión del cuerpo femenino: una reivindicación de la mujer-naturaleza

Ahora bien, es interesante conocer cómo se establece una relación mujer-naturaleza en varios sentidos, uno de ellos es que estos dos se convierten en objetos de conquista de los hombres por pertenecer a la encrucijada de lo raro —la mujer que está siempre en el silencio, en el exilio de sus pensamientos, viviendo desde la marginalidad y las cuatros islas nuevas que aparecen de la nada desde las profundidades del infierno—, de esta manera, los sujetos masculinos estarán en periodo de conquista sobre estos dos “territorios”, pues sienten que tienen el derecho de poseer, esto lo explica Guerra-Cunningham (1987):

la mujer corrobora la dicotomía antropológica establecida entre Mujer-Naturaleza y Hombre-Cultura, dualidad en la cual el sector masculino produce cultura al modificar la Naturaleza y su medio ambiente. Es más, la narrativa de María Luisa Bombal presenta una oposición básica entre el principio femenino que busca aproximarse a sus raíces cósmicas primordiales y el principio masculino que ha impuesto jerarquías y regulaciones por todo lo natural a partir de la conciencia racionalizadora con un objetivo pragmático (92).

En el cuento *Las Islas Nuevas* se evidencian los dualismos organizados jerárquicamente, el sujeto masculino-conquistador y la mujer-naturaleza, estos último como los posibles conquistados. Sin embargo, esta dicotomía de naturaleza-mujer en el relato no es presentada desde una mirada patriarcal, sino que desde una posición de rebeldía donde la naturaleza es violentada, pero se defiende y no se deja conquistar. El hombre-cultura —conquistador— desea irrumpir en el Otro porque está latente el deseo de posesión: “fa bemol, fa bemol... Aquella nota intermedia y turbia bate contra el corazón de Juan Manuel... Sin saber por qué se levanta y echa a andar hacia esa nota que a lo lejos repiquetea sin cesar, como una llamada” (Bombal 20). O sea, el personaje siente una atracción inexplicable hacia lo desconocido,

debido a que el mandado de la masculinidad lo incita a adquirir y dominar a Yolanda. En un encuentro fortuito Juan Manuel la toma por la cintura, pero esta “-gime de pronto, y se desprende y escapa” (Bombal 21), sin embargo, aparece minuciosamente la naturaleza que se encarga de defender el cuerpo-territorio de Yolanda: “Las ramas que remueve en su huída rebotan erizadas, arañan el saco y la mejilla de Juan Manuel que sigue a una mujer desconcertado” (Bombal 21). Las ramas de alguna forman rasguñan y alejan al conquistador del posible “objeto” conquistado, existe una alianza entre ellas —mujer-naturaleza—. El motivo de porqué la mujer y la naturaleza escapan del colonizador se debe a un pensamiento descolonial, que intenta acabar con “la matriz colonial de poder controlar el conocimiento, o inscribe a los demás, en el proceso constante de racializarlos y patriarcalizarlos/las” (Mignolo 94). Por tal razón, la única forma de llevar a cabo una ética poscolonial y una liberación de la mujer es a través de una nueva consciencia, es decir, Yolanda debe salir de la invisibilidad en la que se encuentra.

El personaje principal para su liberación y una posible descolonización se debe exhibir ante los sujetos masculinos como un ser extraño, incomprensible, un enigma que se resiste a dar solución. Ningún hombre puede desposar a Yolanda porque ella no desea cumplir con el papel de esposa ni de madre. Por otra parte, está también la naturaleza que al igual que la protagonista se defiende de la mano del hombre conquistador “dispuestos al abordaje de las islas nuevas que allá, en el horizonte, sobrenadan defendidas por un cerco vivo de pájaros y espuma. Desembarcan orgullosos.... Pero una atmósfera ponzoñosa los obliga a detenerse” (Bombal 19). La naturaleza al igual que la protagonista se resiste a que el hombre conquiste el territorio de las islas, y utiliza todas las herramientas necesarias para evitar estas acciones contra ellas. Incluso el intento de conquista en las islas simboliza muy bien la ambición del hombre, por el hecho de invadir las riquezas de este mundo natural, que al igual que la protagonista también es considerada un territorio rico y extraño: “pisan-do atónitas hierbas viscosas y una tierra caliente y movediza...

Y avanzan aún, aplastando bajo las botas frenéticos pescados de plata que el agua abandonó sobre el limo” (Bombal 19-20). Ante este espacio indescifrable “descorazonados y medrosos, huyen” (Bombal 20). El hombre escapa porque el territorio es hostil e impenetrable. Esta acción de huir también se ve reflejada cuando Juan Manuel descubre el secreto de Yolanda, aquello supera toda su lógica y se va de la estancia. Así pues, a pesar de la lucha y el deseo imperioso de los personajes masculinos por poseer a Yolanda ninguno logra subordinarla, “conquistarla”, reducirla a sus dominios, pues a pesar de vivir en su mundo interior —sueños, deseos, pensamientos— logra reflejar a los otros su indiferencia, su independencia, un ser individual que piensa y toma sus propias decisiones.

¿Pero por qué Juan Manuel huye de Yolanda? ¿cuál es su tormento? Debemos considerar que a medida profundizamos en la lectura nos percatamos que efectivamente algo oculta la protagonista, pero todos desconocemos qué sucede, sin embargo, en el transcurso de la historia se nos van presentando indicios de que existe un enigma, por ejemplo, el hecho de dormir siempre sobre el corazón —el lado izquierdo—, luego, en los sueños la protagonista teme que Juan Manuel le toque el hombro derecho: “¡Va a tocarle el hombro derecho! ¡Se lo va a tocar! Y ella se debate, lucha, se agarra al alambrado para resistir mejor. Y se despierta aferrada a las sábanas, ahogadas en sollozos y suspiros” (Bombal 19), o cuando se encuentran por primera vez solos: “Juan Manuel se esfuerza en encontrar la imagen que siente presa y aleteando en su memoria... —Ya sé que se parece usted. Se parece a una gaviota” (Bombal 21-22). Pero al llegar a las últimas páginas del relato descubrimos —al igual que Juan Manuel— el secreto, pues el personaje masculino observa desde una ventana a Yolanda:

En su hombro derecho crece y se descuelga un poco hacia la espalda algo liviano y blanco. Un ala. O más bien un comienzo de ala. O mejor dicho un muñón de ala. Un pequeño miembro atrofiado que ahora ella palpa cuidadosamente, como con recelo (Bombal 30).

El hombre en este momento, como bien lo plantea Jacques Rancière en su texto *El espectador emancipado* (2010) se convierte en un espectador activo, que implica una acción, un análisis de lo observado. Juan Manuel al descubrir el secreto de la protagonista inmediatamente precede un cuestionamiento, uno que jamás logra resolver, todo termina quedando en la ambigüedad absoluta, debido a que Juan Manuel se resiste a la solución masculina porque Yolanda es un ser atrofiado e incomprensible, por lo tanto, no logra resolver el tema, instancia que advierte la complicidad entre los personajes masculinos. No obstante, podemos comprender que el hecho de que Yolanda tenga un muñón en la espalda rompe con el sistema hegemónico (sexo/genérico), es decir, la concepción instalada que se tiene sobre el cuerpo de la feminidad se quebraja, volviéndose intolerable de observar porque la protagonista pertenece a un *entre*.

Rancière plantea que el hecho de observar puede llevar al observador a la emancipación del sistema en el que se encuentra inmerso, pero para ello Juan Manuel “debe sentirse culpable de estar allí sin hacer nada...”, en otras palabras, debe sentirse culpable de mirar la imagen que debe provocar sentimiento de su culpabilidad” (Rancière 2010 87). En otras palabras, el personaje debe darse cuenta de que es cómplice de este sistema heteropatriarcal que reprime a la mujer, sin embargo, Juan Manuel huye y no se hace cargo de la revelación de lo oculto. El muñón tendrá una representación simbólica que transgrede la imagen limpia y delicada de las féminas, pues Yolanda es un ser atrofiado, una “involución” que podría estar conectado con el sistema sexo/género en el que se encuentra sumida, porque a pesar de su resistencia y rebeldía no hay un cambio importante que la libere del mundo asfixiante en el que se halla, un espacio donde el hombre hace y deshace a su antojo.

Para comprender mejor esta idea, Rancière (2010) explica que existe un verdadero testigo “aquel que no quiere testimoniar” (92), con esto volvemos nuevamente al silencio de Yolanda, quien no quiere hablar porque tiene un secreto que no desea revelar al mundo masculino: “Yolanda está desnuda y de pie en el

baño, absorta en la contemplación de su hombro derecho” (Bombal 9), lugar donde está el muñón. Esta acción que realiza en silencio también sirve como parte de su testimonio, ella sabe que su cuerpo posee algo “extraño” y lo contempla, ella es testigo de su propio cuerpo, de su represión, del mandado de masculinidad al que está impuesta, pero este mismo muñón es parte de la rebelión del cuerpo femenino y de la imagen que se tiene sobre la mujer.

Es importante hacer énfasis que la imagen del muñón para Juan Manuel es una imagen intolerable, el motivo es porque observa un cuerpo con una identidad que difiere de la feminidad y que tiene una explicación dentro de un contexto, pero se niega a desenmarañar el enigma. Además, el personaje principal es un testigo real, un testigo involuntario que está en silencio, y el cuerpo es la prueba del horror, de un cuerpo aprisionado que no puede liberarse de un sistema que la absorbe por el hecho de ser mujer, ese “muñón de ala” (Bombal 30) no puede volverse ala para emprender el vuelo. De este modo, lo intolerable es la construcción de la imagen a partir de lo verbal y la visual “La imagen no es el doble de una cosa. Es un juego complejo de relaciones entre lo visible y lo invisible, lo visible y la palabra, lo dicho y lo no dicho” (Rancière 94). Existe una política propia de esta imagen del muñón, que tiene que ver claramente con el deseo de libertad que se halla atrofiado en la mujer, y esta imagen atrofiada es parte de un testimonio, lo que padece y carga el personaje por pertenecer a la categoría de lo femenino.

Juan Manuel en el cuento es la figura del *voyeur*², observa constantemente a este ser desnudo, lo animaliza desde diferentes

² “la posición de un voyeur, a exponerse ante la mirada del otro al igual que el desnudo femenino que se descubre tras el agujero. La instalación se desempeña como un cepo que prende al espectador y que ilustra la metáfora del voyeur mirado de Sartre: la escena deja en evidencia la pulsión —constituida en una abyección reprimida— que lo gobierna. Asimismo, lo reconfirmaba el autor en una entrevista realizada un par de años antes de su defunción, en la que declararía que “son los mirones [*regardeurs*] los que hacen los cuadros” (Ramírez 2000: 247). Por tanto, no sólo la mirada construye al objeto: también la imagen puede construir miradas —esto es, al espectador como voyeur—” (Sanabria 2008 165).

formas porque no logra explicar el enigma que le causa Yolanda, aunque también observa que “El resto del cuerpo es tal cual se lo había imaginado, “Orgullosa, estrecha y blanca” (Bombal 30), es decir, su observación vuelve al estereotipo de belleza de la mujer, sin embargo, esta descripción pasa más bien desapercibida, pues ha descubierto el muñón y “el horroroso y dulce secreto de su hombro” (Bombal 93), convirtiéndose en una imagen intolerable, tanto así que decide huir del lugar, se acobarda pues no soporta la idea de observar este ser atrofiado que difiere de la imagen de la mujer: “Si le fuera a confirmar así aquel horror. Tiene miedo de saber. No quiere saber” (Bombal 32).

Conclusiones

A modo de conclusión, “Las Islas Nuevas” de María Luisa Bombal trata temas muy adelantados a su época, puesto que el personaje femenino es un ser evolucionado que intenta emanciparse, liberarse del mandato de masculinidad que hasta la actualidad impera. Con relación a cómo es representada la mujer en el relato, pues se manifiesta a través del *Darstellung*, espacio donde se puede ver la integración de sueños, deseos, pensamientos de la protagonista. Luego, se manifiesta cómo el silencio juega un rol esencial, ya que intenta demostrar al mundo masculino que existe un rechazo hacia la subordinación patriarcal, por ende, observamos prácticas de descolonización que nos acercaron a una ética poscolonial. Asimismo, cuando se expone la visión del hombre, Juan Manuel, quien intenta resolver el enigma de la mujer, observa el espectáculo monstruoso, una imagen creada por una representación intolerable que logra cuestionar los mitos sobre la imagen de la mujer.

Por último, en el relato se intenta epatar al género masculino, hay una reposición de la imagen de la mujer, se reclama la libertad que el género femenino ha perdido en algún momento de la historia, como bien lo plantea Sagato (2008): “Las mujeres no era en forma alguna subalterna o subordinada... en tiempos más

recientes ha habido transformaciones... se constata una caída de la posición femenina" (31). De este modo, en este trabajo propongo que el cuento *Las Islas Nuevas* es un texto subversivo que rompe con el modelo histórico de la mujer y deja entrever la necesidad de comprender que todas las mujeres tenemos un muñón.

* * *

Obras citadas

- Agosín, Marjorie. (1977). "Entrevista con María Luisa Bombal". *Letras.mysite*. Noviembre 1997 <http://www.lettras.mysite.com/bombal12.htm>
- Bombal, María. (s.f.). "Las Islas Nuevas". *Memoriachilena.gob*. <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0011099.pdf>
- Guerra -Cunningham, Lucía. *Obras Completas*. Santiago: Andrés Bello, 1996.
- Guerra-Cunningham, Lucía. "Visión de lo femenino en la obra de María Luisa Bombal: una dualidad contradictoria del ser y el deber-ser". *Revista Chilena De Literatura* 25. 1985, pp. 87-99
- Mignolo, Walter. IV. "Prolegómeno a una gramática de la descolonialidad". *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Argentina: Ediciones del signo, 2010, 96-126.
- Rancière, Jacques. "La imagen intolerable". *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial, 2010: 84-104.
- Real Academia Española. *DLE*. (20 de junio de 2023). <https://dle.rae.es/subalterno>
- Sanabria, Carolina. (2008). "La mirada voyeur: construcción y fenomenología". *Revista de Ciencias Sociales* 1/119. 2009, pp. 163-172.
- Segato, Rita. "Clase 1. Contra - pedagogías de la crueldad". *Contra - pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometo, 2018, 15-55.
- Spivak, Gayatri. ¿Puede hablar el subalterno? Trad. José Amícola. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2011, 5-111.
- Tardón, María. "Ecofeminismo. Una reivindicación de la mujer y la naturaleza". *El Futuro Del Pasado* 2. 2011, pp. 533-542.

* * *

Los diagramas en la cartografía de *El deseo invisible* de Gonzalo Asalazar

The Diagrams in the Cartography of *El Deseo Invisible* by Gonzalo Asalazar

CRISTIÁN NÚÑEZ CRISTINO

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía, Licenciatura en Filosofía, Alumno de Pregrado.
cristian.nunez.c@ug.uchile.cl

RESUMEN

A partir de la lectura de El deseo invisible de Gonzalo Asalazar (2017), pretendo desarrollar el concepto de Cartografía Sentimental según Suely Rolnik (1989). Esta cartografía acompaña y se construye mientras ciertos mundos se desintegran y otros se forman para expresar afectos contemporáneos, volviendo obsoletos los universos vigentes. Asalazar propone el mapa de Santiago centro como un trazado que, a diferencia de otros en la ciudad y en el país, se ha mantenido más o menos intacto desde la Colonia. Sobre este trazado es que irrumpe otra cartografía que problematiza la oficial y es conducida por el deseo. Sumando los aportes de Foucault, Deleuze, Barrales, Fernández, y otros, pretendo desarrollar; por un lado el concepto de diagrama como arma de la lucha del poder; y por el otro, profundizar en un posible mapa de la violencia que es transversal a los sucesos registrados, coronándose a partir de la dictadura cívico-político-militar (1973-1989), y que es factible de aplicar en otros territorios víctimas de la violencia emanada de las estructuras del poder, intentando desmantelar un relato que impone el olvido y la

desmemoria anestesiadora, mediante la negación de lo catastrófico del acontecimiento y el acallamiento de los recuerdos más atroces (Santos 2019).

Palabras Clave: *lecturas queer, cartografía sentimental, diagrama, deseo.*

ABSTRACT

From reading “El deseo invisible” by Gonzalo Asalazar (2017), I aim to develop the concept of Sentimental Cartography as defined by Suely Rolnik (1989). This cartography evolves and is constructed while certain worlds disintegrate and others form to express contemporary affections, rendering existing universes obsolete. Asalazar proposes the map of downtown Santiago as a layout that, unlike others in the city and country, has remained more or less intact since the colonial era. It is upon this layout that another cartography emerges, which challenges the official one and is driven by desire. Adding contributions from Foucault, Deleuze, Barrales, Fernández, and others, I intend to develop the concept of the diagram as a weapon in the power struggle; and on the other hand, delve into a potential map of violence that cuts across recorded events, culminating from the civic-political-military dictatorship (1973-1989), and that can be applied to other territories victimized by violence from power structures, attempting to dismantle a narrative that imposes forgetfulness and painless amnesia, through the denial of the catastrophic nature of the event and the suppression of the most atrocious memories (Santos 2019).

Keywords: *queer readings, sentimental cartography, diagram, desire.*

Introducción

La propuesta de este texto se articula desde la lectura del texto *Cartografía sentimental* de Suely Rolnik que define la cartografía psicosocial como un proceso dinámico que acompaña la transformación de los paisajes afectivos contemporáneos.

El cartógrafo es descrito como un antropófago que devora y reutiliza elementos de diversas fuentes para captar y expresar los deseos emergentes. Su práctica no sigue métodos fijos, sino que se basa en una sensibilidad extramoral centrada en la expansión de la vida y la creación de canales de realización. La cartografía sentimental es una actividad política que implica la elección de nuevos mundos y sociedades a través del análisis y la expresión de las intensidades del deseo:

Siendo tarea del cartógrafo dar voz a los afectos que piden pasajes, de él se espera básicamente que esté involucrado en las intensidades de su tiempo y que atento a los lenguajes que encuentra, devore aquellos elementos que le parezcan posibles para la composición de las cartografías que se hacen necesarias (Rolnik 1).

La pensadora describe aquí la misión del cartógrafo psicosocial como la de articular y expresar los afectos emergentes que buscan manifestarse. Para cumplir esta tarea, el cartógrafo deberá estar profundamente inmerso en las vibraciones y dinámicas de su época, capturando y asimilando diversos lenguajes y elementos culturales. Este enfoque le permitirá construir cartografías que reflejen y respondan a las necesidades y transformaciones del momento; la práctica del cartógrafo es, por tanto, una constante adaptación y recomposición de los signos y sentidos contemporáneos, con el objetivo de dar forma a nuevos mundos y realidades sociales.

Una de las cosas más bellas de la lectura en general es que esta, a su vez, va llamando a más lecturas. Es por esto por lo que he querido hacer ingresar al análisis el libro del autor chileno Gonzalo Asalazar *El deseo invisible: Santiago cola antes del golpe* (2017), que podríamos describir como “híbrido intertexto que toma voces del ensayo y la narrativa de ficción, para reconstruir la topografía homosexual capitalina entre 1950 y el Golpe de Estado de 1973” (Urzúa); o parafraseando al propio autor, como un mapa de los espacios de encuentro entre colas y mostaceros que ha elaborado a partir de:

imágenes literarias, fotografías y un mapa final. Los jirones literarios son escenas protagonizadas por personajes arquetípicos del ambiente cola santiaguino. Sus encuentros y desventuras no sucedieron realmente, son un ejemplo plausible de lo que sucedió. Ellos invitan al lector a sumergirse en el mapa del deseo: apreciar sus recovecos e imaginar las prácticas vivas (11).

Azalasar, al igual que Rolnik, utiliza una cartografía psicosocial para explorar los afectos y deseos de una época. En su trabajo, reconstruye los espacios y experiencias de la comunidad homosexual en Santiago, creando un mapa que no solo documenta, sino que también revive y da voz a esos afectos históricos. Esta aproximación muestra cómo la cartografía sentimental puede servir como una herramienta para entender y expresar las intensidades del deseo en diferentes contextos, ofreciendo nuevas perspectivas y construyendo nuevas realidades sociales.

Desde este lugar, este texto no solo pretende ofrecer un análisis basado en la obra de Suely Rolnik, sino que también explora tres conceptos clave: la cartografía, el diagrama (de Foucault y Deleuze), y los espacios espectrales. Se examina la interrelación de estas nociones y cómo facilitan una comprensión integral de los aspectos materiales, simbólicos y afectivos de los espacios de violencia. Este enfoque busca contribuir significativamente al estudio de estos temas.

Desarrollo

El libro de Asalazar nos propone pensar en Santiago Centro. Su trabajo va más allá de los límites de Santiago Centro, pero es sin duda su zona más desarrollada, intencionada en su investigación. Nos hace pensar en el mapa de Santiago centro, un trazado que a diferencia de tanto en la ciudad (y en el país), se ha mantenido más o menos intacto desde hace muchísimo tiempo. Casi que me atrevo a decir que desde la Colonia. Puntualmente, la Plaza de Armas. Un territorio que, además —y que quizás pasa por alto el autor— está teñido por la violencia. Estoy pensando,

por ejemplo, en Inés de Suárez decapitando y empalando las cabezas de los toquis en aquel histórico asedio a Santiago, como se relata en la obra de Luis Barrales ¹(Xuárez 2016):

Valdivia: Decapitaste a siete caciques.

Inés: Que tú tenías prisioneros.

Valdivia: ¡Eran rehenes para negociar la paz!

Inés: ¿Y qué conseguiste? Te sacaron con artificios de Santiago y apenas saliste comenzaron a asolarnos, ¡a las cuatro de la mañana comenzaron y no se fueron sino hasta las cuatro de la tarde! Primero a flechazos pacientes iban rompiendo brazos y piernas y luego a flechazos flamígeros incendiaron los techos de paja de lo que alguna vez llamamos casas, y no había forma de ahogar el infierno sin ir hasta el río a conseguir agua, pero nuestros hombres no podían abandonar el combate, porque los mapochones al rato derribaron la empalizada y encendieron silos y graneros y nos obligaron a asilarnos en la plaza (...). La furia india no dejó pluma parada en el triste campamento. Entonces tuve que tomar decisiones

(...)

Valdivia: ¿Cómo puede permitirse tu lengua libertina hablar de salvajismo después de cortarle la cabeza a siete Caciques, los siete más importantes de toda la comarca? ¡Y no bastando tal barbarie, se te ocurrió clavar sus cráneos a lanzas que hiciste asomar por sobre los muros y no contenta con tamaña imagen tú misma cruzaste la plaza de armas con las restantes cabezas sangrantes en tus manos y las lanzaste rodando a los pies de su prole y su progenie!

Inés: Y entonces detuvieron su ataque. Y entonces dejaron de incendiar.

Valdivia: Era que no...

Inés: Y salvé Santiago. (8-9)

¹ Para caracterizar voy a recurrir a otras obras literarias que no son de Asalazar, pero que contribuyen a la elaboración del universo de la Plaza de Armas, y que nos reafirman su importancia y su fuerza para impregnar diversas autorías.

Esta misma plaza lugar de castigos, de azotamientos de la mencionada Colonia, Matanza del Seguro Obrero de 1938, la batalla de Santiago de 1957. Y —¿cómo no? —, según atestigua la obra de Nona Fernández, toda la violencia y represión durante la dictadura cívico-económica y militar de 1973-1989. (*Chilean Electric* 2015):

Recuerdo la imagen de un niño que vi tirado en el suelo de la plaza de Armas de Santiago el año 1984, ahí, en el mismo escenario donde mi abuela vio la luz por primera vez. Estábamos en medio de una protesta y un carabiniero lo golpeó en la cara y el niño quedó tirado en el cemento, en medio de un charco de sangre, con su ojo afuera, colgando junto a su cara. (25)

Y más adelante:

Fue en 1984, exactamente ciento un años después de la ceremonia de la luz (...). En unos días más sería la Jornada por la Vida, una especie de manifestación pacífica que había sido convocada por la Iglesia católica para protestar y denunciar los crímenes de la Dictadura. Entonces, andábamos en la calle repartiendo panfletos que llamaban a sumarse a las actividades de esos días. Los tirábamos en distintos puntos del centro de la ciudad y luego arrancábamos para que no nos vieran los carabineros. En algún momento, llegamos por el Paseo Ahumada a la misma esquina que da a la plaza de Armas (...). Ahora lo pienso como un niño, pero debe haber tenido mi edad, unos trece o catorce años, y si mi recuerdo no me traiciona vestía de escolar, igual que yo. Él estaba en el centro de la plaza, en el mismo lugar donde hace más de cuatrocientos años atrás había una horca para las ejecuciones públicas. En lugar de la horca, ahora se encontraba un estudiante tirado en el suelo en medio de un charco de sangre. (49-50)

El trabajo de Gonzalo Asalazar, centrado en Santiago Centro, nos lleva a reflexionar sobre un espacio histórico cuyo trazado ha permanecido casi inalterado desde la Colonia, y que está profundamente marcado por la violencia. La Plaza de Armas, punto focal de este mapa, ha sido testigo de numerosos actos de brutalidad, desde la decapitación de los toquis por Inés de Suárez

durante el asedio a Santiago, narrado por Luis Barrales en *Xuárez*, hasta las represiones y matanzas del siglo XX. Nona Fernández en *Chilean Electric* evoca las violencias más recientes de la dictadura. Estos relatos nos permiten entender la complejidad y la carga histórica de Santiago Centro, un lugar donde las cicatrices del pasado siguen resonando en el presente. Así, la cartografía sentimental de Asalazar se convierte en una herramienta para mapear no solo los espacios físicos, sino también los afectos y memorias que continúan dando forma a esta ciudad.

Ahora bien, para volver a enfocarnos en Gonzalo Asalazar, podemos decir que en su proyecto escritural describe muchas violencias que padecen los personajes de su crónica/ensayo/novela:

Entretanto, el detective que le pegó al Óscar tiene su pistola en la sien del Ricardo y lo insulta, gritándole maraco asqueroso, si quiero te reviento aquí mismito, pa que no hayan más maracos como tú, deberíamos exterminar a todos estos maracos reculiaos, si los pillamos chanchito, en pleno culian-do como animales, y así deberíamos tratarlos, mientras le clava el cañón en la cabeza. (24)

Pero más allá de la violencia y la sordidez descrita, no parece que en la obra de Asalazar se levante una idea de algo parecido a un vórtex, triangulo de las Bermudas de violencia que me atrevo a proponer que es la ciudad de Santiago, o quizás una batalla de las cartografías, y citando a nuestra autora Suely Rolnik: “regímenes de exclusión y de segmentación para formar una cartografía perversa, poderosamente establecida. Cartografía colonial, esclavista, dictatorial y capitalista” (Rolnik 2004 10). Sería entonces sobre este trazado que irrumpe fantasmagóricamente otra cartografía que problematiza la oficial y que es conducido por el deseo...cola.

Ya para cerrar este “apartado sobre la violencia del centro de Santiago”, quisiera incorporar el trabajo de José Santos Herceg, *Lugares espectrales Topología testimonial de la prisión política en Chile*(2019), que si bien se enfoca en “lugares cerrados”, como

los centros clandestinos de prisión, tortura y desaparición, nos puede aportar de manera significativa a este intento de lectura:

se ha instalado en Chile un relato, una política que impone el olvido, que propugna una desmemoria anestesiadora, indolora. La “transición” buscó reconstituir un Chile fracturado, quebrado por la dictadura militar, pero lo hizo mediante la negación de lo catastrófico del acontecimiento, a través de la minimización de la magnitud de la ruptura, el adormecimiento del dolor y el acallamiento de los llantos. Una historia del olvido, del descarte de los recuerdos más atroces (9)

El texto aborda la compleja relación entre memoria, olvido y testimonio en el contexto de la prisión política en Chile. Santos explora el concepto del “intelectual negativo,” propuesto por Patricio Marchant, que subraya la responsabilidad de confrontar y comentar la “catástrofe nacional” chilena. Este deber implica rechazar las narrativas que minimizan o niegan las atrocidades de la dictadura, sugiriendo una política de olvido y desmemoria impulsada durante la transición a la democracia:

En América Latina, la narrativa testimonial surge en los años 60 del siglo pasado y su canonización, según se ha dicho, tiene lugar en 1970, cuando se instaura la categoría de “Testimonio” en el premio Casa de las Américas. A partir de entonces comienza a aparecer en el continente una gran cantidad de escritos de este tipo. Son múltiples las causas que explican dicha proliferación repentina, pero sin duda, como dice Bustos [2010 11], “el salto del testimonio al dominio público se produjo inicialmente bajo el signo de la denuncia de la maquinaria de brutalidad que envolvió la práctica del terrorismo de Estado. (10)

Santos argumenta que los testimonios de las víctimas son cruciales para contrarrestar esta tendencia al olvido. Estos relatos no solo documentan los hechos, sino que también actúan como actos de resistencia contra el discurso oficial, revelando la profundidad de la ruptura social y moral causada por la dictadura. Al reivindicar estos testimonios, se busca desandar el camino

del silenciamiento y hacer evidente lo catastrófico del régimen. El autor detalla cómo, a pesar de la rica producción testimonial en Chile, muchas de estas voces siguen siendo marginalizadas y poco conocidas, circulando principalmente en ámbitos privados y no alcanzando un reconocimiento más amplio. Esta situación refleja una persistente resistencia a enfrentar completamente el pasado traumático del país:

Los testimonios dan forma a un relato que representa la tragedia de la prisión política y, con ello, levantan una representación de los lugares donde esto ocurrió. Una representación que mediante el uso del lenguaje y de las imágenes toma el lugar de lo representado. El proceso de representación es complejo, como ha establecido acertadamente Stuart Hall. Según el autor, hay dos sistemas de representación siempre involucrados que, además, están interrelacionados. El primero refiere al “‘sistema’ mediante el cual toda suerte de objetos, gente y eventos se correlacionan con un conjunto de conceptos o representaciones mentales que llevamos en nuestras cabezas” (2010 448). Mediante este proceso podemos dar “sentido” al mundo que nos rodea en la medida en que establecemos equivalencias entre las cosas y nuestro sistema de conceptos o mapas conceptuales. (14)

En el contexto de la investigación que vincula la obra de Suely Rolnik sobre cartografía sentimental y el trabajo de Gonzalo Asalazar sobre la memoria del espacio urbano en Santiago, el análisis de José Santos Herceg en aporta una dimensión crucial al entendimiento de cómo los espacios físicos y la memoria colectiva interactúan en el tejido social. Santos aborda la resistencia al olvido institucionalizado a través de testimonios de víctimas de la dictadura, lo que resuena profundamente con la cartografía sentimental de Rolnik, que busca mapear los afectos y las transformaciones del paisaje psicosocial. Asimismo, la reconstitución del espacio urbano y su narrativa que Asalazar explora se refleja en la forma en que Santos utiliza los testimonios para reconstruir y reivindicar los lugares de represión política, transformando estos espacios en sitios de memoria y resistencia. Juntos, estos enfoques ofrecen un marco comprensivo para entender la

interacción entre espacio, memoria y narrativa en la construcción de la historia y la identidad colectiva chilena.

Si bien la ejecución de la extensión completa del proyecto de Asalazar no es siempre satisfactoria; que los segmentos narrativos no están del todo logrados, más que nada por una intención forzada y evidente de ilustrar la investigación principal e inicial, y por una demanda que me parece injustificada por vincular y entrecruzar todas las historias. Sin embargo, estas críticas en nada enturbian la potencia y valor de la obra, que es lo que motiva a traerla a este espacio de reflexión. Y yendo a Rolnik:

Para los geógrafos, la cartografía -a diferencia del mapa, que es una representación de un todo estático- es un diseño que acompaña y se hace al mismo tiempo que los movimientos de transformación del paisaje. Los paisajes psicosociales son también cartografiables. La cartografía, en este caso, acompaña y se hace mientras se desintegran ciertos mundos -su pérdida de sentido- y la formación de otros: mundos, que se crean para expresar afectos contemporáneos, en relación a los cuales los universos vigentes se tornan obsoletos” (Rolnik 1989 1).

¿Qué es el trabajo de Asalazar sino una puesta en acción de estos conceptos; una puesta en recorrido; en cuerpo? Y volviendo al autor:

Leí mucha literatura de autores colas o que tienen como personajes a sujetos homosexuales del período que me propuse estudiar: los cincuenta y sesenta del siglo XX, tan atrás como me permitiesen las entrevistas orales. Luego alargué el período hasta 1973, y así lo convertí en un ejercicio de memoria cola antes del golpe. Esto significó entrevistar a colas lo más viejas posible, que hubiesen nacido en los veinte o treinta del siglo XX. Y eso fui haciendo: conversé primero con colas más cercanas al activismo gay de los noventa - dosmil. De mediana edad. Una de ellas, Marco Ruiz, me dijo: anda a la Plaza de Armas. Y fui. Observé a los señores antiguos que se sientan en las bancas de la Plaza de Armas, me fijé en su ropa, sus ademanes, su lenguaje corporal. Y los reconocí colas. Sacando la perso, fui abordando a los señores contándoles mi nombre, que estaba haciendo una investigación para la universidad, si

podía conversar una palabrita con ellos. Entonces se me abrió la generosidad de hombres, mujeres y trans, que me empapararon de la materia prima del relato que sigue” (Asalazar 13).

La operación de Asalazar no es solo pertinente, sino que brillante. No necesariamente por su originalidad —de hecho, el autor es transparente y generoso a la hora de mencionar a sus referentes, por ejemplo, el fundamental *La prostitución masculina* (1993) de Néstor Perlongher, que quizás se debería traer a la lectura; sin embargo, excede los límites de este texto—, sino que por su gesto que consigue en sus lectores que ya no puedan volver a ver el centro de Santiago de la misma manera que antes de su lectura. Que sean capaces de ver, de percibir un otro trazado que surca el territorio movido por un deseo que recorre las calles, se asienta en las plazas, se refugia en los portales y que se concreta en su honesta sordidez en los baños de los cines y teatros de la ciudad, cumpliéndose los requisitos que Rolnik establecería cuando apunta que:

Poco importa qué sectores de la vida social toma él como objeto. Importa que esté atento a las estrategias del deseo en cualquier fenómeno de la existencia humana que se propone investigar: desde los movimientos sociales -formalizados o no- a las mutaciones de la sensibilidad colectiva, la violencia, la delincuencia, etc... hasta los fantasmas inconscientes y los cuadros clínicos de individuos, grupos y masas -institucionalizados o no. (1989 1)

Como un intento por expandir la lectura, integrar contenidos de esta unidad y poder profundizar en el universo cartográfico, nos encontramos con el libro *Foucault* (1987) de Gilles Deleuze. Específicamente, en el capítulo “Un nuevo cartógrafo”, que es una lectura de *Vigilar y castigar* (1975):

El diagrama ya no es el archivo, auditivo o visual; es el mapa, la cartografía, coextensiva a todo el campo social. Es una máquina abstracta. Se define por funciones y materias informales, ignora cualquier distinción de forma entre un contenido y una expresión, entre una formación discursiva y una formación no

discursiva. Una máquina casi muda y ciega, aunque haga ver y haga hablar (Deleuze 1987 61).

Deleuze se refiere a la conceptualización del “diagrama” como una herramienta abstracta y dinámica que abarca todo el campo social. El diagrama no es simplemente un archivo visual o auditivo, sino un mapa o cartografía que opera a nivel abstracto. Este mapa se define por funciones y materias informales y no se limita por las distinciones tradicionales entre contenido y expresión, o entre lo discursivo y lo no discursivo. Aunque el diagrama parece mudo y ciego, su poder reside en su capacidad para revelar y articular las estructuras y dinámicas subyacentes de la sociedad, permitiendo nuevas formas de ver y hablar sobre el mundo social.

Quisiera entonces centrarme en el concepto de Diagrama. Si vamos al diccionario (María Moliner 2013), “Diagrama” no es más que la: “representación de algo mediante un dibujo geométrico” (p. 350). Deleuze, sin embargo, pone mucho interés en este concepto de diagrama que identifica en Foucault y que solo aparece puntualmente —como ya habíamos nombrado— en *Vigilar y Castigar*, y —esto es quizás lo más importante— aunque se supone que Deleuze se ha propuesto leer a Foucault, lo que ambos entienden del término no parecería ser lo mismo. Siendo muy superficial (al menos con este nivel de lectura), podemos indicar que (Remes 2021) cuando Foucault escribe sobre el diagrama es a partir de su definición de panóptico (Jeremy Bentham), un concepto que atraviesa todas las formas y se aplica a todas las sustancias: en ese sentido es una categoría de poder, una pura función disciplinaria; un diagrama; función a la que “hay que liberar de todo uso específico”, como también de toda sustancia concreta:

¿Debe sorprendernos que la prisión se parezca a las fábricas, a las escuelas, a los cuarteles, a los hospitales, que todos ellos se parezcan a las prisiones?” Lo que debemos recordar es que la naturaleza del poder es diagramática, movilizandando materias y funciones no estratificadas, sin pasar por formas, sino que por

puntos singulares que siempre indican la aplicación de una fuerza, la acción o la reacción de una fuerza con relación a otras (Remes 2021).

Sobre esta visión que revela Foucault, Deleuze se encarga de transcribirla en su texto, pero cuando se acerca el final de éste, pareciera poder advertirse una diferencia valorativa muy importante. Dice Deleuze:

A la historia de las formas, archivo, subyace un devenir de las fuerzas, diagrama. Pues las fuerzas aparecen en «toda relación de un punto a otro»: un diagrama es un mapa, o más bien una superposición de mapas. Y, entre un diagrama y otro, se extraen nuevos mapas. Al mismo tiempo, no hay diagrama que no implique, al lado de puntos que conecta, puntos relativamente libres o liberados, puntos de creatividad, de mutación, de resistencia; de ellos, quizá, habrá que partir para comprender el conjunto. A través de las «luchas» de cada época, del estilo de las luchas, se puede comprender la sucesión de los diagramas o su reencadenamiento por encima de las discontinuidades (Deleuze 1987 70-71).

Si para Foucault el diagrama es función que moldea y atraviesa a las instituciones que en su violencia represiva se descubren parientes, para Deleuze en cambio, el diagrama se parece más a la idea de paradigma de Kuhn (2021); un mecanismo que ha ordenado el sistema de creencias, valores y técnicas que comparten los miembros de una comunidad; el color de las lentes con las que miramos al mundo, y —me atrevo a decir— no incorpora una carga moral/valorativa positiva o negativa en sí, como creo que se intuye en el texto. Si es que nos interesa tomar esta idea deleuziana del diagrama, que además ya aparece antes que en este texto dedicado a Foucault, por ejemplo en *Pintura. El concepto de diagrama* de 1981), como una herramienta para dar la pelea de nuestras subjetividades por el sentido, como creo que hace Asalazar —por ejemplo— cuando escribe:

la represión del homoerotismo fue y sigue siendo necesaria para el mantenimiento de la dominación masculina. El intercambio

ocurrió en espacios públicos del centro de Santiago que nunca fueron lugares seguros. Siempre estaba la posibilidad cierta del allanamiento, el calabozo y la humillación policial. Por eso las prácticas homoeróticas fueron siempre nómades y ejercieron un uso táctico de la ciudad, salvaguardando el secreto que pesó sobre ellas y habilitando, de ese modo, la diseminación invisible del deseo (14-15).

Conclusión

La obra de Asalazar, aunque no sea exhaustiva ni infalible tiene un valor trascendental que va más allá de las observaciones que se le pueda hacer desde el ojo literario. El enfoque de Asalazar no solo recupera voces marginadas, sino que también desafía e invita a otros a participar en la reconfiguración del paisaje narrativo, animando a replantear, extender y proponer nuevos diagramas que tracen cartografías alternativas.

Este esfuerzo resuena con la visión del cartógrafo que Rolnik idealiza: uno que, en sus momentos más inspirados, no teme al cambio, sino que se mueve libremente entre frecuencias y realidades, explorando y creando nuevos caminos y posibilidades existenciales. Así, Asalazar y quienes le siguen en este empeño se convierten en cartógrafos de la memoria y la identidad, comprometidos a redibujar los límites de nuestra comprensión y a abrir espacio para nuevas formas de ser y conocer. Y en este caso, una historia oculta, olvidada, que se ha reconstruido gracias a la recopilación de —en su mayoría— fuentes orales; de los testimonios imperfectos de los que han puesto el cuerpo en la elaboración de este nuevo diagrama que se animó —desde la mera calentura— a corroer el mapa oficial. Este gesto nos convoca y nos invita a extenderlo, a replantearlo y a imaginar y proponer otros diagramas que tracen nuevas cartografías. Convertirnos en el cartógrafo que Rolnik describe como: “por lo menos en sus momentos más felices, él no le teme al movimiento. Deja que su cuerpo vibre en todas las frecuencias posible, inventando posiciones a partir de

las cuales esas vibraciones encuentren sonidos, canales de pasaje para la existencialización. El acepta la vida y se entrega de cuerpo y palabra” (Rolnik 1989 5).

* * *

Obras citadas

- Asalazar, Gonzalo. *El Deseo Invisible: Santiago Cola Antes del Golpe*. Editorial Cuarto Propio, 2017.
- Barrales, Diego. *Xuárez*. Editorial Punto de Giro, 2016.
- Deleuze, Gilles. *Pintura: El Concepto de Diagrama*. Cactus, 1981.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Ediciones Paidós Ibérica, 1987.
- Fernández, Nona. *Chilean Electric*. Alquimia Ediciones, 2017.
- Kuhn, Thomas S. *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. Fondo de Cultura Económica, 2021.
- Moliner, María. “Diagrama.” *Diccionario de Uso del Español*. 3ra ed., vol. 1, Gredos, 2012.
- Perlongher, Néstor. *La Prostitución Masculina*. Ediciones de la Urraca, 1993.
- Remes, Pablo. *Concepto de Diagrama en Gilles Deleuze y en Michel Foucault*. SEDICI, 2021. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/140633>
- Rolnik, Suely. *Cartografía Sentimental*. Estação Liberdade, 1989. <http://www.lawebdelcpo.com.ar/cartografia%20sentimental.htm>
- Guattari, Félix, y Suely Rolnik. *Micropolíticas: Cartografía del Deseo*. Tinta Limón Ediciones, 2021.
- Santos, José. *Lugares Espectrales: Topología Testimonial de la Prisión Política en Chile*. Editorial Usach, 2019.
- Urza, Juan Francisco. “Trinchera Literaria: El Deseo Invisible.” *El Ciudadano*, 8 abr. 2018. <https://www.elciudadano.com/artes-y-cultura-chile/letras/trinchera-literaria-el-deseo-invisible/04/08/>

* * *

Ecós de consciéncias: metamorfosis sistemática del discurso de género en el espacio escolar

Echoes of consciences: systematic metamorphosis of gender discourse in the school space

MARCOS SANTANA

llsantana_44@yahoo.es

RESUMEN

El presente artículo reflexiona sobre la conformación de las identidades de género en un espacio de enseñanza institucionalizada. Descubre que el discurso performativo que gestan los sujetos de edades tempranas reproducen y naturalizan tanto idearios como representaciones sexo genéricas convencionales. Argumento que el común de los hombres en edades consecuentes acaece en un continuum de la reproducción de esta imagen hegemónico cultural. No obstante, las mujeres difieren de este cometido, inciden en un principio de diferenciación por cuanto construyen un discurso identitario al margen de las manifestaciones simbólicas tradicionales. Sostengo que existen consciencias, masculinidades y feminidades, que transitan al establecimiento de un nuevo orden de género desde la apropiación práctica y discursiva de los acontecimientos más comunes de la vida.

Palabras Clave: *género, masculinidades, feminidades, educación.*

ABSTRACT

This article reflects on the formation of gender identities in an institutionalized teaching space. He discovers that the performative discourse that subjects of early ages generate reproduce and naturalize both ideologies and conventional gender representations. I argue that the common of men in consequential ages occurs in a continuum of the reproduction of this cultural hegemonic image. However, women differ from this task, they insist on a principle of differentiation in that they construct an identity discourse outside of traditional symbolic manifestations. I argue that there are consciousnesses, masculinities and femininities, which transition to the establishment of a new gender order from the practical and discursive appropriation of the most common events in life.

Keywords: *gender, masculinities, femininities, education.*

1. Introducción

El presente artículo tiene por objeto analizar la construcción de identidades sexo genéricas desde el espacio de convivencia escolar a través de entrevistas comparativas entre la sección primaria y secundaria de la Institución Educativa¹. La investigación refiere a un estudio cualitativo realizado entre enero y mayo del año 2024. Se realizaron 30 entrevistas orientadas por paridad de género y estructuradas conforme a la edad de los sujetos implicados. Sus opiniones están registradas por seudónimos con el fin de precautelar la privacidad e identidad de las y los estudiantes referidos en el presente.

Sostengo que la identidad de género de los sujetos está conformada por un discurso determinante de un simbolismo heteronormativo cultural. Las feminidades y masculinidades que

¹ La institución educativa es de sostenimiento particular, de estrato social medio alto. El eje central de su oferta es la educación católica guiada por un carisma legitimado en el modelo de la paternidad de Dios.

reposan sobre esta estructura reproducen estos idearios simbólicos legitimando espacios de subordinación. No obstante, pese a la imposición de este ordenamiento que define y determina representaciones sociales para los sujetos, resalto la fisura de tal hegemonía discursiva y práctica en la construcción de discursos identitarios alejados de este tradicionalismo. En efecto, existen nuevas formas de entender y performar masculinidades y feminidades; identidades que se gestan en el eco de un discurso que problematiza el orden establecido e inquiere nuevas formas de entender una vida teórica y práctica alejadas del orden de género tradicional.

Para sostener la idea relativa a la problematización del simbolismo de género predominante y el establecimiento de nuevos espacios de comprensión de identidades, fue necesario disgregar a los sujetos desde su condición generacional. En tal razón, se identificó que los estudiantes que están en edades tempranas naturalizan y reproducen la estructura discursiva tradicional del género. Por otro lado, muchos de los sujetos quienes responden a las edades consecuentes reconocen la incidencia del discurso de género jerárquico y subordinado, a partir del cual, generan ideas iterativas a una conformación estructural diferente. En efecto, las edades del alcance del estudio se encuentran entre 10 a 12 años, pertenecientes al subnivel medio de Educación General Básica (EGB) y, por otro lado, de 13 a 18 años, estudiantes del subnivel superior de EGB y Bachillerato General Unificado (BGU).

El texto se encuentra estructurado de la siguiente manera. Inicialmente, establezco algunas ideas relativas a la comprensión social de las identidades sexo genéricas en el espacio circunstancial; seguido, construyo un análisis comparativo entre las masculinidades y feminidades correspondientes al subnivel medio de EGB; luego, desarrollo una brecha para comprender el orden discursivo de nuevas feminidades apoyado, consecuentemente, con una referencia a los factores endógenos que la hacen posible; seguido, aludo a la conformación de las masculinidades hegemónicas, su prevalencia y reproducción simbólica; posteriormente, refiero un espacio para reflexionar sobre el discurso que

deconstruye el orden tradicional de género; finalmente, cierro este campo de estudio aludiendo algunas reflexiones que abren una arista para comprender un nuevo proyecto de género establecido en la nulidad de los idearios y representaciones tradicionalmente asumidas.

2. Comprensión social de las identidades sexo genéricas

En algunas aproximaciones epistemológicas se define la naturaleza del sujeto sobre una orientación holística que vincula las dimensiones biológica, psicológica, social y espiritual (Barbero et al. 2016). La plausibilidad de esta referencia es incuestionable por la magnitud del considerar al ser humano desde una multiplicidad de factores que definen su modo de ser en el mundo. Empero, en lo que atañe a este recorrido es fundamental priorizar la dimensión social en cuanto el pretendido análisis vuelca sobre las acciones humanas en función de la normatividad cultural, en lo que al género refiere, bajo un modelo binario condicionante y determinante de la praxis e identidad del sujeto.

Es imprescindible resaltar que el sujeto está, en tanto producto de la cultura, vinculado a una multiplicidad de antecedentes que lo determinan. En términos específicos, se puede aludir que “la identidad está formada por múltiples pertenencias; pero es imprescindible insistir otro tanto en el hecho de que es única, y que la vivimos como un todo”(Maaloof 2002 34). Este acercamiento es un postulado necesario en la relación sujeto – cultura en cuanto permite inferir la posibilidad de pensar la identidad desde factores no yuxtapuestos sino correlativos en los que se construye la identidad. En efecto, tomemos como referente la pertenencia sexo genérica, en tanto propicia un acercamiento paulatino a un modelo de construcción binaria en la que se extiende la relación del sujeto y su entorno, entendiendo a éste como un conjunto de elementos influidos por la misma producción histórico cultural (Rocha 2009; González et al. 2019). Esto exige visualizar la posición identitaria del sujeto desde un

análisis que viabilice la reflexión sobre su forma de ser, pensar y sentir en circunstancias relativas a su función vital.

Butler (2019) prevé de un acercamiento sistemático a la naturaleza social sexo genérica donde sostiene que “la univocidad del sexo, la coherencia interna del género y el marco binario para sexo y género son ficciones reguladoras que refuerzan y naturalizan los regímenes de poder convergentes de la opresión masculina y heterosexista” (2019 99). Esta dimensión binaria excede el campo estructural del deber ser de la sociedad, condiciona la normatividad del sujeto definiendo la exclusividad de conformarse solamente desde dos únicas posibilidades en el orden social. Ahora bien, es necesario entender este cometido desde una relación de poder vinculante de cultural e historia que, en cuanto conscientes de su ejercicio, acepta la realidad del “ser” solamente desde dos enfoques caracterizados por su afán de complementariedad, como varón y mujer.

Desde esta connotación, es posible argüir según Foucault (2007) que una ley, específicamente dada por algún orden cultural, impone un régimen binario que, a su vez, se convierte en único modo de inteligibilidad del sujeto en cuanto define lo lícito e ilícito, lo permitido y lo prohibido. El horizonte cultural, como horizonte de intelección unívoco de las prácticas sociales, exime otras posibilidades de manifestarse en el orden social por cuanto se adhiere a un proceso subyacente y sistemático de moralidad.

En consonancia con el fundamento social y cultural transversalizados por el dominio moral, es oportuno repensar la conformación de subjetividades desde una mirada complementaria. Al respecto, puedo considerar diversas ideas que surgen en afán de puntualizar la imagen sexo genérica binaria que conforman relaciones de poder determinantes en la que uno prevalece. En ello, Rich (1980) puntualiza que este sistema de pensamiento, que exige referirse no solamente como heterosexualidad sino como institución política, refiere a la imposición de una matriz de condiciones morales e ideológicas sobre las mujeres conminadas para garantizar el derecho masculino de acceso a su multiplicidad de pertenencias. El binarismo implica una relación de

poder y sometimiento histórico y legítimamente constituido por el orden de género determinante que aliena tanto la autonomía como la autodeterminación de quien no es varón. Esta mirada invita a pensar en la sentencia del prevalente orden sexo genérico catalogado como heteronorma, mirada que reviste la naturaleza del sujeto en dos perspectivas unilaterales y legítimas en las que únicamente debe ser comprendido el sujeto (Wittig 2016; Cruz y Canaval 2020) la poeta y activista lesbiana Monique Wittig revolucionó el campo de los estudios feministas con la publicación de *El pensamiento heterosexual*, obra que se ha convertido ya en un clásico y que supuso uno de los hitos precursores fundamentales de la Teoría queer. Wittig no analiza “la heterosexualidad” en el sentido de las prácticas sexuales, sino como régimen político. El dispositivo heterocentrado consiste en una pluralidad de discursos sobre las ciencias llamadas “humanas” que producen e instauran heteronormas en materia de sexo, de género y de filiación. Una novedad importante de este ensayo es que también se va a enfrentar a la corriente del feminismo tradicional (ella lo llama “hetero-feminismo”).

Entender la heteronormatividad exige reconocer la posición del sujeto en sociedad desde un entramado sistemático de relaciones. En efecto, sostienen Corlett et al. (2021) que la heteronormatividad se reproduce en función de estructuras sociales organizativas. Sin la pretensión de reducir el cometido a un espacio único de reflexión, el proceso de escolarización institucionalizada conforma una de las imágenes más importantes para priorizar este análisis por cuanto “la escuela...enseña las “habilidades” bajo formas que aseguran el sometimiento a la ideología dominante o el dominio de su práctica” (Althusser 1974 9). Por tal razón, el reconocimiento de la transmisión cultural bajo el orden dominante conmueve pensar en la instrumentalización de este “aparato ideológico” para la reproducción de una imagen que, desde el ámbito al cual nos referimos, conforma subjetividades cuyo margen binario es el estándar de lo que se denomina normalidad.

Queda claro que la reproducción de la imagen heteronormada como imperativo social prevalece por factores propicios a la transmisión ideológica mediante la institucionalidad de la educación. Construir un análisis icónico sobre la forma de esta permanencia exige profundizar la reflexión de la escuela no solamente como sistema de principios epistemológicos e ideológicos, sino también morales sometidas por una cultura de dominio. Con esta pretensión, es necesario identificar el análisis de Bourdieu quien sostiene que “la Escuela... incluso cuando está liberada del poder de la Iglesia, sigue transmitiendo los presupuestos de la representación patriarcal (basada en la homología entre la relación hombre/mujer y la relación adulto/niño)” (2000 108). Estos antecedentes reúnen las condiciones para identificar a la escuela como matriz de reproducción y transmisión de una asimetría en el simbolismo práctico cultural.

Este antecedente implica resaltar el orden sexo genérico que subyace la construcción de un canon de subordinación para la mujer. Desde el corazón de las prácticas cotidianas de la escuela, es imperativo reflexionar sobre la legitimidad de la regla moral que prevalece en su institucionalidad pese a que, en la mayoría de los casos, se autodenomina secular. Todas estas inclinaciones posibilitan catalogar al espacio educativo como institución que imbrica la internalización de un sistema de valores que parten del dominio de una cultura, condiciones auténticas en las que Sau (1993) denuncia que tales prácticas de esta institución transmiten la supremacía del hombre y la invisibilidad de la mujer. Consecuentemente, la escuela construye una imagen aumentada que alude a una masculinidad hegemónica prescrita por códigos, principios y lineamientos implícitos que subyace la totalidad de sus prácticas cotidianas en este espacio de enseñanza (Díez 2015; Garay et al. 2017; Torres Hernández 2023).

Las ideas compartidas hasta el momento permiten repensar el rol de la educación institucionalizada y su papel en la cultura conforme a la prevalencia de un sistema de relaciones hegemónicas sexo genéricas. En efecto, es claro que el proceso identitario, visto desde este espacio, se va definiendo desde diversas formas

y pertenencias por cuanto es “una construcción simbólica, asociada a determinados sentidos y significados que le atribuyen carácter, estructura y funcionalidad, en constante interacción con los contenidos educativos que entran a tener influencia” (Brito 2008 38). Esta característica permite sostener según Foucault (1991) que la construcción de la identidad, vincula una relación de poder sistemática entre el yo y los otros, el reconocimiento de este antecedente es imprescindible para entender el proceso de subjetivación. Sin duda, la institución escolarizada refiere completamente las condiciones en las cuales se imbrica el proceso de relación entre el yo, la historicidad y la cultura que define factores ideológicos vinculantes de la sociedad que materializa subjetividades desde una visión sexo genérica hegemónica.

Es oportuno visualizar, por otro lado, no solamente a la escuela como un dispositivo de reproducción hegemónica de la cultura. Desde la práctica consciente de la misma, implica reconocerla como un espacio en el que se abre una posibilidad de pensar la subjetividad, la conformación de la identidad y todos los elementos que intervienen en este proceso. Al respecto, Giroux (1999) internaliza esta afirmación en cuanto

rechaza la noción de que las escuelas son simplemente sitios de instrucción y, al hacer esto, no sólo politiza la noción de cultura, sino que señala la necesidad de analizar la cultura de la escuela dentro de un terreno cambiante, de lucha y contestación. (148)

La educación institucionalizada, por tanto, abre la posibilidad de pensar no solamente en el rol de esta en la sociedad, más bien, ubica en el centro de la práctica pedagógica al sujeto como agente que reconoce la naturaleza del proceso pedagógico como proceso sistemático que exige conciencia de cambio cultural y el rol activo que éste debe asumir en ella.

Foucault abre otra arista para pensar la institución aludida como un espacio de resistencia, describiendo la posibilidad en el que la práctica del sujeto agente ponga entre paréntesis el orden hegemónico cultural. El autor mencionado sostendrá que

“donde hay poder hay resistencia, y (...), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder” (Foucault 2007 116). Por tal razón, la escuela es entendida no solamente como un espacio en el que el sujeto se somete a la cultura hegemónica, sino también, como almaciga que gesta posibilidades contiguas de ir en contra de tal imagen asimétrica cultural.

En términos relativos a nuestro interés, la escuela se configura como espacio de resistencia en el que el sujeto conlleva principios de agenciamiento que críticamente externalizan tanto el orden como las brechas sexo genéricas impuestas (Soler 2009; Bealy y Karmy 2016; Santana 2021). Esta pretensión subjetiva se enlaza a formulación consecuente: “la resistencia contra la dominación ideológica requiere una contraideología -una negación- que ofrecerá realmente una forma normativa general al conjunto de prácticas de resistencia” (Scott y Aguilar Mora 2003 147). La escuela consolida la prerrogativa de crear un contradiscurso y acciones iterativas integrantes de la inconformidad del sujeto frente a los postulados hegemónicas que revisten en ella.

La identidad es un proceso que se va construyendo en la interacción del sujeto con los diversos escenarios del mundo, no es un “algo” dado ni definido. Es menester tener presente que el sujeto se integra desde diferentes pertenencias del orden cultural. Por esta razón, se puntualizó los aspectos más representativos desde la cultura como orden de género heteronormativo y hegemónico que se trasmite desde el espacio de enseñanza. En adelante se construye una reflexión de acuerdo con la posición del sujeto educativo según el grado de escolaridad a la cual refiere. Se pretende un análisis sobre los factores pedagógicos vinculantes tanto de la normatividad, discurso y contradiscurso del orden sexo genérico en este espacio de enseñanza.

3. Dimensión comparativa de la percepción de género en estudiantes del subnivel medio de EGB

Construir un análisis comparativo sobre el orden de género, principio orientador las prácticas cotidianas de las y los estudiantes, exige comprender su estructura desde un núcleo social interno. La figura fundamental que se resalta en esta insignia es la familia en la medida que confiere un rol esencial a la conformación del discurso y las representaciones sistemáticas del ser, parecer y corresponder a una identidad genérica.

Con base a este antecedente, es importante dirigirse a las entrevistas realizadas a estudiantes del subnivel medio de EGB, insumo en el que se evidencia la continuidad de la reproducción de idearios y representaciones de género. Para argumentar este postulado se parte de la visualización del discurso de los sujetos contruidos sobre su propia ontología. En este recorrido, conviene señalar el comentario de una estudiante que resume: “ser mujer significa disfrutar de la vida con las personas que son cercanas, ser hija de Dios y ser protegida” (Valentina, 10 años). En esta misma orientación, una de sus compañeras sostiene que “ser mujer es usar perfume, maquillaje, ser bonita. Y hay cosas que solamente pasan a las mujeres, ya usted sabe” (Elena, 11 años). Esta muestra identifica rasgos particulares que definen la asimilación inconsciente de la rigidez cultural que determina la vida cotidiana de los sujetos.

La construcción discursiva de las estudiantes que se encuentran en este grado etario y académico permite definir que la imagen asimétrica del género es una categoría práctica transmitida implícitamente conforme a un modelo sexo genérico hegemónico que infantiliza e inferioriza a la mujer, relega a un espacio de atención, protección y cuidado. La fatalidad que evoca este modelo se determina en que “la elaboración individual del género, y nuestros propios comportamientos contribuyen a fortalecer y a adaptar las instituciones y estructuras sociales de tal manera que, consciente o inconscientemente, ayudamos a preservar los sistemas patriarcales” (Kaufman 1999 6).

Para detallar la sistematicidad relacional de las asignaciones tradicionales a los sujetos, es necesario puntualizar que no solamente la feminidad se encuentra inmersa en un discurso que promueve la naturalización de una ética de dominio (Bourdieu 2000). La masculinidad manifestada en este grupo etario deviene en la consolidación de mismas características referidas sobre la conformación genérica. En efecto, un estudiante sostiene que “ser varón es llevar el pan de cada día a la casa, ser muy trabajador y también valiente” (Felipe, 10 años). Sobre este eje de relación, otro de los estudiantes sostiene que “ser hombre es dar protección a la mujer y defender derechos que tenemos desde chiquitos” (Isaac, 11 años). Estas aproximaciones doxológicas en la cotidianidad de los estudiantes no hacen más que consolidar la idea de que el orden de género beneficia a la masculinidad por cuanto se encuentra en una posición jerárquica sobre su opuesto, asumen y reproducen roles de proveedores y protectores desde edades tempranas.

En consonancia con lo señalado, los estudiantes entrevistados que están en el margen de 10 a 13 años, puntualizaron que son sus padres quienes asumen el rol de enseñarles cómo deben ser y, sobre todo, de qué manera deben actuar como hombres y mujeres respectivamente. Esta aproximación clarifica, en términos de Serrato y Balbuena (2015) que:

la familia es una de las principales fuentes de conocimiento social, pues es la que provee todo un código de valores (...) el reducto en que se promueve con intensidad una lógica heterosexual que inunda los espacios más íntimos de los sujetos con la intención de controlarlos: su sexualidad y sus cuerpos. (153).

Con relación a este principio, es posible legitimar el presupuesto de que la familia es la institución, por excelencia, encargada de la asignación e internalización tanto de roles como de representaciones sexo genéricos en sus hijos. Por tal razón, es clave comprender que las orientaciones de la historia y cultura familiar

predominan en la semiótica discursiva de este núcleo social que reproducen y sistematizan el deber ser de los sujetos.

Para puntualizar la imagen reiterativa del género en ese grupo referido, es necesario resaltar que en una entrevista una estudiante sostuvo: “mi mamá me enseña a ser una persona ordenada, arreglada y bonita, también me enseña a cocinar y a veces a planchar” (Kelly, 10 años). Esta reseña define la asignación de los roles se define no solamente desde la imagen femenina sino también desde su opuesto. En efecto, un estudiante resalta que “mi papá me enseña que debo ser caballeroso, ayudar a las mujeres y traer el pan de cada día a la casa” (Emilio, 10 años). Desde este criterio de relación, es imprescindible reconocer que son los padres quienes reproducen un orden de género consensuado con las prácticas tradicionales y culturales de la división sexual del trabajo y demás factores que determinan la prevalencia heteronormativa de la acción social.

Según confiere las intervenciones de las y los estudiantes en las entrevistas, conviene señalar que la imagen de una imposición discursiva y practica del género construida en el seno familiar se enfatiza en la simbolización de la feminidad y masculinidad dirigidas en torno a un sistema jerárquico y proporcional a la posición en la que se encuentran los sujetos; tanto feminidad y masculinidad prevalecen en un mismo orden de género tradicionalmente constituido. El hombre se concibe como superior en el espacio público y la mujer prevalece en un sistema de relación social privada donde predomina el cuidado, lo doméstico. Este tópico conforma el antecedente en el que es posible comprender la continua reproducción de la sociedad y la cultura en torno a la relación sistemática de figuras reiterativas al marianismo y machismo (Fuller 1995).

Como se ha podido visualizar en este breve recorrido, el discurso sobre la percepción de género en los estudiantes del subnivel medio de EGB se manifiesta unilateral a la condición relacional de los sujetos. La imagen tradicional impera incuestionable y naturalizada por influencia determinante del núcleo familiar. Sin embargo, para abarcar las identidades que se performan en

edades consecuentes se abre una arista para cuestionar el alcance de la familia para formar identidades en su proceso socio evolutivo.

4. Feminidad en transición

En el estamento de escolaridad previo, se resaltó que el discurso de las y los estudiantes viene determinado por preceptivas culturales hegemónicas que, directamente proporcional a su legado, legitima tanto roles como representaciones de género consolidadas en la heteronorma. Sin embargo, a partir de la sección secundaria, EGB superior y BGU, se puede visualizar un cambio de perspectiva, especialmente en las mujeres, sobre la autopercepción identitaria y discursiva en torno al género. En consecuencia, en este espacio conviene problematizar la incidencia cultural tradicional que abre una arista para sostener el devenir de feminidades que provocan ecos incuestionables de nuevas conciencias de género.

Con este objeto de análisis pretendido, es oportuno resaltar una de las entrevistas realizadas a una estudiante en la que sostiene: “ser mujer significa ser un ser humano como todos los demás, con derechos y obligaciones y poder hacer las mismas cosas que hacen los hombres como: manejar camiones, volquetas y muchas cosas más” (María, 13 años). Esta connotación es un claro ejemplo del advenimiento de un proceso sistemático que cuestiona la legitimidad del orden patriarcal del género. Coloca en consonancia tanto las actitudes como las posibilidades del ser mujer en la que, como crítica a un estamento sistemático de reproducción sexo genérica, genera espacios para comprender una nueva normalización de roles que debilitan los estereotipos tradicionalmente definidos.

La conformación del discurso sexo genérico en la intervención señalada evoca un vínculo ambivalente necesario para comprender el proceso de subjetivación de estos sujetos. Por una parte, hay consciencia del alcance de la conformación de

las masculinidades como identidades privilegiadas en el sistema social y, por otro lado, hay autodeterminación en subvertir este orden de género desde el empoderamiento de la autenticidad de un discurso propio. En consonancia con este factor, una entrevistada sostuvo que: “yo como mujer puedo lograr lo que me proponga porque yo puedo y soy capaz de todo. Puedo seguir adelante por mí misma” (Lady, 13 años). Esta reseña demuestra conciencia y subversión que, sin prescindir del vínculo etario de estos sujetos, accede al reconocimiento y prevalencia de un discurso que difiere del tradicional.

Gestar un discurso afín a la autodeterminación e independencia subjetiva implica reconocer el sistema de relaciones sociales en el que este se desarrolla. Bajo esta perspectiva, una estudiante de bachillerato sostiene que: “como mujeres nos damos a respetar, nos valoramos, además de todo también ser mujer es demostrar que podemos y no ser humilladas, demostrar nuestra dignidad y sobre todo como somos” (Emily, 16 años). Desde la singularidad de esta reflexión, se puede delimitar que el empoderamiento deviene en comprender su posición como sujeto arrojado a un espacio social en el que no exime de su horizonte de posibilidades. Por tales razones, la femineidad consiente de sus dimensiones óptica y ontológica asume “la capacidad y la voluntad de hacer por sí misma elecciones sobre su futuro. Tomar conciencia de su propio proyecto de vida y de los retos a los que se enfrenta” (Charlier y Caubergs 2007 13).

Los elementos detallados identifican la transición del orden discursivo, exponen la ausencia de una relación vertical que asume subjetividades dependientes y prioriza una relación sistemática horizontal en la que hay conciencia y, sobretudo, autodeterminación de los sujetos antaño relegados a una posición tradicionalmente gobernada. Desde este punto de vista, es menester acentuar la postura de una estudiante del último año de bachillerato en cuanto sostiene:

Siempre se ha visto al hombre como el más importante de la sociedad, pero una mujer también es importante por el hecho de trabajar, mantener el hogar, albergar vida, somos capaces

de mantener armonía con la familia, somos capaces de todo y eso es lo que nos hace ser mujeres” (Camila, 18 años).

El cambio del esencialismo marianista que evoca este constructo doxológico, resume la progresión de conocimiento e internalización de una conciencia que critica al orden cultural sexo genérico consolidado. Es parte del proceso de escolarización que, en términos de Giroux (1999), conmueve resistencia y cambio contracultural gestado en el seno de conciencias relativas al espacio académico.

Conviene señalar que el diseño estructural del discurso de las señoritas estudiantes evidentemente manifiesta el advenimiento de un nuevo orden de género. Este interés deviene de dos puntos de vista, por un lado, desde la incidencia de la madre como núcleo de cuidado, y por otro, desde la interacción de los sujetos con las redes sociales, elemento constituido como dispositivo de internalización de nuevas prácticas y comportamientos en materia de género.

4.1 Factores endógenos para la comprensión de nuevas feminidades

Las entrevistas aplicadas a las estudiantes reflejan la idea de que la transición en el discurso de cuidado, respeto, valoración de sí, incluido los demás aspectos constitutivos de su empoderamiento, vienen dados por la influencia de la madre. Como acompañante próxima de los hechos circunstanciales de la vida de los sujetos, esta figura define un horizonte práctico determinante del deber ser de la feminidad en el espacio de convivencia. Afín a esta idea referida, una de las estudiantes resume este principio detallando: “mi madre me enseña a ser mujer, a ser valiente, a luchar y sobre todo a reconocer lo que hago mal. Me enseña a no dejarme ofender o ser humillada, me ha hecho entender que mi cuerpo y mi dignidad vale oro” (Brigitte, 16 años). En esta muestra es clave identificar una dimensión bipartita de conciencias.

El cambio en el discurso de las estudiantes deviene del cambio y conciencia en el discurso de sus madres. Aquellas adjudican un rol fundamental en la conformación de identidades conscientes de que los mismos hechos que conjugan la polaridad necesitan ser problematizados, acto en que las feminidades toman un rol protagónico en autonomía y autodeterminación.

Como dato complementario, este proceso de formación de consciencias está provisto de un soporte tecnológico fundamental que facilita el desarrollo de la dimensión crítica de estas feminidades en su proceso de subjetivación (Foucault 2003). La incidencia de este “dispositivo” conviene describirlo como una estructura que precisa la interacción de las nuevas identidades con sus intereses, valores o principios afines al empoderamiento de estas consciencias, la complejidad que ampliamente aborda este espectro se denomina redes sociales.

Con relación a lo mencionado, en varias entrevistas las estudiantes resaltaron que la interacción con el contenido, en materia de género, les permitió ampliar su conocimiento y alinearse a su actual discurso. Tomo como base esta opinión que reza:

Después de pandemia todos regresamos con perspectivas diferentes de lo que es el género porque teníamos más tiempo para descubrirnos y buscar la forma de saber quiénes somos. Yo creo que fueron las redes sociales las que nos dieron una forma diferente de pensar y la mayoría de la sociedad piensa lo mismo. (Dariana, 17 años).

Este acercamiento permite dilucidar el alineamiento de los sujetos frente al consumo de contenido referente a los temas de género, específicamente al rol social de las feminidades que internaliza una conciencia práctica que acaece en la ruptura del modelo sexo genérico tradicional. De igual modo, es evidente que la crisis sanitaria del SARS- CoV-2 en este grupo social, con características socio económicas y etarias definidas, favoreció la consolidación sistemática de las identidades en interacción con el contenido referente a la conciencia de una nueva normativa en la que se “performan” feminidades. Esta es la razón por la cual

esta aseveración implica reconocer que las identidades en proceso de subjetivación devienen según las circunstancias sociales a las cuales están expuestas, no son identidades constituidas, se hacen según probabilidades performativas de género que, como se ha detallado según la mirada de las estudiantes, se hacen fuera de marcos restrictivos (Butler 2019).

Este breve espacio sistematizó dos factores puntuales para dirimir que las identidades feminizadas están en transición. En adelante, queda por descubrir cuáles son las implicaciones de las masculinidades para la construcción y establecimiento del discurso de género en este grupo social.

5. Modelo reproductivo de masculinidades hegemónicas

Para propiciar un acercamiento continuo a la constitución de las masculinidades es pertinente referirse al ideario que mantienen los estudiantes tanto sobre las identidades como el rol que ejercen, o deber ejercer, en el espacio social. Con este cometido, se puntualiza algunos acercamientos paulatinos desde los niveles de escolaridad temprana y superior de los estudiantes de la Institución Educativa.

Partiendo del presupuesto dilucidado se identifica diversos elementos que internalizan la reproducción del orden tradicional de género. Cuando se preguntó por el deber ser del hombre y la mujer en el espacio social, uno de los estudiantes asumió que: “un hombre tiene que ser fuerte, valiente y la mujer debe ser amorosa” (Aidan, 10 años). La composición de este discurso destaca una idea compartida con las identidades feminizadas que se encuentran en este grupo etario. En efecto, entre las respuestas dadas por las niñas a la misma interrogante, es común encontrar detalles como: “las mujeres debemos ser amorosas, respetuosas, amables y los hombres detallistas y muy caballerosos” (Scarlett, 10 años). Estas apreciaciones resaltan el carácter relacional de la construcción de las masculinidades con su opuesto, las mismas que se evidencian en un estamento asimétrico de asignación de

roles e idearios específicos, antecedente que permite sostener que “en la dominación de la masculinidad hegemónica la intención es establecer una forma de control indetectable” (Schongut 2012 55).

Conforme a las ideas referidas, el simbolismo de la dominación masculina sobre el discurso normativo de las identidades puede ser considerado, sea implícita o subyacente a todo proyecto subjetivo, como el código de ética que sienta las bases para definir que “tanto los papeles del varón como de la mujer consisten en reproducir estructuras sociales en lugar de recorrer un sendero, socialmente neutro e irrelevante, de autorrealización personal” (Vendrell 2002 21). Esta prevalencia pseudo romántica de feminidades y masculinidades reflejadas en el discurso de las y los estudiantes, son establecidas por los constructos socioculturales, proporcionales a la estructura de internalización de valores y conductas que, como ya se detalló con anterioridad, forman parte de un continuum deliberado por quienes fungen el rol de educadores primarios.

Concomitantes al proceso cultural, es imprescindible reconocer que los estudiantes asumen el privilegio de estar en una posición de superioridad desde donde se piensan entes gestores, no solamente de su autodeterminación, sino también del comportamiento y del rol social que deben fungir las feminidades. Al respecto, un estudiante mencionó: “ellas deben cocinar y arreglar la casa, ellas hacen el trabajo suave” (Fuentes, 12 años). La particularidad es que, en el común de las entrevistas, este discurso no varía a medida que los sujetos cumplen años, más bien lo reafirman. A tenor, sostiene un estudiante: “la mujer tiene que ayudar a controlar la tranquilidad en la casa, a ser empática con los hombres y en cambio nosotros debemos llevar paz al hogar, ser un líder en la escuela” (Nicolás, 16 años). Desde este punto de vista, conviene señalar que el espacio social pensado por los estudiantes está legitimado, en términos de Olavarría (2003), como un modelo sexista y heterosexista en el que los hombres asumen la apariencia de ser más importantes que las mujeres, relegando a las mismas prescripciones intransferibles del dominio privado.

En función de un tradicionalismo exacerbado en principios y formas de subordinación, otro de los aspectos que permite evidenciar la prevalencia de las masculinidades hegemónicas en este contexto particular, define la simbolización dicotómica de los sexos que Fuller (1995) nomina en función de figuras adaptadas al marianismo y machismo. Al respecto, un estudiante sostiene que “la mujer debe ser cariñosa, protectora, responsable y el hombre debe ser caballeroso, trabajador y también respetuoso” (Esteban, 17 años). De la misma manera, otro estudiante sostiene que “el hombre ideal debe tener inteligencia, competitividad, capacidad de liderazgo y la mujer debe caracterizarse por la fidelidad, apoyo incondicional, debe ser complemento para el hombre” (Michael, 18 años). El discurso, con relación a las opiniones de los estudiantes reflejados en el transcurso de este apartado, naturaliza la condición de la feminidad como estructura arrojada a un espacio de orden y control plena de la autoridad masculina. Este antecedente evidencia, como sostiene Conell (1997) que es “la legitimidad del patriarcado, la que garantiza (o se toma para garantizar) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres” (12).

El conjunto de estas experiencias previas se consolidan como elementos fundamentales que legitiman el discurso social dominante de la imagen masculina, son precursores de un orden sexo genérico constituido debido a la subordinación de la mujer. Sin embargo, es menester resaltar que, entre las encuestas realizadas, existe un pequeño y singular grupo que construyen su ideario de masculinidad con factores adyacentes que vinculan a su estructura una relación inmanente de comportamientos “domésticos” que los llevan a internalizar la responsabilidad del trabajo reproductivo en la familia. En efecto, para esta última instancia se alude a las siguientes opiniones que no reducen a la masculinidad solamente como apoyo en las actividades reproductivas. Se asigna como prioridad a aquellas identidades que toman conciencia de la falsa exclusividad del rol de proveedores y asumen que las actividades reproductivas no solamente son compartidas

sino son de plena responsabilidad de sujeto conforme a las circunstancias de cuidado.

6. Conciencias subversivas y nuevas representaciones de masculinidad

La diferencia etaria, en perspectiva ascendente, promueve una forma paulatina de ir comprendiendo el proceso de reconocimiento de una masculinidad que se fortalece en lo cotidiano. En consecuencia, cuando se interrogó sobre las actividades reproductivas del hogar, uno de los estudiantes entrevistados comenta: “en la casa, por lo que dicen mis papas y todo, ayudo barriendo, lavando platos, etc.” (Leonel, 13 años). El ideario subyacente de esta consigna implica un proceso contracultural que lleva a comprender a las actividades reproductivas como prácticas no relativas a una condición de género. De la misma manera, en este recorrido etario, es oportuno resaltar la normatividad de los comportamientos en la vida privada. En esta perspectiva, un estudiante detalla que “un hombre debe hacer las cosas de la casa, limpiar, arreglar y compartir estos valores en familia” (Adrián, 15 años). Esta afirmación consolida la naturalización de un discurso que fragmenta la perspectiva hegemónica de las masculinidades, dando paso a una nueva forma de entender que un hombre puede y, sobretodo, debe asimilar las tareas reproductivas y conformarlas en su dimensión práctica y axiológica.

Esta forma diferente de entender las masculinidades en este entorno escolarizado inquiera el reconocimiento de que tanto hombres como mujeres están en un mismo horizonte práctico de posibilidad. Al respecto, un estudiante resalta: “tanto hombres y mujeres tienen responsabilidades compartidas. No hay nada que una mujer no pueda hacer y un hombre sí, no hay nada que un hombre no pueda hacer y una mujer sí” (Samir, 17 años). Si volvemos la mirada al orden del discurso, se gesta una conciencia enmarcada y fundada en términos de igualdad y legitimidad. Es una propuesta que trasciende una cultura y se establece al

margen de la tradición; la obligación no pertenece a un sujeto sino más bien es relativo a quienes están implicados en la cotidianidad. Esta referencia posibilita comprender esta prescripción que resume el ideario de estas conciencias: “en casa un hombre debe encargarse del cuidado de sus hijos. Su trabajo y labor debe ser ese, realizar lo mismo que realiza la mujer” (Daniel, 17 años). La normativa del deber se convierte en condición mediante la cual se alcanza, o al menos se pretende, reorientar el deber ser y el deber hacer de los sujetos en este nuevo proceso de intelección del discurso de género.

Si bien, desde un punto referencial, los cuidados del hogar forman parte de una concepción de identidades masculinas, es menester resaltar que la “domesticación” de la masculinidad también implica ser contenedores emocionales. En una de las entrevistas un estudiante puntualizo: “la responsabilidad de un hombre en la casa incluye tareas domésticas. Mantenimiento del hogar, apoyo emocional en la familia, la escuela y el trabajo. Ya depende de sus habilidades y responsabilidades” (Andrés, 17 años). Esta apreciación consolida las nuevas masculinidades tienen el alcance determinante de dar cumplimiento con los factores reiterativos de la vida privada en la cultura. Al entender que la contención emocional no es tarea de la feminidad, sino que es atribuida a la imagen masculina en una misma magnitud, deber y consistencia, cambia el orden del discurso establecido; no solamente las tareas domésticas, sino también la centralidad del cuidado familiar son promotoras de la transición práctica y discursiva de la percepción de género.

El recurso etario, que implícitamente permitió dilucidar algunas ideas sobre la conformación del discurso sistemático de nuevas masculinidades, refiere a un proceso práctico y discursivo, cuyo proceso inicia con el cumplimiento de actividades en el hogar y se consolida con una implicación emocional en este espacio de reproducción vital. Es el eje central desde donde se asume una perspectiva de género enmarcada en una nueva imagen de masculinidad, fundamento mediante el cual se distingue de lo tradicionalmente constituido; es el advenimiento del

cambio de un modelo de jerarquía, subordinación y dominación a expensas de un nuevo orden que constituye igualdad, libertad y reflexividad (Abarca 2000).

7. Conclusión

En el transcurso de este análisis se evidenció que el proceso de comprensión social de las identidades de género parte de un conjunto de elementos que lo legitiman en estatus binario. La herencia heteronormativa que prevalece en este estamento simbólico, infiere en la determinación del discurso y representaciones de género concebidos y reproducidos por un sistema esencialista y biologicista del mismo. La construcción de masculinidades y feminidades relativos a estos idearios es una muestra de la continuidad de este incuestionable de una hegemonía del género que prevalece en los espacios minúsculos de los sujetos referidos a lo largo de este espacio de reflexión. Sin embargo, mirar este proceso de construcción de identidad desde la incidencia escolarizada, implica generar un espacio para problematizar este discurso predominante y resaltar las pocas conciencias subversivas en la medida que abren la posibilidad de gestar un nuevo horizonte de practicidad.

Este recorrido por el escenario escolar permitió identificar que el factor etario es clave para comprender la evolución del sostenimiento y transición en el discurso hegemónico sexo genérico. En efecto, los estudiantes del subnivel medio de EGB, tanto hombres como mujeres sostuvieron un mismo patrón simbólico sobre sus roles y representaciones en la vida cotidiana; las mujeres determinadas al espacio privado y los hombres legitimados en su dominio público y proveedor. Con referencia a estos últimos, es necesario resaltar que el discurso de las masculinidades, según las características referidas, prevalece concomitante a sistema simbólico tradicional. No obstante, con relación a las mujeres que forman parte de la secundaria, subnivel superior de EGB y BGU, transitan a un discurso que empodera su práctica

cotidiana. Tanto la centralidad de la escuela como espacio de resistencia, el discurso determinante de la madre y el consumo de contenido referente al género en las redes sociales, son factores que favorecen la construcción de nuevas feminidades orientadas por el reconocimiento de su condición y posibilidad ontológica que implica tal identidad en este orden hegemónico cultural.

En último momento, frente a la prevalencia del orden de género fundado en la heteronorma, se abre una arista para cuestionar la relación entre este discurso y el proceso performativo de los sujetos. Se evidenció que existen personas que se alejan del canon establecido, tanto en la construcción del discurso como en su vida práctica. El eje central de esta orientación deviene en el ejercicio de la vida cotidiana, específicamente en las tareas reproductivas, las mismas que redefinen el rol al cual se orientan los sujetos. En efecto, las nuevas conciencias asumen que tanto las actividades del ejercicio doméstico, como las de contención emocional, no forman parte del reducto a una conformación identitaria. Tanto masculinidades como feminidades infieren esta posibilidad de “ser”, son conciencias necesarias y suficientes que producen eco que trasciende un espacio académico, su vida, su contexto y contribuyen a gestar una nueva normalización simbólica de identidades en transición.

* * *

Obras citadas

- Abarca, Humberto. *Discontinuidades en el modelo hegemónico de masculinidad*. Centro de Estudios de Estado y Sociedad, 2000.
- Althusser, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Nueva Visión, 1974.
- Barbero, Javier, et al. “Manual para la atención psicosocial y espiritual a personas con enfermedades avanzadas. *Psicooncología*, 13(2-3), 2016, pp. 433-434. <https://doi.org/10.5209/PSIC.54448>
- Bealy, Anthony, y M. Karmy. *Reproducción, oposición y resistencia en el ámbito escolar: un acercamiento a los procesos de subjetivación de sexo/*

- género/clase en la escuela. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2016.
- Bourdieu, Pierre. *La dominación masculina*. Editorial Anagrama, 2000.
- Brito, Zailyn. *Paulo Freire: Contribuciones para la pedagogía*. CLACSO, 2008.
- Butler, Judith. *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós, 2019.
- Charlier, Sophie y Lisette Caubergs. *El proceso de empoderamiento de las mujeres*. Comisión de Mujeres y Desarrollo, 2007.
- Connell, Robert W. "La Organización Social de la Masculinidad". *Maculindades. Poder y crisis*. Editores Teresa Valdés y José Olavarría, 1997, pp. 1-25.
- Corlett, Sara, et al. *¿Cómo se manifiesta la heteronormatividad en las organizaciones? Un acercamiento desde la literatura científica*. Universidad de Granada, 2021.
- Cruz, Deicy y Gladis Canaval. *Violencia de género: Un análisis evolutivo del concepto*. Universidad y Salud, 22 (2), 2020, pp. 178-185.
- Díez, Javier. "Códigos de masculinidad hegemónica en educación." *Revista Iberoamericana de Educación*, 68, 2015, pp. 79-98.
- Foucault, Michael. *El sujeto y el poder*. Carpe Diem, 1991.
- . *Historia de la sexualidad 2-el uso de los placeres*. Siglo Veintiuno Editores, 2003.
- . *Historia de la sexualidad (trigésimo primera)*. Siglo Veintiuno Editores, 2007.
- Fuller, Norma. *En Torno a la Polaridad Marianismo-Machismo*. Ediciones Uniandes: Facultad de Ciencias Humanas: TM Editores, 1995.
- Garay, Beatriz, et al. *Los recreos, laboratorios para la construcción social de la masculinidad hegemónica*. Ediciones Universidad de Salamanca, 29 (2), 2017, pp. 185-209.
- Giroux, Henry. *Teoría y resistencia en educación: Una pedagogía para la oposición*. Siglo XXI, 1999.
- González, Isabel, et al. "Entre el límite y la posibilidad: La construcción de identidad de género en la escuela." *NOVUM, revista de Ciencias Sociales Aplicadas*, II (9), 2019, pp. 147-165.
- Kaufman, Michael. "Las siete P's de la violencia de los hombres." *International Association for Studies of Men*, 6 (2), 1999.
- Maalouf, Amin. *Identidades asesinas*. Alianza Editorial, 2002.
- Olavarría, José. "Los estudios sobre masculinidades en América Latina. Un punto de vista." *Anuario Social y Político de América Latina y el Caribe*, 6, 2003, pp. 91-98.
- Rich, Adriane. *Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana* 1. 1980.
- Rocha, Tania. "Desarrollo de la Identidad de Género desde una Perspectiva Psico-Socio-Cultural: Un Recorrido Conceptual." *Sociedad Interamericana de Psicología*, 43 (2), 2009, pp. 250-259.
- Santana, Marcos. "Horizonte Pedagógico y Subjetividades Intransigentes: Crítica al Orden Tradicionalista del Género." *Nomadías*, 30, 2021, pp. 321-341.

- Sau, Victoria. *Ser mujer, el fin de una imagen tradicional*. Icaria Editorial, 1993.
- Schongut, Nicolás. "La construcción social de la masculinidad: Poder, hegemonía y violencia." *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 2 (2), 2012, pp. 27-65.
- Scott, James y Jorge Aguilar. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Editores Independientes, 2003.
- Serrato, Abraham y Raúl Balbuena. "Calladito y en la oscuridad. Heteronormatividad y clóset, los recursos de la biopolítica." *Culturales*, III, 2015, pp. 151-180.
- Soler, Susanna. "Los procesos de reproducción, resistencia y cambio de las relaciones tradicionales de género en la Educación Física: El caso del fútbol." *Cultura y Educación*, 21 (1), 2009, pp. 31-42.
- Torres, Jesús. "Desafíos a la masculinidad hegemónica en secundarias de la Ciudad de México." *Emerging Trends in Education*, 5 (10), 2023, pp. 37-48.
- Vendrell, Joan. "La masculinidad en cuestión. Reflexiones desde la antropología." *Nueva Antropología*, 61, 2002, pp. 31-52.
- Wittig, Monique. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Egaes Editorial, 2016.

* * *



Un Archivo Inexistente XIII (2023). Imagen generada con IA. © Felipe Rivas San Martín.

Travesía Travesti: La Mirada Trans* como Autoteoría

Travesía Travesti: Trans* Gaze as Autotheory

JACINTO ÁNGEL HANNAH PELIOWSKI DOBBS

Pontificia Universidad Católica de Chile
hpeliowski@uc.cl

RESUMEN

Al estar inmersxs en una cultura visual, es necesario tensionar las representaciones audiovisuales de nuestras experiencias como personas trans, para así entender cómo estas imágenes son componentes esenciales en la construcción de nuestros cuerpos dentro del imaginario colectivo. Dado que estas experiencias se basan en la práctica encarnada de habitar fuera de la cisheteronorma, sus representaciones deben considerar los registros tácitos de lo disidente. Con este cometido, nos adentraremos en las políticas de representación trans* presentes el documental Travesía Travesti (Nicolás Videla, 2021). En este relato a múltiples voces, las vivencias travestis personales —de lx directorx— y colectivas —de una comunidad de mujeres— se encuentran explícitamente entrelazadas con el contexto donde esta película fue producida: en medio del “estallido social” del 2019. Aquí, se produce un cruce entre la autobiografía de estas mujeres, y la teoría que analiza críticamente las estructuras sociopolíticas en que nuestras disidencias se encuentran insertas; por ende, podemos entender esta obra como una exploración autoteórica de las experiencias y memorias trans*/ travesti en el Chile de hoy. A través de*

una mirada encarnada, la obra de Videla proporciona una dimensión sensible a nuestros cuerpos como signos en el imaginario común.

Palabras Clave: *trans**, autoteoría, cine chileno, experiencia encarnada.

ABSTRACT

Being immersed in a visual culture requires to tension the audiovisual representations of our experiences as trans people, to understand how these images are essential components in the construction of our bodies within the collective imagination. Since these experiences are based on the embodied practices of dwelling outside the cis-hetero-norm, their representations must consider the tacit registers of what entails to incarnate queerness. With this aim, we will delve into the politics of trans* representation present in the documentary *Travesía Travesti* (Nicolás Videla, 2021). In this multi-voiced story, transvestite experiences are introduced through a personal —of the director— and a collective —of a community of women— perspective, while being intertwined with the specific context in which this film was produced: during the Chilean “social revolts” of 2019. Here, there is a crossover between the autobiography of these women and the theory that critically analyzes the sociopolitical structures in which our queer bodies are inserted; thus, we can contemplate this motion picture as an autotheoretical exploration of the current trans*/ transvestite experiences and memories in Chile. Through an embodied gaze, Videla’s work provides a sentient dimension to our bodies as signs within the collective imagery that socially, culturally and politically shape our lives.*

Keywords: *trans**, autotheory, Chilean cinema, embodied experience.

Travesía Travesti es una película documental chilena dirigida por Nicolás Videla, estrenada a mediados del año 2021. Frente al telón de un contexto político sobrecargado con la revuelta social en Chile del 2019, este filme documenta los variados

encuentros y desencuentros entre Maracx Bastardx y Anastasia María Benavente, dos mejores amigas travestis que están en medio de una riña después de haber dado término a su exitosa obra *Cabaret Travesía Travesti*. Desde la posición de un personaje más dentro de la diégesis, lx directorx —últimx integrante en unirse al reparto de la obra— le realiza numerosas entrevistas a ambas mujeres por separado, quienes relatan los sucesos que lxs llevaron a romper una amistad que mantuvieron durante largos años. A medida que avanza la película, los desacuerdos entre las protagonistas de la obra empiezan a hacerse cada vez más explícitos: disputas por el amor de distintos hombres, por la autoría de la obra, por celos y maltratos entre ambas, por resentimientos transformados en maltratos, por secretos y traiciones, por rabias fermentadas a lo largo de mucho tiempo.

Debido al contexto en el cual esta obra audiovisual fue situada, incuestionablemente se formula un símil entre la fractura del estatus-quo sociopolítico del país en esos momentos, y el quiebre entre las amistades que reunían a las integrantes del elenco de *Cabaret Travesía Travesti*. Tal como la revuelta social indicó el inicio de una crisis, donde se cuestionaron las condiciones populares en que vivimos y nos relacionamos, este documental también evidencia las problemáticas que se presentan al navegar la vida y las relaciones interpersonales trans*¹/ travestis. De este modo, la película es un análisis —desde lo personal y desde lo colectivo— del proyecto artístico *Cabaret Travesía Travesti*, de las experiencias sociopolíticas de personas de sexo-género disidente, de los encuentros y desencuentros de una amistad rota, de Nicolás mismx, y de un Chile encolerizado por el movimiento social más grande desde el retorno a la democracia.

¹ El término “trans” se ocupa intercambiamente con el término transgénero, tanto en un lenguaje académico como coloquial. Para efectos de este texto, se utilizará el término “trans*” escrito con un asterisco, el cual funciona como un concepto paraguas que agrupa a todas las identidades de género disidente, incluyendo a las personas travestis y a todxs quienes habitan fuera del binario de género, pero que no necesariamente se autoidentifican con el término “trans”.

El formato de este filme está armado a partir de una recopilación de archivos, como un collage de distintos momentos de la memoria personal (de Videla) y colectiva (tanto del grupo de travestis como también del país). Con audios de WhatsApp, videos domésticos del *Cabaret*, rodajes en los espacios íntimos de las protagonistas, antiguas fotografías de travestis históricas, imágenes de lx propix directorx editando la película, grabaciones de manifestaciones en las calles de Santiago, e imaginarios disidentes a través de tacones, pelucas y maquillaje, el film va construyendo un recorrido por distintas vivencias travestis. En la constitución de este archivo de una memoria colectiva, se renuncia a intentar contar una historia única de la experiencia travesti en Chile. Así, esta obra escribe una narrativa que reconoce la pluralidad, emprendiendo un proyecto a múltiples voces que no intenta jerarquizar ni apropiarse una historia ajena a su propia perspectiva. Esto es lo que la cineasta Camila José Donoso denomina una metodología de transficción:

[...] una ética entre el trabajo del director/a y “su sujeto de pesquisa”, poniendo en duda la relación distante y utilitaria que muchas veces se puede tener en ciertas prácticas del documental. En la transficción, el proceso creativo está centrada en la relación de amistad que se genera entre autor/a y personajes. (2019 201)

De este modo, más que un simple retrato documental de personajes, *Travesía Travesti* es una exploración coral y colectiva a través de una mirada endógena, acerca de los lazos entre las travestis locales y los vestigios de la dictadura militar en la sociedad chilena. El acto de Videla de hablar en primera persona (singular y plural) nos comparte un relato sensible desde la mirada travesti; un posicionamiento desde la cercanía y la familiaridad que genera que los personajes (incluyendo a lx directorx) se acerquen a lx espectadorx, estrechando la distancia generada por la barrera invisible de la pantalla.

La exhaustiva recopilación de archivos ejecutada por Videla interpela directamente a la noción de la memoria. Podemos aquí

preguntarnos: ¿cómo se ha construido la memoria trans*/travesti en nuestro país? Nuestras corporalidades y experiencias no aparecen grabadas en los libros de historia “oficiales”; nuestras existencias no forman parte de una memoria histórica popular. En gran parte, ha sido a partir de las representaciones recientes en el cine y en la TV que nos hemos podido establecer como cuerpos socialmente reconocidos²; sin embargo, la mayoría de aquellas imágenes —mediadas a través de una mirada cis-heteronormativa— no logran capturar ni preservar adecuadamente nuestra estética en una historiografía disidente. Cabe aquí destacar el aporte de variados agentes culturales disidentes también ha sido un importante elemento al momento de desafiar la mirada hegemónica en la escena nacional, donde a través de sus obras han creado un archivo disidente colectivo y multimedial para la posteridad. Artistas visuales como Carlos Leppe y Seba Calfuqueo (a través de la performance), escritors como Pedro Lemebel y Pablo Simonetti (y, en menor medida, Gabriela Mistral y José Donoso), músics como Alex Anwandter y Javiera Mena, entre muchxs otrxs artistas, han podido brindarle visibilidad a la experiencia disidente, creando un archivo de representaciones mediadas por sus propios ojos disidentes de la normativa sexual y de género.

Estas representaciones también influyen en el imaginario común sobre los cuerpos que se escapan de la cis-heteronorma, tal como lo han hecho las imágenes cinematográficas o de TV. Así, por el lado de lo audiovisual, Videla se posiciona —a través de esta película— como unx gestorx de la representación particularmente trans*, lo cual provoca al escenario gobernado por el ojo hegemónico, con el propósito de revertir la ausencia de cuerpos trans*/travestis en los archivos de la historia nacional. Gracias a

² Es importante mencionar que los pocos archivos históricos de cuerpos disidentes también significaron un aporte a nuestra visibilidad. Muchos de estos documentos —provenientes, por ejemplo, de reportajes televisivos o de diarios— se han perdido en el tiempo, pero organizaciones como la CUDS (Colectivo Universitario de la Disidencia Sexual) o el Museo Di (en formato virtual) han realizado trabajos para la recuperación y la recopilación de estas imágenes de memoria.

todo el material recopilado, la estructura a base de diversos recursos audiovisuales construye la obra desde la memoria tanto de lx propix Videla, como también desde la colectividad: del grupo de amigas, de la historia travesti de Chile, y de los movimientos sociales locales. Este film se cuestiona sobre la hegemonía narrativa sobre los cuerpos disidentes, funcionando como reescritura del imaginario común de trans* / travesti, desde el punto de vista de la experiencia encarnada. Al indagar en distintos rincones de los ámbitos de la vida de estas mujeres, esta película nos muestra cómo su identidad travesti no es lo único que marca su narrativa: ellas también tienen relaciones de amor y odio con sus amigas, ellas también protestan junto al resto de la revuelta social, ellas también gozan de sus creaciones artísticas que las conmueven, ellas también se sienten atractivas frente al espejo y disfrutan de su propia imagen. Ellas no son solo travestis, sino personas multidimensionales que viven vidas plenas y satisfactorias.

De este modo, más que denunciar las dificultades y pericias de una vida disidente, esta obra funciona como una compilación de la memoria trans*. Así, a través de la recolección de archivos en un extenso catálogo de variadas memorias, lx directorx también está construyendo un archivo de registro disidente para la posteridad al basar esta narrativa en los recuerdos colectivos de un grupo de travestis. Consecuentemente, la creación de este archivo personal y colectivo es una construcción de la memoria que está en un constante procesamiento, que puede ir actualizándose a través de la continua inclusión de más voces trans* / travestis que han sido históricamente silenciadas.

La memoria, ya sea personal o colectiva, es una estructura frágil y flexible (Loftus 2018): nuestros recuerdos se olvidan, se transforman y se reestructuran con el pasar del tiempo. A veces nos acordamos de detalles y perdemos información clave, o a veces alteramos nuestras memorias según su impacto emocional. A veces los registros y archivos históricos intervienen y distorsionan nuestros recuerdos mancomunados, y a veces son las imágenes audiovisuales las que manipulan nuestra memoria sociocultural. A veces formulamos recuerdos de situaciones que

nunca experimentamos personalmente; a veces internalizamos evocaciones ajenas como propias; a veces nos convencemos de que nuestras memorias fueron un simple sueño, y viceversa. El poeta y crítico literario Severo Sarduy cuestiona el papel de la memoria y la convención tradicional del tiempo, donde la historia (personal o colectiva) se basa en la discontinuidad temporal, en la memoria distorsionada y en el olvido:

La memoria no es importante; lo importante es el olvido, El poeta escribe para salvar del olvido, no los datos históricos, ni las fechas, sino cosas que ha percibido. [...] No me preguntes cuándo nací, no me preguntes grandes eventos de mi vida; lo olvidé todo. Pero recuerdo aún la música con que mi hermano entró en el jardín de infancia. (1987 38)

En este sentido, un relato personal se forma a través del recorrido por aquellas pistas grabadas en la memoria, tal como si fueran cicatrices; del mismo modo, la recolección de archivos disidentes es determinante para esbozar nuestra propia historia. Para Sarduy, solo se cuenta con lo que queda escrito en el cuerpo, como marcas indelebles en la memoria que aún hablan de un pasado que las marcó para siempre. El formato de la película basado en el archivo juega con esta memoria que, en pedazos, se contradice y se pelea consigo misma según sus diferentes interpretaciones, como una plasticidad cognitiva frente la narrativa que refleja el conflicto entre Maracx y Anastasia. Aquí, la constante disputa entre dos puntos de vista —muchas veces opuestos y contradictorios entre sí— demuestran la delicadeza con que se registran, se guardan y se interpretan las vivencias e historias en la memoria. Del mismo modo, dentro del contexto de la revuelta social, podemos ver un fuerte cuestionamiento de las condiciones de vida actuales en el país, al interpelar la idiosincrasia histórica del retorno a la democracia. Por ende, la inestabilidad de los recuerdos está vinculada a los procesos de la memoria personal, pero también a la formulación de la memoria colectiva: en esta obra, se evidencia cómo la historia personal (de Videla) y la historia

colectiva (de las travestis, de la disidencia, del país completo) se encuentran fragmentadas.

De esta misma manera, *Travesía Travesti* exhibe cómo la memoria se va construyendo a pedazos, en un intento de volver a hilar el pasado fracturado y olvidado producto de la represión institucional contra las disidencias, pero también como consecuencia del neoliberalismo en la sociedad chilena. Por una parte, al recolectar archivos del *Cabaret*, del quiebre del conjunto artístico, y de la polémica entre las protagonistas, Videla reconstruye sus propias memorias de sus experiencias en el escenario, de su relación con sus amigas, y también de su realidad como artista travesti. Esto le brinda un sustancial tono autobiográfico a la película, además de una mirada muy íntima, dolorosa y a la vez reflexiva de la vida, la obra y los conflictos de este grupo de mujeres.

Por otro lado, al recolectar imágenes históricas de la comunidad travesti, y también de una ardiente sublevación sociopolítica en el territorio, la directora intenta reconstruir una historia social a través de una mirada provocadora y a la vez desgarradora de la realidad en Chile, tanto de las disidencias como del pueblo en su totalidad. Es el lugar (espaciotemporal) en que se sitúa la obra de Videla —en medio de la riña de estas mujeres tras años de amistad, y también en medio de una importante revuelta social— donde se hace esencial esta reconstrucción de la memoria. Este filme nos permite evaluar personal y socialmente aquellos eventos clave de nuestra historia reciente, las repercusiones que estos han tenido en la actualidad, y las transformaciones que podemos proyectar a futuro. De esta manera, Videla hace hincapié en la importancia de la conciencia de que “sin memoria no hay futuro”, por lo que la necesidad de un archivo de memoria travesti y popular es imperante. El archivo crea la historia y rectifica la memoria, aunque sea a retazos de recuerdos que aún persisten en nosotros. El archivo le prohíbe al imaginario común olvidarse de nuestros cuerpos; permite que nuestras voces queden grabadas, en su propio tono, con sus propias palabras. El archivo nos permite persistir, traspasar el olvido, permanecer; le da agencia y

autonomía a nuestro pasado, a nuestro presente y, eventualmente, a nuestro futuro. El archivo es la cicatriz de la memoria que llevamos en la piel: cuando recorremos el camino marcado por estas huellas, somos capaces de relatar nuestras propias narrativas.

“Lo personal es político” es un reconocido lema feminista, el cual se originó durante la segunda ola del movimiento. Esta consigna destaca la urgencia de tratar asuntos entendidos como “privados” como temas políticos. La historiadora Ruth Rosen explica que “[esta frase] tenía la intención de transmitir la —entonces impactante— idea de que había dimensiones políticas en la vida privada, y que las relaciones de poder moldeaban la vida dentro del matrimonio, de la cocina, del dormitorio, de la guardería y del trabajo.” (2000 196) Este sentimiento es transpirado en *Travesía Travesti* desde sus primeras escenas.

Desde un inicio, la película indaga en la vida personal de este grupo de mujeres; así también, los archivos utilizados dan indicios de domesticidad, lo cual indica que esta obra fue pensada, creada y producida en la intimidad del espacio privado de lx directorx, desde un lugar donde tanto ellx como sus amigas se sentían cómodxs de poder abrirse frente al lente observador. Es importante recordar cómo el plantearse en el mundo como un cuerpo disidente, donde las subjetividades y los afectos —elementos que comúnmente se relegan a la vida privada— difieren de la norma hegemónica, es tomar una posición política. El vivir como persona disidente es declararse en contra de los mandatos sociales, culturales y políticos que controlan al cuerpo. El existir como disidencia es hacer de lo personal, lo sensible, lo encarnado, lo estético, político. Por lo tanto, podemos apreciar cómo, en *Travesía Travesti*, la incidencia de la realidad política-social y el proceso biográfico (individual y colectivo) están intrínsecamente conectados: el viaje a través de una mirada íntima es una politización de las imágenes que representan nuestras vidas en la gran pantalla.

La cinta reserva una escena post-créditos, donde Anastasia declara que “debemos contar nuestras propias historias.” A través de esta frase, creo que este filme también apunta a la idea de

que tenemos que sanar nuestras propias heridas. Esto es debido a que hay un punto en la película en donde se habla de que existe una gran cicatriz en la comunidad trans*/travesti. Esta cicatriz representa una herida simbólica, cultural, social y política, la cual se arrastra en los cuerpos disidentes: esta herida está en un proceso de sanación, cicatrizando, pero aún persiste como un claro vestigio de su impacto (en nuestros cuerpos, en nuestra memoria, en nuestra historia). Los sistemas institucionales de opresión han fragmentado nuestras historias, al invalidarnos, ignorarnos, rechazarnos y hasta asesinarlos por ser quienes somos, permeando nuestras propias lógicas narrativas, de organización y de contención mutua. Han sido estos mismos sistemas los que han desvirtuado a la sociedad chilena en una era postdictadura, donde por 30 años nos conformamos con la situación sociopolítica. Esta herida terminó por abrirse una vez más en octubre del 2019: en el quiebre de la obra *Cabaret Travesía Travesti*, en la pelea entre Maracx y Anastasia, en la revuelta social. Sin embargo, la cicatriz de la cual se habla en la película representa una herida que, a través de la lenta reconstrucción de una memoria personal y colectiva disidente, va lentamente sanando. A pesar de que nunca podremos recuperar todo aquello que se ha perdido de la historia disidente de nuestro país, la formulación de nuevas formas de resistencia social, política y cultural de las disidencias — particularmente a través de nuestras propias experiencias— permitirá que la cicatriz, aunque nunca desaparezca por completo, se haga cada vez más tenue.

De este modo, y frente a la ausencia de cuerpos disidentes en la memoria personal y colectiva de nuestro país, *Travesía Travesti* nos redirige hacia aquellas variadas formas de organización disidente frente a un sistema patriarcal y neoliberal opresivo. Son los vínculos afectivos, la comunidad, el traspaso generacional de historias y relatos, el archivo de nuestras experiencias, la acción política, la puesta en escena performática, o las revoluciones sociales, las distintas maneras y formatos que tenemos para subsistir en un sistema que no está pensado para nosotrxs. Por ende, es importante recordar que, a pesar de sus problemas,

ambas Anastasia y Maracx continuamente enfatizan el cariño que existe entre ellas, en base a la amistad que compartieron durante mucho tiempo. Es importante recordar que el hacer amigxs, el trabajar juntxs, el ayudarnos mutuamente, el traspasarse conocimiento y el organizarnos colectivamente, nos da la agencia para romper aquellos esquemas binarios de género en el cuerpo, y también en el cine —tal como lo denota la metodología de creación compartida propuesta por Camila José Donoso. (2019 201) Es importante saber que el tenernos lxs unxs a lxs otrxs, nos lleva a hacer de lo personal, lo político.

El posicionamiento de Videla tanto frente como tras la cámara transparenta la mediación que su lente cinematográfico realiza, lo cual brinda un espacio cómodo para que estas tres travestis narren sus vivencias como personas disidentes usando su propia voz. Así, se va construyendo una historia rica en matices y dinamismos sobre lo que significa encarnar la experiencia disidente, llena de goces y penas; esto permite que el filme modifique integralmente aquella habitual supeditación de las subjetividades trans* y travestis —como vidas sufridas y unidimensionales— bajo la mirada dominante cisgénero. Este acto revolucionario les devuelve agencia y autonomía a nuestros cuerpos, avalando un espacio en el que podamos contar nuestras propias historias, a través de nuestras propias miradas y guiadas por nuestras propias experiencias. *Travesía Travesti* propone así una radicalidad en su formato, en su género, en su narración y en su perspectiva, rompiendo con las viejas prácticas configuradas por aquellas estructuras de poder patriarcales y neoliberales que han históricamente moldeado nuestros cuerpos, historias y experiencias. El retrato íntimamente personal, colectivo y político de esta película nos invita a establecer un vínculo entre la teoría y la autobiografía. En el ámbito personal, el relato expuesto desde el punto de vista de lxs protagonistas se basa en sus biografías como personas travestis, en relación con su obra artística y su estrecha convivencia como compañeras.

De la misma manera y en el ámbito colectivo, el filme habla de la necesidad por un archivo disidente, por el cuidado mutuo

de la comunidad trans*/ travesti, y por la lucha social en pos de una mejor calidad de vida de la población chilena. Por último, en el ámbito político, *Travesía Travesti* toma la perspectiva de las realidades disidentes para demandar la autonomía de nuestros cuerpos, lo que se traduce en un poder de autodeterminación, lo que nos emancipa de las restricciones impuestas —por parte de las estructuras hegemónicas— sobre nuestras vidas. A lo largo de esta travesía entre lo personal, lo colectivo y lo político, esta película reflexiona desde la autoteoría acerca de las políticas de la experiencia, de la sensibilidad y, por ende, de la estética trans*.

Situada en la intersección de la filosofía postestructuralista con la experiencia encarnada, o de lo político con lo doméstico, la autoteoría es —en las palabras de la autora y curadora Lauren Fournier— “[...] la integración de la teoría y la filosofía con la autobiografía, con el cuerpo y con otras modalidades pensadas como personales y explícitamente subjetivas.” (2021 18) Esta es una manera consciente y lúcida de interactuar con un discurso, con un marco teórico, o con un modo de pensar y practicar las estructuras que organizan el mundo que nos rodea, situada desde la fenomenología, la experiencia vivida y la encarnación subjetiva. En esta línea, la académica en literatura y estudios de género Robyn Wiegman explica que, en el espacio liminal entre la academia y la práctica, la autoteoría se posiciona como “[...] un encuentro entre la narración en primera persona y la teoría, como cuerpo establecido del pensamiento académico contemporáneo.” (2020 1) Como lo especifica Fournier, “De hecho, la historia del feminismo es, en cierto sentido, una historia de autoteoría, una que busca activamente unir la teoría y la práctica y defiende principios como ‘lo personal es político’.” (2021 21) Desde los inicios del movimiento feminista —al menos, en occidente— la práctica de la autoteoría se ha establecido como una herramienta para hablar sobre lo político desde lo personal: “El acto de revelar a otras mujeres lo que alguna vez fue privado, fue fundamental para la formación del movimiento de liberación de la mujer.” (Fournier 2021 20) Utilizando la experiencia encarnada como catalizador, la reflexión teórica acerca las preocupaciones

sociopolíticas del feminismo fue tomando cada vez más fuerza, lo cual permitió que estas discusiones se instauraran dentro de las instituciones educativas, legales y del Estado. A pesar de que estos argumentos se basan en estructuras intelectuales rigurosas y hegemónicas, el poder de la autoteoría permitió la traducción entre aquello que es considerado como personal, en aquello que es considerado como político, lo cual ha logrado ejecutar cambios tangibles en los sistemas de opresión que afectan a las marginalidades.

Esta práctica feminista tomó gran fuerza durante los inicios de la tercera ola del movimiento. Al reapropiarse del lema “lo personal es político”, la autoteoría se expandió como una herramienta para pensamiento crítico interseccional durante los años ‘80, a través la literatura escrita en primera persona por parte de autoras feministas, particularmente por mujeres negras, indígenas y latinas. Por ejemplo, los textos de Audre Lorde *The Cancer Journals* (1980) y *Sister Outsider: Essays and Speeches* (1984) relacionan las propias experiencias de la autora como mujer negra, lesbiana y feminista con sus experiencias interseccionales en torno al cáncer de mama, la opresión sistémica y el feminismo radical. De la misma manera, el libro llamado *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987) de Gloria Anzaldúa examina su experiencia de habitar en la frontera entre Estados Unidos y México, a través de un lente crítico de las políticas de género, de raza y del colonialismo. Asimismo, y en conjunto a Cherrie Moraga en su publicación titulada *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (1981), ambas autoras centran sus experiencias como mujeres racializadas, para irrumpir desde la interseccionalidad la supuesta “sororidad” del feminismo de la segunda ola. bell hooks, autora y activista queer y negra, también realizó importantes publicaciones en esta misma época donde teorizaba desde el “yo”. En su ensayo titulado “Theory as Liberatory Practice” (1994), ella describe cómo “Llegué a la teoría porque sentía dolor [...] Llegué a la teoría desesperada, con ganas de comprender, de captar lo que pasaba a mi alrededor y dentro de mí.” (hooks 1994 59) Así, desde una necesidad personal, la autora reflexiona

críticamente que la teoría que nos ayuda a entender sensiblemente el mundo, para también imaginar posibles futuros donde sea posible una liberación colectiva: “Porque en su producción yace la esperanza de nuestra emancipación, en su producción yace la posibilidad de nombrar todo nuestro dolor, de hacer desaparecer todo nuestro dolor.” (hooks 1994 75)

La autoteoría responde a la necesidad imperante de aquello que la autora feminista Sara Ahmed describe como “[...] arrastrar la teoría de vuelta, para devolverle la teoría a la vida.” (2017 10) Al asumir que la teoría es un modo de pensamiento abstracto —donde se le reserva a un espacio abstraído y distanciado de la vida diaria— no se consideran los efectos que estos marcos teóricos tienen en las corporalidades, justamente sobre las cuales las hipótesis de estas teorías se encuentran basadas. Sin embargo, para las vivencias feministas, disidentes, racializadas, o de cualquier otro modo marginalizadas en su interseccionalidad, la teoría abstracta no significa beneficio alguno. ¿De qué sirve teorizar críticamente sobre los cuerpos y sus experiencias, si las reflexiones acerca de nuestras diversidades —y, por ende, sus implicancias sociopolíticas— se restringen a lo discursivo? Si la teoría no tiene una conexión directamente simbiótica con la práctica, esta no puede realizar una transformación real en los sistemas estructurales que restringen nuestras vivencias. De este modo, “La teoría puede hacer más cuanto más se acerca a la piel.” (Ahmed 2017 10) Al “pasar” la teoría por el cuerpo, y al reflexionar sobre la teoría desde un punto de vista fenomenológico, la autoteoría se sitúa como un modo discursivo, apelando por el cuerpo como el lugar para la praxis de la teoría, donde nuestras biografías demuestran las distintas maneras en que la filosofía puede accionar en la tangibilidad de nuestra realidad mundana. Como consecuencia, la autoteoría funciona como una mediación entre la teoría corporeizada y el cuerpo teorizado, la cual nos moviliza a llevar a cabo acciones revolucionarias que signifiquen un cambio en el status-quo colectivo contemporáneo. A partir de esto, hooks afirma que “Si creamos teoría feminista, y movimientos feministas que aborden este dolor, no tendremos

dificultad para construir una lucha de resistencia feminista de masas. No habrá brecha entre la teoría feminista y la práctica feminista” (1994 75)

En este punto, creo importante volver a considerar la visceralidad del cuerpo, como el sitio en donde la teoría y la práctica se entrecruzan entre sí. hooks insiste que teorizar desde la encarnación abre nuevos horizontes para cuestionarse a quién se le permite hablar desde el discurso teórico, quién está invitadx a formar parte de los espacios teóricos institucionalizados, con quién o quiénes está conversando aquella teoría, y cómo y por qué se está teorizando (1994 63-4). Fournier indica que estas preguntas “[...] ciertamente pertenecen al feminismo interseccional, y se complican aún más cuando se abordan con un lente activamente anticolonial” (2021 25) Sin embargo, es ese lente anticolonialista el que justamente pone en tensión la supuesta firme separación entre teoría y práctica. Según la académica en semiótica María José Contreras, el anticolonialismo, como proyecto político,

[...] pretende justamente devolver al cuerpo su posibilidad de acción. Este proyecto político, aunque criado fuera de nuestros territorios, se emparenta con la necesidad en nuestros países de repensar la forma [...] cómo se genera conocimiento, y con qué criterios se valida el conocimiento en nuestra sociedad. La práctica como investigación permite valorar y validar los saberes del cuerpo, su accionar, su creatividad, su sensorialidad y psicomotricidad, no como saberes ornamentales, sino como saberes que fundan nuestra subjetividad. (2013 83)

En su núcleo, la difuminación entre supuestos límites categóricos es algo fundamental para el anticolonialismo. El borrar las barreras entre lo que se piensa como mente racional y cuerpo sensible, entre práctica y teoría, entre lo personal y lo público, cambia el paradigma establecido por las nociones coloniales de categorizar, separar, alienar y jerarquizar cuerpos, sexualidades, géneros, saberes, costumbres, clases sociales, cosmovisiones, culturas, políticas y comunidades entre sí. Este quiebre también cuestiona quién es determinadx como suficientemente racional o intelectual como para establecer un marco teórico, o qué tipo de

conocimiento se puede considerar apto para una investigación institucionalizada. Según Henk Borgdorff, académico en investigación artística, “En el momento en que las formas de conocimiento no discursivas (encarnadas), los métodos de investigación no convencionales y las formas alternativas de documentar y comunicar hacen su entrada en la investigación académica, se producen cambios en la forma en que la academia se concibe a sí misma”. (2006 44) Del mismo modo, la autoteoría requiere de la deconstrucción de los límites institucionales entre disciplinas académicas. Por ende, esta requiere de la colaboración consciente y consensuada entre saberes, estableciéndose en el intersticio tanto de la interdisciplina (como una interacción de múltiples disciplinas), como de la transdisciplina (como una colaboración entre múltiples disciplinas para generar conocimiento trascendental a ellas).

La práctica como metodología para la investigación considera que el cuerpo es un ente que genera “[...] conocimientos que exceden el lenguaje verbal y las codificaciones matemáticas que tanto ha privilegiado la ciencia moderna.” (Contreras 2013 74); por ende, ya no solamente se teoriza acerca del cuerpo, sino que también se teoriza desde el cuerpo, expandiendo así el horizonte de las posibilidades políticas y epistémicas del saber. Si se considera a la carne disidente como una posible fuente para la construcción de un marco teórico, se les brinda autonomía a nuestros cuerpos como agentes cognoscitivos, y así se nos emancipa de las supeditaciones del racionalismo puro, del método científico, y de la mirada hegemónica que constantemente nos considera únicamente como objetos de estudio. Al desdibujar las fronteras disciplinares entre teoría y autobiografía —y así situarse en el espacio liminal entre ellas— la autoteoría es una pieza clave para el anticolonialismo, imaginando nuevas respuestas frente a lo que es la investigación, cómo se aprende de ella, y qué formas se utilizan para su realización.

De esta manera, los objetivos y finalidades de la autoteoría plantean un proyecto político que desafía radicalmente los paradigmas del conocimiento académico, polemizando la hegemonía

del imperialismo textual, y de la diferencia entre conocimiento intelectual y saber práctico. Esto necesariamente tensiona las facetas ontológicas, epistemológicas y metodológicas de la investigación académica, abriendo los horizontes hacia nuevas concepciones, fuentes, y métodos para el conocimiento. *Travesía Travesti* es una obra que también desarma las estructuras que distinguen entre la teoría y la práctica, entre lo personal y lo político, entre lo individual y lo colectivo, y entre la razón y la sensibilidad. Esta deconstrucción, además de ser un acto anticolonialista, es también una manera de entender el mundo desde lo queer. Para el académico en estudios de performance José Esteban Muñoz, lo queer excede todo límite establecido, atravesando las barreras que lo contienen, y disputando aquello que firmemente se considera como real, presente y objetivo (2009 1). En este sentido, Muñoz apunta que lo queer —o, leído desde este territorio, lo disidente— es una disposición intrínsecamente estética, dado que está basada en la experiencia, en la sensibilidad, y en la fenomenología que niega a ver la realidad como única y objetiva. De este modo, se cuestionan las jerarquías que organizan a la hegemonía: “Una estética queer puede funcionar potencialmente como un gran rechazo [que] genera nuevas formas de percibir y actuar sobre una realidad que es en sí misma potencialmente cambiante”. (Muñoz 2009 1) Así, esta película es una reflexión teórica sobre la práctica feminista de conocer, aprender y evidenciar a través de la experiencia encarnada. A partir de las autobiografías colectivas que Videla realiza junto a sus amigas, del recorrido por propios recuerdos, de la recolección del conocimiento tácito de los cuerpos disidentes en nuestro territorio y del material de archivo doméstico, lx directorx logra hacer una sensible reflexión colectiva acerca de la situación sociopolítica de las disidencias en nuestro país.

La autobiografía se ha cementado como un elemento esencial al momento de teorizar acerca de las vidas y los cuerpos trans*. Adoptando un carácter autoteórico, el académico y crítico cultural Jay Prosser recalca la importancia del relato basado en la historia personal en su publicación *Second Skins: The Body*

Narratives of Transsexuality (1998), al integrar su propia narrativa corporeizada, su propio devenir, y su propio cuerpo en su análisis teórico acerca de la visceralidad del género: “La autobiografía, como la primera mirada del transexual en el espejo, descompone al sujeto en el yo reflejado y el yo que refleja.” (1998 102) El autor tensiona las ideas postestructuralistas de Judith Butler acerca de la performatividad del género³, argumentando que la teoría no solo se encuentra fuera del cuerpo con un efecto únicamente discursivo, sino que está inscrita dentro de la carne cruzada por la experiencia personal. Así, “La genealogía de la autoteoría se forja en colaboración con los estudios transgénero, ya que ambos abordan una ruptura de las normatividades salvaguardadas por las convenciones tradicionales establecidas, en torno al género y la disciplina por igual”. (Wiegman 2020 7) Es por esta misma razón que, a lo largo de este escrito, y al momento de emprender un recorrido por las distintas miradas academiizadas sobre nuestras experiencias y corporalidades, he recurrido mayoritariamente —contando con unas pocas excepciones— a trabajos, escritos, teorías y reflexiones realizadas por personas trans*. Es así como, hacia los años 2000 y en el apogeo de la tercera ola feminista, variadx autorxs recurrieron a la autoteoría como una manera de escribir, reflexionar y criticar —desde sus propias vivencias— acerca de asuntos relacionados con el género, la sexualidad y el cuerpo. Este término tomó gran velocidad de circulación entre los círculos literarios y académicos luego de la publicación titulada *Testo Junkie: Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era* (2008) del filósofo Paul B. Preciado.

Este texto es una intrincada incursión por los distintos recovecos de las historias de la sexualidad, de la pornografía y de las drogas farmacéuticas, desde el punto de enunciación de la academia. Preciado inicia su escrito declarando que “Esto no es una memoria”, sino más bien un “ensayo corporeizado”, como una

³ Para indagar más en la teoría del género performativo, ver: Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. 1990. New York, NY: Routledge, 2007.

práctica de “ficción somato-política, una teoría del yo.” (2008 11) Sin nombrarla como tal, el autor recurre a la autoteoría para hablar acerca de su transición de género y los impactos de las hormonas en su cuerpo, describiendo su uso de testosterona como una manera de “deshacer” su género, el cual argumenta que es instaurado por un sistema capitalista que mercantiliza la sexualidad y reproductibilidad de los cuerpos. Además, su íntima relación con Guillaume Dustan y Virginia Despentes le permite a Preciado acercarse afectivamente —“desde la piel”— a las ideas filosóficas estxs autorxs disidentes, situado en un momento específico de su propia biografía. Más adelante, la escritora Maggie Nelson publicó *The Argonauts* en 2015, quien describe su texto —inspirada en los escritos de Preciado— como una ponderación autoteórica. Este trabajo interdisciplinario excede los géneros y formatos de un texto crítico y se adentra en la libertad propuesta por la autoteoría, al experimentar con los protocolos de la autobiografía, y yuxtaponer relatos de su vida diaria con reflexiones filosóficas, teorías críticas y un análisis artístico. De esta manera, la publicación de Nelson creó una conversación entre el feminismo y la teoría queer, generando respuestas —desde este marco teórico— a cuestionamientos sobre las capacidades del lenguaje para traducir sus experiencias encarnadas como mujer feminista, madre, persona disidente, pareja de un hombre trans* (Harry Dodge, reconocido artista visual), poeta, y ensayista filosófica.

A pesar de que existe una cercana relación entre los trabajos de Preciado y Nelson (particularmente en su interés por la construcción y composición del género disidente encarnado), ambas obras mantienen distintas maneras de intervención crítica y forma estética. Mientras que Preciado utiliza la posición del yo “como una intrusión virtuosa de la confesión autobiográfica en las convenciones de la escritura académica”, Nelson hace uso de su voz personal “como una interpretación de la teoría crítica como parte del mundo de la vida cotidiana.” (Wiegman 2020 2) Estas diferencias, más que exigir una estandarización de la autoteoría, demuestran la expansividad de este género en sus múltiples modos de escritura y pensamiento, tanto en la academia como en la

literatura. Sin embargo, al entretejer teóricamente las narrativas de su vida diaria con las de su pareja —para así poder discutir la imposibilidad de nombrar ciertas experiencias encarnadas— *The Argonauts* posiciona a Nelson en lugares que no corresponden en su propia autobiografía. A pesar de que la noción de “queer” represente un horizonte cada vez más expansivo, a través de la intención por equiparar fenomenológicamente las experiencias de su embarazo con la transición de género de Dodge bajo este concepto, la autora se inserta dentro de la experiencia encarnada trans* de su pareja. Nelson realiza una documentación de la transición de género de Dodge —a quien cita frecuentemente a lo largo de su texto— mas no le admite en una posición de colaborador. Frente a la pregunta de si Nelson tiene potestad de escribir acerca de una experiencia que ella no encarna, Fournier nos recuerda cómo “las subjetividades trans han sido [históricamente] excluidas de escribirse a sí mismas en la filosofía” (2021 174); esto resulta en que “El propio Dodge permanece extrañamente silencioso en el texto, posiblemente, en cierto modo, incluso explotado.” (2021 180)

La autoteoría es una espada de doble filo: por una parte, la autoteoría afirma la noción de que existen nuevos modos para la generación de teorías críticas, influenciadas directamente por los proyectos políticos interseccionales y decoloniales. Sin embargo, en la autoteoría también existe el “[...] riesgo de un individualismo metodológico potencialmente excesivo que otorga primacía al ‘auto’ de una manera que podría cerrar el círculo de las lógicas cuestionables del posmodernismo tardío, [...] o las lógicas de esas formas más militantes del pensamiento interseccional.” (Fournier 2021 315) De esta manera, a pesar de encontrarse basada en las experiencias personales del cuerpo politizado, la autoteoría debe tener especial cuidado de no caer en un predicamento solipsista, para así poder hablar de asuntos que afectan a comunidades completas, y no simplemente a cuerpos singulares. La autoteoría no está destinada al narcisismo infértil; en cambio, la autoteoría debe encontrar las maneras para ser capaz de cruzar, desde lo individual, el umbral hacia lo colectivo. Fournier apunta

que “[...] al teorizar en conjunto podremos, después de todo, escucharnos a nosotrxs mismxs.” (2021 319) Por ende, la autoteoría nos llama a crear teorías desde una autobiografía colectiva: al relacionarnos con el resto, lo “propio” deviene lo “nuestro”.

Esto es exactamente lo que sucede en *Travesía Travesti*: la recolección de archivos y la realización del documental, a pesar de ser un trabajo producido por Videla, requiere del clave apoyo y soporte de su comunidad. En este sentido, el hecho de que Videla no aparezca frente a cámara —donde su imagen solo se ve momentáneamente en material de archivo utilizado— indica que su relato, por mucho que lo interpele a ellx, habla de una experiencia colectiva y no solo personal. Así, las mujeres entrevistadas construyen una historia que atraviesa cada una de sus vidas dentro del contexto de Chile del 2019; incluso, esta historia va aún más allá, denunciando las injusticias que atraviesan no solo a nuestros cuerpos disidentes, sino que a todos los cuerpos que habitan este territorio herido. Solo a través de un esfuerzo colectivo, esta película puede levantar el proyecto político de un grupo de travestis que desean, tal como lx directorx, autodeterminarse y agenciar sus propios cuerpos en su carne, en su género, en su estética y en su imagen. Al teorizar en conjunto acerca del posicionamiento del cuerpo disidente en el territorio, el discurso político de esta travesía se entremezcla con la sensibilidad experiencial, por lo que el film logra formular una representación de una experiencia trans* autoteórica. En este sentido, la película nos permite tomar la posición disidente de una mirada trans*, para así observar el mundo diegético desde un punto de vista disidente, contextualizado y particular, en una travesía que se resiste a ser despojada de su disidencia.

La tarea de emplazar la autoteoría —asociada mayoritariamente a la academia y la literatura— para poder representar la experiencia trans* en el cine, implica la necesidad de recurrir a una mirada trans*. Según el teórico de género Jack Halberstam —respondiendo directamente a la teoría de la mirada masculina

de Laura Mulvey⁴— la mirada trans* propone que el personaje de género disidente, más que ser un objeto para el placer cinematográfico cisgénero, invita a lx espectadorx a “mirar” el mundo diegético con su mirada trans* (2005 78). En consecuencia, esto transformaría a las películas en “[...] producciones verdaderamente independientes dentro de las cuales la ambigüedad de género no es una trampa ni un dispositivo, sino parte de la producción de nuevas formas de heroísmo, vulnerabilidad, visibilidad y encarnación.” (Halberstam 2005 96) Sin embargo, la autoteoría compromete reflexionar tanto sobre, como desde el cuerpo: esto, traducido al cine, involucra poder mirar el cuerpo tanto desde afuera de él, como desde adentro de su experiencia encarnada. A partir de esto, la formulación de una representación trans* autoteórica necesitaría poder mirar no solo con los ojos trans*, sino que a través de los ojos trans*: tanto desde la posición del personaje, como también desde la posición de lx espectadorx. Es justamente la perspectiva de lx espectadorx algo que no se encuentra presente en la teoría de Halberstam: en su proyecto, se asume que lx espectadorx es una persona cisgénero, a quien novedosamente se le permite mirar con los ojos trans* para así experimentar —temporalmente— el mundo como un cuerpo disidente. Sin embargo, hay que considerar que las personas trans* también podemos ser espectadorxs frente a la pantalla, y no solo personajes para el placer visual hegemónico. Tal como explica Cael Keegan, académico en estudios de género,

Si bien Halberstam ilustra con éxito la miopía de la crítica de cine feminista y psicoanalítica dominante que no reconoce la existencia de espectadores queer y/o trans*, su teoría repite la misma problemática en la formulación de Mulvey: no teoriza sobre un espectador trans*. (2016 29)

En su ensayo titulado “The Oppositional Gaze: Black Female Spectators” (1992), bell hooks propone que la mirada se cultiva

⁴ Para indagar más en el concepto de la mirada masculina, ver: Mulvey, Laura. “Visual Pleasure and Narrative Cinema.” *Screen* 16-3. 1975, pp. 6-18.

en el poder de sostener un punto de vista, desde la experiencia y la voz propias. Al representar cuerpos interseccionalmente marginalizados dentro de las narrativas cinematográficas, no solo como objetos utilitarios dentro de las narrativas hegemónicamente dominadas, sino más bien como un reconocimiento de la mirada crítica de las audiencias, se crea un espacio de “nuevas posibilidades transgresoras para la formulación de la identidad.” (hooks 1992 191) De este modo, se invita a lxs espectadorxs marginalizadxs a no solo ver su imagen representada en pantalla, sino que también a mirar a través del lente cinematográfico. En la misma capacidad que la propuesta de hooks, Keegan plantea que las personas trans* tenemos el derecho de invitar —desde la posición de personaje— a la audiencia a mirar con nuestros ojos, y también a sentarnos frente a la pantalla como espectadorxs críticxs, con el conocimiento y la subjetividad provista por nuestra experiencia encarnada (2016 29). Así, una mirada autoteórica trans* se traduce en otorgarnos el poder de mirar a nuestros cuerpos, desde nuestros propios cuerpos. A su vez, esto enuncia la elaboración de una estética trans*, como una experiencia sensible de mirar y ser miradxs en pantalla. En *Travesía Travesti*, podemos claramente apreciar cómo la mirada trans*/travesti adopta un aspecto autoteórico, con Videla posicionándose tanto dentro como fuera de la película, al ser directorx (quien mira) y personaje (quien es miradx) a la vez. Esto le permite reflexionar —junto a sus compañeras— acerca de las relaciones entre su grupo íntimo de amigas, entre la comunidad disidente, y entre la sociedad chilena de este momento tan crítico en la historia de nuestro país. A partir de estas consideraciones, lxs directorxs logra demostrar —con la ayuda de quienes lxs acompañan a lo largo de la película— la importancia de la autoteoría como una metodología para la representación de una estética trans*. Tal como lo demuestra la película, las imágenes de nuestros cuerpos, de nuestras experiencias y necesidades —y por ende las políticas que nos conciernen— deben considerar una estética trans*, anclada en el tiempo y en el espacio: desde el cuerpo trans*, para el cuerpo trans*.

Cabe admitir que a los argumentos aquí presentados deben de ser considerados a través de un lente interseccional, dado que no todos los cuerpos trans* viven las mismas experiencias, sobre todo por los distintos factores identitarios que potencialmente les atraviesan y que modifican su relación con el mundo. Sin embargo, al proponer una mirada trans* desde la autoteoría, quisiera invitar a que cada cuerpo trans* se apropie de este término según sus propias necesidades. De este modo, se respalda la imperativa de nuestros cuerpos por la exigencia de la diversificación de nuestras representaciones, las cuales deben considerar nuestros variados puntos de vista según factores identitarios. Quizá esta invitación es un poco utópica, pero tal como lo plantea Muñoz,

El aquí y ahora es una prisión. Debemos esforzarnos, frente a la representación totalizadora de la realidad del aquí y el ahora, en pensar y sentir un entonces y un allá. Algunxs dirán que lo único que tenemos son los placeres de este momento, pero nunca debemos conformarnos con ese mínimo éxtasis; debemos soñar y representar nuevos y mejores placeres, otras formas de estar en el mundo y, en última instancia, nuevos mundos. (2009 1)

En este anhelo por un futuro idealmente libre de límites, de categorías, de binarismos y de normativas hegemónicas, se invoca también a la democratización de los procesos de creación, producción y distribución en los circuitos cinematográficos, lo cual diversifica inagotablemente las posibilidades narrativas, representacionales y estéticas que pueden tomar lugar en la pantalla.

* * *

Obras citadas

- Ahmed, Sara. "Introduction: Bringing Feminist Theory Home." *Living a Feminist Life*. Durham, NC: Duke University Press, 2017.
- Borgdorff, Henk. *The Debate on Research in the Arts*. Bergen: Bergen National Academy of the Arts, 2006.

- Contreras, María José. "La Práctica Como Investigación: Nuevas Metodologías Para La Academia Latinoamericana." *Poiésis* 21-2. 2013, pp. 71-86.
- Donoso, Camila José. "Desde La Creación: Textos de Camila José Donoso, Fernando Lavanderos Y Tiziana Panizza." *Comunicación Y Medios* 39. 2019, pp. 200-207.
- Fournier, Lauren. *Autotheory as Feminist Practice in Art, Writing, and Criticism*. Cambridge, MA: MIT Press, 2021.
- Halberstam, Jack. *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York, NY: NYU Press, 2005.
- hooks, bell. "The Oppositional Gaze: Black Female Spectators." *Black Looks: Race and Representation*. Boston, MA: South End Press, 1992, pp. 115-31.
- hooks, bell. 1994. "Theory as Liberatory Practice." *Teaching to Transgress: Education as the Practice of Freedom*. New York, NY: Routledge, 1994, pp. 59-76.
- Keegan, Caél M. "Revisitation: A Trans Phenomenology of the Media Image." *MedieKultur: Journal of Media and Communication Research* 61. 2016, pp. 26-41.
- Loftus, Elizabeth. "Speaking of Psychology: How memory can be manipulated. Entrevista por Kaitlin Luna". *American Psychological Association*. 2018. <https://www.apa.org/news/podcasts/speaking-of-psychology/memory-manipulated>.
- Muñoz, José Esteban. *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. New York, NY: NYU Press, 2009.
- Nelson, Maggie. *The Argonauts*. Minneapolis, MN: Graywolf Press, 2015.
- Preciado, Paul B. *Testo Junkie: Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*. 2008. New York, NY: The Feminist Press, 2013.
- Prosser, Jay. *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality*. New York, NY: Columbia University Press, 1998.
- Rosen, Ruth. *The World Split Open: How the Modern Women's Movement Changed America*. New York, NY: Viking Books, 2000.
- Sarduy, Severo. "Lo Importante Es El Olvido. Entrevista por L. Alas." *El País Semanal*, 28 Octubre de 1987.
- Wiegman, Robyn. "Introduction: Autotheory Theory." *Arizona Quarterly: A Journal of American Literature, Culture, and Theory* 76-1. 2020, pp. 1-14.

* * *



Un Archivo Inexistente X (2023). Imagen generada con IA.
© Felipe Rivas San Martín.

Yeguada Latinoamericana, lectura de una performance insumisa en clave de culo.

Yeguada Latinoamericana, an anal interpretation of a disobedient performance.

DANIELA CAPONA

Doctora en Filología española, investigadora de artes escénicas.
Dpto de Teatro, Universidad de Chile.
Dcapona@uchile.cl

RESUMEN

Este texto presenta una propuesta de lectura del trabajo Yeguada Latinoamericana de la performer chilena Cheril Linett, tomando como eje para el análisis los sentidos de lo anal y la exhibición del culo en el espacio público. A partir de las propuestas de Guy Hocquenghem y de Paul Preciado se revisan los sentidos posibles que Linett construye a partir de las diversas configuraciones estéticas dadas al culo que irrumpe en la ciudad ubicándose estratégicamente como cuestionador del accionar de las instituciones.

Palabras Clave: *anal, política, cuerpo, disidencia sexual*

ABSTRACT

This paper proposes an interpretation of the performance Yeguada Latinoamericana, by Chilean artist Cheril Linett. We will approach Linett's work analyzing specifically the place of the anal aspect of the images it presents. Using Paul Preciado's and Guy Hocquenghem's

theories on this subject, we will explore the anal aesthetics of the bodies in Linett's performances, specifically reading the relationships that arise between the anal and the critique to institutions such as state, police and religion.

Keywords: *Mare, anal, politics, sexual disobedience*

La *Yeguada Latinoamericana* es el nombre del trabajo de la artista nacional Cheril Linett. Consiste en una serie de performances en el espacio público, en las que grupos de mujeres se mueven coreográficamente en lugares clave de la ciudad siempre con un rasgo distintivo: la exhibición del culo animalizado mediante una larga cola caballuna. Las acciones de la Yeguada entrelazan elementos diversos, establecen relaciones dinámicas entre transfeminismo y decolonialidad y un cierto devenir animal presentando una reflexión encarnada y situada cuyo eje fundamental se organiza en torno a la crítica a la institución. En el caso de estas acciones, debemos reconocer el especial peso discursivo de las imágenes resultantes, imágenes con una notable capacidad para sugerir lecturas e interpretaciones. El trabajo de Linett tematiza en particular la violencia de las instituciones sobre los cuerpos de las mujeres¹, rechazando la posición pasiva de la mujer como víctima y asumiendo una agencia social y política anclada en la desobediencia. La yeguada desobedece: a la norma de género, a la norma de uso del cuerpo, a la norma de uso del espacio público y a los parámetros identitarios al momento de animalizarse en un gesto de renuncia a lo (exclusivamente) humano. Intentaré en esta ocasión ofrecer una lectura sobre el lugar que ocupan el culo y la analidad en una serie de performances

¹ La yeguada trabaja claramente la imagen de la mujer y es esta imagen la que se instala e irrumpe en la ciudad sin embargo vale la pena señalar que muchas de las mujeres que participan o han participado de estas acciones se identifican además como sexodisidentes (mujeres trans, lesbianas, etc.) Este detalle aparentemente menor no lo es tanto ya que tensiona la definición convencional sobre el concepto mujer y el deber ser asociado a ella.

de la Yeguada, utilizando como punto de anclaje la propuesta de Guy Hocquenghem (2009) en su texto *El deseo homosexual*, así como algunos otros trabajos que indagan en torno a los sentidos y metáforas vinculadas al culo. Para estos fines resultan particularmente interesantes los textos "Terror anal", de Paul B Preciado y *Por el culo, Políticas anales*, de Javier Saez y Sejo Carrascosa.

"El culo parece muy democrático, todo el mundo tiene uno. Pero veremos que no todo el mundo puede hacerlo que quiera con su culo" (Sáez y Carrascosa 2011 14). Esta elocuente afirmación es parte de la introducción del texto del libro recién mencionado de Javier Sáez y Sejo Carrascosa, y nos resulta especialmente estimulando para comenzar este recorrido. En efecto el culo y el ano han sido señalados como órganos democráticos en tanto son comunes a todos los humanos, por lo tanto, su posible uso como fuente placer podría (en teoría) escapar a la organización jerárquica de los órganos excitables/excitantes que la heteronorma determina. Pero, desde luego las cosas no son tan simples, ya que el hecho de que todos tengamos un culo no exime a este de estar sujeto a metaforización y carga simbólica asociada al género, aun si en rigor el culo no tendría por qué tener género. Dicho de otro modo, sería ingenuo pensar que los culos han conseguido escapar a la dictadura de género.

El que la Yeguada exhibe en el espacio público no es cualquier culo, es el culo de mujeres desobedientes, un culo expuesto por las calles desafiando a las instituciones más poderosas. Es el culo femenino, desnudo y animalizado, el culo instalado como órgano polivalente y como herramienta feminista. Lo femenino y lo visible de estos culos resulta un buen punto de partida para esta lectura de la obra de Linett, tan importante como la histriónica feminización con la que se exponen las nalgas y anos que aquí nos ocupan, es la desnudez con que estas aparecen. Hemos de considerar que la cultura se ha encargado de asignar sentidos, metáforas y lecturas diferentes a los distintos culos que se ofrecen o se ocultan a la vista.

¿Qué sustratos culturales operan —y cómo operan— al momento de articularse la red de sentidos posibles que surgen de estos culos y sus circunstancias?

¿Qué alianzas y genealogías pueden establecerse entre las acciones de la yeguada y las de otros culos y otras yeguas que en décadas anteriores irrumpieron en la calle para tomarse la palabra?

El culo es una zona del cuerpo altamente metaforizada. En él, la cultura occidental ha depositado una compleja e incómoda maraña de sentidos que hemos normalizado hasta dejar de advertir lo irracional de su constitución. Si partimos por lo más sencillo hemos de señalar que cuando decimos culo hablamos de nalgas y de ano. Las nalgas poseen una especie de historia cultural, podemos saber cómo han sido representadas, apreciadas y connotadas en la pintura y la literatura, por ejemplo. En el caso de la pintura y la escultura las nalgas parecieran emparentarse con la curva y sus encantos, funcionan como una zona anatómica que ofrece orgánicamente las virtudes de una curva sinuosa. Así la memoria nos ofrecer rápidamente el recuerdo de nalgas bien redondeadas en las que la curva se aparece evocando turgencia y perfección (especialmente en la escultura griega) o bien fluidez y abundancia carnal (en las nalgas femeninas de la pintura renacentista).

El ano, por otra parte, carga con un lastre infame. Reducido a su función fisiológica, señalado solo como orificio de salida, se le significa como contrario de la boca. Y desde luego, esa vinculación a la excreción conlleva una rápida asociación a lo inmundo, lo infeccioso y sobre todo a lo que debe ser ocultado. Mientras que la boca posee funciones como la del habla —vinculada al logos— y goza de seria atención y devoción, el ano ha sufrido toda clase de menosprecios que le han llevado a una invisibilización casi completa. Mientras que la boca posee la habilidad de modular la palabra, dotada de sentido y vehículo de la razón, el ano pareciera conservar su pequeña dosis de dignidad solo cuando se mantiene en situación de total discreción y silencio. Considerar para el ano otras posibilidades fuera de la excreción, resulta

cuando menos transgresor², se juzga como errado y contrario a la fisiología y a una supuesta naturaleza que condenaría a este órgano a su función de expulsión de los desechos. El ano no se exhibe, no se decora (como la boca), no se expresa, no se excita ni se relaciona. Todas estas funciones le están prohibidas.

El periodista francés Jean Luc Henning (2010) levanta una *Breve historia del culo*, en la que revisa los modos de aparición y los sentidos atribuidos a esta zona del cuerpo. Henning afirma que cuando se trata de traseros en las artes visuales, estos pueden hacerse visibles en dos circunstancias: capturados por una mirada voyerista, o bien en una impúdica exhibición de sus encantos a un observador que evalúa sus formas. Desde luego el autor se refiere a sinuosos traseros femeninos, aunque no lo especifica; los ejemplos que ofrece nos hablan de una mirada masculina que se complace en la admiración de las curvas de mujeres hermosas que se vuelven tanto más atractivas a ofrecer a la vista ese terreno prohibido que es el culo. La cuestión relevante parece ser que en la historia del arte europeo las nalgas femeninas están allí para ser miradas, pero en ningún caso son sujeto. Los culos de las mujeres en Occidente no hablan, sumisos o coquetos se ofrecen a la admiración de un observador, son culos silenciosos, con anos bien cerrados.

Guy Hocquenghem escribe en 1972 el libro *El deseo homosexual*, trabajo pionero para el pensamiento marica, es un texto arriesgado que indaga en las particularidades políticas del deseo marica y en los mecanismos de control al que este ha sido sometido.

² Desde luego se puede encontrar algunas excepciones que refuerzan esta tendencia. Tal es el caso del conocido fragmento de la novela *El almuerzo desnudo*, de William Burroughs. En dicho episodio se hace referencia a una fantástica historia en la que un hombre enseña a hablar a su culo. Dicha hazaña tiene un final desafortunado ya que el culo, al adquirir capacidad verbal desarrolla autonomía y voluntad, anulando al hombre hasta aniquilarlo. Podríamos aventurar la teoría de que este autor pudo inspirarse en el caso del humorista francés conocido como Le pétomane, quien se hizo conocido en el teatro de variedades de inicios del siglo XX por un espectáculo en el que emitía ventosidades con tal habilidad que se decía que su ano efectivamente hablaba. Desde luego este hábil entretenedor no sucumbió ante la voracidad de su ano, más bien sacó de él un notable provecho.

La capacidad subversiva del deseo marica es asociada por el autor a un número de variables siendo la analidad una de ellas.

Hocquenghem caracteriza la analidad dentro del colectivo homosexual como una primera y fundamental manera de grupalización, proponiendo la preferencia erótica por el ano como eje que configura un circuito de relaciones simbólicas, que se desarrollan en torno al deseo.

Los deseos que refieren al ano, estrechamente ligados al deseo homosexual, constituyen lo que llamaremos un modo grupal de relaciones, por oposición al modo social habitual. El ano sufre el movimiento de la privatización; la publicitación o, para ser más exactos, la grupalización deseosa del ano provoca a la vez el derrumbamiento de la jerarquía fálica sublimadora y la destrucción del *double bind* individuo- sociedad.

El deseo homosexual grupaliza al ano restituyéndole sus funciones de vínculo deseante, reinvirtiéndole colectivamente contra una sociedad que lo ha reducido al estado de secretito vergonzoso. (2009 88)

Hocquenghem propone la analidad como base de un primer estadio de identificación comunitaria, para una comunidad específica que contraviene el orden institucional, que no se organiza en familias, que no establece uniones reproductivas y que desdibuja la norma de género dislocando la masculinidad de las correspondencias eróticas que le atribuye la norma hetero cisgénero.

Esta propuesta de Hocquenghem resulta indudablemente atractiva, más aún aparece subvirtiendo un número importante de regulaciones sobre el uso de los cuerpos, los deseos y las economías libidinales que entre ellos se despliegan. Un único escollo se nos presenta la recordar que los culos analizados por el autor tampoco escapan a la norma de género, son culos masculinos y sus rebeldías también los son. Hocquenghem, al identificar y reivindicar la expresividad política de la analidad lo hace en referencia a un grupo específico, varones homosexuales europeos, y desde esta parte del mundo y del siglo resulta difícil no reparar en el hecho de que una primera teorización moderna

sobre las potencias rebeldes del ano refiera únicamente a unos anos masculinos y blancos. Aun así, el autor nos entrega una herramienta valiosa para indagar en el poder de los anos rebeldes, esto considerando que las múltiples desobediencias sexuales pueden ser hoy entendidas como comunidades en red con una genealogía que aunque no sea del todo compartida, sin duda posee puntos de contacto. Revisitaremos este punto más adelante en relación a las potencias simbólicas que la analidad demostró tener en el proceso de despenalización de la sodomía el Chile.

Volviendo al asunto de la Yeguada y sus culos nos preguntamos: ¿Qué lecturas se hacen socialmente del ano cuando este se asocia a la feminidad? ¿Qué clase de grupalización se estaría generando en el caso de *La Yeguada Latinoamericana*?

Paul Preciado, en “*Terror Anal*” comenta sobre los procesos de domesticación del deseo anal

Fue necesario cerrar el ano para sublimar el deseo pansexual transformándolo en vínculo de sociabilidad, como fue necesario cercar las tierras comunes para señalar la propiedad privada. Cerrar el ano para que la energía sexual que pudiera fluir a través de él se convirtiera en amable y sana camaradería varonil, (2009 137)

Para Preciado la castración del ano sería la base de la configuración del hombre heterosexual moderno.

Puesto a disposición de los poderes públicos el ano fue cosido, cerrado, sellado. Así nació el cuerpo privado. [...] Así nacieron los hombres heterosexuales a finales del siglo XIX: son cuerpos castrados de ano, aunque se presenten como jefes y vencedores, son en realidad cuerpos heridos, maltratados. (2009 136)

¿Es el mismo proceso el que domestica los flujos deseantes en los cuerpos femeninos?. Siendo el ano un órgano presente en todos los humanos, la privatización del mismo operaría como una de las fases primitivas y claves de la administración del sexo (Foucault) en todos los cuerpos. Como señala Preciado, es desde

dicho proceso que nacen los hombres heterosexuales modernos; respecto las mujeres, estas aún deberán sufrir otras castraciones para estar completas (restricciones al placer, maternidad obligatoria, negación del clítoris como órgano sexual, la imposición de la penetración como única vía de sexualidad y unas cuantas cosas más). En razón a todo esto podemos pensar que si bien la clausura del ano podría considerarse común a ambos géneros, persisten ciertas diferencias en las particularidades de dicha occlusión.

En su revisión de las contradicciones y desafíos a la lógica que Occidente ha generado respecto la ano, Sáez y Carrascosa (2011) apuntan: “El culo de una mujer es penetrable, las mujeres son penetrables por naturaleza; es más , a los hombres heteros les encantan penetrar analmente a las mujeres (contradicción: ¿pero no habíamos dicho que el ano era solo para cagar y que el sexo anal era una guarrada?)”(25). La certera pregunta con que los autores terminan este párrafo resulta clave la abordar este asunto. Si el ano de todo ciudadano requiere de ser clausurado por la intutucionalidad que administra los cuerpos para asegurar el despliegue de una economía sexual reproductiva, ordenada y sobre todo útil, tal clausura no es en ningún caso absoluta. Los anos de mujeres y hombres pueden ser penetrados, la cuestión es que dicha penetración, según el poder, estará siempre investida de sentidos asociados a la conquista³, la ocupación y en último término , la agresión. Dicho de otro modo, la penetración anal, según el poder, debería ser siempre un acto cercano a la violación. De allí la potencia perturbadora que Hocquenghem devela en El deseo homosexual, ya que en buenas cuentas el sujeto que presenta su ano disponible a ser penetrado estaría contraviniendo el mandato heterosexual y no sometándose a dominación alguna.

Una vez establecido esto, hablemos de lo que hacen estos culos de la Yeguada cuando se toman la calle. La Yeguada en su aparecer propone revertir la castración anal, generando un espacio de aparición para el culo y el ano, un espacio de grupalización

³ Conquista entendida como la entrada, expolio y explotación de un territorio.

y de enunciación. ¿Será que allí bajo la cola hay un ano dispuesto al placer? Podríamos interpretar la cola no solo como volumen que se desprende del cuerpo, sino un volumen que ingresa al cuerpo. La mayoría de las performers llevan la cola adosada a la ropa interior, pero en ocasiones algunas de ellas han llevado la cola adosada a un *plug* anal que obviamente se introduce en el ano. Existe en este gesto un componente de autoerotismo que propone la penetración como acto de la yegua sobre sí misma, y como acto colectivizado toda vez que estas yeguas se mueven en manada. En ese sentido leemos la imagen que construye la Yeguada como una propuesta de grupalización deseosa, una que expone el ano como órgano dispuesto tanto al placer como a la rebeldía, órgano sexual no reproductivo, y ya solo por eso insumiso, cuando de hembras se trata.

A esto se agrega un culo que no aparece objeto de la mirada, al contrario se hace visible para decir algo y es a partir de esa enunciación que puede ser visto. La exhibición del culo aparece entonces como un gesto de autoafirmación, el cual se complementa con la animalización que se apropia de la injuria asumiendo gozosamente los rasgos infamantes de la palabra yegua. Aparecer en el espacio público de la urbe, ese trazado pensado por y para la masculinidad, como ente femenino que exhibe el culo y se hace llamar Yegua implica una innegable subversión, un acto de presencia que afirma la capacidad de enunciación de cuerpos insumisos.

El culo en contra de las instituciones

Un denominador común del trabajo de Linett es la interpelación a las instituciones que han históricamente ejercido su poder en contra de los cuerpos feminizados. En las acciones *Yeguada Latinoamericana* (2017) y *Banda de Guerra* (2018) vemos un desfile que exhibe elementos estéticos usados por carabineros; las mismas acciones e indumentaria referencian a su vez detalles del uniforme escolar. La coreografía simula paródicamente un

desfile militar, es una burla al orden, a la sumisión y la uniformidad. La estética de carabineros es tensionada con la aparición del culo de yegua, provisto de cola, imagen que además se hermana con la de los equinos esclavizados por la institución policial. El vínculo trans especie cobra un sentido elocuente, en tanto la yeguada pareciera encarnar una afinidad política y afectiva entre subalteridades, hembras humanas mestizas rebeldes y animales sometidos a regímenes de trabajos forzados y violentos.

En *Yeguada Santa* (2019) se interpela a la iglesia, con elementos visuales que parecen aludir al universo evangélico. Las performers cantan, para finalmente organizarse en una formación semipiramidal en varios niveles, en la que se confunden cabezas y culos con sus colas esta vez trenzadas. La acumulación de cuerpos configura por momentos una especie de ser múltiple. El cuerpo humano pierde su forma fusionando cabezas y culos, radicalizándose la renuncia (temporal) a la condición humana.

Otra intervención con referencias a la estética religiosa es *Virgen del Carmen Bella* realizada en 2019 en formato de procesión, culminando en la Plaza de armas de Santiago. En ella el vestuario remite a elementos de feminidad (vestidos ceñidos color azul celeste y maquillaje a juego) y de colonialidad (peinetas altas y mantillas). Se parodia una procesión que porta una imagen similar a la Virgen del Carmen, sin embargo los colores y el maquillaje no se ajustan a la visualidad que tradicionalmente acompaña a esta virgen⁴. Por el contrario la indumentaria transmite un carácter más suntuoso y festivo que el que acostumbramos ver en eventos carmelitas. La atmosfera religiosa se ve desafiada por la aparición de las nalgas y sus colas, que se muestran mediante el gesto de prosternación. La imagen parece sugerir que este gesto revela un contenido subyacente a la parafernalia católica, contenido por completo desafiante a la supuesta humildad, castidad y sobriedad que asociamos a la Virgen del Carmen. Cabe señalar

⁴ Es popularmente conocido que el culto a la Virgen del Carmen se caracteriza visualmente por el uso de colores tierra, siendo la combinación más frecuente la de castaño oscuro y blanco/crudo.

que el título de la acción refiere a la letra de una canción religiosa tradicional con contenido mariano, dicha canción en la tradición chilena se ha asociado con las facciones más conservadoras de la iglesia.

En las tres acciones recién mencionadas la exhibición del culo evoca una especie de revelación de lo que la institución usualmente restringe y oculta. La referencia a las fuerzas de orden y su rigidez y dureza se tensiona con la aparición de los culos y colas, los cuales irrumpen como curvas incontenibles, revelando un potencial erótico bajo la indumentaria castrense. Los culos y anos evocan lo incontrolable e insurrecto, emergiendo contra la misión de regulación y control que carabineros ha hecho propia. Muy probablemente lo ignominioso de la acción (para la fuerza policial, claro está) radique en que la yeguada hace visible lo que se haya en estado de latencia en la configuración la identidad policial, ese factor innegablemente físico y carnal tan propio de una fuerza represiva. Lo mismo sucede en las acciones que interpelan a la religión, en ellas los culos y colas, la analidad que sostiene la imagen proyectada por la yeguada, apelan al elemento erótico y su potencia, negados por la religión que o reprime o encubre el sustrato sexual de sus funcionamientos.

Por otra parte en las mencionadas acciones es la patria como institución ubicua la que se pone en cuestión, a través de la referencia al culto mariano y a la virgen patrona de Chile, protectora del Ejército y madre común. La patria también es la que se cuestiona cuando los gestos de la yeguas sugieren la existencia de flujos ocultos en la estética marcial de carabineros, la patria como constructo sólido y cerrado se tensiona con la incontenible emergencia de los culos y anos que les recuerdan a los transeúntes que la clausura anal nunca es definitiva, que se puede ser agujero dueño de sí mismo, y que no es sumiso quien administra gozosamente todos sus orificios.

A propósito de las lecturas posibles sobre nalgas, culos y anos en la performance de la *Yeguada Latinoamericana* de Linet, aflora la necesidad de recordar esos últimos años del siglo XX en Chile, en los que miembros de las diferentes comunidades

sexodesodientes, organizados o no, se unieron para exigir la despenalización de la sodomía. A veinticinco años de ese proceso quisiera reparar en un solo detalle: la práctica del sexo anal entre hombres, prohibida desde 1875 por el código penal, ocupó simbólicamente el lugar de la autodeterminación de los cuerpos, siendo la lucha por la despenalización de la sodomía un vehículo para movilizar batalla por la libertad sexual y la inclusión de las poblaciones sexodisidentes a la condición de ciudadanía plena. No fueron solo hombres homosexuales quienes se dieron a la tarea de derogar el artículo 365, fueron multitudes (como diría Preciado) de muy diversas características, con muy variadas preferencias eróticas, quienes manifestaron la necesidad de desactivar esa prohibición de placer anal.

Y es que esa era una ley que perseguía mucho más la identificación sexodisidente que la práctica del sexo anal. Y sin embargo, el modo de defender la existencia de los/las/les desobedientes sexuales, fue defender el derecho a la administración del propio ano. Aun si una parte importante de esa población no le tenía particular apego a esta práctica, la defensa del derecho al propio ano fue, durante un par de años, la batalla por el derecho a administrar la propia actividad erótica.

La revisión retrospectiva de ese proceso hace aparecer la pregunta por ese potencial de la analidad de significar cuestiones más complejas y algo más abstractas que la práctica concreta de un tipo de ejercicio erótico. En ese sentido, volvemos aquí a las propuestas de Preciado respecto a la castración anal (o silenciamiento de los goces del ano) como primer estadio de una domesticación sexual masiva y total, aquella que deja simbólicamente ocluido el órgano en cuestión como paso inicial para la construcción de un régimen sexual reproductivo, eficiente y organizado. Pensar en esto no puede sino estimular la posibilidad de considerar la analidad (así como la activación de otras zonas también cerradas al placer) como herramienta simbólica para el desorden y la desobediencia.

Genealogías yeguas

La *Yeguada Latinoamericana* y las *Yeguas del Apocalipsis* comparten rasgos suficientes para ser entendidas como parte de la misma trama insumisa, por ello no está demás revisar los lazos que las vinculan. La construcción de una genealogía de la subversión a la heteronorma y al patriarcado resulta una tarea relevante para una comunidad (rizomática, sin duda) de desobedientes. El nombre escogido en ambos casos implica la apropiación de una denominación injuriante.

En el caso de Casas y Lemebel la injuria aparece por la feminización. No se llamarán los jinetes del apocalipsis, sino las yeguas en atención a su flagrante cualidad marica. Para la obra de Linet, llamarse yegua implica asumirse inapropiada, hembra de mala conducta, lo que en este caso aparece con claridad en la exhibición y en el disfrute del propio culo, en el guiño al autoerotismo practicado sobre el ano propio y desde luego en el desparpajo de recorrer el espacio público ventilando las nalgas.

Fernanda Carvajal, analiza la performance Fundación de Santiago de Casas y Lemebel en 1988, en la que ambos entran desnudos montados sobre una yegua a un campus de la Universidad de Chile. Carvajal revisa las posibles lecturas de la analidad en la obra, la que se manifiesta visualmente en la cercanía entre los desnudos culos de los artistas y la grupa del animal. Respecto a ello la autora refiere precisamente a la propuesta de Hocquenghem en relación con “el modo grupal del ano que, como órgano compartido por todos, brinda la posibilidad de abrir y exponer un cuerpo a otro u otros a partir de distintos tipos de roces y conexiones.”(Carvajal 2012 61)

Esa cualidad colectivizante que conformaría uniones rizomáticas, aparece también en la *Yeguada Latinoamericana*, cuando el culo y el ano se abren colectivamente a la mirada de los transeúntes, constituyéndose en una red de cuerpos en resistencia capaces de interpelar a toda clase de sujetos, sin importar la identificación de género.

Volviendo a las Yeguas de los años 80 Carvajal señala:

[...] la entrada de Casas y Lemebel a la universidad pública sobre una yegua puede ser leída hasta cierto punto como la aparición de un deseo desestructurante (puesto que des-edi-pizado y anal) que irrumpiría así de forma galopante. Si no fuera por el *hasta cierto punto*. Pues el espectro de la madre, de las madres, permanece en la presencia de las acompañantes-carabinas que *toman las riendas* en la intervención. Pero, por otra parte, ¿hasta qué punto esta alianza estratégica de las Yeguas con las mujeres que las acompañan puede ser también vista como una resistencia frente al peligro de la trascendentización de una verdad homosexual (Carvajal 2012 61).

Cuando dos maricas desnudos refundan la Universidad de Chile, hacen un gesto que encarna un deseo, el deseo que fuese otro el orden que nos estructura. Tensionan la jerarquía entre humanos y yegua, a base rozarse los culos. La mujeres aparecen aquí como guardianas (Madres, dice Carvajal), tomando las riendas y guiando al animal y a las yeguas que lo montan.

Esta lectura nos permite pensar en estas nuevas Yeguas, mujeres y ya no necesariamente madres, guardianas de nada sino yeguas con el culo a la vista y el ano compartido, que más de 30 años después, irrumpen para declarar que no hace falta ser marica para tener un culo rebelde, un ano deseoso que invita a complicidades rizomáticas. También se puede ser mujer y tener un culo que habla, la *Yeguada Latinoamericana* invita, entre otras cosas, a practicar lo que Preciado ha propuesto tras la lectura de Hocquenhem, desprivatizar el ano. Y de paso, poner a prueba el poder de esta colectivización como arma contra el orden fálico de las instituciones.

* * *

Obras citadas

Carvajal, Fernanda. "Las yeguas del apocalipsis, La intrusión del cuerpo como desacato y desplazamiento". *Carta. Revista de pensamiento y debate del museo nacional centro de arte Reina Sofía*. Primavera - verano 2012, pp. 60-62

Henning, Jean Luc. *Breve historia del culo*. Principal de los libros, 2010
Hocquenghem, Guy. "El deseo homosexual". *El deseo homosexual (Con terror anal)*, Barcelona: Melusina, 2009
Preciado, Paul. "Terror Anal", *El deseo homosexual (Con terror anal)*, Barcelona: Melusina, 2009.
Sáez, Javier y Sejo Carrascosa . *Por el culo. Políticas anales*. Barcelona: Egales, 2011

* * *



Virgen del Carmen Bella / Yeguada Latinoamericana (2019).
Registro Fotográfico: © Gi Del Río



Un Archivo Inexistente I (2022). Imagen generada con IA. © Felipe Rivas San Martín.

Justicia chamánica Mapuche y discriminación en los tribunales chilenos: las luchas de la jueza LGBT Karen Atala por la custodia de sus hijas y por el pluralismo jurídico.

“Mapuche Shamanic Justice and Discrimination in Chilean Courts: The Struggles of LGBT Judge Karen Atala for Custody of Her Daughters and for Legal Pluralism.”

ANA MARIELLA BACIGALUPO

Departamento de Antropología
Universidad de Buffalo. EE.UU.
anab@buffalo.edu

FABIEN LE BONNIEC

Doctorado en Antropología Social y Etnología
Académico de la Universidad de La Frontera. Chile
fabien@uct.cl

RESUMEN

La jueza Karen Atala enmarcó su caso de custodia infantil contra la Corte Suprema chilena dentro de la “justicia chamánica” indígena mapuche, el “espíritu de la ley” y los derechos humanos de las minorías sexuales. Analizamos lo que el caso de Atala aporta a la literatura sobre diversidad sexual, brujería y el espíritu de la ley en las historias de la justicia chilena y mapuche. El caso involucra el espíritu de la ley en dos sentidos. En primer lugar, revela la falta

de separación entre la ley religiosa y la secular, demostrando que la religión está profundamente arraigada en la ley, tanto para el Estado como para los Mapuche. En segundo lugar, se refiere a la intención que subyace a la ley y a su interpretación y aplicación, que persigue incluso a las visiones más literales, fundamentales y seculares de la ley. Después de su transformación espiritual, Atala practicó el espíritu del derecho consuetudinario mapuche en los tribunales, pero justificó formalmente sus sentencias utilizando la letra de la ley chilena, lo que demuestra una fluidez entre la ley y la espiritualidad.

Palabras Clave: *Religión, derecho, justicia, LGBT, custodia de menores, derecho consuetudinario, visiones, chamanismo, mapuche, Chile*

ABSTRACT

Judge Karen Atala framed her child custody case against the Chilean Supreme Court within Indigenous Mapuche “shamanic justice,” the “spirit of the law,” and human rights. We analyze what Atala’s case contributes to the literature on sexual diversity, sorcery, and the spirit of the law in both Chilean and Mapuche histories of justice. The case engages the spirit of the law in two senses. First, it reveals the lack of separation between religious and secular law, demonstrating that religion is profoundly embedded in the law, both for the state and for the Mapuche. Second, it refers to the intention behind the law and its interpretation and enforcement, which haunts even the most literalist, secular visions of law. After her spiritual transformation, Atala practiced the spirit of Mapuche customary law in the courts but formally justified her judgments using the letter of the Chilean law, demonstrating a fluidity between law and spirituality.

Keywords: *Religion, law, justice, LGBT, child custody, customary law, visions, shamanism, Mapuche, Chile*

En 2004, la jueza chilena Karen Atala presentó una demanda contra el Estado chileno con la Comisión Interamericana de Derechos Humanos por denegarle la custodia de sus hijas debido

a su condición de lesbiana. En este caso, ella enmarca su postura moral contra la homofóbica Corte Suprema dentro de la “justicia chamánica” indígena mapuche, “espíritu de la ley,” y los derechos humanos universales. Analizamos cómo las soberanías religiosas, políticas y legales contrapuestas de la Corte Suprema chilena arraigada a la moral católica y la justicia chamánica mapuche, cada una con diferentes metafísicas y estándares de moralidad, dieron forma al caso de Karen.¹ En Chile, la aplicación formal de la ley favorece a los históricamente privilegiados y perjudica a las minorías raciales y sexuales históricamente desfavorecidas. Pero, como veremos, la justicia chamánica y el derecho consuetudinario indígena operan subrepticamente a través del espíritu indirecto e invisible de la ley. Dado que su lucha tuvo consecuencias sociales y jurídicas efectivas para los derechos de las minorías sexuales y de género en Chile, incluidos los chamanes o machi mapuche, el caso de Karen contribuye significativamente a la literatura sobre diversidad sexual, brujería y derecho en las historias de la justicia tanto chilena como mapuche, y, en términos generales, ejemplifica la complicada naturaleza del “espíritu de la ley”.

En este artículo exploramos cuatro áreas claves. En primer lugar, analizamos los efectos derivados de las afirmaciones de una

¹ Estamos en deuda con todos los Mapuche que compartieron sus visiones y experiencias con nosotros, así como con Karen Atala, Emma de Ramón, y numerosas personas en los tribunales de Pucón y Villarrica que facilitaron esta investigación. Agradecemos al Baldy Center for Law and Social Policy de SUNY Buffalo que otorgó fondos de investigación a Bacigalupo en 2017, 2018 y 2019 para llevar a cabo la investigación etnográfica y de archivo requerida para este proyecto. Muchas gracias por los atentos comentarios de los participantes en el taller de Bacigalupo “Justicia chamánica y derechos humanos internacionales: La visión chamánica transformadora de la jueza Karen Atala y su caso de custodia infantil por derechos LGBT”, celebrado en el Baldy Center for Law and Public Policy el 10 de febrero de 2017. Agradecemos a Víctor Nain por ayudar a Bacigalupo a revisar los documentos relativos al caso de Karen en el Juzgado de Pucón. Estamos en deuda con Sally Hadden, Tara Melish y tres revisores anónimos por sus perspicaces comentarios sobre una versión anterior de este manuscrito. Como muestra el caso de Karen, la ley nunca es una norma universal de justicia, moralidad y verdad, externa al individuo, ya que la ley tiene sesgos sociales (Gordon 1984; Unger 2015).

machi mapuche que visitó a Karen en una visión para advertirle que debía cambiar su forma de aplicar justicia y que, además, la ley chilena traicionaría su homosexualidad latente. La machi también se atribuye el mérito de haber concientizado a Karen respecto a su identidad sexual disconforme, lo que le significó una nueva vulnerabilidad similar a la experimentada por los mapuche frente al estado chileno. En segundo lugar, exploramos la narrativa de Karen sobre la visión que desencadenó su crisis personal y profesional, tras la cual se identificó como lesbiana y modificó su forma de impartir justicia al incorporar el derecho consuetudinario mapuche. En tercer lugar, analizamos la sentencia de la Corte Suprema chilena que declaró a Karen no apta como madre por convivir con una pareja lesbiana. Atala recurrió a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos para impugnar la sentencia y revertir la jurisprudencia del máximo tribunal sobre lesbianismo y crianza de sus hijas. En cuarto lugar, argumentamos que las amplias nociones morales mapuches de “justicia chamánica”, sus identidades de co-género —que se mueven desde y entre lo masculino y lo femenino— y sus diversas sexualidades están más en consonancia con los discursos sobre los derechos de las minorías sexuales y de género que con los del sistema judicial chileno imbuido de doctrina católica. Es precisamente el alcance del discurso universal de los derechos humanos el que posibilita incorporar a la latente justicia chamánica de inspiración mapuche sin cuestionar las reivindicaciones espirituales específicas de estos últimos.

Analizamos lo que el caso de Atala nos dice sobre el “espíritu de la ley” en dos sentidos: En primer lugar, revela la falta de separación entre la ley religiosa y la secular en la postcolonial chilena. Aunque las visiones laicas liberales modernistas de la ley trazan una línea firme entre *lex Dei* (ley religiosa) y *lex naturae* (ley laica), el funcionamiento real de la ley laica nunca ha estado libre de dimensiones religiosas o teológicas. El caso de Atala demuestra que la religión está profundamente arraigada en la ley, tanto para el Estado chileno como para los mapuche. La religión interviene en la ley tanto en términos “hegemónicos” (cuando

los valores católicos influyen en la Corte Suprema chilena) como en formas más marginales, pero “progresistas” (cuando el derecho consuetudinario mapuche y la justicia chamánica influyen en Atala y transforman su forma de ejercer en los tribunales chilenos). En segundo lugar, el “espíritu de la ley” —la intención matizada que subyace a la ley, y cómo debe interpretarse y aplicarse— persigue incluso a las visiones más estrechamente literales, fundamentalistas y seculares del derecho. Tras su visión y transformación espiritual, Karen practicó el espíritu del derecho consuetudinario mapuche en los tribunales para conceder justicia mapuche, pero justificó formalmente sus sentencias en términos de la letra de la ley chilena. Fue la visión de Karen de un espíritu de machi lo que gatilló una transformación tanto en su visión de mundo como su sexualidad y la inspiró para hablar y luchar en los tribunales, pero ella presenta su caso ante los tribunales laicos como un caso de discriminación debido a su orientación sexual, lo que demuestra una fluidez entre la ley y la espiritualidad que tiene repercusiones de gran alcance.

También analizamos cómo la justicia chamánica mapuche jugó un papel fundamental en la práctica del espíritu de la ley por parte de Karen. Tal como lo expresa Juan Ñanculef, historiador mapuche, “la justicia chamánica es un mecanismo cultural particular de búsqueda de una justicia moral amplia para los mapuche, mediante el cual las machi, expresan las normas y la ética del Azmapu² (derecho consuetudinario mapuche) a través de sueños, visiones y rituales, y exigen que las personas las apliquen pragmáticamente en contextos concretos o sufran las consecuencias” (comunicación personal, 8 de diciembre de 2023). *Azmapu* se refiere a las normas que regulan las relaciones entre todos los seres que habitan la tierra en sus dimensiones física, energética, cósmica y espiritual (Loncon 2023 57). También se refiere a la

² El Azmapu puede referirse a cosas tan diversas como los procedimientos para pedir permiso a los propietarios de bosques y ríos para talar un árbol, o cuántos años debe trabajar un ladrón para la familia a la que robó (en lugar de ir a la cárcel), o cuándo y por qué deben realizarse los rituales.

autoridad espiritual, judicial y política mapuche derivada de su relación con las características, fuerzas y poderes arraigados en un territorio específico. Pamela Klassen (2018 110) califica el derecho indígena arraigado en la tierra y el lugar como su “jurisdicción espiritual”. La ética, la mediación, la restitución, el castigo social y corporal y la brujería son fundamentales y constitutivos del marco normativo *Azmapu*. La persona que hace daño debe “restituir y añadir un costo adicional para disminuir las consecuencias del daño o mal causado” (Melin Pehuen et al. 2016 41).

Habitualmente, los *longko* (jefes de comunidad) y las machi se reúnen para discutir qué medidas tomar y suelen aconsejar a la persona acusada para que se comprometa a cambiar antes de que la comunidad tome medidas punitivas. El *Azmapu* “no sólo consiste en una serie de reflexiones y prácticas normativas mapuche, derivadas del ejercicio de su soberanía y control cultural ancestral, sino que también implica la identificación de bases conceptuales y su ejercicio práctico en el contexto político y judicial actual” (Melin Pehuen et al. 2016 14). *Azmapu* incluye así la forma en que los mapuche se relacionan con el Estado chileno que expropió sus tierras, y con el derecho internacional de los derechos humanos vinculado a la recuperación territorial mapuche.

Las machi articulan la “justicia chamánica” cuando visitan a las autoridades políticas y jurídico legales como Karen a través de sueños y visiones y les amenazan con el sufrimiento a menos que sigan a *Azmapu* y, asimismo, cuando castigan con contra brujería a los que no siguen a *Azmapu* (a menudo los implicados en la usurpación de sus tierras). Al utilizar el término “contra brujería”, las machi interpretan la colonización como el primer acto de brujería. Analizamos cómo la visión de Karen de un espíritu es interpretada por las machi, por los mapuche de la zona de Pucón y por la propia Karen, y qué papel atribuyen estos actores a un espíritu de machi para difundir el espíritu de la ley a través de la transformación de las personas, las sexualidades, la ley y la consecución de la justicia. Dado que todos los actores en este caso se comportan como si el espíritu de machi que apareció en la visión de Karen jugara un rol central en la transformación de

la realidad, los espíritus de machi son de hecho agentes sociales en este contexto (ver Bacigalupo 2016b sobre los espíritus como agentes sociales).

Por lo tanto, la cuestión de la justicia chamánica no sólo articula una disputa con las propuestas de justicia del Estado a través de la aplicación literal y formal de los códigos civil y penal chilenos, sino que también desafía la propuesta de que el Estado y sus tribunales son el ámbito pertinente para hacer justicia para los mapuche (ver Bacigalupo, Manrique y McAllister 2024 para una comprensión amplia similar de la justicia). La justicia chamánica mapuche es invisible e indirecta. Presenta una nueva comprensión mapuche de un espíritu de la ley según el cual el *Azmapu* expresado y encarnado por la machi debe prevalecer, con el propósito de lograr una amplia justicia moral para las comunidades mapuche. Dado que estimular a la gente a tener sueños y visiones y practicar la brujería y la contra brujería no son delitos, la justicia chamánica actúa de forma invisible fuera del alcance del sistema judicial chileno. El caso excepcional de Karen muestra cómo se escenifica la disputa entre la justicia chamánica y la justicia estatal, y cómo aquella funciona a través de sueños y visiones encarnados. De igual modo, este caso muestra cómo la justicia chamánica mapuche puede redirigir el derecho normativo chileno a través de la remodelación de las percepciones y los órganos morales de sus agentes, en este caso la propia jueza Atala, que era secretaria judicial del Juzgado de Primera Instancia de Pucón, en el sur de Chile.

Bacigalupo, antropóloga de la religión y autora del presente artículo, conoció a Karen Atala en 2002, cuando Atala era jueza del Tribunal Oral en lo Penal de Villarrica, a 25 km de la ciudad de Pucón, en el sur de Chile, y cuando ya convivía con su pareja, Emma de Ramón, historiadora que dirigía el archivo de la Araucanía en Temuco. Por aquel entonces, Bacigalupo realizaba una investigación etnográfica sobre las identidades de co-género chamánicas mapuche y las sexualidades diversas en el sur de

Chile.³ Durante los años siguientes, Bacigalupo fue testigo de las batallas legales de Karen por la custodia de sus hijas durante el proceso de divorcio de su marido. En 2007, 2009, 2013 y 2019, Bacigalupo entrevistó a Karen sobre esta experiencia y sobre cómo el proceso por el cual comenzó a identificarse como lesbiana, y por lo tanto a cambiar su forma de aplicar justicia, fue moldeado por la visión de un espíritu chamánico mapuche. Le Bonniec, antropólogo jurídico y coautor de este artículo, que aborda en su extensa investigación archivística y etnográfica la compleja relación entre el derecho formal chileno y el derecho consuetudinario mapuche, analiza la superposición y los conflictos entre ambos sistemas normativos en los mismos territorios del sur de Chile. Le Bonniec argumenta que esto crea un pluralismo jurídico *de facto* que no está reconocido oficialmente en Chile, aunque es profundamente valorado por los indígenas mapuche (2009, 2018, 2023).

En primer lugar, analizaremos cómo detrás de las batallas legales de Karen por la igualdad y la justicia en los tribunales se esconde una historia no contada sobre una visión que le provocó una crisis personal de identidad y sexualidad y transformó su forma de aplicar justicia.

La justicia encarnada y personalizada de los espíritus chamánicos: la visión transformadora de Jaren

En 1994, cuando Karen Atala comenzó a ejercer como secretaria judicial del Juzgado de Pucón, debemos tener en cuenta que se trata de una jurisdicción de primera instancia, que abarca grandes zonas rurales, incluyendo la frontera con Argentina, muy alejadas de centros urbanos y donde en su época casi el 80% de las causas se relacionaba con la población mapuche. Sin embargo, la jurisprudencia conservadora de la zona seguía adscrito

³ Esta investigación dio lugar a la publicación de *Shamans of the Foye Tree: Gender, Power, and Healing among Chilean Mapuche*. (Bacigalupo 2007).

a un sistema jurídico monocultural enmarcado en una Constitución dictada en dictadura que no reconocía a la existencia de los Pueblos Indígenas, mientras que durante el mismo periodo el régimen del general Augusto Pinochet había eliminado la existencia de las comunidades mapuche (1979). En ese entonces, Karen recontextualizó los casos mapuche al basarse en el derecho positivista escrito chileno, utilizando “una particular y autoritaria recontextualización del precedente que se traduce en resultados sociales” (Mertz 1996 230 235). Karen argumentaba que los mapuche debían ajustarse a un único estándar nacional de derecho, excluyendo como “irrelevante” la evidencia sobre el trasfondo cultural que da forma a la cognición y conducta mapuche. Al igual que muchos jueces, adhirió a la ficción legal conocida como la “persona razonable objetiva”, que se interpreta según los estándares de la cultura dominante (Renteln 2004 6 15).

Los mapuche de la jurisdicción de Pucón, sin embargo, no consideran a los jueces o secretarios judiciales como observadores imparciales capaces de juzgar un caso por sus méritos y así resolver el conflicto. Por el contrario, los ven como poseedores del mismo tipo de poder soberano, hereditario, espiritual y judicial que poseen las machi. Al igual que otros grupos indígenas amazónicos y andinos (Platt 1992; Salomon 1983; Walker 2015), estos mapuche ven a los funcionarios judiciales como aliados potenciales y, por lo mismo, consideraron injusta la aplicación por parte de Karen del derecho escrito o positivista chileno. Los espíritus desempeñan un papel central en la definición de lo que significa la justicia desde una perspectiva indígena. Los espíritus de las montañas andinas se llaman a sí mismos “abogados” que practican la verdadera justicia (Platt 1992 139), pero los espíritus de machi mapuche se ven a sí mismos como jueces y adivinos que exigen un tipo particular de justicia moral para los indígenas.

Las machi reconocen haber enviado espíritus mensajeros para enseñar, amenazar y castigar a personas no mapuche que encarnan el poder soberano o tienen influencia sobre sus vidas y futuros. Bacigalupo documentó el caso de un sacerdote italiano que tuvo una visión de una serpiente que le envió una machi

para obligarlo a seguir a *Azmapu* (Bacigalupo 2007) e, igualmente, la machi Francisca Kolipi se atribuyó el hecho de enviar sueños a Bacigalupo para enseñarle a curar y dar forma a la escritura de su etnografía (Bacigalupo 2016a). Pero mucho más comunes son los casos en que las machi se atribuyen el hecho de enviar contra brujería a autoridades como gobernadores, colonos, policías y jueces involucrados en la usurpación de tierras mapuche.

En el caso de Karen, un espíritu machi reformularía sus pensamientos y su identidad como funcionaria judicial de Pucón en una visión, para hacer que se implicara personalmente al impartir justicia a los mapuche privados de derechos, desafiando así la autoridad de un sistema judicial chileno arraigado en el privilegio racial no indígena y en las ideas tradicionales (occidentales) sobre la ley y la familia heterosexual. Karen llevaba un año y medio en el juzgado de Pucón cuando Carmen, una machi de la zona de Pucón (localidad de Curarrehue), la visitó mediante una visión en 1995 para transformar su forma de aplicar justicia. El 17 de agosto de 1996, Carmen le dijo a Bacigalupo:

Visité a la señora juez de Santiago en una visión... Tenía la cabeza hinchada de orgullo, y los mapuche sufrían en su tribunal a causa de su ley *wingka* [no mapuche]... Envié un *wayrao* para domarla, para que se volviera humilde... Sufrirá mucho y entonces aprenderá a practicar el *Azmapu*... su propia ley la traicionará... las fuerzas internacionales la ayudarán (comunicación personal, 17 agosto 1996).

Carmen afirma que visitó a Karen en forma de pájaro *wayrao* para “domar” su arrogancia. Una vez que Karen sufriera en carne propia la injusticia de la ley chilena, valoraría a *Azmapu* y lo incorporaría a su forma de hacer justicia en los tribunales de Pucón y Villarrica. Carmen afirmó que la ley chilena traicionaría a Karen, pero que las “fuerzas internacionales” la ayudarían. El razonamiento de Carmen de recurrir a las “fuerzas internacionales” no es inusual entre los mapuche, ya que entienden que las percepciones de la comunidad global como pluralista y multicultural tienen más peso que las del Estado chileno. Por ejemplo, la

machi Francisca Kolipi le pidió a Bacigalupo que escribiera una versión en inglés de su “biblia chamánica” para legitimarse a sí misma y sus habilidades en la economía global del poder, que va mucho más allá de las percepciones discriminatorias del Estado chileno sobre los mapuche y las machi (Bacigalupo 2016^a 27).

La experiencia visionaria de Atala surgió en un contexto difícil. Llevaba un año y medio trabajando intensamente en el juzgado de Pucón cuando los mapuche de la zona se quejaron de que sus casos no se habían resuelto correctamente porque la forma de juzgar de Karen era demasiado estrecha y hegemónica y no tenía en cuenta el *Azmapu*. El marido de Karen, Jaime López, un abogado que trabajaba en comunidades mapuche, y Bernardo Naminao Llanquín, su oficial de sala mapuche, explicaron a Karen el contexto cultural de las demandas mapuche de justicia, que eran muy diferentes de lo que permitía la ley chilena. Esto provocó una importante tensión en la vida profesional y personal de Atala, produciendo la visión.

Cuando Bacigalupo entrevistó a Karen en 2007, Karen explicó que había cambiado para siempre la noche del 17 de octubre de 1995, cuando tuvo una visión de un prendedor de plata de mujer mapuche, o *trafpelalkusha*, que se convirtió en un enorme pájaro de los pantanos, un *wayrao* que se hacía llamar el “espíritu mapuche”. Ella interpretó esta visita como una “visión mágica sobre cómo hacer justicia”:

Esa noche me quedé dormida al lado de Jaime, que había tomado pastillas para dormir y roncaba. Sentí algo que me hizo abrir los ojos, y estaba entre despierta y dormida, y no podía mover los brazos. Estaba como poseída. Sentí un sonido en mi cabeza. Primero fue el sonido de voces, y vi una luz blanca que venía por el techo del pasillo hacia mi dormitorio. Me quedé atónita. La luz giraba y se hacía cada vez más grande. Y empecé a oír el tamborileo del *kultrun* de machi, tun, tun, tun, golpeándome en la cabeza, y me quedé petrificada. Cerré los ojos, pero una voz me dijo en español: “Mírame, soy el espíritu mapuche”. Abrí los ojos, y la luz blanca se había transformado en un *trafpelalkusha* que tenía calaveras colgando. Y repetía: “Mírame, soy el espíritu mapuche”. Y entonces la luz blanca se

transformó en un enorme pájaro blanco con alas enormes y un pico largo y curvado. Era muy fuerte. Siempre fui respetuosa con el mundo de la magia, pero no lo entendía y tenía miedo (Entrevista con Bacigalupo, 10 de julio de 2007).

Como Karen es católica y esta era su primera vez viviendo en el Sur de Chile, puesto que había vivido en Santiago y en el Norte Grande), no tenía ninguna relación previa con la comunidad mapuche, le pidió al machi Genaro Queupukura que le interpretara su visión. Su hija tradujo para Karen:

El pájaro que describes es un *wayrao*, que es el mensajero de las machi que aparecen y despliegan sus alas para hacer demandas, amenazas o causar mal. Los espíritus mapuche te están juzgando... no están contentos con tu justicia. No viniste aquí como burócrata para calentar asiento y pasar el tiempo antes de conseguir un ascenso en otro lugar. Tienes que cambiar tu forma de hacer justicia. Tienes que ser cuidadosa en tu trabajo porque tu propio tribunal traicionará quién eres realmente. Las calaveras de los *trafpelalkusha* significan traición (Entrevista con Bacigalupo, 19 de julio de 2007).

Genaro esencialmente le dijo a Karen que el pájaro *wayrao* exigía que ella comenzara a aplicar un tipo diferente de justicia —una que incorporara el derecho consuetudinario mapuche, conocido como *Azmapu* (Cloud 2009; Melin Pehuen et al. 2016; Villegas Díaz y Mella Seguel 2017). Genaro también predijo que el sistema de justicia chileno traicionaría “lo que realmente eres”, es decir, la sexualidad lésbica latente de Karen, que emergería públicamente en 2003 cuando Emma se mudó con ella y sus hijas.

La visión de Karen fue única en el sentido de que creó una intimidad emocional con un espíritu machi que inició una crisis espiritual tanto a nivel profesional como personal. Esto transformó su identidad sexual y su forma de hacer justicia en la jurisdicción de Pucón. Karen explica:

Después de tener esa visión, no estaba bien. Todo cambió. Mi vida no tenía sentido. Cuando sentí esa luz y ese pájaro enorme encima de mí que decía: “Escúchame, soy el espíritu

mapuche”, sentí que algo me poseía. Y fue entonces cuando empecé a cuestionarme mi sexualidad. Mi identidad cambió y supe que no podía seguir así. En 1998, reconocí mi identidad como lesbiana y en 2002, durante mi proceso de separación, empecé a ver a Emma, y todo cambió. Mi nueva identidad como lesbiana se convirtió en un escándalo público y la Corte Suprema de Chile me traicionó. Alegaron que por ser lesbiana no podía ser una buena madre y me quitaron la custodia de mis hijos (Entrevista con Bacigalupo, 26 de marzo de 2013).

Fui elegida para tener esta visión en 1995 y vivir esta injusticia de la ley chilena porque soy fuerte. Fui a ver a una vidente gnóstica no mapuche que trabajaba con el péndulo, y ella me dijo que mi energía era la de una mujer guerrera de luz que mueve energías para las causas más nobles. Esa era mi esencia. Mi destino era cambiar la forma de hacer justicia en Pucón para ayudar a los mapuche oprimidos. Mi lucha era por el pueblo mapuche. Cuando comencé las batallas legales por mis hijas, comprendí que esa era también mi lucha y una lucha por las minorías sexuales en Chile (Entrevista con Bacigalupo, 10 de julio de 2007).

Karen y su entonces pareja, Emma de Ramón, son mujeres poderosas que custodian la autoridad legal de la sociedad chilena dominante, contra la que muchos mapuche han luchado. En la época de la visión de Karen, Emma gestionaba documentos oficiales sobre los mapuche en el archivo nacional de Temuco, mientras que Karen interpretaba la legislación chilena para impartir justicia en casos mapuche en el tribunal de Pucón. Pero ambas mujeres fueron discriminadas y marginadas después de reconocerse como lesbianas en la sociedad patriarcal chilena. Machi Carmen y Genaro insinúan semejanzas entre la futura traición contra Karen por parte de la justicia chilena y las traiciones que los mapuche habían sufrido en el pasado a manos de la ley chilena, utilizada para expropiar sus tierras y discriminar su pueblo, sus matrimonios poligínicos y sus géneros y sexualidades machi no normativos. Y esta experiencia, junto con su visión y transformación espiritual, dio a Karen una nueva perspectiva del mundo que desafiaba las concepciones hegemónicas chilenas.

Las ideologías hegemónicas de los colonizadores españoles cristianos (1606-1810), y posteriormente de los colonos chilenos (1810-presente), construyeron a los cuerpos de machi, sus identidades co-genéricas y sexualidades no normativas y sus prácticas espirituales como antinaturales, perversas y salvajes, vinculándolas con la sodomía, la brujería y la adoración del diablo. Para afirmar su jurisdicción sobre las tierras, los espíritus y las personas indígenas, los colonos estructuraron su autoridad religioso-política por encima y en contra de las soberanías religioso-políticas articuladas y encarnadas en contraposición por las naciones indígenas (Klassen 2018 110 114). Diferenciar entre el orden social patriarcal de los colonos cristianos heterosexuales y el “caos co-genérico y sexualmente diverso de la brujería indígena” se convirtió en una forma hegemónica de controlar los límites entre quienes supuestamente tenían el derecho divino de gobernar y poseer propiedades y quienes eran supuestamente salvajes ignorantes de Dios, la ley y la propiedad, que necesitaban ser conquistados y evangelizados (Bacigalupo 2004a, 2007 111-139). Aunque hoy en día muchos mapuche, incluida la machi, son nominalmente católicos y tienen concepciones complejas de la ley y el territorio, las percepciones dominantes en Chile sobre los géneros y las sexualidades no normativas sólo empezaron a cambiar en 2004, cuando Karen demandó al Estado chileno ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos por discriminarla debido a su homosexualidad.

Aunque Karen no tuvo el tipo de visión que la llevó a convertirse en machi, existen paralelismos entre su experiencia y la de las machi. Las machi iniciadas experimentan sueños y visiones transformadoras, adquieren sexualidades no normativas e identidades de co-género —moviéndose desde y entre las polaridades masculina y femenina o combinándolas— y se identifican como viejas y jóvenes al mismo tiempo. Al asumir estas diferentes identidades y guiadas por *Azmapu*, las iniciadas machi comprenden plenamente el mundo desde diferentes posicionamientos y transforman el mundo mapuche de la enfermedad y la desgracia hacia la salud y el bienestar, aplicando la justicia moral

más allá de las limitaciones de la ley chilena (Bacigalupo 2001, 2004b, 2007, 2014, 2016a).

De forma similar a la experiencia de las iniciadas machi, la identidad como lesbiana latente de Karen se desató tras su visión; adquirió una nueva perspectiva del mundo como minoría sexual privada de sus derechos, considerada no apta para ser juez por el tribunal de Temuco e incapacitada para ser madre por la Corte Suprema chilena. Aunque Karen siempre cuestiono su sexualidad, lo reprimió y siguió el mandato patriarcal hasta que tuvo su visión que gatillo una transformación tanto en su visión de mundo como en su sexualidad. Al igual que la machi, Karen adoptó la justicia chamánica, el espíritu de la ley y el *Azmapu* como factor rector de su vida y su práctica. Fue más allá de las limitaciones formales de la ley chilena, imbuida de valores católicos que discriminaban a los mapuche, practicando el espíritu de la ley y el *Azmapu*, involucrando resoluciones con mapuche de Pucón y Villarrica antes de justificar sus decisiones en términos legales chilenos formales. Karen interpretó su experiencia de forma similar a la de la machi después de haber leído el libro de Bacigalupo de 2001, así como dos de sus artículos (Bacigalupo 2004a, 2004b). En 2013, Karen sostenía: “Al igual que las machi pueden cambiar su sexualidad y su visión del mundo cuando se inician como machi, eso es lo que me pasó a mí cuando tuve la visión” (entrevista con Bacigalupo, 26 de marzo de 2013).

Los relatos de las machi sobre la apropiación de la ley chilena mediante la cooptación y transformación de Karen, su representante legal, son ejemplares: otros pueblos indígenas han experimentado visiones y han trabajado con el sistema jurídico nacional e internacional a través del marco de la religión y las culturas indígenas de la mejor forma que han podido. Pero en este caso, las machi se negaron a adaptarse al sistema jurídico chileno. En cambio, habilitaron el espíritu de la ley cooptando el cuerpo y el espíritu de una funcionaria judicial no mapuche, haciéndole sufrir en carne propia la privación de derechos a manos de la ley chilena (por ser una minoría sexual) para que se comprometiera con el espíritu de la ley. Esto implicaba practicar

el derecho consuetudinario *Azmapu*, encarnar la justicia chamánica y los géneros/sexualidades variantes, y dejarse llevar por la justicia chamánica para desafiar al sistema jurídico chileno. Aunque invisible en los documentos judiciales, la transformación provocada por la visión de Karen y la postura moral de la justicia chamánica se convirtieron en motores centrales de su práctica para impartir justicia para los mapuche en los tribunales chilenos.

Justicia chilena y cultura mapuche

La relación entre el pueblo mapuche y la justicia estatal chilena es tanto de dependencia como de emancipación. Por un lado, los mapuche han estado subordinados a un sistema legal que les ha sido impuesto y, por otro, la ley chilena sigue siendo utilizada como medio para reivindicar sus derechos y luchar contra la impunidad. Muchos mapuche utilizan la ley chilena para expresar y resolver conflictos de tierras entre personas de la comunidad y para denunciar a terratenientes y empresas forestales no mapuche por usurpar sus tierras. Un momento clave en la formación de la relación entre los mapuche y el derecho chileno fue la fundación de las reservas indígenas a finales del siglo XIX, cuando el estado otorgó a los jefes de comunidades *títulos de merced*, creando la “ficción legal” de la propiedad comunal (Stuchlik 1999 227). A partir de este momento, para proteger o reclamar sus tierras, los mapuche dependerían del lenguaje, terminologías, rutinas y lógicas de la burocracia chilena. La creación, a principios de la década de 1930, de los Juzgados de Indios para resolver las disputas relacionadas con las tierras indígenas marcaría aún más la experiencia mapuche de la justicia, caracterizada por procesos largos y dilatados que generalmente no producían resultados.

Paralelo a ello, se va desmarcando otro tipo de experimentación del sistema jurídico chileno, a través de la comparecencia de personas mapuche en los tribunales estatales, situación constatada de forma temprana en archivos judiciales (León 2001). A principios del siglo XX, varios autores plantearon su preocupación

por la inconveniencia de juzgar a personas de otras culturas en tribunales chilenos (Marshall 1917; Pedernera 1941; Solís Mansilla 2001). Los interrogantes levantados por estos autores en torno a la responsabilidad penal del indígena van a constituir las bases de las primeras sentencias conocidas en materia de absolución por razones culturales. El primer caso conocido (en 1953) fue el de “la muerte de la bruja” (Skewes 1999), cuando una mujer de una comunidad de Liquiñe (Panguipulli), aconsejada por una machi, mató a su abuela, pensando que la anciana era responsable de la repentina muerte de su bebé.⁴ Durante el juicio, la mujer aludió a sus visiones y a su ritual de chupar la sangre de su abuela para protegerse de la brujería. Un experto antropólogo afirmó que las creencias y supersticiones de la acusada al ser compartidas en “la comunidad primitiva” eran consideradas como legítimas para luchar contra la brujería. La acusada fue absuelta considerando que había sido impulsada por una fuerza irresistible.⁵ Otro caso notorio fue el “sacrificio de Puerto Saavedra” en el contexto del tsunami de 1960, cuando un niño de cinco años fue descuartizado y arrojado al mar durante un ritual de las comunidades mapuche cerca del lago Budi, en un esfuerzo por calmar las aguas. Los nueve acusados fueron absueltos porque el tribunal consideró que no podían actuar racionalmente de acuerdo con la situación de miedo y su “estado cultural”.⁶

En ambos casos, los tribunales coincidieron en que los acusados cometieron estos delitos, desde la perspectiva de los acusados, por razones de fuerza mayor y, por lo tanto, no se les podía imputar responsabilidad penal. En estos dos casos, los mapuche fueron vistos a través del prisma de su supuesto “primitivismo” y considerados como niños o irresponsables.

⁴ Jean y John Comaroff (2004) también analizan la muerte de la bruja, la razón indígena, la persona razonable y los dilemas del reconocimiento de la brujería en el derecho estatal poscolonial.

⁵ Sentencia de 4 de julio de 1953, dictada por el Segundo Juzgado Civil de Valdivia. Confirmada por la Corte de Apelaciones de Valdivia el 7 de diciembre de 1953.

⁶ Ver Juzgado del Crimen de Nueva Imperial, Juan José Painecura Paineo y Otros, Causa N° 24.228, Sentencia de 2 de octubre de 1962. Existen varios estudios relacionados con este caso, entre ellos Caniguan 2013.

Como han argumentado Comaroff y Comaroff (2004), la práctica de la diferencia en las sociedades poscoloniales reconoce la costumbre indígena, pero la considera “peligrosa” e “irracional”. Estas percepciones siguen siendo utilizadas por muchos abogados chilenos para abordar la cultura indígena en los tribunales. El uso que Karen hizo del *Azmapu* y la agencia que otorgó a las autoridades mapuche para resolver sus propias disputas en los tribunales de Pucón, allá por 1995, fue novedoso en su momento porque primaba entonces un orden legal monocultural y positivista, a pesar de la aprobación de una incipiente Ley Indígena en 1993 que reconocía la costumbre como fuente de derecho.

La convención constitucional de 2021-2022 incorporó un gran número de demandas mapuche, en particular la posibilidad de resolver ciertos conflictos mediante el reconocimiento de su propio sistema de justicia. Esta propuesta fue finalmente rechazada en septiembre de 2022, pero este proceso abrió sin embargo la posibilidad de un pluralismo jurídico en Chile (Nash Rojas 2022). Los mapuche, no obstante, tienen una forma paralela de practicar el espíritu de la ley a través de la chamanización de los documentos legales.

Chamanizar documentos jurídicos

Los mapuche entienden que los colonizadores han creado leyes, aplicadas por documentos oficiales como títulos de propiedad y mapas, para facilitar el despojo colonial de las tierras indígenas, el proyecto de modernización en curso del Estado y su esfuerzo por controlar y “civilizar” al pueblo mapuche (Mallon 2009), que incluye la abolición del carácter comunal de las reservas y la práctica del derecho consuetudinario (Bacigalupo 2014 653; Bengoa 1999 59). Muchos ven estas prácticas legales como evidencia de la complicidad entre colonos, policías, jueces y el gobierno chileno. La ley incluye la capacidad de infligir daño, pero debido a que es un producto del Estado, existe una ambivalencia real por parte de los observadores indígenas en torno a

su valor moral (Walker 2015 55). El fracaso del sistema judicial chileno para investigar las demandas mapuche contra poderosos colonos o para resolver disputas internas da testimonio de la marginación de los mapuche dentro de la ley chilena y los discursos de poder y política (Bacigalupo 2016^a 141-144).

En toda América Latina, el conflicto chamánico se desarrolla en la esfera archivística y judicial para desafiar este despojo colonial. Los pueblos indígenas vinculan chamanismo y derecho, ritual y violencia, vengándose a través de la contra brujería contra los colonizadores que les arrebataron sus tierras (Bacigalupo 2014, 2016a; Platt 1992; Salomon 1983; Walker 2015). En este ámbito, los indígenas “se apropian de las formas del discurso jurídico europeo para obligar a los colonizadores en sus propios términos” (Platt 1992 144). Algunos sostienen que el chamanismo sólo ofrece un conjunto fragmentado de prácticas al servicio de individuos particulares y pequeños grupos, y que los indígenas adoptan cada vez más el derecho externo, que personifica el proceso centralizador del Estado y su monopolio de la violencia (Walker 2015). Aunque la visión de Karen era una amenaza y una advertencia, no un caso de brujería, Karen sufrió los prejuicios homofóbicos y la traición en las interpretaciones de la ley por parte de los jueces chilenos de una manera muy similar a la que sufrieron los mapuche en el sistema judicial chileno. Quienes practican la brujería o la contra brujería son intocables en el sistema judicial chileno porque la brujería no es un delito. Pero, de hecho, los mapuche consideran las similitudes entre las técnicas de contra brujería y la elaboración de documentos legales para utilizarlos contra los colonos que han usurpado sus tierras. Mediante la contra brujería, los mapuche pretenden participar en pie de igualdad en los poderes del Estado y arrebatar sus tierras a los colonos. El *longko* (líder de la comunidad) Domingo Katrikura señaló: “Necesitamos que nuestros nietos conozcan los documentos y controlen los papeles para que podamos proteger nuestras tierras y tradiciones ancestrales y tomar el poder del *wingka*” (entrevista con Bacigalupo, 16 de junio de 2007). El mapuche Alejandro Huenchuñir añadió: “Lo que nos hicieron

los *wingka* y los gringos fue brujería. Ahora les devolvemos su brujería” (8 de junio de 2010) (Bacigalupo 2016^a 141-142).

Los poderes de las machi se han convertido en una fuerza moral unificadora y reguladora para los mapuche, dándoles un sentido de la justicia basado en la comprensión única que tienen las machi del poder necesario para resistir al Estado chileno moderno. Pasando por alto las ideologías de los partidos políticos, las concepciones de las machi del poder y la justicia se alinean con los ideales panmapuche dirigidos a recuperar las tradiciones, la historia y las tierras ancestrales habitadas por espíritus del bosque (Bacigalupo 2004c, 2007). Estos discursos chamánicos unen a mapuche de diferentes partidos políticos, clases y posiciones sociales bajo un mismo derecho consuetudinario. Por lo tanto, el chamanismo puede fortalecerse paradójicamente en momentos de mayor colonialismo y represión estatal, no sólo porque las fuerzas centralizadoras están más necesitadas de desestabilización (Thomas y Humphrey 1994), sino porque los indígenas buscan formas alternativas de justicia (Bacigalupo 2004c, 2007). La jurisdicción espiritual de las machi sigue dando forma a la política mapuche. Dillehay (1985) y Bacigalupo (2007) han demostrado que las machi tienen autoridad espiritual, moral y judicial y, en la medida en que representan las fuerzas del bien y controlan las fuerzas del mal en nombre de la comunidad ritual, desempeñan un papel político.

Las machi también han extendido la ideología de la brujería al ámbito del poder legal y político no mapuche, otra forma de “justicia chamánica”. Los mapuche manipulan subrepticamente los documentos burocráticos de la colonización (documentos oficiales de tenencia de la tierra, mapas y sentencias judiciales que favorecen a los colonos) a través de medios rituales para revertir lo que perciben como la brujería del Estado y los tribunales en la toma de sus tierras (Bacigalupo 2014 654, 2016^a 141-144). Estas se convierten en “transcripciones ocultas” (Scott 1990) que impugnan el poder de los colonos y el Estado. Las machi fuman y cantan sobre documentos de títulos de propiedad, mezclando el pasado —cuando se produjeron estos documentos— y el presente

para recuperar las tierras que han perdido. De este modo, aprovechan el poder de los documentos legales en beneficio de la comunidad (Bacigalupo 2014 654, 2016^a 141-144). Esta “justicia chamánica” es una estrategia para cambiar la historia aprovechando el poder de los textos oficiales en beneficio de la comunidad. Las machi también envían contra brujería a los colonos que les han quitado sus tierras y a los jueces que apoyan a los colonos en los tribunales, robándoles y manipulando una servilleta usada o una prenda de vestir, o dándoles comida con sustancias nocivas.

Las elites políticas chilenas y los colonos, al igual que otros en América Latina, han utilizado narrativas de cultura, integración y terrorismo para socavar la justicia chamánica, las reivindicaciones territoriales de los pueblos indígenas y sus demandas de derechos colectivos y culturales (Jackson y Warren 2005; Mallon 1996; Richards 2013). Debido a que estas nociones alternativas presentadas en la justicia y el poder chamánicos son tan amenazantes para el sistema judicial y otras estructuras políticas, el Estado chileno ha etiquetado a muchas machi como “terroristas” y los ha encarcelado. Por ejemplo, la machi Francisca Linconao fue acosada, humillada y acusada de poseer armas utilizadas en un ataque “terrorista” contra la familia descendiente de colonos suizos Luchsinger, sin ninguna prueba (BioBio Chile 2013). Otras machi, entre ellas Millaray Huichalaf y Tito Cañulef, han sido encarceladas por protestar contra la construcción de represas hidroeléctricas en lugares con sagrados mapuche (País Mapuche 2013). La justicia chamánica es claramente una amenaza para el Estado. Su aspecto más amenazador lo constituye su práctica encarnada y personalizada, que puede poseer y transformar a personas con poder jurídico, como Karen Atala.

Aplicando el espíritu de la ley: la discreta práctica del *Azmapu* de Karen en los tribunales

La aplicación por Karen del espíritu de la ley a través de la práctica indirecta del *Azmapu* fue beneficiosa para los mapuche

en los tribunales de Pucón (1994-1998) y Villarrica (1999-2003), ya que les permitió resolver disputas y llegar a acuerdos de restitución antes de que Karen los justificara en la ley estatal formal. Si bien la práctica del espíritu de la ley y la justicia chamánica de Karen no es evidente en los procedimientos de los tribunales de Pucón y Villarrica, ni en la Corte Suprema de Chile, ni en la Corte Interamericana de Derechos Humanos, donde Karen finalmente llevó su caso, ésta fue la fuerza motriz de su forma de aplicar justicia. El caso de Karen tiene menos impacto formal en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y su propia juridicidad porque, en aquel momento, sólo podía aplicar el derecho consuetudinario indígena en los tribunales de forma indirecta y silenciosa, sin dejar huellas en el archivo.

Después de su visión y transformación espiritual en 1995, Karen cambió su forma de interpretar y ejercer el derecho incorporando tanto el *Azmapu* como el sistema de tribunales y jueces respaldados por el poder coercitivo del Estado. Como secretaria judicial del Tribunal de Primera Instancia, Karen llevaba los expedientes judiciales, prestaba juramento a testigos y jurados y, a menudo, asumía las funciones de juez. El derecho a la cultura es universal, pero su contenido exacto sigue siendo objeto de debate (Renteln 2004 216). Karen respaldó los derechos culturales acogiendo el derecho consuetudinario mapuche siempre que no violara los derechos humanos internacionales o la legislación chilena (véase Poulter 1998 para un argumento similar). Y empezó a actuar como portavoz de los grupos minoritarios mapuche en lo que Parekh (1996 264) denomina “consenso dialógico”: explicar a los representantes legales por qué las tradiciones que chocan con los valores sociales “operativos” dominantes son centrales, incluso deseables, para la vida de los grupos étnicos.

Al utilizar el derecho consuetudinario mapuche arraigado en la tierra y el lugar, Karen otorgó a los mapuche el poder jurídico para resolver problemas y establecer sistemas de restitución; luego encontró la forma de justificar sus fallos recontextualizando los casos mapuche según la Ley Indígena aprobada en 1993 para proteger los derechos culturales indígenas. Para ello

contó con la ayuda de su oficial de sala mapuche Bernardo Naminao Llanquín, quien actuó como facilitador intercultural informal y traductor entre Karen, monolingüe hispanohablante, y los hablantes monolingües de mapudungun que se presentaron ante el tribunal entre 1994 y 1998.⁷ Karen explicó:

Mi enfoque cambió, y empecé a valorar a los mapuche que venían a mi juzgado pidiendo justicia. En 1993 se creó la Ley Indígena, pero se aplicó muy mal. Entonces... Empecé a aplicarla: Reconocí los matrimonios polígamos mapuche y di a las uniones mapuche que no habían pasado por un matrimonio civil el mismo reconocimiento que a los matrimonios civiles no mapuche... Permití que los mapuche fueran escuchados en su propia lengua... Llamaba a mi asistente, Bernardo, y le pedía [a la familia] que hablara en mapudungun, y luego él me traducía. Les daba vergüenza, pero lo hacían. Y luego, cuando llegaba a una resolución, le pedía a Bernardo que se lo dijera en mapudungun. Y entonces ellos entendían... Estuve cuatro años en este tribunal de Pucón, y pasé a formar parte de sus vidas... También empecé a darme cuenta de cómo los mapuche se convertían en víctimas cuando vendían sus tierras o las arrendaban por noventa y nueve años a no mapuche que querían tierras junto al lago. Y empecé a mostrarles que había otras opciones además de vender sus tierras... Luego estuve un año como jueza del Juzgado de Pucón y cuatro como jueza en la ciudad de Villarrica (de Letras y luego Penal), a veinticinco kilómetros de Pucón, donde también apliqué el derecho consuetudinario mapuche. (Entrevista con Bacigalupo, 10 de julio de 2007)

Karen se dio cuenta que la abolición de las comunidades en 1979, durante la dictadura del general Augusto Pinochet (1973-1990), era otra forma de violencia infligida por la justicia chilena a los mapuche, y empezó a privilegiar la legislación oral y el

⁷ Los mediadores lingüístico-culturales informales han estado presentes en los tribunales del sur del país desde principios del siglo XIX (Le Bonniec y Nahuelcheo 2017).

derecho consuetudinario mapuche por sobre el derecho escrito en los tribunales de Pucón y Villarrica.

Cuando Karen trabajó como secretaria judicial y jueza subrogante en el juzgado de Pucón entre 1994 y 1998, era imposible que los jueces reconocieran y aplicaran formal y abiertamente el *Azmapu*, ya que los tribunales aún operaban en el marco de una ley chilena monocultural (Hilbink 2007). Revisamos las sentencias redactadas por Karen en su calidad de jueza subrogante, pero los expedientes sólo consignan las bases de la conciliación entre las partes. No detallan las negociaciones ni los procedimientos que Karen siguió para llegar a esos acuerdos, que en ese momento eran todos extrajudiciales.

Sin embargo, la naturaleza escrita y no pública de los procedimientos de un solo juez en un tribunal de primera instancia como el de Pucón, y el poder otorgado a los jueces en este tipo de sistema legal no reformado (Hersant 2022), permitía a estos jueces tener cierta discreción en la toma de decisiones sin ser cuestionados por una autoridad judicial superior. Como Karen indica en sus entrevistas, ella consideraba el derecho consuetudinario oral mapuche de manera discreta para resolver disputas entre mapuche antes de que terminaran en los tribunales. En sus fallos Karen justificaba, en términos del sistema legal oficial chileno, lo que el derecho consuetudinario mapuche había resuelto informalmente. Karen señaló: “Les daba el poder del Estado para resolver los conflictos. No era una justicia desde arriba, sino una justicia desde dentro. Luego escribí los fallos de acuerdo con el sistema legal chileno oficialmente aceptado” (26 de marzo de 2013). Por ejemplo, reconoció los rituales matrimoniales mapuche como matrimonio civil válido. Cambió la clasificación y la gravedad de ciertos delitos para permitir que las comunidades mapuche encontraran su propia solución, lo que normalmente implicaba dar al acusado la oportunidad de cambiar y restituir. Karen también aplicó atenuantes a la responsabilidad penal, o sentenció ciertos delitos y luego conmutó la pena por trabajos comunitarios o una multa, lo que está en consonancia con la norma *Azmapu* de restitución.

La aplicación discreta del *Azmapu* por parte de Karen para resolver disputas en el juzgado de Pucón fue presenciada por dos mapuche que trabajaron con ella. Bernardo, el funcionario mapuche de la sala de audiencias, explicó cómo Karen practicaba el derecho consuetudinario mapuche en el tribunal de Pucón:

Los miembros de la comunidad mapuche se peleaban por la tierra, por las corridas de cercos y por los derechos sobre las quebradas y los animales robados. La jueza pedía a los mapuche que hablaran entre ellos para que llegaran a un acuerdo de buena fe. Y a veces llamaba al presidente de la comunidad y al *longko* (jefe de la comunidad) para que mediaran entre las partes y llegaran a un acuerdo. Luego se daban la mano en la misma sala. Yo iba a Reigolil, que está a unas seis o siete horas de Pucón, con la policía y la jueza para constatar cómo se resolvían los robos de animales por acuerdo y los plazos para devolver el animal. El demandante y el demandado firmaron sus declaraciones y su acuerdo en el juzgado. La jueza también aplicó la Ley Indígena en Pucón. Había un no mapuche de apellido Martínez que había usurpado las tierras de un mapuche de apellido Painenahuel. La jueza extraditó al usurpador, que tuvo que indemnizar a Painenahuel. La jueza falló conscientemente para no perjudicar a los mapuche y llegar a acuerdos y reparaciones, que es nuestro camino. (Entrevista con Bacigalupo, 17 de enero de 2019)

Añadió Pamela, la secretaria y procuradora mapuche del abogado Edmundo Figueroa en el juzgado de Pucón:

Tenía una buena relación con los mapuche que acudían al juzgado y les inspiraban confianza. Cuando había un conflicto, la señora Karen llamaba a la persona que tenía autoridad en ese sector o comunidad —un presidente, un líder— y la autoridad decidía cómo se iba a resolver el problema, y las partes acataban. Los conflictos se resolvían de la mejor manera posible para no llegar a un juicio que costaría mucho dinero al demandante y al demandado. (Entrevista con Bacigalupo, 18 de enero de 2019)

Cuando Karen terminó su período en el Tribunal Oral Penal de Villarrica en 2003, el sistema de justicia penal chileno ya estaba pasando por una gran reforma procesal penal: los tribunales del sur del país comenzaron a hablar nuevamente de la cultura indígena como una razón para absolver a los acusados. Estas estrategias de defensa cultural (Renteln 2004) incluyeron la categoría de “error culturalmente condicionado”, según la cual la cultura lleva al individuo a “actuar erróneamente” sin considerar que el “error” mismo es definido por la cultura jurídica dominante (Briones 2018; de Maglie 2012; Millaleo 2016; Villegas Díaz 2012). Como han argumentado Comaroff y Comaroff (2004), el sistema de justicia monocultural en los Estados poscoloniales a menudo replantea las impugnaciones “culturales” como “error” o “locura” del Otro indígena, pero también da lugar a una gramática de la diferencia que desafía el universalismo liberal y cambia los términos en los que se experimentan, entienden y negocian las realidades poscoloniales.

A medida que la reforma de la justicia penal comenzó a afianzarse, la cultura mapuche emergió en los debates judiciales, y en 2003 se creó una defensoría pública especializada para los acusados mapuche. Esta oficina y la fiscalía también asignaron interpretes formales bajo la figura de facilitadores interculturales que desempeñaron las funciones que Bernardo había ejercido extraoficialmente entre 1994 y 1998 en el tribunal de Pucón. Pese a esto, los tribunales todavía no valoran la cultura de forma coherente, ya que los jueces y abogados interpretan el artículo 54 de la Ley Indígena con gran libertad y sólo aplican a medias el Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales (Convenio 169 de la OIT)⁸. Sin embargo, se ha podido ver la invocación de la cultura mapuche en diversos procesos y veredictos legales y en variados ámbitos: la importancia del territorio en todas sus dimensiones;

⁸ El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, redactado en 1989, se considera una de las normativas internacionales más relevantes para proteger los derechos de los pueblos indígenas. Instrumento internacional “vinculante” ratificado por Chile en 2008, el Convenio 169 obliga a las instituciones del Estado chileno, incluido el poder judicial, a aplicar sus normas. Véase www.ilo.org.

la no consideración de las reclamaciones de las comunidades indígenas como “criminales”;⁹ el uso del derecho consuetudinario indígena como mecanismo legítimo para la resolución de conflictos;¹⁰ la intervención de entidades espirituales en los delitos imputados;¹¹ y el estatus de la autoridad tradicional indígena de las personas acusadas.¹² Todos estos ámbitos reflejan la preocupación mapuche por preservar un orden cósmico y social armónico. Dado que la práctica del pluralismo jurídico y el reconocimiento de los derechos indígenas siguen siendo débiles en Chile (Le Bonniec 2023), la justicia chilena ha venido resolviendo las controversias legales que involucran a indígenas recurriendo al concepto de “error culturalmente condicionado” para eximir de responsabilidad penal a las personas mapuche imputadas.

Por otra parte, las ontologías indígenas y la relación explícita entre los mapuche y su tierra están siendo reconocidas en los litigios sobre propiedad ante los tribunales civiles. En 2009, la machi Francisca Linconao se convirtió en la primera defensora de los derechos indígenas en Chile en invocar con éxito el Convenio 169, cuando hizo una demanda judicial para impedir que una empresa talara un bosque donde ella obtuvo sus poderes y donde sacaban plantas medicinales adyacente a su comunidad. El tribunal reconoció el daño medioambiental y espiritual causado a un *menoko* (manantial) donde la machi recolectaba sus plantas medicinales (*lawen*). Desde entonces, el Convenio 169 se ha invocado en varias demandas civiles relacionadas con el impacto

⁹ Véase la causa judicial número 921-2014, Tribunal de Primera Instancia, Colipulli. El argumento cultural se utiliza a veces para explicar la importancia de la tierra y el territorio para las comunidades indígenas, y por qué ocupan propiedades ilegalmente.

¹⁰ Véase la sentencia de reposición del Tribunal Supremo en el caso del “malón de Cauñicu”. Causa judicial número 2683-2010.

¹¹ En el caso de MMQ, acusado de femicidio, la defensa del imputado explicó que éste padecía una enfermedad mapuche al momento del crimen, lo que le impedía tener conciencia de lo que estaba haciendo. Tribunal Oral en lo Penal de Temuco, causa rol 107-2013.

¹² El caso más emblemático es el del machi Celestino Córdova, condenado por homicidio, cuyos abogados defensores han solicitado reiteradamente salidas extracarcelarias para reencontrarse con su rewe.

en lugares de importancia sociocultural, así como en recursos de protección en las cortes de apelaciones.

Nada de esto fue posible durante el tiempo que Karen permaneció en los tribunales de Pucón y Villarrica. El poder de las fuerzas invisibles que actuaron en la vida de Karen revela las limitaciones del sistema judicial, sus archivos y estándares de evidencia asumidos por un sistema judicial racional. La práctica indirecta del *Azmapu* por parte de Karen era invisible en los documentos judiciales chilenos de la misma manera que la justicia chamánica es invisible en el sistema judicial mapuche y chileno, pero sigue dándole forma. La justicia chamánica que surgió en la visión de Karen se transformó en el poder que la indujo a practicar el espíritu de la ley y el *Azmapu* y a hacer pública su homosexualidad latente, lo que la llevó a perder a sus hijas en los tribunales chilenos. La justicia chamánica fue también la fuerza que le permitió luchar por la justicia en los homofóbicos tribunales chilenos.

El caso de la custodia de las hijas de Karen Atala

El 3 de mayo de 2003, el juez del juzgado de menores de Villarrica concedió provisionalmente la custodia de las tres hijas de Karen, de tres, cuatro y ocho años, a su padre, sin audiencia y sin que se hubiera recabado prueba alguna (CIDH 2010 punto 48). El tribunal aplicó normas sociales y familiares heterosexuales (Beltrán Puga 2011; Miles 2017) e invocó temores infundados sobre la homosexualidad. La Corte de Apelaciones de Temuco también había realizado una investigación disciplinaria ilegal sobre la vida privada de Karen, determinando que la reputación de la profesión jurídica y su orientación sexual lesbiana eran incompatibles (CIDH 2010 ítems 44-46; CIDH 2012 ítems 219-22). El juez concluyó que la identidad sexual y la relación lésbica de Karen dañaban su imagen, así como la del poder judicial.

Al final, el juez que decretó la tuición provisoria a favor del padre fue recusado y la causa de tuición se radicó en la

Secretaría letrada, quien, el 18 de diciembre de 2003, dictó sentencia rechazando las pretensiones del padre sobre la custodia y dictaminando que las niñas debían permanecer con su madre, como eran sus deseos. La jueza argumentó que la orientación sexual de Karen no era un impedimento para una maternidad responsable ni un peligro para la moralidad de las niñas, que no había pruebas de que la presencia de Emma fuera perjudicial para las niñas, que la homosexualidad no es una patología, que los niños criados en familias homosexuales no sufren desventajas psicológicas y sociales, que no había pruebas de maltrato a las niñas por parte de su madre, que Karen y Emma no tenían enfermedades de transmisión sexual, que las niñas no habían sufrido discriminación y que las niñas habían expresado su deseo de vivir con su madre (CIDH 2010 puntos 50-55). La Corte de Apelaciones de Temuco ratificó dicha sentencia, rechazando la apelación del padre demandante Jaime López.

En respuesta, el entonces marido de Atala, interpuso ante la Corte Suprema un recurso de queja, que es de carácter disciplinario, alegando abuso judicial porque la Corte de Temuco y el Juzgado de Villarrica apoyaban los derechos de la madre por encima de los derechos de las niñas, que, según argumentaba, sufrirían mental y socialmente si vivían con su madre lesbiana. Jaime López recurrió al Tribunal Supremo para arrebatarle las niñas a Karen, sabiendo que el Poder Judicial de Chile, homofóbico y católico, en su inmensa mayoría masculino, se pondría de su parte. Y así fue.

El 31 de mayo de 2004, la Corte Suprema dictaminó que Karen no era apta para ser madre porque era lesbiana y vivía con su pareja. Además, la Corte ignoró las leyes chilenas sobre custodia vigentes a la época, que establecían la preferencia de la madre en el cuidado de los hijos si los padres viven separados, e ignoró el deseo declarado de las hijas de permanecer con su madre. Dicho tribunal hizo suyos los argumentos esgrimidos por el ex marido de Karen: que las hijas eran vulnerables al ostracismo y la discriminación por vivir en un hogar de lesbianas sin la presencia del padre, lo que además crearía confusión sobre los roles

sexuales y afectaría a su desarrollo; que las niñas corrían el riesgo de contraer enfermedades de transmisión sexual de la pareja de lesbianas; y que Karen era violenta y poco maternal (puntos 15, 17 y 18 de la sentencia de la Corte Suprema de 2004; CIDH 2010 puntos 40, 41 y 47).

Karen argumentó que su sexualidad y la elección de su pareja no debían descalificarla como madre y que tanto el mensaje de su exmarido como la decisión provisional del tribunal de menores se basaban en supuestos patriarcales, en el desconocimiento del derecho a la identidad no heterosexual y en el desprecio por los mejor intereses de sus hijas (CIDH 2010 puntos 42, 49). Karen impugnó, por carecer de base racional y jurídica, seis percepciones sobre la paternidad homosexual respaldadas por el tribunal: (1) las niñas necesitan un padre en casa para ser criadas “correctamente”, independientemente del tipo de padre que sea; (2) la orientación sexual por sí sola define a un buen o mal padre; (3) las madres lesbianas que deciden tener pareja están anteponiendo sus propios deseos a las necesidades de sus hijos; (4) la orientación sexual de los padres afecta al desarrollo psicológico y a la orientación sexual del niño; (5) la convivencia homosexual está naturalmente relacionada con las enfermedades de transmisión sexual; y (6) la pareja homosexual es un modelo inmoral que perjudicará a los niños (Ettelbrick 2010; IACtHR 2012 artículos 128, 180).

Karen luchó contra la decisión del máximo tribunal de la República y en noviembre de 2004 llevó su caso ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). Subrayando las diferencias entre el concepto de derechos morales y legales que tenía el Estado católico chileno y el concepto que tiene el derecho internacional de los derechos humanos, Karen acusó a Chile de trato discriminatorio y de injerencia arbitraria en su vida privada. Creada por la Organización de Estados Americanos (OEA) en 1959, la CIDH es una comisión autónoma que ofrece recomendaciones e informes. Junto con la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH), la CIDH es fruto de la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre de 1948.

Todos los miembros de la OEA, incluido Chile, reconocen a la CIDH. Veinticinco países, incluido Chile, reconocen la jurisdicción de la CIDH, y sus decisiones son vinculantes en Chile. No obstante, el impacto de una decisión concreta de la CIDH dependería de si Chile introdujera cambios significativos en su código nacional de derechos civiles basándose en la sentencia del tribunal.

En 2010, la CIDH emitió finalmente un informe sobre la admisibilidad de la demanda de Karen ante la Corte IDH. La Comisión solicitó al tribunal que condenara al Estado chileno por violar el derecho de Karen a un juicio justo y a la protección judicial, determinando lo siguiente:

La injerencia del Estado en la vida privada de Karen Atala fue arbitraria, ya que la decisión de custodia se basó en prejuicios discriminatorios impulsados por su orientación sexual, y no en una valoración objetiva de la capacidad de cada uno de los padres para ejercer la custodia de sus hijas. La decisión de cambiar el régimen de custodia existente no sólo interfirió arbitrariamente en una zona íntima de la vida de Karen Atala, el ejercicio de su orientación sexual, sino que también se inmiscuyó abusivamente en su proyecto de vida familiar (CIDH 2010 punto 115)

El informe de la CIDH dio lugar a un juicio en 2012 ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos en San José de Costa Rica. Este fue el primer caso ante todo el sistema interamericano sobre discriminación por orientación sexual para América Latina. En una sentencia histórica, la Corte IDH dictaminó que el Estado laico chileno había violado el derecho a la igualdad de Karen Atala. La Corte también afirmó, por primera vez en la historia de Chile como a nivel latinoamericano, que la orientación sexual y la identidad de género son categorías protegidas por la Convención Americana de DDHH y que la discriminación por esos motivos viola la ética del derecho internacional (Paúl Díaz 2014; Salgado Álvarez 2014). El tribunal concluyó:

Está proscrita por la Convención cualquier norma, acto o práctica discriminatoria basada en la orientación sexual de la

persona. En consecuencia, ninguna norma, decisión o práctica de derecho interno, sea por parte de autoridades estatales o por particulares, pueden disminuir o restringir, de modo alguno, los derechos de una persona a partir de su orientación sexual. (Corte IDH 2012 punto 91)

Este nuevo precedente protege a todos los progenitores homosexuales y con variantes de género, así por extensión a las machi, que sostienen identidades co-genéricas, sexualidades diversas y un enfoque encarnado de la justicia.

Según esta jurisprudencia, todos los tribunales de los países firmantes de las convenciones de derechos humanos y antidiscriminación de la OEA deberían estar ahora obligados a reconocer los derechos legales y sociales de los padres LGBT (CIDH 2018; Lauzon 2019).

Existen paralelismos entre la justicia chamánica, la búsqueda invisible de la justicia moral para los mapuche a través de visiones, sueños y rituales, y la práctica del derecho en el tribunal internacional de derechos humanos. El derecho consuetudinario mapuche resuena gracias al reconocimiento del pluralismo cultural para las minorías sexuales y raciales en el derecho internacional de los derechos humanos. En el 2011, Karen recurrió al Sistema de Justicia Interamericano porque se adopta una visión amplia y progresista de los derechos humanos de las minorías sexuales y los pueblos indígenas, estaba compuesto por jueces que en ese entonces eran progresistas y de países con pluralismo jurídico y cuenta con una relatoría sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. La justicia chamánica y el *Azmapu* practicados por Karen, una lesbiana no mapuche que forma parte del sistema judicial dominante, y su demanda legal ante la Corte Interamericana abrieron la puerta a una mayor protección legal para quienes suelen ser descartados por el sistema jurídico.

Derecho, moral y religión en los tribunales chilenos

Los Estados poscoloniales suelen ver el chamanismo o la brujería como fuentes irracionales de desorden que socavan el Estado moderno racional, algo que el aparato judicial es incapaz de clasificar y controlar (Geschiere 2006). Sin embargo, tanto el chamanismo como el cristianismo conforman la ley, la moralidad y los conceptos de justicia y autoridad en Chile, así como las formas en que éstos se desarrollan en un contexto legal. Irónicamente, las comunidades indígenas son colonizadas por abogados, académicos y políticos que las obligan a secularizar sus discursos para que sus reivindicaciones legales y políticas sean tomadas en serio; no obstante, los discursos “seculares” de la ley chilena se sustentan en la moral religiosa católica de sus practicantes, que viola los derechos de los ciudadanos. Al apelar a una noción externa de autoridad jurídica, Karen adoptó el argumento de los derechos humanos internacionales para contrarrestar esta colonización convencional. Aunque sus elecciones reconocieron la fuerza de las intervenciones de machi en su vida y su práctica del derecho consuetudinario en Pucón, en su propio juicio contra el Estado chileno hizo hincapié estratégicamente en la separación de la religión y la ley para desafiar la moral católica que dio forma a la decisión de la Corte Suprema chilena de negarle la custodia de sus hijas.

El caso de Karen pone de relieve la complicada relación entre chamanismo, religión, moral, derecho y justicia, y muestra cómo los poderes de machi y sus identidades sexuales y de género asociadas pueden trabajar de forma invisible tras bastidores para producir normas universales de justicia similares, en cierto modo, a las de los tribunales internacionales de derechos humanos. Indudablemente, los tribunales considerarían “extraño” sostener que la visión de Karen pudo haber ocasionado una transformación tanto en su visión de mundo como en su sexualidad y haber incidido directamente en el juicio sobre la custodia de sus hijas. A pesar de la transformación como resultado de su visión, Karen ocupaba una posición controvertida

como intermediaria cultural, dadas sus posibilidades limitadas y limitantes. Como no es mapuche, Karen no podía haber presentado su caso ante tribunales mediante una reclamación de derechos culturales como, en cambio, lo habría podido hacer una machi mapuche cuyo género y sexualidad hubieran sido transformados a causa de una visión. Karen tampoco quiso estereotipar su caso asociándolo con sus roles de mujer y madre amparándose en la ley que prioriza la custodia de la madre, del mismo modo que lo hace la Convención Belem do Pará. En lugar de intentar estas estrategias, Karen tomó la decisión de recurrir al discurso laico de los derechos a la igualdad de las minorías sexuales para combatir la discriminación que sufrió por su orientación sexual y vindicar sus derechos como madre lesbiana.

A pesar del papel central que su visión y su práctica del espíritu de la ley desempeñaron en sus propias adjudicaciones en el tribunal de Pucón y en su vida, Karen adoptó un discurso jurídico secular y puso de relieve las diferencias entre el concepto de derechos morales y jurídicos católicos que tiene el Estado chileno y el del derecho internacional de los derechos humanos. En lugar de intentar una defensa cultural de una visión que le había dado el espíritu de una machi, Karen tomó la decisión estratégica de recurrir al discurso laico de los derechos humanos para reivindicar sus derechos como madre lesbiana.

La reticencia de Karen en este ámbito también habla de sus propias limitaciones conceptuales como funcionaria judicial que defendía un imaginario jurídico occidental secular a pesar de su propia transformación espiritual. Al igual que Max Weber (1958), Karen atribuye a la religión un tipo de autoridad diferente a la racional porque aparentemente apela a una fuente de legitimidad distinta. Karen no podía ver el propio sistema legal como un sistema de creencia ni reconocer que ningún tribunal es realmente laico. Al no reconocer explícitamente su visión, aceptó las mismas dicotomías entre la religión y la ley que desafió en su experiencia de justicia chamánica y en su respuesta a los prejuicios católicos de los tribunales chilenos.

Los tribunales chilenos ocultan sus fundamentos católicos afirmando que la ley tiene una autoridad racional (pero no una autoridad moral), que se hace cumplir mediante el monopolio de la violencia por parte del Estado y que se aplica a todos por igual y con justicia. El Estado laico es, en parte, una afirmación de la ciudadanía, que redefine y trasciende las prácticas diferenciadoras de los individuos articuladas a través de la clase, el género y la religión. Pero incluso en el Estado laico moderno, la línea entre lo sagrado y lo laico no es fija, el lugar de la moralidad y la religión varía, y la línea es trazada y redibujada por quienes ejercen el poder moderno y quienes se resisten a él (Asad 2003 5-6, 8).

La religión interviene en la ley mediante la influencia católica hegemónica sobre la Corte Suprema chilena como también mediante la influencia chamánica, más marginal, pero “progresista” sobre una jueza no mapuche. La Corte Suprema chilena, con sus nociones patriarcales de familia y sus formas homofóbicas de dominación basadas en las normas morales católicas, construyó a Karen como un sujeto transgresor no apto para la maternidad del mismo modo que condenó los matrimonios poligámicos mapuche y las identidades de co-género de machi (Bacigalupo 2007 123-129). Aunque Karen habilitó el espíritu de la ley y la justicia chamánica en su práctica jurídica en Pucón, criticó la influencia del cristianismo heterosexual patriarcal en el sistema judicial chileno:

Los valores morales y religiosos no deberían formar parte de nuestra legislación ni utilizarse para determinar sentencias judiciales. Pero en Chile estamos plagados de leyes civiles basadas en nociones como “siempre que no atente contra la moral, las buenas costumbres y el orden público”. La mayoría de las razones que se esgrimen para no modernizar la ley de matrimonio y familia se basan en prejuicios religiosos[;] a pesar de que Chile es un Estado laico desde 1925, la base fundamental de Chile sigue siendo el matrimonio entre un hombre y una mujer. Y este es el paradigma que enmarca nuestra legislación nacional heterosexual. Todo lo que está fuera de esto es visto con recelo: las madres solteras, las parejas del mismo sexo, y sus hijos y familias. Y esa es la base de la sentencia dictada

por el Tribunal Supremo el 31 de mayo de 2004, negándome la custodia de mis hijas. La ley tiene que cambiar. La ley de custodia no puede utilizarse para sancionar los estilos de vida, [las] conductas sociales y emocionales de los padres. Un Estado laico y democrático de derecho no puede imponer valores morales y religiosos. La sentencia de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos es una clase magistral sobre la interpretación jurídica de los derechos humanos en el contexto del derecho de familia y del derecho de menores. Los jueces en Chile no deben olvidar que existen tratados internacionales de derechos humanos y deben interpretar las normas nacionales a esa luz. El tiempo perdido en nuestras vidas como familia excepcional sin ningún valor social no será remediado por la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Pero esta lucha no fue sólo personal, sino política. Mi caso se convirtió en un caso emblemático necesario para restablecer el derecho y la igualdad en Chile. (Atala 2012 5-9)

La ley a veces intenta transformar a las personas en lo que los poderes dominantes quieren que sean. Pero la intervención del Estado en el entorno de crianza de Karen, simplemente porque difería de la norma, contradecía un principio básico de las democracias liberales: que el Estado no debe suplantar a los padres en los asuntos familiares (Renteln 2004 203).

Impugnar esta violación exigía salir del contexto inmediato de las instituciones judiciales que pertenecen a los Estados-nación individuales, los recursos que aplican estas instituciones y la condición civil del individuo como sujeto político (Asad 2003 129). La legislación internacional sobre derechos humanos está arraigada en los ideales liberales e individualistas occidentales y también puede servir como herramienta de opresión. Pero en el caso de Karen, salir del sistema judicial chileno y entrar en el ámbito del derecho internacional de los derechos humanos fue una mejor elección porque este último reconocía su derecho a ser madre lesbiana. Muchos Estados, incluido Chile, no reconocen fácilmente la legislación de los derechos humanos en un sentido más amplio, incluidas las normas morales que unen a los seres humanos universalmente, independientemente de su composición

cultural. Sólo cuando Karen, con el apoyo de la CIDH, denunció al Estado chileno por violar sus derechos humanos, fue escuchada.

No obstante, como indica Hurd (2015), la salida de los sistemas judiciales nacionales en favor del derecho internacional de los derechos humanos también plantea nuevos retos. Los juristas que han analizado las políticas de acomodación multicultural se han ocupado principalmente de la relación entre las comunidades minoritarias y el Estado (Renteln 2004) o de los posibles efectos perjudiciales de la acomodación intergrupala sobre las relaciones de poder intragrupalas, en particular el aumento de la desigualdad de género (Shachar 2000). Pocos han considerado los derechos de las minorías sexuales y de género dentro de la cultura dominante del sistema jurídico estatal. Son aún menos los que reconocen la necesidad de aplicar los derechos humanos universales y la legislación sobre derechos individuales y familiares para contrarrestar los efectos perjudiciales de la falta de adaptación intergrupala para las minorías sexuales y de género.

Como lesbiana feminista que cuestiona el sistema judicial y político heteronormativo y no interioriza las estructuras disciplinarias, Karen se experimenta a sí misma como una extranjera. Pero, como sostendría Foucault (1975), Karen permanece dentro del sistema porque la matriz familiar católica heterosexual regula su sexualidad, rige la ley y produce su subjetividad. Karen experimentó su falta de subjetividad fuera de los discursos, representaciones y prohibiciones del sistema jurídico chileno.

La CIDH intentó remediar esto repudiando la decisión de la Corte Suprema y buscando un acuerdo con el Estado chileno para otorgar reparaciones por el daño sufrido por Karen y tomar medidas para prevenir futuras violaciones. La CIDH responsabilizó al Estado chileno por violar la integridad personal y privacidad de Karen, su derecho a la protección judicial y a un juicio justo, así como los derechos de sus hijas y familiares (CIDH 2010 punto 5). Específicamente, solicitó que la Corte IDH ordenara al Estado chileno el pago de todas las costas y gastos judiciales del caso, otorgara reparaciones por los daños causados a Karen y sus hijas por la violación de sus derechos, y ordenara medidas de

rehabilitación. La CIDH dispuso que el Estado chileno reconozca públicamente su responsabilidad internacional por el fallo, y que garantice que los jueces que discriminaron a Karen sufran las consecuencias legales. La CIDH exigió que el Estado chileno adoptara legislación, políticas públicas, programas e iniciativas para erradicar la discriminación por orientación sexual en todos los ámbitos del ejercicio del poder público, incluida la administración de justicia (CIDH 2010 punto 6).

Como el Estado chileno no cumplió con estas obligaciones, negó su responsabilidad internacional por las presuntas violaciones a la Convención Americana sobre Derechos Humanos (Corte IDH 2012 punto 6). La Corte IDH sancionó al Estado chileno el 24 de febrero de 2012. Aunque el Estado chileno finalmente accedió a las demandas de la CIDH, incluyendo un acto de reparación con el Ministerio de justicia, Karen considera que el Estado nunca le pidió disculpas. Hasta el día de hoy, la Corte Suprema alega que sólo estaba protegiendo los intereses de sus hijas cuando le negó la custodia a Karen.

El peso del caso Atala para los derechos LGBT y Mapuche en Chile

En 2003, cuando Karen asumió públicamente su identidad lesbiana, Chile seguía siendo un país muy homofóbico. Aunque la ley penal despenalizó la sodomía (sexo entre hombres) en 1999, no hace referencia al sexo entre mujeres, y muchos chilenos seguían considerando la homosexualidad masculina y femenina como un comportamiento anormal y antinatural. La homosexualidad siguió siendo tabú durante la década de 1990, a lo largo de la transición democrática de Chile, ya que las iglesias católica y evangélica seguían siendo importantes actores políticos. El Movimiento de Integración y Liberación Homosexual (Movilh), fundado en 1991, luchó contra los estereotipos homosexuales de promiscuidad sexual en el contexto de la pandemia del VIH-SIDA (Garrido y Barrientos 2018). El lesbianismo permaneció en

gran medida invisibilizado hasta que el caso de Atala finalmente permitió nombrar y calificar legalmente a las lesbianas, así como el tipo de abuso que sufren las personas LGBT. El lesbianismo fue condenado por ser “inmoral”, particularmente en el caso de las madres que “reemplazaban” al marido por una mujer porque desafiaba las nociones patriarcales de los hombres como cabezas de familia. Como explicó Karen, dar a conocer la situación de las familias encabezadas por lesbianas era aún más complejo debido al estereotipo: “Mi caso dio un rostro al lesbianismo y lo hizo más visible. La gente se enteró de que las lesbianas existimos, que formamos familias y tenemos hijos, algo que antes de mi caso era completamente invisible” (Entrevista con Bacigalupo, 17 de enero de 2019).

El caso de Karen Atala representa una victoria para los derechos LGBT en todo el mundo (Stern 2012) y encabezó una serie de cambios legales para las personas LGBT en la CIDH y en el sistema judicial chileno. El 16 de julio de 2012, la Comisión Internacional de Derechos Humanos para Gays y Lesbianas (hoy OutRight) concedió a Karen Atala el Premio Felipa de Souza en reconocimiento a su lucha por los derechos LGTBI para la Región. A partir del caso de Atala, la Corte IDH estableció un nuevo criterio de discriminación por orientación sexual e identidad de género (Sol Bucetto 2017). Asimismo, el fallo amplió el concepto de discriminación de la Convención Interamericana de Derechos Humanos (artículo 1.1) para incluir explícitamente la discriminación por orientación sexual (Gauché Marchetti 2014).

En Chile, el caso Atala también se convirtió en un catalizador para cambiar la ley con el fin de proteger los derechos de las personas LGBT. Parlamentarios chilenos y líderes de organizaciones pro-LGBT utilizaron el caso Atala y la sentencia de la Corte IDH como precedente para añadir la categoría de discriminación por motivos de orientación sexual en la primera ley chilena contra la discriminación, la “Ley Zamudio”, Ley N.º 20.609 (2012). Otras leyes chilenas para proteger los derechos de las minorías sexuales y de género también se inspiraron en el caso Atala, la Ley 20.830 sobre el acuerdo de unión civil, que incluye a las

personas de diversas sexualidades y géneros (2015); la Ley n.º 21.120, que reconoce y protege los derechos de las personas de diversas sexualidades y géneros (2018); y la Ley n.º 21.400, que otorga los mismos derechos de matrimonio civil a lesbianas, gays, bisexuales, transexuales y homoparentales (2021). Dado que el caso de Atala recibió una gran atención mediática, también tuvo un amplio impacto social en Chile. Posibilitó que personas de sexualidades y géneros diversos puedan hablar libremente y facilitó las denuncias de personas LGBT que habían sido maltratadas. El 8 de junio de 2020, por primera vez en Chile, un tribunal falló a favor de una pareja lésbica que había utilizado medidas de reproducción asistida para la gestación de su hijo, reconociendo legalmente a ambas como madre del niño (curiosamente esa pareja está constituida por Emma de Ramón y su pareja actual). De este modo, se concedieron al niño los mismos derechos legales que a los hijos de parejas heterosexuales. Esto abrió la puerta a la igualdad jurídica para otros niños nacidos en familias lesbomaternas y homoparentales.

El caso de la custodia de Karen también tuvo un impacto formal en los derechos y la juridicidad de los indígenas en Chile. Dos años después de la primera condena al Estado chileno por parte de la Corte IDH por discriminación contra Karen, un fallo del mismo tribunal volvió a apuntar a los tribunales chilenos por no respetar las garantías de igualdad de justicia en perjuicio de los mapuche en el caso de Norin Catrimán y otros,¹³ conocido como el “caso *longkos*” (Vargas 2017). En esta ocasión, el prejuicio racial contra los *longko* y otros miembros del pueblo mapuche quedó demostrado en las sentencias dictadas por tribunales de primera y segunda instancia (del Valle 2015). El Estado de Chile se vio obligado a anular las condenas y ofrecer reparaciones a las familias afectadas. Recurrir a la justicia y a los tratados internacionales forma parte del repertorio mapuche en su lucha por el reconocimiento (Barnier-Khawam 2019). Por lo tanto, el caso

¹³ Ver Corte IDH, Caso Norín Catrimán y otros (Dirigentes, miembros y activistas del Pueblo Indígena Mapuche) vs. Chile. Sentencia de 29 de mayo de 2014.

Atala es un precedente relevante para cuestionar las decisiones tomadas por los tribunales nacionales y obtener justicia en otros tribunales internacionales.

Conclusiones

El extraordinario caso de Karen Atala ilustra la permanencia de la religión y el “espíritu de la ley” en el derecho moderno y en la justicia chamánica mapuche, cuestionando la posibilidad de un derecho laico liberal. Sus luchas legales ofrecen nuevas perspectivas sobre el impacto indirecto e invisible de la justicia chamánica en la práctica del espíritu de la ley en Chile, que enmarca la postura moral de Karen, y los paralelismos entre la justicia chamánica y el derecho internacional de los derechos humanos. La religión da forma al derecho laico liberal tanto para los que ocupan posiciones hegemónicas (los tribunales católicos chilenos) como para los marginados (la justicia chamánica mapuche). Cada uno crea soberanías religiopolíticas, metafísicas y “jurisdicciones espirituales” que compiten entre sí y reclaman poder y responsabilidad sobre un territorio y un pueblo conformados por un dios o espíritu subyacente (Klassen 2018 114, 117).

Tanto la soberanía religioso-política de la Corte Suprema chilena como la de la justicia chamánica mapuche comparten la capacidad de enfrentarse a la autoridad, denunciando injusticias y exigiendo cambios, pero practican el espíritu de la ley de formas diferentes.

En primer lugar, la religión entra en juego en la ley en términos hegemónicos en la Corte Suprema chilena cuando los valores familiares heterosexuales cristianos y la homofobia legitiman el orden patriarcal de los colonos y consideran que Karen no es apta para ser juez o madre debido a su homosexualidad, al igual que las machi. Tanto Karen como las machi fueron consideradas en los discursos dominantes como homosexuales perversas que amenazaban los valores católicos de Dios, la ley y la familia. Pero como jueza lesbiana, Karen es a la vez una

representante hegemónica de la ley chilena y una minoría sexual discriminada por los fundamentos católicos de esta misma ley. Las nociones chamánicas de justicia moral desataron el lesbianismo latente de Karen y conforman su forma de aplicar la justicia para ayudar a los mapuche privados de sus derechos en los tribunales. Mientras que las opiniones homofóbicas católicas en las que se basaba la decisión de la Corte Suprema chilena estaban oscurecidas, naturalizadas y normalizadas en Chile, las nociones chamánicas mapuche de justicia no lo estaban. Permanecieron invisibles y actuaron indirectamente a través de la contra brujería, las visiones y la chamanización de documentos legales. En Karen, la machi eligió a una persona cuya apertura al mundo de los espíritus le permitió tomarse en serio una lección de justicia chamánica, una persona que luego apeló a la legislación de los derechos humanos para luchar contra la moral católica, las normas sociales y el Estado patriarcal homofóbico chileno para recuperar a sus hijas, sus derechos y los de las personas con géneros y sexualidades no normativos, incluida la machi.

En segundo lugar, el “espíritu de la ley” emerge en el modo en que Karen cambió su forma de interpretar y hacer cumplir la ley en los tribunales de Pucón y Villarrica después de su visión. El espíritu chamánico reconoció en Karen a una jueza con poder que, una vez transformada y sufriendo en carne propia la injusticia a manos de los tribunales chilenos, se convertiría en una aliada que practicaría el espíritu de la ley para beneficiar a los mapuche en los tribunales. Karen practicó el *Azmapu* y la justicia chamánica en los tribunales de Pucón y Villarrica, permitiendo a los mapuche resolver disputas y llegar a acuerdos de restitución en sus propios términos antes de que Karen los justificara utilizando los marcos legales formales chilenos.

Hay mucho en juego en el caso de Karen por las identidades machi de co-género, las sexualidades no normativas, y la propia práctica del chamanismo. Al exigir públicamente el reconocimiento de los derechos de las minorías sexuales y de género en los tribunales, Karen respaldó a las machi. Legitimó a la machi estableciendo paralelismos entre la autoridad espiritual y judicial

de la machi, conformada por géneros, sexualidades y *Azmapu* no normativos arraigados en la tierra y en la suya propia. Karen legitimó la metafísica chamánica mapuche basada en visiones encarnadas, identidades co-genéricas y sexualidades no normativas que les permiten experimentar el mundo simultáneamente desde diferentes perspectivas, sanar y exigir justicia moral para los mapuche. Al reconocer que su visión transformó su sexualidad y su forma de hacer justicia, Karen reconoció formas encarnadas alternativas de llevar a cabo la justicia más allá de los límites de la ley chilena: machi amenazando y enseñando a jueces, políticos, policías y colonos chilenos a través de visiones encarnadas, contra brujería y chamanizando documentos legales.

Al denunciar los fundamentos homofóbicos de los tribunales chilenos, que discriminaban a las machi como perversas desviadas sexuales, brujas y terroristas salvajes, Karen legitimó los géneros, sexualidades y espiritualidades no normativos fundamentales para la práctica de machi. Cuando la Corte IDH reconoció los derechos culturales de las minorías sexuales, raciales y espirituales en Chile, esto permitió a las machi practicar sin ser perseguidas. Cuando el Estado aprobó una serie de leyes a favor de las personas LGBT, las machi pudieron formar legalmente sus propias familias y adoptar niños. Las machi elaboran conceptos de justicia chamánica que en cierto modo resuenan con los de los derechos humanos internacionales porque fomentan una sociedad más plural que se apoya en los derechos culturales de las minorías sexuales y raciales. Inclinan la balanza del poder lejos del Estado y hacia las comunidades discriminadas.

Las machi mapuche recurren al espíritu de la ley, transformando a las personas, como lo hizo la jueza Atala, como una forma alternativa de practicar justicia en un Chile donde se han perpetrado enormes injusticias contra ellas por parte de tribunales estatales imbuidos de valores autoritarios y católicos. Los tribunales chilenos tienen grandes dificultades para juzgar las violaciones de los derechos humanos y especialmente las cometidas contra minorías raciales, sexuales y espirituales. Las machi aprovecharon las tensiones y deslices entre el derecho formal

chileno y el espíritu de la ley para prescindir del deslegitimado sistema jurídico formal chileno. La creciente presencia del multiculturalismo en los tribunales chilenos les obliga a considerar el espíritu de la ley y a contextualizar los delitos dentro de las culturas en las que se producen. Esto repercute en los individuos acusados de delitos (Menard y Tizzoni 2016) y tiene un enorme impacto social y político. Como vimos en el caso Atala, seguir el espíritu de la ley transforma el modo en que los jueces toman decisiones y establece nuevos criterios legales. Aunque la resonancia entre la justicia chamánica y una concepción internacional de los derechos humanos fue central en el caso de Karen, no pudo ser incorporada explícitamente en la argumentación jurídica.

La petición de Karen, sobre publicar este artículo que reconoce formalmente su transformación *queer* encarnada a través de una visión, y la justicia chamánica mapuche subyacente a su práctica del espíritu de la ley en Pucón y Villarrica, marca un momento de transición para los derechos de las minorías sexuales, raciales y espirituales en Chile. Karen no pudo invocar la justicia chamánica *queer* en sus luchas contra el homofóbico tribunal chileno. Pero esto cambió una vez que la Corte Interamericana de Derechos Humanos condenó públicamente los fundamentos religiosos discriminatorios de la ley laica moderna esgrimida por los tribunales chilenos y legitimó la maternidad lesbiana de Karen, así como los derechos de las minorías sexuales y raciales en la letra del derecho internacional, así como en la letra de la ley chilena. Anteriormente, las identidades de cogénero de machi, las nociones de justicia y el *Azmapu* mapuche sólo podían protegerse mediante la práctica subversiva e invisible del espíritu de la ley, que es lo que Karen hizo en los tribunales de Pucón y Villarrica. Las machi ya no eran interpretadas como perversas brujas homosexuales en los tribunales chilenos. Los derechos LGBT, mapuche y machi pasaron a estar formalmente reconocidos en la legislación chilena. Karen y la práctica indirecta e invisible de la justicia chamánica para el bien moral mapuche por parte de las machi a través de sus identidades co-genéricas y homosexualidades encarnadas, podían ahora hacerse visibles y públicas.

Aunque muchos chilenos siguen siendo racistas y homofóbicos y discriminan a las machi y a otras minorías sexuales y de género, la ley está ahora en favor de estas últimas.

Karen Atala ya no teme que la califiquen de jueza no apta ni madre inadecuada porque reconoce públicamente que su visión de un espíritu machi desencadenó su lesbianismo latente y sus propias sentencias en los tribunales a través de la justicia chamánica. Un enorme cuadro de un kultrun (tambor) de machi cubre la pared de su despacho como jueza del 14° Juzgado de lo Penal de Santiago de Chile. Se trata de un homenaje visible a la forma en que la justicia chamánica dio forma a la identidad de Karen y a su práctica del derecho, así como a sus implicaciones para el espíritu de la ley en sentido más amplio para las machi y los mapuche, algo que no resulta evidente en el propio desafío jurídico formal.

* * *

Obras Citadas

- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press, 2003.
- Atala, Karen. "Palabras en el acto de reparación del Estado de Chile." Discurso pronunciado en el acto público de responsabilidad internacional del Estado chileno por la sentencia del caso Atala, Ministerio de Relaciones Exteriores, Santiago, 14 de diciembre de 2012, <http://www.movilh.cl/documentacion/Karen-Atala-discurso-acto-reparacion.pdf>.
- Bacigalupo, Ana Mariella. *La voz del kultrun en la modernidad: Tradición y cambio en la terapéutica de siete machi Mapuche*. Editorial Universidad Católica de Chile, 2001.
- . "The Struggle for Machi Masculinities: Colonial Politics of Gender, Sexuality, and Power in Chile." *Ethnohistory*, vol. 51, no. 3, 2004, pp. 489-533. Publicado en castellano como "La lucha por la masculinidad de machi: Políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile." *Revista de Historia Indígena*, vol. 6, 2004, pp. 29-64.
- . "Rituales de género para el orden cósmico: Luchas chamánicas Mapuche por la totalidad." *Revista Chilena de Antropología*, vol. 17, 2004, pp. 47-74. Reimpreso en *Scripta Ethnologica*, vol. 26, 2004, pp. 9-38.

- . "Shamans' Pragmatic Gendered Negotiations with Mapuche Resistance Movements and Chilean Political Authorities." *Identities: Global Studies in Culture and Power*, vol. 11, no. 4, 2004, pp. 501-41.
- . *Shamans of the Foye Tree: Gender, Power, and Healing Among Chilean Mapuche*. University of Texas Press, 2007.
- . "The Potency of Indigenous Bibles and Biography: Mapuche Shamanic Literacy and Historical Consciousness." *American Ethnologist*, vol. 41, no. 4, 2014, pp. 648-63.
- . *Thunder Shaman: Making History with Mapuche Spirits in Chile and Patagonia*. University of Texas Press, 2016.
- . "The Paradox of Disremembering the Dead: Ritual, Memory, and Embodied Historicity in Mapuche Shamanic Personhood." *Anthropology and Humanism*, vol. 41, no. 2, 2016, pp. 139-57.
- Bacigalupo, Ana Mariella, Carlos Manrique, and Carlota McAllister. "The Flesh of Justice: Subversive Religiosities and More-than-Human Materialities in Latin America." *American Religion*, vol. 5, no. 2, 2024, pp. 1-18.
- Barnier-Khawam, Pablo. *Les Mapuche et la revendication d'une nation*. l'Harmattan, 2019.
- Beltrán Puga, Alma Luz. "Karen Atala vs. La heteronormatividad: Reflexiones más allá de la discriminación por orientación sexual." *Anuario de Derecho Público*, Universidad Diego Portales, 2011, pp. 259-87.
- Bengoa, José. *Historia de un conflicto: El estado y los Mapuches en el siglo XX*. Editorial Planeta, 1999.
- BioBio Chile. "Machi acusada de guardar armas en su casa recupera su libertad en Temuco." *BioBio Chile*, 5 de enero de 2013, <http://www.biobiochile.cl/2013/01/05/machi-francisca-linconao-recupera-su-libertad-en-temuco.shtml>.
- Briones, Claudia. "Verdad jurídica y verdades sociales: Insolencias antropológicas para propiciar el triálogo." En *Experiencias de lectura insolente: Abordajes empíricos en el campo jurídico*, editado por Andrea Lombrana y Morita Carrasco, Antropofagia, 2018, pp. 13-26.
- Caniguan, Natalia. *Relatos del sacrificio en el Budi*. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 2013.
- Cloud, Leslie. "Az mapu, derecho del invisible o derecho Mapuche." *Thule: Rivista Italiana di Studi Americanistici*, vol. 26-29, 2009, pp. 501-43.
- Comaroff, John L., and Jean Comaroff. "Criminal Justice, Cultural Justice: The Limits of Liberalism and the Pragmatics of Difference in the New South Africa." *American Anthropologist*, vol. 31, no. 2, 2004, pp. 188-204.
- De Maglie, Cristina. *Los delitos culturalmente motivados: Ideologías y modelos penales*. Marcial Pons, 2012.
- Del Valle Rojas, Carlos. "Racismo de estado y discriminación étnica en el relato de la justicia en Chile." *Oficios Terrestres*, vol. 33, 2015, pp. 18-38.
- Dillehay, Tom. "La influencia política de los chamanes mapuches." *CUHSO*, vol. 2, no. 2, 1985, pp. 141-57.
- Ettelbrick, Paula. "Atala's Win at the Inter-American Human Rights Commission-A Victory for All." *Outright*, 20 de abril de 2010, <https://www.outright.org/>

- outrightinternational.org/content/atala%E2%80%99s-win-inter-american-human-rights-commission-%E2%80%93-victory-all.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan, Penguin, 1975.
- Garrido, Juan Carlos, and Claudio Javier Barrientos. "Identidades en transición: Prensa, activismo y disidencia sexual en Chile, 1990-2010." *Psicoperspectivas: Individuo y Sociedad*, vol. 17, no. 1, 2018, pp. 1-11.
- Gauché Marchetti, Ximena Andrea. "Análisis crítico de la Ley 20.609, que establece medidas contra la discriminación, a la luz del derecho internacional de los derechos humanos y las convenciones de la OEA sobre discriminación de 2013." *Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política*, vol. 5, no. 1.
- Hersant, Jeanne. "Proceso penal inquisitivo y acceso a la justicia en Chile: Un estudio socio-histórico de los empleados judiciales y sus quehaceres en el marco de la práctica de la delegación de funciones (1974-2012)." *Política Criminal*, vol. 17, no. 33, 2022, pp. 110-40.
- Hilbink, Lisa. *Judges Beyond Politics in Democracy and Dictatorship*. Cambridge University Press, 2007.
- Hurd, Elizabeth Shakman. "Thinking about Religion, Law, and Politics in Latin America." *Religiones, Post-secularidad y Democracia en América Latina: Reconfiguraciones del Discurso y la Acción Política*, número especial, *Revista de Estudios Sociales (RES)*, no. 51, 2015, pp. 25-35.
- Inter-American Commission on Human Rights (IACHR). *Application Before the Inter-American Court of Human Rights in the Case of Karen Atala and Daughters (Case 12.502) Against the State of Chile*, 2010.
- . *Advances and Challenges Towards the Recognition of the Rights of LGBTI Persons in the Americas*. Organization of American States, 7 de diciembre de 2018, <http://www.oas.org/en/iachr/reports/pdfs/LGBTI-RecognitionRights2019.pdf>.
- Inter-American Court of Human Rights (IACtHR). *Case of Atala Riffo and Daughters v. Chile: Merits, Reparations and Costs*. Series C, no. 239, sentencia del 24 de febrero de 2012.
- Jackson, Jean, and Kay Warren. "Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions." *Annual Review of Anthropology*, vol. 34, 2005, pp. 549-73.
- Klassen, Pamela. "Spiritual Jurisdictions: Treaty People and the Queen of Canada." En *Ekklesia: Three Inquiries in Church and State*, editado por Paul Christopher Johnson, Pamela E. Klassen, y Winnifred Fallers Sullivan, University of Chicago Press, 2018, pp. 107-73.
- Lauzon, Jolane T. "Parental Rights for Lesbian, Gay, Bisexual, and Transsexual Persons: A Comparison Between the European and Inter-American Systems of Human Rights." *Revue Générale de Droit*, vol. 49, 2019, pp. 207-35, <https://doi.org/10.7202/1055490ar>.
- Le Bonniec, Fabien. *La Fabrication des Territoires Mapuche au Chili de 1884 à Nos Jours: Communautés, Connaissances et Etat*. École des Hautes Études en Sciences Sociales / Universidad de Chile, 2009.

- . "Juridicité Autochtone et Différence Culturelle." *Ethnologie Française*, vol. 169, no. 1, 2018, pp. 141-52.
- . "Justicia e Injusticias en Wallmapu: Tensiones en Torno al Reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indígenas y la Pluralidad Legal en el Sur de Chile." *Oñati Socio-Legal Series*, vol. 13, no. 3, 2023, pp. 980-1002.
- Le Bonniec, Fabien, y Pamela Nahuelcheo Queupucura. "La Mediación Lingüístico-Cultural en los Tribunales en Materia Penal de La Araucanía." *Revista de Lengua i Dret*, vol. 67, 2017, pp. 279-93.
- León, Marco Antonio. "Criminalidad y Prisión en la Araucanía Chilena 1852-1911." *Revista de Historia Indígena*, vol. 5, 2001, pp. 135-60.
- Loncon, Elisa. *Azmapu: Aportes de la Filosofía Mapuche para el Cuidado del Lof y la Madre Tierra*. Ariel, 2023.
- Mallon, Florencia. "Constructing Mestizaje in Latin America: Authenticity, Marginality, and Gender in the Claiming of Ethnic Identities." *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 2, no. 1, 1996, pp. 170-81.
- . "El Siglo XX Mapuche: Esferas Públicas, Sueños de Autodeterminación y Articulaciones Internacionales." En *Movilizaciones Indígenas en Chiapas y Araucanía*, editado por C. Martínez Neira y M. E. Saavedra, Catalonia, 2009, pp. 155-90.
- Marshall, Enrique. *Los Araucanos Frente al Derecho Penal*. Imprenta y Encuadernación Moderna, 1917.
- Melin Pehuen, Miguel, Patricio Coliqueo Collipal, Elsy Curihuinca Neira, y Manuela Royo Letelier. *AZMAPU: Una Aproximación al Sistema Normativo Mapuche Desde el Rakizuam y el Derecho Propio*. Instituto Nacional de Derechos Humanos, 2016.
- Menard, André, y Constanza Tizzoni. "Ethnographic Case, Legal Case: From the Spirit of the Law to the Law of the Spirit." *Somatosphere*, 2016, <https://somatosphere.com/2016/ethnographic-case-legal-case-from-the-spirit-of-the-law-to-the-law-of-the-spirit.html/>.
- Mertz, Elizabeth. "Recontextualization as Socialization: Text and Pragmatics in the Law School Classroom." En *Natural Histories of Discourse*, editado por Michael Silverstein y Greg Urban, University of Chicago Press, 1996, pp. 229-53.
- Miles, Penny. "Challenging Heteronormativity: Atala Riffo and Daughters v. Chile." En *Chile and the Inter-American Human Rights System*, editado por Karinna Fernández, Sebastián Smart, y Cristian Peña, Institute of Latin American Studies, School of Advanced Study, University of London, 2017, pp. 65-86.
- Millaleo, Salvador. "Derecho Consuetudinario Indígena y Derecho Penal Estatal en Chile: Sentido y Alcance del Artículo 54 de la Ley Indígena y el Reconocimiento de la Costumbre Como Eximente y Atenuante, a la Luz del Convenio 169 de la OIT y la Declaración Universal de Derechos Humanos." En *Aspectos Culturales de la Defensa de Imputados Indígenas*, Defensoría Penal Pública, 2016.

- Nash Rojas, Claudio. "La Implementación del Convenio 169 de la OIT en Chile: El Debate que Reabrió la Convención Constitucional." *Revista Tribuna Internacional*, vol. 11, no. 22, 2022, pp. 1-24, <https://doi.org/10.5354/0719-482X.2022.68609>.
- País Mapuche. "Seis Meses de Prisión Preventiva para Machis y Comuneros por Defender el Ngen Mapu Kintuante." *País Mapuche*, 31 de enero de 2013, <http://paismapuche.org/?p=6454>.
- Parekh, Bhikhu. "Minority Practices and Principles of Toleration." Special issue: *Ethics, Migration, and Global Stewardship. International Migration Review*, vol. 30, no. 1, 1996, pp. 252-84.
- Paúl Díaz, Alvaro. "Examining Atala-Riffo and Daughters v. Chile, the First Inter-American Case on Sexual Orientation, and Some of Its Implications." *Inter-American and European Human Rights Journal*, vol. 7, no. 1-2, 2014, pp. 54-74.
- Pedernera, Jeorgina. *El Derecho Penal Araucano*. Imprenta Senda, 1941.
- Platt, Tristan. "Writing, Shamanism, and Identity, or Voices from Abya-Yala." *History Workshop Journal*, vol. 34, 1992, pp. 132-47.
- Poulter, Sebastian. *Ethnicity, Law and Human Rights: The English Experience*. Clarendon Press, 1998.
- Renteln, Alison Dundes. *The Cultural Defense*. Oxford University Press, 2004.
- Richards, Patricia. *Race and the Chilean Miracle: Neoliberalism, Democracy, and Indigenous Rights*. University of Pittsburgh Press, 2013.
- Salgado Álvarez, Judith. "Entre la Reproducción y el Cuestionamiento de la Concepción Heteronormativa de Familia: El Caso Karen Atala." *Revista Aportes Andinos*, vol. 34, 2014, pp. 10-36.
- Salomon, Frank. "Shamanism and Politics in Late Colonial Ecuador." *American Ethnologist*, vol. 10, no. 3, 1983, pp. 413-28.
- Scott, James. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. Yale University Press, 1990.
- Shachar, Ayelet. "The Puzzling Interlocking Power Hierarchies: Sharing the Pieces of Jurisdictional Authority." *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review*, vol. 35, 2000, pp. 385-426.
- Skewes, Juan Carlos. "La Muerte de la Bruja: La Supervivencia de un Pueblo y el Pluralismo Legal." *Revista Austerra*, vol. 1, 1999, pp. 91-92.
- Sol Bucetto, María. "La Discriminación en Razón de la Orientación Sexual: Un Antes y Después del Caso Atala Riffo y Niñas vs. Chile." *Lex-Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 15, no. 19, 2017, pp. 15-50.
- Solís Mansilla, Osvaldo. *Crimen, Derecho Penal y Sociedad Mapuche Prere-
duccional*. LexisNexis, 2001.
- Stern, Jessica. "Creating Legacy Today: The First LGBT Ruling by the Inter-American Court of Human Rights." *CUNY Law Review*, vol. 15, no. 2, 2012, pp. 247-53.
- Stuchlik, Milan. *La Vida en Mediería: Mecanismos de Reclutamiento Social entre los Mapuche*. Soles Ediciones, 1999.

- Thomas, Nicholas, and Caroline Humphrey, editors. *Shamanism, History, and the State*. University of Michigan Press, 1994.
- Unger, Roberto Mangabeira. *The Critical Legal Studies Movement: Another Time, a Greater Task*. Verso, 2015.
- Vargas, Ruth. *Pewmas / Sueños de Justicia*. LOM Ediciones, 2017.
- Villegas Díaz, Myrna. "Entre la Exculpación y la Justificación: Apuntes de Legislación Comparada Latinoamericana sobre Pluralismo Jurídico y Derecho Penal." *Revista de Derecho (Valdivia)*, vol. 25, no. 2, 2012, pp. 177-205.
- Villegas Díaz, Myrna, y Eduardo Mella Seguel. *Cuando la Costumbre se Vuelve Ley: La Cuestión Penal y la Pervivencia de los Sistemas Sancionatorios Indígenas en Chile*. LOM Ediciones, 2017.
- Walker, Harry. "Justice and the Dark Arts: Law and Shamanism in Amazonia." *American Anthropologist*, vol. 117, 2015, pp. 47-58.
- Weber, Max. "The Three Types of Legitimate Rule." Translated by Hans Gerth, *Berkeley Publications in Society and Institutions*, vol. 4, no. 1, 1958, pp. 1-11.

* * *

Participación política de mujeres lesbianas en movimientos y/o partidos políticos de izquierda

Political Participation of Lesbian Women in Leftist Movements and/or Political Parties

CATALINA HERRERA

Instituto de Sociología
Pontificia Universidad Católica de Chile

NATALIA CORTÉS

Escuela de Sociología
Universidad Diego Portales

RESUMEN

Este artículo analiza la participación política de mujeres lesbianas militantes de movimientos y partidos de izquierda en Chile durante la dictadura militar (1973-1990) y la transición a la democracia (1990-2000) desde una perspectiva de memoria histórica y Teoría Queer. Utilizando el concepto de “memoria velada”, desarrollado a partir de la noción de “memorias subterráneas” de Pollack, se exploran las experiencias invisibilizadas de mujeres que, debido a su orientación sexual y género, enfrentaron una doble subalternidad dentro de estructuras políticas ya marginalizadas. A través de entrevistas en profundidad, este estudio devela cómo las mujeres lesbianas vivieron su militancia en condiciones de clandestinidad, omisión y silencio, y cómo la dictadura influyó en la construcción de su subjetividad política. Asimismo, se analiza el impacto de la transición democrática en su emancipación sexual y política. Los hallazgos

revelan que la participación política de estas mujeres no solo fue una lucha contra el régimen dictatorial, sino también una lucha por su identidad y visibilidad dentro de un sistema patriarcal y heteronormativo. Este trabajo contribuye a los estudios de género y memoria, al mostrar cómo la sexualidad y el género intersectan con la participación política y cómo las memorias ocultas emergen en momentos clave de la historia.

Palabras Clave: *Memoria velada, mujeres lesbianas, dictadura militar, transición a la democracia, movimientos de izquierda, Teoría Queer*

ABSTRACT

This article examines the political participation of lesbian women active in leftist movements and political parties in Chile during the military dictatorship (1973–1990) and the transition to democracy (1990–2000) from a historical memory and Queer Theory perspective. Using the concept of “veiled memory,” developed from Pollack’s notion of “subterranean memories,” the study explores the hidden experiences of women who, due to their sexual orientation and gender, faced double subalternity within already marginalized political structures. Through in-depth interviews, this research unveils how lesbian women experienced their militancy under conditions of secrecy, omission, and silence, and how the dictatorship shaped their political subjectivities. Furthermore, it analyzes the impact of the democratic transition on their sexual and political emancipation. The findings reveal that these women’s political participation was not only a struggle against the dictatorial regime but also a fight for identity and visibility within a patriarchal and heteronormative system. This work contributes to gender and memory studies by showing how sexuality and gender intersect with political participation and how hidden memories emerge at key historical moments.

Keywords: *Veiled memory, lesbian women, military dictatorship, transition to democracy, leftist movements, Queer Theory*

I. Introducción

La participación política de mujeres lesbianas en Chile durante la dictadura militar (1973-1990) y la transición a la democracia (1990-2000) ha sido históricamente invisibilizada, tanto en las narrativas oficiales como dentro de los propios movimientos de izquierda. Estas mujeres enfrentaron una doble opresión: la represión del Estado por su militancia y la marginación en sus propios espacios políticos, donde la heterosexualidad y los roles tradicionales de género dominaban la agenda. Mientras la militancia política de las mujeres dentro de los movimientos sociales ha sido reconocida en algunos estudios, el rol de las mujeres lesbianas ha sido relegado a una categoría subalterna, quedando sus experiencias fuera de las narrativas predominantes de la historia política chilena. Este artículo busca abordar esta omisión mediante el análisis de las memorias de mujeres lesbianas que participaron en movimientos y partidos de izquierda, introduciendo el concepto de “memoria velada” como una herramienta teórica para comprender sus trayectorias políticas.

Basado en entrevistas en profundidad realizadas a nueve mujeres lesbianas que militaron en estos espacios, este trabajo explora cómo, en un contexto de represión estatal y moral, estas mujeres vivieron su participación política bajo el velo del silencio y la clandestinidad. Durante la dictadura, la prioridad era derrocar al régimen, lo que significaba que muchas debían ocultar su orientación sexual o tratarla como una cuestión privada y no política. Sin embargo, tras el retorno a la democracia, se produjo un cambio significativo: estas mujeres comenzaron a distanciarse de los partidos de izquierda tradicionales, cuyas estructuras patriarcales y heteronormativas les impedían visibilizar su identidad sexual. Este distanciamiento dio lugar a la creación de colectivos autónomos, como lo fue el primer colectivo lésbico Ayuquelén, donde las mujeres pudieron articular una política que integrara sus luchas de género y sexualidad.

Este artículo, además de visibilizar estas experiencias, aporta un enfoque crítico desde la Sociología de la Memoria y la Teoría

Queer, lo que permite analizar la participación política de estas mujeres desde una perspectiva interseccional que combina género, sexualidad y militancia política. A lo largo de la dictadura y la transición, las mujeres lesbianas no solo enfrentaron la represión común a todos los opositores al régimen, sino que también debieron luchar contra las exclusiones dentro de los propios movimientos que pretendían transformar la sociedad. El concepto de “memoria velada” introduce una capa adicional de análisis que permite revelar cómo estas mujeres construyeron sus propias formas de resistencia, desafiando tanto las normas heteronormativas del régimen como las de sus compañeros militantes, quienes, en muchos casos, relegaban sus demandas a un segundo plano.

En lugar de entender la participación política de las mujeres lesbianas como marginal, este trabajo las coloca en el centro de la historia, reconociendo sus aportes fundamentales a los movimientos de resistencia y a la posterior consolidación democrática en Chile. Desde una perspectiva sociológica, el estudio contribuye a los debates sobre la memoria política y la invisibilización de las disidencias sexuales, revelando cómo estas memorias se construyen y reconstruyen en función de los marcos sociales y políticos contemporáneos. Al integrar la Teoría Queer, el artículo también plantea una crítica a las formas en que la política progresista puede reproducir dinámicas de exclusión basadas en el género y la sexualidad.

Para analizar la participación política de mujeres lesbianas en Chile durante la dictadura militar y la transición a la democracia, resulta imprescindible enmarcar este estudio en una serie de conceptos teóricos que permitan comprender tanto las dinámicas de exclusión que enfrentaron como las formas en que construyeron sus memorias políticas. Este análisis se sustenta en dos enfoques principales: la Sociología de la Memoria y la Teoría Queer, los cuales ofrecen las herramientas necesarias para abordar la intersección entre género, sexualidad y política.

II. Antecedentes

1. Participación política

La participación política ha sido entendida en los marcos de la representatividad, principalmente, a través del voto y la asistencia de mítines. Sin embargo, Sabucedo (1988) plantea que la participación política ha sido dividida entre convencional y no convencional. La primera hace referencia a los procesos electorales y; la segunda a manifestaciones legales e ilegales, huelgas, violencia, entre otras. Por lo que, para los propósitos de esta investigación se utilizará el concepto de “política no convencional”, dado que hay una diversidad y heterogeneidad de actividades políticas que se desarrollan desde el pueblo y no desde la política institucional, a través de un contexto de cotidianidad. Para los propósitos de este artículo se estudiará el concepto de participación política en partidos y movimientos, el cual, será entendido bajo el término de militancia.

La militancia política y, con ello, la participación política de los sujetos está influida por ciertos ideales y orientaciones que van impulsando el desarrollo de ciertas actividades. Con relación a ello, Ruiz (2015) siguiendo a Lechner (1986) plantea que las creencias políticas tienen una dimensión simbólica y subjetiva, ya que las militancias se articulan bajo un mundo común. Lechner (1986) utiliza el concepto de “cultura política” para indicar que se debe prestar atención a las dimensiones subjetivas de los sujetos, es decir, los marcos emocionales y valóricos que afirman las acciones políticas. A su vez, las identidades políticas de los sujetos están ancladas en elementos simbólicos colectivos del grupo, tales como mitos y ritos que refuerzan el sentido de unidad.

De manera paralela, el concepto de “idearios políticos” desarrollado por Oyarzo (2018) da cuenta de la relación que existe entre un ente más objetivo (movimiento o partido) y el ente subjetivo (sujeto/a político). Por lo tanto, bajo este concepto, los/as sujetos políticos se irían definiendo por medio de ciertas normas

que deben ser seguidas para llegar a un propósito político. De modo que, la vinculación a un ideario se da por medio de un intercambio comunicativo, en el que se decide la participación y se vinculan las distintas formas de organización, lo que, posteriormente, deriva en que las prácticas desempeñadas dentro del partido/movimiento se canalicen en la vida cotidiana. Esto cobra relevancia para esta investigación, debido a que el individuo puede adoptar, moldear, reformular o transformar sus ideales según el movimiento y/o partido del que participa, pudiendo renunciar a ellos si consideran que ya no los representan. En consecuencia, los idearios podrían estar en algunos casos en constante cambio, o bien, podrían permanecer fijos. Además, creemos relevante no sólo dar cuenta de las situaciones que son exteriores al individuo, tal como el contexto sociocultural o lo concerniente al partido en el que milita, sino que, también, los valores que van articulando y dando sentido al contexto en el que se encuentran.

Sin embargo, tal como lo señala Bourdieu (1986) las trayectorias sociopolíticas de los individuos no están condicionadas meramente por la voluntad y la capacidad personal de los agentes, sino que por las condiciones sociohistóricas del campo político. A su vez, la formación de las trayectorias militantes se desempeña a través de la acumulación y/o pérdida de distintos tipos de capital, ya sea económico (dinero y financiación) o social (relaciones, cultural, simbólico, distinción y prestigio). Para que los agentes políticos se mantengan en el campo, deben invertir y transformar estos capitales en capital político. No obstante, los distintos tipos de capitales van ganando y perdiendo valor dependiendo del contexto sociohistórico, por lo que esta inversión no está asegurada.

Dado este contexto, es que creemos necesario utilizar el concepto de “fronteras de entrada del campo político” desarrollado por Bourdieu (2001), las cuales actúan como barreras que posibilitan o dificultan la entrada al campo político. Estas no son fijas, ya que, sus grados de apertura y cierre pueden estar influenciadas por otros campos, tales como el periodístico, el científico, el académico o el de la farándula (Amézquita-Quintana 2008).

Por un lado, pueden ser inclusivas, es decir, que los individuos se adaptan con facilidad al campo político. Por otro lado, pueden ser exclusivos en relación con las dimensiones económicas, sociales, de género o de raza.

2. Sociología de la Memoria

Para entender el modo en que se han construido las memorias sobre la participación política de las mujeres lesbianas militantes de movimientos y/o partidos de izquierda durante la dictadura y la transición a la democracia, debemos comenzar precisando que, las memorias actúan como procesos subjetivos, dado que lo que recordamos está determinado por experiencias personales del presente. Jelin (2002) da cuenta que, para estudiar a las memorias, estas deben ser “historizadas”, es decir, hay que “reconocer que existen cambios históricos en el sentido del pasado, así como en el lugar asignado a las memorias en diferentes sociedades, climas culturales, espacios de luchas políticas e ideológicas” (Jelin 2002 2). En otras palabras, para los estudios de la Sociología de la Memoria, el pasado no se puede aprehender de manera transparente, sino que se hace desde los marcos sociales del presente.

Es así como el concepto de “memoria colectiva” se vuelve relevante de ser considerado, ya que los relatos de las participantes se construyen a través de los marcos sociales del presente (Lavabre, 1998), siendo estos los que nos permite cuestionar una realidad que ha estado oculta frente a las memorias oficiales reconocidas por el Estado.

Por lo tanto, la forma en la que recordamos hechos del pasado es siempre un proceso social y colectivo, y no un fenómeno individual, pues es a través de los procesos de socialización en que las personas comienzan a dar sentido a estos recuerdos. Como bien indicaría Lavabre (1998) siguiendo a Halbwachs (1985),

El recuerdo no se conserva: se reconstruye a partir del presente. (...). En el fondo, la selectividad de la memoria no es otra

cosa que la capacidad de ordenar el sentido del pasado en función de las representaciones, visiones del mundo, símbolos o “nociones” que permiten a los grupos sociales pensar el presente (Lavabre 1998 8).

A partir de esto, Halbwachs (1985 citado en Erll 2012) propone que los recuerdos individuales están condicionados por marcos sociales, los cuales pueden ser personas, grupos, estructuras conceptuales o esquemas de pensamiento que se forman culturalmente bajo nociones materiales, mentales y sociales. Es así como, tanto la memoria colectiva como la individual están en un constante cambio, pues esta última se reconoce como no estable dado que, los hechos del pasado se recuerdan de una manera distinta en la medida que va transcurriendo el presente (Erll 2012). En otras palabras, si recuerdo un acontecimiento, no tendré las mismas sensaciones hacia él desde que pasó un día, un mes o un año.

Stern (2009) ha profundizado en la idea de los marcos sociales para comprender cómo se conforman éstos en relación con las memorias políticas. El autor plantea que es necesario diferenciar entre el contenido y el marco organizativo que da un sentido a la memoria, ya que es a través de esta delimitación que es posible dar cuenta de los contextos que van organizando los significados de los recuerdos. Para ello propone el concepto de “memoria emblemática” (Stern 2009), el cual, al ser un marco de significación del recuerdo que tiene cierta legitimidad moral, va proporcionando sentidos interpretativos y criterios de selección para la memoria personal o para el conocimiento relatado por familiares, amigos/as y conocidos/as. Sin embargo, los relatos y contenidos que van construyendo las memorias emblemáticas van variando de persona en persona. Esta propuesta, sin embargo, considera sólo aquellas memorias colectivas que circulan en espacios públicos y semipúblicos, sin considerar la subterrneidad de los/as sujetos/as.

Sin embargo, la noción de memorias emblemáticas supone la existencia de una memoria compartida por todos/as en espacios semipúblicos. No obstante, también existen memorias que

no están dentro de un mismo imaginario narrativo común y que, por estar en un estado de subalternidad, se presentan en grupos específicos, llamadas “memorias subterráneas” (Pollak 2006). Estas memorias pertenecen a sujetos culturalmente dominados o minoritarios que se encuentran en un estado de subordinación frente a la memoria oficial creada por instituciones como el Estado o los medios de comunicación, pero también podríamos decir, fuera de las memorias emblemáticas. Por lo tanto, la vía de transmisión para este tipo de memorias es la oralidad, ya sea en un ámbito familiar o asociaciones afectivas o políticas. Estas memorias se caracterizan porque no son transmitidas, ya que muchas veces la culpa, la vergüenza, el miedo de traspasar el trauma o recuerdos sumamente dolorosos y, por lo tanto, indecibles también conforman este tipo de memorias (Pollak 2006).

Las memorias subterráneas viven en silencio a la sombra de la memoria oficial o nacional. No obstante, pueden salir a la luz en momentos de crisis por medio de sobresaltos bruscos, creando así una disputa entre memorias (Pollack 2006). Un claro ejemplo de ello es la creación la Colectiva Ayuquelén como respuesta al asesinato de Mónica Briones, o bien, el surgimiento del MOVILH Histórico como una organización de las comunidades LGBT que buscaba hacer frente al brote de VIH/SIDA en el país y, además, la estigmatización de la cual eran víctimas por parte de los medios de comunicación.

Esta contra respuesta se puede explicar bajo los conceptos de “desviados” y de “emprendedores morales” de Becker (1997). Estos últimos, se caracterizan por limitar y enmarcar las conductas que son consideradas como desviadas, imponiendo y ejecutando sus normas pensando en el bienestar social, ya que, quienes sigan estas reglas estarán en mejores condiciones de vida. El trabajo de Becker (1997) se destaca porque parte estableciendo que normas y límites son impuestos por los emprendedores morales, y una vez que estas están establecidas, los “desviados” utilizan sus energías para estar en oposición a ellas. Esto genera que se encuentre un equilibrio entre emprendedores morales y desviados, siendo igual de importantes para la teoría de

Becker (1997). En otras palabras, las normas impuestas por un grupo demarcan el accionar de los otros que son perjudicados para hacerles frente y no al revés. Por lo tanto, los movimientos LGBTIQ+, lesbofemistas y feministas surgieron como grupos de contraposición a lo que se imponía estructuralmente sobre ellos/as, perjudicando sus trayectorias individuales, esto ya sea por la violencia perpetrada por el Estado durante por la dictadura, y por la invisibilización y exclusión de la memoria emblemática durante la transición a la democracia.

3. Perspectiva de género y Teoría Queer

Para profundizar aún más en la relación entre política, memoria y sexualidad en el caso de las mujeres lesbianas que han participado en movimientos y/o partidos de izquierda en Chile, se requiere considerar la propuesta del enfoque Queer. Esto, debido a que permite considerar el marco cultural bajo el cual se construye esta relación de subalternidad en la sociedad contemporánea, es decir, el patriarcado. Este último da cuenta de las relaciones de reproducción estructural que estratifican la relación entre mujeres y hombres, justificando la dominación masculina sobre la base de supuestas ideas de inferioridad-superioridad biológicas asociadas a lo femenino y masculino respectivamente (Facio y Fries 2005). Esto ha sido denominado por Pateman (1995) como un “contrato sexual”, el cual, dividiría a la sociedad civil en dos esferas: la privada y la pública. En la primera estaría la mujer y en la segunda el hombre. Mas, dado que este contrato está construido bajo nociones patriarcales, el varón tiene el poder de moverse por ambas esferas, ya que puede controlar del espacio público y ejercer una dominación sexual sobre la mujer (Pateman 1995).

En este sentido, la teoría queer permite problematizar esta decisión, dando cuenta que las categorías relacionadas a la sexualidad y al género son construcciones sociales que van disciplinando los cuerpos en torno a una norma hegemónica basada

en la dualidad de lo femenino-masculino (Butler 2004; Sierra 2009). Se trata de una construcción social, que va cambiando constantemente, por lo que no existen limitaciones preestablecidas. Sin embargo, este orden binario se basa en la heterosexualidad, la cual nace como categoría excluyente de la homosexualidad. Esta situación desviada está presente en la cultura, pero a la vez, excluida de la cultura dominante por medio del castigo social (Butler 1999). Este fenómeno crea sentimientos de terror a perder la identidad de género, es decir, dejar de ser un hombre o una mujer “de verdad”. En otras palabras, la heterosexualidad normativa condiciona a la sexualidad con el género, es decir, si se tienen prácticas sexuales no normativas entra en cuestión la estabilidad del género.

A modo de síntesis conceptual, desde la perspectiva de género, nuestra postura es que, a través de los conceptos desarrollados podremos dar cuenta que la reproducción de la estratificación social entre hombres y mujeres por parte del patriarcado se da por medio de la esencialización de ciertas categorías que son impuestas por medio de la heterosexualidad obligatoria, relegando a un estado subalterno todas las orientaciones sexuales que no respondan con esta norma (Guerra 2009). Esta situación permitirá entender el modo en que ciertas categorías, tales como el género y la sexualidad van forjando las trayectorias de las minorías sexuales, en especial las de mujeres lesbianas. En consecuencia, se vuelve pertinente el empleo de la Teoría Queer, ya que permite dar cuenta del modo en el que se han construido estas categorías y, al mismo tiempo, la performatividad de estas. Además, cabe señalar que la Teoría Queer será llevada a cabo por medio de la visión de Butler (1999 y 2004).

III. Métodos

Este artículo está orientado a reconstruir, desde el presente, la explicación de los hitos que marcaron la militancia de mujeres lesbianas, partiendo de la base de que existe una exclusión de

las mujeres en la política. Para esto, empleamos una metodología cualitativa, la cual, se caracteriza por ser holística, es decir, las participantes del estudio no fueron tratadas como variables, sino como un todo, considerando su pasado y su presente, y el contexto en el que están inmersos (Taylor y Bogdan 1997). Es importante tener presente este punto, ya que, tal como señala Jelin (2002), el modo en el que recordamos es a través de las experiencias personales, las cuales están permeadas por el contexto sociocultural en el que se desarrollan y están en una constante disputa de validación frente a las memorias de otros agentes, por lo que son subjetivas.

Para esto, llevamos a cabo entrevistas en profundidad, debido a que tiene como fin lograr una “comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, tal como las expresan con sus propias palabras” (Taylor y Bogdan 1996 101). Es por ello por lo que, a cada entrevistada se le realizó una pauta de temas específicos acorde a su tipo de participación política y periodo histórico en el que esta transcurrió. Además, tal como señalan Taylor y Bogdan (1996), este tipo de entrevista está dirigida a explorar acontecimientos que, dado su carácter, no pueden ser observados directamente, por lo que las entrevistadas actúan como informantes. Dado el rol que representarán no sólo relataron los sucesos bajo su visión de los hechos, sino que, también describirán el escenario completo, incluyendo las perspectivas de sus pares.

La selección de las entrevistadas se realizó bajo un muestreo de casos intencionado, ya que la definición de las características dependió de los objetivos de la investigación (Hernández, Fernández & Baptista 2010). En este sentido, los criterios de selección fueron mujeres que se identifican como lesbianas y que hayan pertenecido y/o militado activamente en un movimiento y/o partido político de izquierda entre los años 1973 y 2000.

Dadas las características de la investigación, el tipo de entrevista y la información que pretendíamos recoger es que llevamos a cabo un análisis de contenido. Esta técnica se caracteriza por hacer una lectura de los datos mediante el método científico, es

decir, es sistemático, profundo y exhaustivo. A su vez, se realiza una lectura de los datos de manera literal e interpretativa, en lo que lo dicho cobra sentido y puede ser captado dentro de un contexto, siendo este, el marco de referencia que contiene toda la información para poder conocer los significados del texto (Andréu 2014).

IV. Resultados¹

1. Rol de la orientación sexual en los inicios en la política

La identificación como lesbianas se dio de manera diferenciada en cada una de las entrevistadas dadas las historias de vida de cada una de ellas. Sin embargo, es posible dar cuenta que, independiente si se vincularon a un partido político o un movimiento, si se consideraban lesbianas desde pequeñas o ya siendo adultas, uno de los principales elementos que influyó fue el periodo sociopolítico. Específicamente, en lo que respecta al periodo de la dictadura, independiente que siempre se consideraron lesbianas, Ximena y Freya, no lo tomaban en cuenta dentro de su subjetividad política.

Yo ya era lesbiana, lo sabía desde niña, tenía mi rollo y todo, pero era todo super culposo y la cuestión. Pero en ese grupo trotsko, decir que yo era lesbiana era intrascendente, ni siquiera se me ocurría, (...), pero en ese momento no cabía en absoluto ser gay o lesbiana (Ximena, ex IS).

Ser una mujer lesbiana en dictadura es... no serlo, o sea, si tenía alguna pareja en ese entonces... era totalmente invisibilizado, era una vida paralela. Eso era, lo que yo viví y lo que vivieron muchas mujeres (Freya, ex PC).

¹ Para el análisis de esta investigación se presentarán citas de las transcripciones de las entrevistadas realizadas. Cuando se presente las letras "E" y "R" significa "entrevistadora" y "respuesta", respectivamente. Sólo se utilizará esto cuando sea pertinente poner la pregunta y la respuesta.

En cambio, durante el periodo de la transición a la democracia, las mujeres que se identificaban como lesbianas pudieron vivir este proceso de asumirse socialmente con mayor “libertad” porque no había temáticas que exigiesen una total concentración. Por lo tanto, no había nada, en términos políticos y sociales, que las desviara de encontrarse a sí mismas. Sin embargo, a pesar de esta nueva apertura, no fue fácil asumirse como tal, ya que tuvo algunos costos.

Tu ibas lentamente en el proceso de ser lesbiana asumiéndote, o sea primero asumirte tú, dejar lentamente la homofobia interiorizada, contarle a tu familia, a tus amigos. Entonces, en el fondo ibas lentamente traspasando obstáculos (Érika, Rompiendo el Silencio).

No, no es fácil salir del closet. Además, que era una mujer super comprometida dentro del PC, todos me conocían y derribar esas murallas... también era una perdida, iba a ganar e iba a perder (Freya, ex PC).

Por otro lado, a lo largo de las entrevistas, nos enteramos de que algunas mujeres conocieron el lesbianismo a través del feminismo, es decir, se consideran lesbianas políticas. Sin embargo, esto sucedió siempre a partir en un contexto en el que ya había retornado la democracia, porque como bien se mencionó anteriormente, durante la dictadura militar no había un espacio propicio para explorarse a sí misma.

(...) Yo entré al feminismo heterosexual y me hice lesbiana en el camino. Mi lesbianismo fue el lesbianismo que primero llegó desde la toma de conciencia feminista. No era que yo era una lesbiana de antes y me viví la democracia así (Andrea, Movimiento Autónomo del Afuera).

Yo en ese tiempo, en los años 90, yo no me decía lesbiana, yo me empecé a decir lesbiana ahora en el 2000, y yo entendí de ser lesbiana política. En ese momento yo no estaba en una relación con una mujer, también ya me había separado, o me estaba separando. (Victoria, ex PC).

A través de las citas anteriores, queda expuesto la diferencia que hubo entre aquellas mujeres que pudieron explorar su orientación sexual antes y después de la dictadura de Pinochet. Esto, debido a que, durante este período no había un espacio propicio para vivir su sexualidad, pues su mayor prioridad era luchar para derrocar a un dictador y su régimen². Por lo que, una vez que se retornó la democracia, hubo una mayor libertad para atender la propia subjetividad política de cada una, de modo que, quienes habían estado “dentro del clóset” durante la dictadura, pudieron explorar su orientación sexual. Mientras que, de forma paralela, algunas mujeres llegaron al lesbianismo como un acto político feminista.

2. Militancia y activismo

Existió una vasta cantidad de movimientos sociales, los cuales abogaban por el lesbofeminismo o feminismo y el fin de la dictadura. Respecto a la primera corriente, existió un trabajo autónomo por parte de mujeres lesbianas para trabajar desde la ideología feminista. Este fue el caso de las Ayuquelén, quienes decidieron abordar el lesbofeminismo de manera independiente porque no se sentían acogidas dentro de ciertos grupos feministas, ya que, se imponía la heterosexualidad obligatoria dentro de la orgánica política. Cecilia, una de las fundadoras, nos cuenta que la expulsaron de la casa de mujeres Domos por ser lesbiana, lo que, unido a una serie de otros sucesos —tal como el asesinato de Mónica Briones—, hizo latente la necesidad de organizarse.

Anteriormente se había producido un conflicto conmigo. Hicimos una agenda de la mujer a través del Domos, que la hice con la que fue mi primera pareja mujer, y hubo algunas cosas que no les gustaron, imágenes, eran un par de imágenes en verdad, pero entonces eso no les gustó y les generó mucho

² A excepción del caso de la Colectiva Lésbica Ayuquelén.

ruido y después se enteraron de que yo era lesbica, o sea me estaba recién asumiendo y dijeron que no podían tener a una lesbiana encargada de las comunicaciones, y chao (Cecilia, Ayuquelén).

Este suceso marcó un antes y un después en la actividad política de Cecilia, pues el proyecto Domos provenía del trabajo de grupos de mujeres que participaban en la Izquierda Cristiana y en el MAPU. Por lo tanto, si bien, Cecilia se estaba involucrando con organizaciones feministas a través de grupos de izquierda, el hecho de que la expulsaran de Domos generó que se produjese un desencanto total hacia las organizaciones políticas. Situación que hizo latente la necesidad de organizarse en torno a demandas lesbofeministas o propiamente lésbicas.

Que me expulsaran de Domos por ser lesbiana (...) ese fue como... un impacto para mí, la motivación individual que me llevó a querer participar en una organización u organizarme (Cecilia, Ayuquelén).

Además, después, cuando se me empezaron a cerrar puertas, yo me fui, porque ya organizamos las Ayuquelén y me empiezo a meter derechamente en el activismo lésbico y ya no me dedico a ninguna cosa más, abandoné todo lo demás, o sea, para mí fue claro a partir del 84, que yo asumo mi activismo lesbofeminista y ahí me quedé, ahí me centré (Cecilia, Ayuquelén).

De este modo, grupos como la Colectiva Ayuquelén se apropian del concepto de “desviados” de Becker (1997), pues comienzan a cuestionar las normas imperantes respecto a sexualidad y roles de género. Asimismo, la emergencia de grupos compuestos exclusivamente por mujeres lesbianas rompe con todo ideario creado hasta la época, ya que, históricamente han sido “memorias subterráneas” (Pollack 2016), por ende, invisibilizadas. Sin embargo, estas surgen por “queiebres” en la cotidianidad de las fundadoras, pues fue el asesinato de una de sus amigas lo que provoca el estallido que dio origen a la colectiva.

Sin embargo, esta situación no fue una unanimidad, debido a que muchos grupos, a pesar de considerarse lesbofeministas o feministas, creían que el ser lesbiana era una característica secundaria ante el contexto sociopolítico de la época.

Y de hecho, ellas actuaban en células, entonces me metí a una célula que éramos 5 mujeres con una que era como la doña que era como la que cachaba todo, y que nos formamos como feministas, pero el lesbianismo no era un tema (Kena, Mujeres por la Vida).

No era un tema ser lesbiana, no era una lucha, no era una discusión, no era algo que tú vivieras internamente porque estabas ocupada en otras cuestiones, al menos yo lo viví así. A lo mejor, otras compañeras lo vivieron de otra manera, por ejemplo, las Ayuquelén, porque ellas tomaron la bandera de lucha de las Briones (...). Pero a mí no me tocó eso, a mí me tocó la otra parte, vivirlo desde otros frentes (Marina, ex MH-Silo).

Además, con los relatos de Marina y Kena es posible dar cuenta de la implicación de los “idearios políticos” (Oyarzo 2018) a la hora de movilizarse en torno a ciertas demandas, pues sus discursos y prácticas —hasta que deciden retirarse de la política o buscar nuevos rumbos— están íntimamente relacionados a la idea de la defensa de los Derechos Humanos y el sujeto como Hombre Universal, sin hacer una distinción explícita entre hombres y mujeres. Estos idearios lo llevaban a la práctica a través de los movimientos en lo que formaban parte —Movimiento Humanista y Mujeres por la Vida—. Más tarde, en el período de la transición a la democracia, Marina lleva a cabo este ideario político en su vida cotidiana al crear la Sinfonía Lésbica y La Perilita. Por su lado, Kena se queda en Mujeres por la Vida, ya que, su “ideario político” era ser feminista y de izquierda, más que la identidad lésbica.

Frente a ese escenario, en el que el ser lesbiana era un tema secundario, se puede dar cuenta que el empleo del concepto “memoria subterránea” (Pollack 2006) no es capaz de dimensionar el fenómeno de ser lesbiana durante la dictadura militar.

Sobre todo, debido a que a estas memorias no son compartidas ni exteriorizadas, sino que, más bien, no son consideradas como un tema dentro de la vida política de estas mujeres. En el único aspecto en el que consideran que jugó un rol el ser lesbiana fue a la hora de encontrar pareja, pero esto solo se dio en aquellas mujeres que se consideraban lesbianas desde pequeñas. Por lo tanto, creemos necesario desarrollar un concepto que sea capaz de abarcar a cabalidad este fenómeno, el que denominaremos como “memorias veladas”. Estas corresponden a sujetos/as cuyas memorias tienen un nivel tan soterrado, que ni siquiera los propios individuos las perciben como tal en el momento en el que se desenvuelven. Sino que estas emergieron a partir de una reflexión a partir de su vinculación con el feminismo y/o por el contexto sociocultural en el que se desarrolla, permitiría verbalizar y cuestionar una vivencia que las acompañó durante su vida (ser lesbiana). En otras palabras, son memorias que están tan ocultas que son concebidas como temas profundamente personales y que, por lo tanto, no afectan o influyen en la forma en la que perciben el mundo, se relacionan ni mucho menos en sus idearios políticos.

En consecuencia, estas memorias no son parte de una comunidad, ya que a diferencia de las “memorias subterráneas” (Pollack 2006), éstas son vividas de manera clandestina por cada individuo, pues no logran ser verbalizadas por los/as sujetos para encontrar a otros/as que se sientan y/o vivan una experiencia de manera similar. Además, dado que pertenecen a sujetos tan aislados que no pueden ser encontrados/as tan fácilmente, considerando que no se ve como un tema social, sino que como algo sumamente individual. En este mismo sentido, tampoco podrían ser consideradas como “memorias sueltas” (Stern 2009), ya que si bien, estas memorias hacen referencia a los procesos y experiencias individuales de los/as sujetos, están vinculadas a las “memorias emblemáticas” (Stern 2009). Esto, debido a que, las “memorias sueltas” necesitan de la “memoria emblemática”, hasta cierto punto, para que el individuo les dé un significado. De la misma manera, la “memoria emblemática” se construye del

conjunto de las remembranzas personales de los/as individuos, las cuales se encuentran sueltas en el tejido social. Por lo tanto, dado que estos sujetos no verbalizan estas experiencias hasta una reflexión actual (con nuevos marcos sociales), recién pueden darles un significado social al ser lesbiana y, al mismo tiempo, darles una resignificación personal a sus trayectorias de vida.

Por otro lado, cabe señalar que, estas memorias tampoco podrían ser consideradas como “memorias traumáticas”, debido a que no responden a traumas ocasionados por catástrofes sociales (Makowski 2002). Sino que al no ser un hecho compartido, exteriorizado ni verbalizado es difícil señalar que haya sido un evento traumático para las entrevistadas, ya que simplemente no era un tema dentro de su vida. Sin embargo, con ello no pretendemos afirmar que alguna de las entrevistadas pueda considerar que esto sea un evento traumático dentro de su vida personal, ya que solo nos enfocamos en el modo en que el lesbianismo pudo (o no) haber influido en su vida política.

Con la vuelta a la democracia, muchas de las mujeres que militaban activamente en partidos políticos deciden renunciar ellos, tanto por una crítica a la política partidista como por la necesidad de movilizarse en torno a temáticas concernientes con el género y la sexualidad. Al respecto, Laclau y Mouffe (2006) argumentan que, hay una diversidad de luchas sociales contemporáneas que impiden el imaginario político único a través del cuestionamiento de las teorías políticas clásicas, la búsqueda del cambio social y la estructuración de los espacios políticos; estos movimientos corresponden al feminismo, minorías étnicas y sexuales, las luchas anti institucionales y ecologistas, entre otros. Como bien lo señalan,

el carácter plural y multifacético que presentan las luchas sociales contemporáneas ha terminado por disolver el fundamento último en el que se basaba este imaginario político, poblado de “sujetos universales” y constituido en torno a una Historia concebida en singular: esto es, el supuesto de “la sociedad” como una estructura inteligible, que puede ser abarcada y dominada intelectualmente a partir de ciertas

posiciones de clase y reconstruida como un orden racional y transparente a partir de un acto fundacional de carácter político (Laclau y Mouffe 2006 26).

Específicamente en el caso chileno, Moulian (1997) postula que este fenómeno surge cuando se acaba la dictadura de Pinochet. El neoliberalismo comienza a infectar a la esfera política desde su núcleo, llevando a los/as políticos/as hacia la tecnocracia científica. De esta misma manera, los partidos políticos comienzan a transformarse en grupos con relaciones instrumentales, donde ya no existe la vocación de un cambio comunitario ni los lazos de afectividad con sus integrantes, sino una competencia por puestos de poder. El autor recalca que, en cambio, durante la dictadura, no estaban exentos del poder, pero los intereses comunales estaban sobrepuestos a los individuales. Este argumento de Moulian (1997) se corrobora en el informe del *Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo* (PNUD) de 1998³, el cual muestra la paradoja de la política en Chile en esos años. El informe relata que, aunque el país volvió a ser democrático con el poder repartido en 2.150 autoridades (presidente, alcaldes y concejales), simultáneamente disminuye el interés en la política. Esto queda en evidencia con la baja inscripción de los jóvenes en los registros electores (PNUD 1998).

Este fenómeno se ve reflejado en nuestra investigación al no encontrar ninguna mujer que haya militado en un partido político durante la transición a la democracia, pues tanto Freya como Victoria decidieron salirse del Partido Comunista y no querer a volver relacionarse con este. Esto debido a que el PC decidió votar por Patricio Aylwin en las elecciones de 1989, quien iba como candidato por parte de la Concertación de Partidos por la Democracia, lo que fue considerado una traición por las/los militantes.

³ En esa fecha estaba la segunda presidencia desde la vuelta a la democracia, ejercida por Eduardo Frei Ruiz-Tagle (1994-2000).

El nivel de traición política del Partido Comunista cuando tranza con la Democracia Cristiana y quieren entrar a la Concertación que nunca pudo hasta ahora que no fueron nueva mayoría no los dejaron entrar, pero siempre pujaron por ser parte de eso, de ser parte de los gobiernos post dictatoriales (...) La traición fue a nivel íntimo también porque era para nosotros algo en lo que se nos iba toda nuestra ética y nuestra propuesta para el mundo (Victoria, ex PC).

Por otro lado, la única mujer que fue parte de un partido político en este período fue Marina; no obstante, por un período corto. Resulta que el Movimiento Humanista (Silo) se volvió partido para fiscalizar el plebiscito de 1989, pero después del triunfo del NO decide seguir sus ideales personales; nos cuenta:

Yo seguí poco tiempo en el Partido Humanista, se había vuelto a la democracia, ya no me gustó la cuestión, ya empecé a oler feo esto, y me puse ahí a buscar el tema del feminismo y empecé a ser feminista suelta y a aprender de la calle, o sea, empecé a moverme en las poblaciones, a ir a reuniones que yo veía que eran de mujeres (Marina, ex PH).

Marina, además, relata que renuncia al Partido Humanista porque este no era un espacio en el que se pudiesen desarrollar temáticas concernientes al género, puesto que se veía al ser humano como un todo, independiente de su "genitalidad". En consecuencia, decide buscar grupos que se enfocarán exclusivamente en mujeres. Una situación similar ocurre con Ximena, quien, una vez que Pinochet sale del poder, se da cuenta que se abre espacios que antes no podían ser abordados, tal como el ser lesbiana. Por lo tanto, decide incursionar en sí misma y conoce a la agrupación lésbica Ayuquelén.

No obstante, no todas las mujeres decidieron retirarse de los partidos por un cambio en sus ideologías, sino que, muchas de ellas, tal como Victoria, decidieron desvincularse de estos grupos por el nivel de machismo de las instituciones.

(...) en Moscú, renuncié si como a la mitad de ese tiempo, y renuncié (...) por el nivel de machismo que me acuerdo de que

lo dije, yo no conocía la palabra patriarcado, pero sabía machismo, así que lo pude expresar. (Victoria, ex PC).

Este tránsito desde la militancia más institucional a un activismo político centrado en demandas y temáticas de género responde, en el caso de Marina y Victoria, a un cambio en los marcos valóricos y emocionales, los cuales, buscan ser satisfechos a través de la adscripción a movimientos sociales o ONG centradas exclusivamente mujeres, comunidades lésbicas y disidencias sexuales. Por lo tanto, a través de esta transformación de ideales, se evidencia el concepto de “idearios políticos” (Oyarzo 2018), debido a que ambas entrevistadas reformularon sus ideales en base, no solo a elementos subjetivos como su propia sexualidad o vivencias personales, sino que también, en base al contexto sociocultural y político.

No obstante, esta dimisión no se dio en todos los casos por igual, debido a que hubo casos, como el de Freya, en el que, producto de su exilio y temas personales, dejó de tener contacto con sus ex compañeros de partido. Por lo tanto, en este caso, la salida del partido político solamente se da por temas externos y no tanto por una transformación en los ideales o principios políticos. Durante este tiempo, Freya dejó de participar en agrupaciones hasta que, su pareja de ese entonces, la invita a una reunión del MUMS.

[mi expareja me preguntó si me interesaba] y yo le dije que no me interesaba mucho, pero me dijo que tú siempre hay sido relegada, trabajaste en el PC, en el Frente, etc. etc. Pero nunca has podido ser tú, nunca has podido vivir tu lesbianismo porque te sentí a lo mejor que te iban a excluir. Si le dije yo, puede ser. Me dice, ¿te da vergüenza? No sé le dije yo, no me lo he cuestionado, pero no me sentía cómoda (Freya, MUMS).

De esta manera, los movimientos y colectividades relacionadas con temáticas de género y sexualidad emergen como una salida o una vía para poder llevar a cabo demandas que han estado silenciadas por parte de organizaciones más institucionalizadas, tales como los partidos políticos. Sin embargo, esto no se da de

igual forma en todas las entrevistadas, ya que, el “salir del clóset”⁴ ante la comunidad (excompañeros/as de partido, familia, compañeros/as de trabajo, etc.) implicaba abrir y cerrar puertas. Pese a que son variadas las razones que llevaron a estas mujeres a optar por transitar de un partido político a un movimiento, en la gran mayoría de los casos, es visto como una oportunidad para poder movilizarse contra un elemento común que ellas describen como lesbianismo político. Frente a esta situación, podemos afirmar que, una vez derrocado el régimen de Pinochet, las lesbianas comenzaron a actuar como “desviadas” de lo normado por los “emprendedores morales” —partido político—, ya que, ya no estaban en un contexto político que las distrajera de encontrarse a sí mismas.

El activismo que se desarrolló durante la transición a la democracia —a partir de las entrevistas realizadas— se caracterizó por desempeñar un activismo tanto intelectual como callejero, haciendo todos los movimientos un poco de ambos. Cabe señalar, que varias entrevistadas consideran/ban que la transición a la democracia había sido realmente una postdictadura pues, tal como señala Tori (ex MUMS), el sistema neoliberal logró permear todas las esferas de la vida. De manera paralela, el Estado no había cambiado ni la Constitución, ni sistema de salud, de pensiones y educacional —por nombrar solo algunos—.

Por lo que estructuralmente la sociedad chilena ya estaba transgredida por la dictadura, aunque se estuviera en democracia. Frente a esto, se seguía realizando actividades políticas callejeras, el mejor ejemplo es el que nos cuenta Kena:

Incluso post dictadura, nos organizábamos para que cada una hiciera al menos una vez una acción e invitar a las otras y yo propuse apagar la llama de la libertad, esa me tocó a mí, pongámosle la llama de la libertad. Por ejemplo, años después cuando vino todo el tema más puntudo en los 2000, hicimos

⁴ Término coloquial o informal utilizado para referirse al revelamiento de la orientación sexual.

una acción por el tema del pueblo mapuche frente a La Moneda (Kena, Mujeres por la Vida).

Este testimonio da cuenta de cómo se seguía realizando intervenciones políticas, manifestando el descontento que nada había cambiado realmente, es por esto por lo que Kena apaga la Llama de la Libertad⁵ que estaba frente al Palacio de la Moneda. De la misma manera, la cita alude a visibilizar las comunidades que habían sido olvidadas en la re-creación del imaginario social después del Régimen Militar de Pinochet, es decir, mujeres y mapuches.

Otro ejemplo de activismo callejero era pintar murales con consignas lésbicas y feministas como medio de expresión y propaganda política. Como bien relata Marina, la idea surgió del peso y del estigma de la palabra “lesbiana”, la cual le recordó al miedo de decir NO a la dictadura, y cómo ella había pintado murales en contra del Régimen Militar, decidió hacer para manifestar su sexualidad de una manera política. Esta experiencia marca el origen de “La Perlita”.

Era tenebrosa la cuestión y tenebrosa la palabra “lesbiana”. Entonces, yo me acordé en ese tiempo del NO, que también era tenebroso hablar del NO, decir la palabra NO; bueno esto tiene que ser igual que en tiempo de dictadura, entonces se me ocurrió armar una organización que pintara murallas lésbicas, lesbofeministas. Pero, que su función fuera pintar murales, pintar murallas, todo lo que tuviera que ver con lo lésbico o con lo feminista, pero que tuviera que ver con la mujer lesbiana y que siempre se afirmara como lesbiana, como país sensibilizando este tema; y así fue, así armamos lo que fue La Perlita (Marina, La Perlita).

⁵ La Llama Eterna de la Libertad fue instaurada el 11 de septiembre de 1975 por Pinochet con el fin de conmemorar el Golpe de Estado ocurrido tres años antes. Este fuego ceremonial fue apagado el 18 de octubre de 2004 con motivo de una remodelación del Barrio Cívico.

Por otro lado, cabe señalar el activismo que se desarrolló de manera más privada, como lo que es el caso del Movimiento Feminista Autónomo, en donde se desarrollaban conversaciones en la cocina de Margarita Pisano. No obstante, este grupo pretendía alejarse de las charlas intelectuales de carácter cerrado y exclusivo, por lo que iban a dar charlas a distintas partes, ya sea en conversatorios feministas extranjeros como en espacios separatistas, en donde se trataban temas como las corrientes feministas, el amor romántico, la maternidad y el heterosexualidad obligatoria en Chile.

Era como ‘ya, vamos a ir a dar una charla de feminismo autónomo o de la pregunta qué sé yo no sé...’ las preguntas podían ser las corrientes feministas, o el amor romántico amoroso, o podía ser la maternidad obligatoria, la heterosexualidad obligatoria. Vamos al colegio de profesores, pero con profesoras, siempre también el espacio de separación (Andrea, Movimiento Autónomo del Afuera).

En definitiva, el período el activismo en la transición a la democracia estuvo marcado por seguir desarrollando manifestaciones e intervenciones callejeras a modo de enfrentar la “postdictadura”. De manera paralela, las mujeres lesbianas y feministas podían crear espacios políticos sin estar en la clandestinidad, es más, hasta exteriorizaban sus charlas a otros espacios, como lo hizo el Movimiento Feminista Autónomo. Respecto al caso de La Perlita vemos el uso del arte como propaganda política, feminista y lésbica, lo que demuestra una intersección de todos los factores por los que se abogaba en esta época.

3. Discriminación en base del género y la sexualidad

Como se mencionó anteriormente, la estructura de los partidos políticos estuvo marcada por el machismo, lo cual, se vio reflejado en la ausencia de perspectiva de género en las asambleas y reuniones, el modo en que estaban organizadas estas

instituciones y, también, en los tratos cotidianos por parte de sus superiores. En este sentido, todas las mujeres coinciden que la izquierda siempre ha sido un espacio machista, lesbofóbico y sexista, lo que llevó a diversos casos de renuncias de los partidos políticos.

... yo creo que era medio sexista la cuestión y también creo que era medio lesbofóbico... la izquierda en general pasó mucho tiempo antes de que empiece a haber un discurso progresista. (Cecilia, ex MIR/ex MAPU).

la izquierda siempre ha sido machista. Ahí en el PC, yo también sufrí discriminaciones y yo lo pare, y a mí me persiguieron después y yo era un feroz cuadro (Freya, ex PC)

Estos actos de machismo eran expresados de diversas maneras por parte compañeros y superiores, pasando desde limitaciones para que las mujeres accedieran a cargos, viajes para continuar formándose hasta incitar a las compañeras del partido a realizar favores sexuales a otros miembros o visitas. Situación que permitiría dar cuenta de la existencia de ciertas “fronteras de entrada” (Bourdieu 2001) que irían delimitando las posibilidades de ascensión dentro de estas organizaciones debido a su género. Estas barreras impuestas por los partidos eran expresadas por medio de represalias en contra de las militantes, pese a que sus compañeros realizaran estos actos de igual manera o, incluso, de forma más pública. Otro elemento ocupado por los partidos para legitimar la exclusión de las mujeres de estos espacios de participación.

... tampoco tuve oportunidades de poder viajar, porque supuestamente me faltaba formarme y no, nunca me faltó formarme, era una excusa, siempre mandaban al otro, a los cabros, porque era más canchero, eran cabros o porque iban a la sierra a Cuba, que se yo. Eso se daban y yo puedo decirlo aquí y en la quebrá del ají, no tengo ningún problema (Freya, ex PC).

... a las mujeres, yo recuerdo, las llamaban a control de cuadros cuando tenían amantes y de los hombres se callaba, nunca... control de cuadros era una estructura donde te llaman la atención por cosas que haces que no son coherentes, supuestamente, con la ideología y la postura del partido. A las mujeres que tenían amantes, yo sí recuerdo, eran llamadas a control, pero los hombres siempre tenían amantes en el partido. Digo esto por los hombres famosos, los hombres conocidos, el secretario general tenía dos familias, en fin, era artillera de conocimientos público del grupo (Victoria, ex PC).

Vi un nivel de machismo, (...) yo vi y escuché cosas como van a llegar compañeros de Budapest, así que "¿qué compañeras quieren hacerles compañía?" Y compañía, compañía de damas de compañía, digamos ¿no? (Victoria, ex PC).

De este modo, queda en evidencia que el ser mujer no solo era un factor que incidía en el ser víctima o no la exclusión a la hora de poder ascender dentro de los partidos políticos, sino que, además, se da cuenta que no existen los espacios para poder ejercer su propia sexualidad libremente, ya que esta estaría subordinada a los intereses de sus compañeros masculinos. Por lo tanto, el ser lesbiana libremente, no era una opción, ya que, se corría el riesgo de ser expulsada.

Ahí queda claro que ni siquiera podía decir que erí lesbiana, ¿me cachai? Ya con el hecho de ser lesbiana... con el hecho de mujer estai aparte, imagínate si más encima erai lesbiana, te vai expulsá. Si expulsaron a muchos homosexuales del PC, y mucho después todavía, pasaron muchos años (Freya, ex PC).

Si bien, muchas veces las exmilitantes daban cuenta de esta situación inmediatamente y reaccionaron ante las injusticias que eran ejercidas por sus compañeros y superiores, no siempre fue así ante situaciones que no fuesen tan directas, sino que emergen como cuestionamientos y reflexiones actuales. A esto se le suma que muchas de estas actitudes eran solapadas, por lo tanto, eran confundidas o no eran vistas como discriminaciones.

E: ¿Cuáles cree que fueron los principales elementos que marcaron esta experiencia? El ser lesbiana en la dictadura.

R: Bueno, yo creo que muchas cosas en realidad... como cosas injustas que después las cache, como los cargos, de las formaciones, que finalmente eran como premios... No sé, yo creo que esas cosas que te marcan a ti, que tú ves que tienes más formación, que eres capaz, que te las has jugado... Bueno, todos estuvimos en el mismo proceso, pero de repente tienes más formación, eres más vital para algunas cosas que otros, tienes más habilidades y no estás ahí (Freya, ex PC).

Es que uno no los veía como discriminaciones, uno creía que era desconfianza, que te encontraban tonta o débil así como lo identifican las mujeres heteros. Así yo lo veo de repente, entonces... porque está normalizado (...) (Freya, ex PC).

Por lo tanto, no es de extrañar que, en un comienzo, las entrevistas señalan que los cargos eran asignados según las habilidades de las y los militantes y que, después, tras cuestionar o reflexionar sobre estas memorias, dan cuenta de situaciones en las que sí perciben como un trato desigual en base al género. Situación que daría cuenta de la relevancia del contexto sociocultural desde el cual se está haciendo la reconstrucción de estas memorias (Lavabre 1998). Esto, debido a que, tal como lo señala Freya, era una situación que se normalizaba y, por lo tanto, no se hablaba.

Por otro lado, respecto a los movimientos sociales, dado el carácter horizontal que presentaban estas organizaciones, no se evidenciaron situaciones en las que se dieran actos marcados de discriminación en base al género de la militante. Más, en relación con la sexualidad si se dieran situaciones en las que incluso se llegó a desvincular a activistas que se habían declarado abiertamente como lesbianas.

Me dijeron con todas sus letras, que no podían tener una encargada de comunicaciones lesbiana. Ese fue un impacto para mí, la motivación individual que me llevó a querer participar en una organización o formar una organización (Cecilia, ex Ayuquelen).

Por lo tanto, se puede indicar que, los partidos políticos al estar marcados por una estructura patriarcal irían marcando ciertas “fronteras de entrada” (Bourdieu 2001) de carácter rígido, lo que imposibilitaba las oportunidades de ascensión y permanencia dentro de las mujeres y otredades sexuales. En relación con los movimientos, estos también tendrían ciertas “fronteras de entrada” (ídem), pero serían más flexibles. Esto, porque, a pesar de ser una organización de carácter más horizontal, el ser lesbiana era un impedimento para formar parte de una casa de mujeres feministas, tal como ocurrió con Cecilia.

4. Invisibilización lésbica

El fenómeno de la invisibilización de las subjetividades lésbicas se expresó de manera diferenciada en la dictadura y en la transición a la democracia, debido principalmente al contexto sociopolítico de la época. Por lo tanto, es por esta situación que dividiremos los apartados en dos, según cada periodo. Esto, debido a que queremos hacer un especial énfasis a la idea de “memorias veladas” en los discursos de las entrevistadas, lo cual, se expresa de manera similar en la dictadura, independiente del partido en el que se milita. Sin embargo, una vez que se pasa al periodo de la transición, se abre una ventana en la que la posibilidad de discutir temáticas concernientes a la sexualidad se vuelve real, lo que es paralelo a la migración de partidos políticos a movimientos LGBT o feministas.

4.1 Invisibilización lésbica en dictadura

Durante la dictadura militar, la invisibilización lésbica se da de manera tal que es posible dar cuenta de una “memoria velada”. Esto, debido a que, simplemente el lesbianismo no era un tema que se discutiera, tanto que ni siquiera era una palabra que estuviese en el imaginario de las entrevistadas. Sin embargo, esto no significa que no fuese usado como un insulto para referirse a

aquellas mujeres que tuviesen personalidades fuertes o estuviesen relacionadas al feminismo.

...una de las cosas que decían ponte tú era que yo era lesbiana y, en ese tiempo, era como ¿en serio? Y probablemente era lesbiana, sí, pero la verdad es que no tenía conciencia de ello, pero el insulto era “está loca es lesbiana, es feminista y es lesbiana, ese es el problema que tiene” y eran dos cosas que yo no tenía gran conciencia, no me molestaba, y tampoco me ofendía (Victoria, ex PC).

E: ¿Dentro de estas agrupaciones había gente que se declarara abiertamente gay, lesbiana, trans o bi?

R: No, era como que no existieran (Cecilia, MAPU/Ayuquelén).

Ahí queda claro que ni siquiera podía decir que erí lesbiana, ¿me cachai? Ya con el hecho de ser lesbiana... con el hecho de mujer estai aparte, imagínate si más encima erai lesbiana, te vai expulsa. Si expulsaron a muchos homosexuales del PC, y mucho después todavía, pasaron muchos años (Freya, ex PC).

Esta asociación negativa hacia las disidencias sexuales, en específico a mujeres lesbianas, llevó a que el miedo impidiese que se hablara de este tema, ya que, quienes manifestaban su orientación sexual abiertamente, muchas veces, fueron expulsadas de sus lugares de trabajo o de sus partidos políticos. Mas, esta discriminación no solamente se daba en espacios que, bajo el sentido común de la época, pudiesen ser considerados como conservadores, sino que también en agrupaciones feministas. En específico, tal como se ha evidenciado a lo largo de la investigación, se han dado ciertas rivalidades entre agrupaciones lésbicas y feministas. Esto, debido a que, este último, ha preferido no incluir a las demandas de mujeres lesbianas dentro de sus luchas. Situación que se vio reflejada a través del nulo apoyo a estos grupos.

Y, antes de eso estuvieron presas (Las Ayuquelén), y el movimiento feminista les dio absolutamente la espalda. A mí me lo

contaron porque yo no estuve tan cerca, pero unas compañeras más adultas, cuando entré al feminismo, me contaron estas cosas. Luego, las escuche de su propia boca y, la verdad, es que eran súper clandestinas, por aborteras, por lesbianas, por todo (Victoria, ex PC).

Este nulo apoyo se debía, principalmente, por la invisibilidad que existía hacia grupos lésbicos y, en consecuencia, a el rechazo a ser consideradas como lesbianas. Por lo tanto, tal como se ha dado cuenta, el ser o no un ente lésbico nunca fue un tema, por lo menos durante el periodo dictatorial. Por lo tanto, no es de extrañar la inexistente visibilidad respecto a esta temática. Situación que, además, generaba que las mujeres que se atrevieran a hablar estos temas dentro de estos grupos fueran una minoría y, por ende, fuesen tratadas como tal.

Y de hecho, ellas (La Morada) actuaban en células, entonces me metí a una célula que éramos 5 mujeres con una que era como la doña que era como la que cachaba todo, y que nos formamos como feministas, pero el lesbianismo no era un tema (Kena, Mujeres por la Vida).

Unido a la situación anterior, se le suma el rechazo que provocaba el ser considerada como un minoría dentro de otra minoría. En otras palabras, tal como lo señala Kena, el feminismo de por sí era considerado como un tema conflictivo dentro de la sociedad. Por lo tanto, añadirle el ser lesbiana, generaba un rechazo aún mayor.

No era un tema como no lo fue, por ejemplo, del siglo pasado con las gringas, porque a pesar de que había muchas lesbianas no querían que fuera un tema porque ya ser feminista era horror y meter ya las lesbianas, era como para que nos rechazaran más aún (Kena, Mujeres por la Vida),

Me imagino que fue una decisión política de ese momento no asumir el tema lésbico porque ya ser feminista en ese momento era un tema complicado (Kena, Mujeres por la Vida).

En consecuencia, dada esta complicada relación entre feministas y lesbianas, es que las agrupaciones propiamente lésbicas surgen como espacios seguros para quienes militaban desde esta vereda. Esto, debido a que, tal como ya se señalaba, eran los únicos lugares en los que se podía discutir libremente tópicos concernientes a la sexualidad, identidad personal, entre otros.

Por lo tanto, se puede confirmar que efectivamente la orientación sexual es una “frontera de entrada” en términos de Bourdieu (2001), ya que, muchas veces se tenía que callar o esconder este elemento para tener acceso y asegurar la permanencia del partido político. Situación que, no solo generaba prejuicios inmediatos, sino que, además, provocaba incertidumbres y miedos personales que reproducían el sentimiento de soledad e incompreensión. Esto, debido a que, tal como no conversaban estos temas, pensaban que era un fenómeno que era individual, por lo que si lo expresaban se exponían a diversas situaciones que iban desde “manchar” su imagen hasta, incluso, ser asesinadas.

Es que no lo fui, prácticamente, durante la dictadura, porque era muy temeroso, era un riesgo casi vital. No había pares, no se hablaba del tema, tú te sentías súper sola. De hecho, todo lo que leía... me acordé de un artículo que leí, que me impactó muchísimo, que hablaba de la fisionomía de una lesbiana que la ponían con un pequeño pene, entonces yo me sentía que no estaba... es decir, todo lo que leía... todo lo que tenía acceso, era todo negativo, entonces era una etapa súper culposa para mí, fue una etapa súper fome. En plena dictadura yo nunca me asumí lesbiana, yo sabía que lo era, tenía sueños eróticos, y yo sabía que era lesbiana, pero cuando me metí al mundo político, incluso lo reprimí (Ximena, ex IS.)

... es que era súper culposo, decir o no decir la palabra lesbiana te sentías hasta sucia... ¿cachai? Era como decir una hueá muy rara (Ximena, ex IS)

No, no era algo que se conversara, no era lo más principal, igual uno como que se cuestionaba, yo me cuestionaba. Pero sabía que era más importante, igual yo me estaba encontrando también, era chica, no era una cuestión de salir del clóset, me entendí (Freya, ex PC.)

Respecto a esta última cita es posible evidenciar que, pese a que era un tema oculto, tenía la intención de ser explorado y verbalizado a través de compañeras que compartieran las mismas experiencias. Sin embargo, no estaban las “condiciones” propicias para hablar de estos temas, ya que el contexto ameritaba derrocar a Pinochet. Por lo tanto, una vez que termina dictadura se da una experiencia de catarsis, en el que la subjetividad lésbica podía ser explorada.

No era un tema ser lesbiana, no era una lucha, no era una discusión, era algo que tú vivieras internamente porque estabas ocupada en otras cuestiones, al menos yo lo viví así (Marina, ex Silo/PH).

Por eso, cuando yo finalmente les escribí a las Ayuquelén fue una catarsis, una liberación total, absoluta, asumirme, una conciencia desde lo íntimo, desde lo personal, aceptarme, desde lo social, relacionarme con lesbianas... fue... es otro switch súper diferente. Además, que en la época de la dictadura tú no hablabas de esos temas, es decir, yo era súper chica y estaba... era puntúa. Entonces, el tema era fuera la dictadura, los Derechos Humanos, en fin... era fuera Pinochet. Y cuando se fue Pinochet, hubo una vuelta hacia lo propio (Ximena, ex IS)

Por lo tanto, a través de estos relatos, es posible emplear el concepto de “memoria velada”, ya que se evidencia claramente el modo en el que la subjetividades lésbica son reprimidas y relegadas a un plano individual. Asimismo, se evidencia que el ser lesbiana no sería considerado como una dimensión política, sino que, es visto como un elemento personal relacionado con la soledad, la vida de pareja, temor por la propia integridad, la propia imagen, entre otros. Sin embargo, esta situación cambia una vez terminada la dictadura, ya que la urgencia política se traslada a la necesidad de explorar la propia subjetividad. Por lo tanto, el inicio de la transición a la democracia abriría una ventana, en la que la posibilidad de explorar estos temas se hace real. Mas, cabe mencionar que esto, en un principio, se da por motivos personales, más que políticos.

Cabe señalar, que consideramos que las memorias de las Ayuquelén no corresponden a “memorias veladas”, pues ellas crearon la colectiva para poder compartir sus experiencias como mujeres lesbianas en el período dictatorial. Es más, desde sus inicios se gestionan como un espacio separatista. No obstante, sus memorias si son analizadas como “subterráneas” (Pollack 2006), ya que, corresponden a sujetos culturalmente minoritarias, por lo que, sus relatos se encuentran exentos de la memoria emblemática. Además, como se mencionó anteriormente en el marco teórico, son memorias que vivieron en silencio hasta el asesinato de Mónica Briones, situación que las impulsó a salir de la clandestinidad.

4.2 Invisibilización lésbica en transición a la democracia

Una vez que el MOVILH Histórico se separó en 1997, surge un ala de este grupo llamado Movimiento por la Diversidad Sexual (MUMS). Sin embargo, Tori nos cuenta cómo agrupación se sigue reproduciendo discursos relacionados con la inferiorización de lo femenino respecto a lo masculino. Esta situación se intensificaba, aún más, dada la distribución entre hombres y mujeres, ya que existía una presencia mayoritariamente masculina. Por lo tanto, era menos probable que mujeres ocuparan puestos de mando. Frente a esta problemática, las mujeres del MUMS deciden organizarse para afrontar esta situación, ya que muchas mujeres lesbianas y trans se habían retirado de la organización debido a estos sucesos. Frente a todos estos fenómenos y sobre todo por la cuota de género, Tori decide candidatearse a la presidencia, logrando ser la primera mujer presidenta del MUMS.

Se daba también esta tensión al interior de los movimientos respecto de un proceso de neutralidad de la homosexualidad. Con esto me refiero que las relaciones entre sujetos gays y sujetas lesbianas volvían a recuperar todo este imaginario genérico en términos de inferiorización de la que sería lo femenino. Entonces, en términos de género se gestaban estas relaciones, que como les digo, eran asimétricas en el ejercicio del poder (...) hubo unas problemáticas internas en términos

de movimientos masculinos que había, me levanto yo como una participante y una actuante política y comienzo a ejercer, digamos, mi... ¿cómo podría decirlo? a ejercer poder, pero me transformo en presidenta (Tori, ex MUMS)

Por lo tanto, a partir de lo relatado por Tori, queda en evidencia la invisibilización de las mujeres lesbianas en los movimientos emblemáticos LGBT en el período de la transición a la democracia. Situación que, más tarde, influyó en la articulación de futuros movimientos lésbicos que eran creados desde sus inicios como espacios separatistas, pues se seguían las advertencias de las mujeres lesbianas que ya habían sentido una subordinación trabajando con ellos dentro de un espacio que debía representar a todas las otredades por igual. Este fenómeno se puede explicar por la reproducción de la heterosexualidad normativa (Butler 1999) por parte de los hombres homosexuales como forma de reproducir su masculinidad y “mantener” su género bajo una lógica binaria. Este fenómeno conlleva a que se produzca una inferioridad de lo femenino y no binario dentro del movimiento, reforzando así la interseccionalidad de las variables de género y sexualidad como forma de privilegio o subordinación, las cuales son estipuladas por el orden social patriarcal.

Frente a este panorama, Érika nos comenta que, en una primera instancia, se acercó al MOVILH Histórico, pero que nunca militó en éste, sino que solo fue a algunos encuentros de discusión en los que se contaban anécdotas respecto a su sexualidad. Confiesa que, por lo general, las lesbianas llegan a organizaciones mixtas, dado que son más visibles porque los hombres homosexuales tienen más protagonismo dentro de la comunidad LGBT; siendo éste también su caso. Por lo que, cuando entra al programa Amazonas y, más tarde, al fundar Rompiendo el Silencio, decide hacerlo desde el lesbofeminismo, lo que excluía a los hombres.

Me llamaba la atención que no fueran mujeres lesbianas las que estuvieran liderando esas organizaciones (...), o sea cuando me hablaban de organizaciones gays no era un espacio

común, era un espacio gays, de hombres, ¿cachai? Y yo tenía el feminismo, no quería estar en ese espacio, eso fue lo que percibía y percibía mucho el tema de la invisibilidad de las compañeras lesbianas y de las compañeras trans también. (Érika, Rompiendo el Silencio)

Más, esta falta de relación entre mujeres lesbianas y movimientos mixtos no se dio exclusivamente por la experiencia propia de ser marginada de las demandas de estos grupos, sino que era algo que se discutía entre lesbianas. Esto ha quedado explicitado en lo relatado por Andrea y por Érika.

E: Respecto a esa relación con los hombres; ¿el movimiento Rebelde del Afuera nunca tuvo alguna relación o alguna vinculación con un movimiento homosexual gay?

R: No, la Margarita (Pisano) tenía relación personal con algunos homosexuales, pero no relación cercana sino como un vínculo con Lemebel, con el Che de los Gays, el Víctor Hugo, con algunos del MOVILH. Pero también enemistad porque también encontraba que el mundo gay era misógino, etc... pero no vínculo de hacer alianza política.

E: ¿Entonces era más bien un espacio separatista?

R: Sí, porque también había mucho discurso de que las lesbianas éramos diferentes a los gays y que no podíamos caer tampoco en el saco de la homosexualidad (Andrea, Movimiento Feminista Autónomo).

Y la rama de Ayuquélén advirtieron, dijeron mil veces “no lo hagan porque ellos siempre van a velar por la suya, en estos proyectos van a quedar todas así...” y ahí se produjo ese quiebre, años después fue dicho y hecho. Ellas ya venían con esa experiencia más o menos conocida y nosotras las más nuevas, las más jóvenes en ese tiempo, claro, para nosotras era extraño que existieran estas pugnas, pero muchos años después una lo vivenció personalmente, lo vivió y ha visto que se ha repetido un millón de veces. (Érika, Rompiendo el Silencio).

Esta rivalidad entre lesbianas y movimientos LGBT en el período de la transición también es mencionada por Freya, a quien,

en el 2007, las mujeres del Encuentro Feminista Lésbico le piden que para asistir no puede hacerlo como militante del MUMS por ser una organización mixta, sino que debe ir como Freya, es decir, como lesbiana independiente y autónoma de la colectiva. Sin embargo, dentro del MUMS no fue un problema que quisiera participar en una instancia fuera de la colectiva y presentarse como militante de ésta; la entrevistada cuenta:

Entonces, ahí fue que a nosotros nos dijeron que eso no podía ser, porque esto era un Encuentro Lésbico Feminista, entonces como que le incomodó que nosotras estuviéramos una organización múltiple, diversa, entonces nos plantearon que no podíamos participar si íbamos como MUMS, teníamos que ir como Freya.

E: ¿En el MUMS no tuvo repercusiones?

R: No, ellos nos apoyaban a nosotras (Freya, MUMS)

Por lo tanto, queda en evidencia que, durante la transición a la democracia, dentro del MOVILH Histórico hubo una dinámica machista y misógina que se vio reflejado en acciones y en el lenguaje verbal. Esto, junto con que había un menor número de mujeres llevó a cabo una invisibilización lésbica, lo cual marcó un conflicto interno dentro de la comunidad LGBT, lo que hizo que los posteriores grupos lésbicos fueran formados desde un comienzo como un espacio exclusivo de lesbianas, pues ya estaba comprobado que el lesbianismo, la homosexualidad masculina y el travestismo/transformismo eran temas que no tendrían una dinámica horizontal dentro del mismo grupo por temas de género. Además, se buscaba trabajar desde la ideología feminista, legado que habían dejado las Ayuquelén desde los años 80.

Este fenómeno puede ser comprendido bajo el concepto de “memorias subterráneas” (Pollack 2006), ya que, en ese entonces, si bien las entrevistadas accedieron a los movimientos LGBT con el fin de explorar y discutir temáticas concernientes a su propia sexualidad, se vieron enfrentadas a una serie de situaciones en las que el machismo predominaba. Sin embargo, creemos necesario

hacer una aclaración respecto al concepto de “memorias veladas” y este contexto sociopolítico. Esto debido a que estas memorias se presentan, en primera instancia, como “memorias veladas” por la falta de visibilidad de la subjetividad lésbica como un aspecto de su propia politicidad. Más, junto a este cambio en el acontecer político se une un cambio en la propia subjetividad de las militantes, ya que el ser lesbiana comienza a ser un elemento que debe ser abordado y explorado. En consecuencia, estaríamos en presencia del concepto de “memorias subterráneas”.

Esta situación de subterrneidad a la que fueron sometidas las mujeres lesbianas se da, principalmente, por el modo en el que se han construido las memorias de grupos LGBT mixtas. Si bien, éstas han sido cuestionadas por parte de la sociedad patriarcal, se encuentran en una posición de mayor visibilización y protagonismo en comparación a las lesbianas. Por lo que, las memorias construidas por los grupos mixtos responderían a lo planteado por Stern (2009) respecto a las “memorias emblemáticas”, ya que, se han desarrollado como memorias que tienen más legitimidad moral dentro de las comunidades LGBT, por lo que es a partir de estas, que se van construyendo los discursos, sentidos interpretativos y criterios de selección.

V. Conclusiones

La participación política accionada a través de movimientos o partidos políticos tenía distintos focos dependiendo del contexto histórico en el que se desarrollaron. Por un lado, en la dictadura militar la atención estaba puesta en temáticas concernientes con la defensa de los Derechos Humanos y con el derrocamiento del régimen militar. Por lo tanto, los tópicos relacionados con sexualidades disidentes eran tratados como elementos secundarios ante el acontecer sociopolítico y, por ende, era visto como un fenómeno sumamente individual. Frente a esta situación, unido a la falta de una perspectiva de género dentro de estas agrupaciones y en las subjetividades de las propias militantes, no es de

extrañar la falta de críticas a las estructuras jerárquicas y patriarcales que reproducían los partidos políticos durante ese periodo. Sino que estas reflexiones surgen a partir de la actualidad y por su formación como feministas.

Una situación similar ocurre con los movimientos sociales durante estos años, debido a que tampoco consideraban que fuese el momento o que fuera relevante de discutir. Por lo que, los grupos que se formaron en esta época, si bien seguían una corriente feminista y estaban compuestos exclusivamente por mujeres, abogaban por la defensa de los Derechos Humanos, sin hacer una distinción si se trataba de hombres o mujeres. Sin embargo, en los años 80 surge una agrupación que rompió con todos los esquemas sociales: la Colectiva Lésbica Ayuquelén. Este movimiento fue el primero que se dedicó a explorar su propia subjetividad lésbica, de modo que se presenta como un proyecto revolucionario para la época.

De modo que, la presencia de “memorias veladas” es un concepto predominante en los relatos de las entrevistadas que militaron en agrupaciones políticas, sociales y feministas durante este periodo. Este concepto fue planteado ante la deficiencia del término de “memoria subterránea” de Pollack (2006), debido a que no era capaz de dar cuenta de casos en los que la memoria no es compartida ni exteriorizada, sino que, todo lo contrario, es visto como algo sumamente individual. Por lo tanto, las “memorias veladas” son memorias que emergen dependiendo del contexto sociopolítico, es decir, tienen que estar las condiciones propicias para que el cuestionamiento de su propia subjetividad emerja con el fin de ser cuestionada, explorada y verbalizada. Cabe señalar, que las memorias de la Colectiva Ayuquelén no responden a este concepto, por elementos externos (capital cultural, social y simbólico).

Con el triunfo del NO y con llegada de la Concertación al poder se producen una serie de cambios en el modo el que se percibe la política y, con ello, las formas de militancia. Esta situación se vio reflejada en el surgimiento de nuevos movimientos sociales, los cuales permitieron abordar distintas luchas sociales, que hasta

el momento estaban en pausa (Laclau y Mouffe 2006) producto del contexto dictatorial (Moulian 1997). En consecuencia, la posibilidad de abordar temáticas concernientes con la sexualidad y el género se vuelven reales y factibles. Unido a esto, se produce un desencantamiento de la política partidista a consecuencia de los modos en los que estaban organizados los partidos, los que reproducían discursos machistas, patriarcales y lesbofóbicos.

Ante esta transición de partidos a movimientos sociales, los grupos de comunidades LGBT mixtos se vuelven una de las alternativas más populares, por ser los más visibles. Sin embargo, esta adscripción a movimientos LGBT no se da en todas las militantes por igual, debido a que influyeron factores personales, pues el “salir del clóset” significaba que se abrieran y cerraran puertas en diversas esferas. Por lo que muchas de las mujeres prefirieron no hacer mención de ello, en otras palabras, se asumió que eran heterosexuales.

En concreto, a partir de esta transición de partidos políticos a movimientos LGBT se da cuenta que corresponden a “memorias subterráneas” (Pollack 2006), pues existe una transmisión de estas experiencias de inferiorización por parte de los grupos LGBT mixtos y la sociedad en general. Mas, esta situación y paso de una “memoria velada” a una “memoria subterránea” estaría condicionada por el contexto sociopolítico. De modo que, se cumpliría, hasta cierto punto, con lo planteado en la segunda hipótesis de este estudio, ya que, el ser lesbiana se vuelve un elemento político a lo largo de los años de su militancia. Sin embargo, es necesario recalcar que es producto del acontecer social, político y cultural. Cabe señalar que, algunos de los puntos de quiebre que permitieron que se comenzará a politizar el “ser lesbiana” fue, en primera instancia, la organización y posterior influencia de las Ayuquelén. Por otro lado, se puede rescatar, de igual manera, la vuelta a la democracia como un hito importante de este proceso.

* * *

Obras citadas

- Amézquita-Quintana, C. "Los campos político y jurídico en perspectiva comparada: Una aproximación desde la propuesta de Pierre Bourdieu." *Universitas Humanística*, vol. 65, no. 65, 2008, <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2243>.
- Andréu, J. *Las técnicas de Análisis de Contenido: Una revisión actualizada*. Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, 2014, <http://mastor.cl/blog/wp-content/uploads/2018/02/Andreu.-analisis-de-contenido.-34-pags-pdf.pdf>.
- Becker, Howard. *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. Nueva York, Free Press, 1997.
- Bourdieu, Pierre. "The Forms of Capital." *Handbook of Theory of Research for the Sociology of Education*, edited by J. E. Richardson, Greenwood Press, 1986, pp. 241-258.
- . "La fuerza del derecho: Elementos para una sociología del campo jurídico." *Poder, Derecho y Clases Sociales*, translated by M. J. Berwz et al., vol. 2, Desclée de Browner, 2001.
- Briones, Guillermo. *Métodos y técnicas avanzadas de investigación aplicadas a la educación y las ciencias sociales: Curso de educación a distancia*. Módulo 5, Santiago, Programa Interdisciplinario de Investigaciones en Educación, 1988.
- Butler, Judith. *Deshacer el género*. Paidós, 2004.
- . *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós, 1999.
- Erlí, Astrid. *Memoria colectiva y culturas del recuerdo*. Estudio Introductorio. Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Lenguajes y Estudios Socioculturales, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales, Ediciones Uniandes, 2012.
- Facio, Alda, and Lorena Fries. "Feminismo, género y patriarcado." *Revista Argentina de Estudios de Juventud*, vol. 6, 2005, pp. 259-294.
- Guerra, Lucía. "Familia y heteronormatividad." *Revista Argentina de Estudios de Juventud*, no. 1, 2009, <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/revistadejuventud/article/view/1477>.
- Hernández, Roberto, Carlos Fernández, and Pilar Baptista. *Metodología de la investigación*. McGraw-Hill, 2010.
- Jelin, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Lavabre, Marie-Claire. "Maurice Halbwachs y la sociología de la memoria." *Raison Présente*, no. 128, 1998, p. 7.
- Lechner, Norbert. *Cultura política y democratización*. CLACSO-FLACSO-ICI, 1986.

- Makowski, Sonia. "Entre la bruma de la memoria: Trauma, sujeto y narración." *Perfiles Latinoamericanos: Revista de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede México*, vol. 10, no. 21, 2002, pp. 143-158.
- Moulian, Tomás. *Chile actual: Anatomía de un mito*. LOM Ediciones, 1997.
- Oyarzo, Carolina. *La vida entre contiendas: Militancias y sentidos de la participación política en la lucha antidictatorial chilena*. RIL Editores, 2018.
- Pateman, Carole. *El contrato social*. Anthropos - UAM, 1995.
- Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. *Informe "Desarrollo Humano en Chile, 1998"*. PNUD, 1998.
- Pollak, Michael. *Memoria, olvido y silencio: La producción social de identidades frente a situaciones límites*. Ediciones Al Margen, 2006.
- Quiroz, Felipe. *Chile, el arcoíris ya viene: La emergencia del movimiento homosexual en la transición democrática*. Academia.edu, https://www.academia.edu/16262673/Chile_el_arco%3%ADris_ya_viene._La_emergencia_del_movimiento_homosexual_en_la_transici%C3%B3n_democr%C3%A1tica. Accedido el 23 de marzo de 2019.
- Ruiz, Omar. "Mandatos militantes, vida cotidiana y subjetividad revolucionaria en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria de Chile (1965-1975)." *Revista Austral de Ciencias Sociales*, no. 28, 2015.
- Sabucedo, José Manuel. "Participación política." *Psicología Política*, 1988, pp. 165-194.
- Sierra, Álvaro. "Una aproximación a la teoría Queer: El debate sobre la libertad y la ciudadanía." *Cuadernos del Ateneo*, no. 26, 2009, pp. 29-42.
- Stern, Steve. *Recordando el Chile de Pinochet*. Universidad Diego Portales, 2009.
- Taylor, Steven, and Robert Bogdan. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós, 1996.

* * *

La relación obligatoria entre expresión de género e identidad de género: estrategias de tensión y cuestionamiento del binarismo

Mandatory nexus between gender expression and gender identity: tension strategies and questions regarding binarism

MATÍAS SUÁREZ GODOY

Persona no binaria Activista en organizaciones de
diversidad sexo-genérica y disidencias
m.suarez@fundacionsemilla.cl

RESUMEN

Cuando se piensa en la expresión de género, generalmente la lógica se remite a asociarla con la identidad de género. Pensar que porque una persona se identifica como hombre o como mujer va a vestirse de cierta forma sigue respondiendo a una lógica binaria y que exige ceñirse a los estereotipos de género instalados hace décadas. Este escrito intenta repensar estos encajes conceptuales, reflexionando en torno a la necesidad de entender la expresión de género y la identidad de género desde una perspectiva crítica y que cuestione, en primer lugar, las lógicas binarias que las permean, y también el fenómeno de exigir una cierta forma de verse a personas que escapan del binarismo hombre-mujer.

Palabras Clave: *género, expresión de género; identidad de género; binarismo*

ABSTRACT

When thinking about gender expression, we tend to link it to gender identity. To think that just because someone identifies as male or female that person is going to dress in a certain way is just another form of a binarism, that demands filling gender stereotypes from decades ago. This piece tries to rethink this concepts, reflecting on the need to understand gender expression and gender identity from a critic perspective, and one that questions, first, the binary logics that goes through them, and also the fact that there is a dressing and looking demand towards people that don't fit the male-female binary.

Keywords: *gender, gender expression; gender identity; binarism*

1. Introducción

La disidencia sexogénérica se instala como un concepto clave dentro de los estudios de género actuales y de los últimos años. El surgimiento de este concepto ha conllevado diversos debates en torno a la visibilización y la expresión de género. Este escrito busca reflexionar en torno a la relación que se ha entablado hasta el momento entre identidad y expresión de género en el contexto chileno. Para eso, se presentan antecedentes en torno a los principales hitos de las movilizaciones y discusiones en torno a la disidencia sexual en Chile, para luego evidenciar la conceptualización teórica con la que se trabaja. El grueso del texto es en relación con la reflexión teórica sobre la temática abordada, para finalmente presentar estrategias de abordaje de esta problemática.

Si pensamos en Chile y su relación con las movilizaciones de disidencias sexogénéricas podemos evidenciar que no ha sido un camino fácil. Se tiene registro que la primera manifestación que busca visibilizar las demandas de personas de la disidencia fue en 1973, semanas antes del golpe de Estado y el comienzo de la dictadura militar de Pinochet. El relativo silencio que hubo entre 1973 y 1990 en términos de movilizaciones y activismo político disidente se debió a la gran represión y violencia que se

ejerció hacia la población civil, particularmente hacia personas que diferían de los aspectos tradicionales y conservadores que se buscaron instalar. Pese a eso, existieron grupos que buscaron visibilizar algunas problemáticas que estaban viviendo las personas disidentes, como el Colectivo Ayuquelén (1984) y Las Yeguas del Apocalipsis (1987); ambas organizaciones que mediante el activismo y la demanda lograron instalar temas de debate en relación con disidencias.

Con el fin de la dictadura y la llegada del primer gobierno después de Pinochet, se comenzaron a levantar más agrupaciones y personas que buscaban solucionar problemáticas que atañían a personas disidentes, como:

la ausencia de políticas antidiscriminatorias, la criminalización social e institucional de la homosexualidad y la crisis del VIH-Sida que surgió en los años '80, que generaron un contexto agresivo para grupos gay, lesbianas y trans que ya habían experimentado la violencia durante los tiempos de la dictadura. La movilización de estos grupos permitió su mayor aparición en los medios de comunicación, insertando estos debates en el espacio público y en las mismas agrupaciones de disidencia sexual. (Garrido y Barrientos 2018 2)

De esta forma, las primeras instancias de manifestación política y de levantamiento de necesidades se enfocaron en, por ejemplo, “la despenalización de la sodomía y, en la década del 2000, en la creación de una ley de antidiscriminación que permitiera frenar la violencia homo, lesbo y transfóbica en el país” (Garrido y Barrientos 2018 2). Esta última no llegaría sino hasta el 2012 con la Ley 20609 que “establece medidas contra la discriminación”, que surge a partir del crimen de odio hacia Daniel Zamudio. Otras legislaciones o normativas que han sido parte de la continuación de este camino son, por ejemplo, la Ley 21120 que “reconoce y da protección al derecho a la identidad de género”, las “Orientaciones para el resguardo del bienestar de estudiantes con identidades de género y orientaciones sexoafectivas diversas en el sistema educativo chileno” (2023), o la circular 0812 que “Garantiza

el derecho a la identidad de género de niñas, niños y estudiantes en el ámbito educacional” (2021).

Pese a estos avances, varias de las críticas que han recibido estas legislaciones y normativas guardan relación con el poco cuestionamiento que hay de la conceptualización utilizada de género y sexualidad. Por otro lado, se debate también que no se han actualizado en relación con nuevas identidades que se han visibilizado en los últimos años, como el no binarismo o el género fluido, por ejemplo. Por último, además de lo anterior, también se ha criticado que no han existido instancias concretas que problematicen específicamente las violencias que viven las personas de disidencias sexogenéricas. De esta forma:

Para Hiner (2019) existen cuatro categorías de violencias ejercidas contra este colectivo: (1) violencia estructural, neoliberal, heteropatriarcal y racista; (2) terrorismo de estado generizado y sexualizado; (3) violencia de pareja o familiar y (4) crímenes de odio homo-lesbo-transfóbicos (...) Desde esta consideración, adherimos a la idea de que las violencias institucionales hacen referencia a manifestaciones de instituciones estatales y privadas que perjudican derechos ciudadanos o a la sociedad civil en su conjunto (Rodríguez, Saborido y Segovia citado en Galaz y Arteaga 2022 98).

2. Conceptualización

2.1 Género y binarismo

El género se constituye como una de las categorías de análisis de los fenómenos sociales más atingentes dentro de los últimos 20 años. Los estudios sobre el género y sus alcances han ido notoriamente en aumento, y es que el “género es ante todo un concepto necesario para la aparición y el desarrollo de un conjunto de técnicas de normalización/transformación de la vida” (Preciado 2007 4). Se nos hace imposible comprender las formas de relación humana sin entender el género y cómo opera desde la normalización del día a día.

En su momento, cuando se comenzó a hablar de género se generó una resistencia general por parte del mundo académico, porque si bien “el concepto de género introduce una ruptura, es precisamente porque constituye el primer momento reflexivo de esa economía de construcción del sexo” (Preciado 2007 4), y esto no siempre fue considerado algo positivo para los estudios académicos, particularmente las ciencias sociales, las humanidades y las ciencias médicas. Venir a levantar una serie de cruces y lazos entre las relaciones sociales y las formas de disciplinamiento y normalización a partir del sexo se consideró una manera de complejizar innecesariamente los estudios de investigación.

Es importante mantener en mente que el levantamiento de la categoría de género guarda relación con “la práctica mediante la cual se produce la generización, la incorporación de normas es una práctica obligatoria, una producción forzosa, aunque no por ello resulta completamente determinante” (Butler 2022 324); es decir, no responde necesariamente a un capricho académico de ciertas personas. En un momento, diversas personas de diferentes espacios y realidades comenzaron a notar que las formas de ser, interactuar y comportarse eran normadas por las categorías sexogenéricas: el ser hombre y el ser mujer.

Muchas veces defendida por la idea de que hay comportamientos que están determinados por nuestra biología, es decir, por tener pene o vulva tenemos tendencia a ser de cierta forma, los postulados que atacan los estudios de género fallan en comprender que “si el género es los significados culturales que acepta el cuerpo sexuado, entonces no puede afirmarse que un género únicamente sea producto de un sexo” (Butler 2007 54), ya que de ser así no existirían diferencias tan evidentes entre grupos humanos de lugares distintos del mundo. Si hay comportamientos determinados obligatoriamente por la biología, ¿por qué no todas las poblaciones humanas tienen una misma forma de ser hombre y ser mujer? Así, tal como indica Butler “en ese caso no tendría sentido definir el género como la interpretación cultural del sexo, si éste es ya de por sí una categoría dotada de género” (2007 55).

De esta manera, logramos comprender que el género “es una complejidad cuya totalidad se posterga de manera permanente, nunca aparece completa en una determinada coyuntura en el tiempo” (Butler 2007 70) y ningún estudio o análisis puede abarcarlo por completo. A la vez, se hace importante evidenciar que:

Lejos de ser una creación de la agenda feminista de la década de 1960, la categoría de género pertenece al discurso médico de fines de los años 40. Durante el período de la guerra fría, los Estados Unidos invirtieron en la investigación sobre el sexo y la sexualidad una cantidad de dólares sin precedentes en el mundo. (Preciado 2007 3)

Así, cuando pensamos en la construcción del pensamiento binario en torno al género y sexo no es algo azaroso, sino un estudio que ha involucrado a distintas disciplinas, tanto para validarla como para tensionarla. Así, podemos dilucidar que el pensamiento binario:

se consolidó en el mundo moderno (Zambrini 2014) y dentro de este, se construyó el binarismo de sexo-género, el que asume una supuesta correspondencia entre sexo y género basada en la corporalidad y, fundamentalmente, en la genitalidad. Por ello, concibe sólo dos sexo-género posibles, legitimando sólo a hombres y mujeres cisgénero, limitando la multiplicidad de posibilidades de identidades y cuerpos en el mundo. (González 2019 103)

Las formas occidentales de entender el mundo “dependen en gran medida de los dualismos” (Fausto-Sterling 2012 37), tales como este-oeste, norte-sur, día-noche, hombre-mujer, hetero-homo, entre muchas otros. Estos dualismos no solo se caracterizan por presentar una oposición, sino que también funcionan como mecanismo de detección de anomalías. Cualquier elemento que escape de un dualismo inmediatamente se considera algo extraño, anómalo, algo que debe ser abordado y normado, persecución motivada por la idea de que “la sexualidad involucra seguir los estrictos códigos y estándares morales inculcados por la

cultura cristiana y patriarcal” (de Perra 2012 224). Es más, desde una visión más crítica y quizás más desesperanzadora, es relevante entender que “las señales y funciones corporales que definimos como masculinas o femeninas están ya imbricadas en nuestras concepciones del género (Fausto-Sterling 2012 19), siendo muy difícil escapar de ellas, o al menos cuestionarlas.

2.2 Cisnormatividad

Sobre la base de lo anterior, relacionado a la categoría y conceptualización del género, surge el vínculo con otro término que permea y potencia la normalización de los cuerpos e identidades del ser humano: la cisnormatividad. Partiendo de la premisa que “la cultura europea y americana está profundamente comprometida con la idea de que sólo hay dos sexos” (Fausto-Sterling 2012 48), para comprender la palabra cisnormatividad es necesario identificar que lo “cis” se refiere a la correspondencia del sexo con el género, es decir, cuando una persona se identifica con el mismo sexo que le fue asignado cultural y biológicamente al nacer. Por otro lado, cuando alguien transita de un género a otro por decisión propia, estaremos hablando de una persona “trans”.

En este sentido, cuando nos refiramos al concepto de cisnormatividad, lo entenderemos como el “régimen de dominación que posiciona a las personas cis en una situación de privilegio con relación a las no cis como, por ejemplo, las trans. Aquellos privilegios encuentran su raíz en la naturalización social de lo cis, apareciendo las identidades no cis como “extrañas” o “anormales” y, por lo tanto, patologizables y dominables” (González 2019 103).

De esta forma, las vivencias y la normalización de las personas varían, en primer lugar, por cómo se aplica la categoría de género hacia ella, y por otro lado si es una persona cis o una trans. Sobre esto, podemos evidenciar que “los grupos cis gozan del privilegio de tener una experiencia vital, dentro del régimen cisnormativo, de no-disconformidad con la asignación del propio género al nacer” (González 2019 111), pues, tal como

indicábamos en la definición de cisnormatividad, las identidades no cis, o trans, son inmediatamente categorizadas como raras, anómalas, patologizadas y perseguidas.

Los géneros, entonces, se estructuran como entendibles y no entendibles, o como lo menciona Butler “inteligibles”. Estos, son “los que de alguna manera instauran y mantienen relaciones de coherencia y continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo” (Butler 2007 72), siendo los “ininteligibles” aquellos que tensionan esta coherencia y necesitan ser abordados. Aquí, Butler también ahonda en la posibilidad y formas de opresión que se realizan hacia los géneros inteligentes. La autora explica que:

Para ser oprimido se debe ser, en primer lugar, inteligente. Darse cuenta de que se es fundamentalmente inteligente (que incluso las leyes de la cultura y de lenguaje te estimen como una imposibilidad) es darse cuenta de que todavía no se ha logrado el acceso a lo humano, sorprenderse a uno mismo hablando solo y siempre como si fuera humano, pero con la sensación de que no se es humano; darse cuenta de que el lenguaje de uno está vacío, que no te llega ningún reconocimiento porque las normas por las cuales se concede el reconocimiento no están a tu favor. (Butler 2006 53)

Además de esta noción de lo inteligente y la opresión que conlleva, aquellas corporalidades que escapan de la cisnormatividad son abordadas como algo problemático, difícil de entender; así, “la situación de los cuerpos trans tiende a ser pensada en permanente conflicto” (Páez 2019 163), estableciendo los cuerpos cis en una situación de tranquilidad y sin necesidad de intervenir. Por otro lado, las violencias que se ejercen hacia cuerpos trans se sustentan en “la desigualdad estructural de privilegios que posiciona a personas cis sobre personas trans, y surge desde el miedo del grupo privilegiado por ver amenazado el sistema de dominación (de sexo-género) que les permite ostentar y reproducir privilegios” (González 2019 108).

2.3 Corporalidad y performatividad

Las relaciones de género y la cisnormatividad permean directamente la forma en que las personas viven su corporalidad, surgiendo así la interrogante de “¿en qué medida las prácticas reguladoras de la formación y la separación de género determinan la identidad, la coherencia interna del sujeto y, de hecho, la condición de la persona de ser idéntica a sí misma?” (Butler 2007 71). Lo que Butler denomina “performatividad” guarda relación con cómo cada persona vive y experiencia su género, lo que podríamos vincularlo hoy con el concepto de expresión de género. Muchas veces, esta performatividad “es la reiteración de una norma o un conjunto de normas y, en la medida en que adquiera la condición de acto en el presente, oculta o disimula las convenciones de las que es una repetición” (Butler 2022 34); no quedando libre de perpetuar estereotipos de género basados en el aspecto físico.

Butler, sin embargo, también nos dice que “no obstante, parecería que hay una diferencia entre corporizar y cumplir las normas de género y el uso performativo del discurso. (...) para poder operar, las normas de género requieren la incorporación de ciertos ideales de femineidad y masculinidad, ideales que casi siempre se relacionan con la idealización del vínculo heterosexual” (Butler 2022 325). Por ende, se hace evidente que la performatividad y la expresión de género provienen de idearios binarios del hombre-mujer, sin embargo, no significa que siempre deban replicarlos, como tampoco cuestionarlos. Además, es relevante saber que “la aparición del género suele interpretarse erróneamente, como si fuera una señal de su verdad interna o inherente” (Butler 2019 30), sin embargo, ninguna categoría de análisis social es inherente al ser humano.

Al reflexionar sobre la corporalidad, su materialidad y cómo esto se vincula con las normas de género, podemos seguir la premisa de que “el cuerpo parece algo evidente, pero nada es, finalmente, más inaprehensible que él” (Le Breton 1995 14). De esta manera, la forma en que la corporalidad y las normas de género

se vinculan guardan relación en un sentido directo, pero complejo, pues “no es solamente este o aquel cuerpo el que está ligado a una red de relaciones, sino que, pese a sus manifiestas limitaciones, o quizás precisamente por ellas, el cuerpo se define por las relaciones que hacen posible su vida y sus actos” (Butler 2019 109). Se tiende a pensar que comprender cómo funciona el género y el sexo en los cuerpos es algo tan simple como “¿Tiene cinco dedos la mano del bebé, o seis? Se cuentan y ya está. ¿Tiene pene o vagina? Se mira y ya está. ¿Quién puede estar en desacuerdo acerca de las partes corporales?” (Fausto-Sterling 2012 143), sin embargo, las diversas imbricaciones que este proceso de análisis conlleva no son para nada simple.

Si fuera algo simple, no se ocasionarían tantas tensiones cuando las corporalidades trans, intersexuales -personas que presentan características sexuales de ambos sexos- y disidentes de género presentan su disconformidad con las normas de sexo-género que permean la sociedad. Páez plantea que solo:

A partir de la objetivación del proceso de diferenciación sexual, sería posible desnaturalizar no sólo los órdenes sociales incluidos en la dicotomía hombre/mujer que producen el género, sino también permitiría pensar las formas de exclusión a dicha dicotomía, lo que hace posible posicionar de manera reivindicativa a las identidades trans (2019 152)

Estos procesos de exclusión y reivindicación también tendrían situaciones vinculadas a lo médico, pues, por ejemplo, en el caso de corporalidades intersexuales “el conocimiento promovido por las disciplinas médicas autoriza a los facultativos a mantener una mitología de lo normal a base de modificar el cuerpo intersexual para embutirlo en una u otra clase” (Fausto-Sterling 2012 23); dejando espacio para la reflexión crítica sobre el por qué se intenta mantener una normalidad corporal de manera física si se supone, según los grupos retractoros de los estudios de género, que estas características son intrínsecas al ser humano.

3. Reflexión teórica

Cuando se piensa en la disidencia de género, muchas veces es inevitable pensar en términos binarios. Una persona no binaria, por ejemplo, ¿es mitad hombre, mitad mujer? ¿Hay días que se maquilla y otros en que no? Preguntas que, para algunos, no tenga mucho sentido realizarse, considerando que el nombre claramente dice “no binario”, sin embargo, para el imaginario común se hace muy difícil no pensar en el binomio hombre-mujer. Para muchas personas se hace más sencillo entender la visión tradicional de ser transgénero: una persona que transita de un género a otro, es decir, de hombre a mujer, o mujer a hombre. Sin embargo, para muchas personas se hace casi imposible entender cuando alguien transita al otro género y no comienza a vestirse y comportarse como tradicionalmente lo hacen los géneros. Una mujer trans que no viste como se supone que deben vestir las mujeres, que no lleva un tratamiento hormonal, o que no se visibiliza de manera explícitamente femenina, se ve inmediatamente invalidada en su identidad.

Se espera de una persona trans que al transitar al otro género comience inmediatamente a adoptar una expresión de género binaria y tradicional: hombres masculinos, con vello facial y corporal, voz grave, ropa de hombre, etc.; mujeres femeninas, pelo largo, voz suave, colores claros, entre otras. Pero toda esta expectativa tradicional se derrumba cuando una persona decide no tener una expresión de género que “corresponda” con su identidad. Cuando una persona se identifica con algún género, no es su obligación presentarse físicamente con lo que se espera de ese género. Esto se vuelve aún más tenso cuando una persona se identifica como una persona no binaria.

Si una persona no se identifica como hombre ni como mujer, ¿qué debiese esperarse de elle? Es ahí donde comienzan las interrogantes hacia estas personas: pero ¿cómo ninguno de los dos?, ¿cómo te llamo?, ¿y dónde compras ropa? Entre muchas otras. Preguntas, en primer lugar, invasivas e incómodas, pero también que responden a una falta de conocimiento general en la

sociedad en torno a las identidades disidentes. Es difícil esperar una conciencia clara sobre la disidencia del binarismo si en los establecimientos educacionales no hay una educación con perspectiva de género; si en las universidades aún no existen cursos transversales obligatorios a nivel nacional en torno a género; si los discursos de odio que buscan ridiculizar las teorías de género ganan cada vez más fuerzas, entre otras situaciones. Aún a nivel de sociedad existen muchos vacíos y falencias en relación con el aseguramiento de espacios que busquen reflexionar en torno a género. Debido a esto, se hace imperativo identificar estrategias de confrontación a esta encrucijada sobre el género y sus alcances. Así, a modo de reflexión, en este escrito se establecen cuatro posibles abordajes para tensionar la errónea relación obligatoria entre identidad y expresión de género.

3.1 Reformas educativas

Una arista importantísima para poder combatir el binarismo y la falsa correlación obligatoria entre identidad y expresión de género es mediante la educación. Partir de la noción que “La escuela, sobre la base de una igualdad de partida, afecta a todo el mundo, juzga a todos y otorga a cada uno un lugar dentro de las jerarquías escolares, estructuradas en torno a la doble función del sistema escolar: la socialización en los valores culturales dominantes de nuestra sociedad y la distribución de la mano de obra” (Azúa 2016 38). La socialización de estos valores culturales dominantes involucra sí o sí el disciplinamiento sobre género y sus roles.

Cómo ser mujer y cómo ser hombre son aspectos que llevan instalados en la escuela desde su creación como institución; y a la vez, la persecución y norma de identidades y expresiones que no calcen en el binario es una práctica que pareciera venir por defecto con la conformación de las escuelas. Esto nos permite evidenciar que las instituciones educativas “no son uniformes, que hay tensiones y disputas entre modelos hegemónicos y emergentes, respecto de cuáles modelos de ser hombres o mujeres deben

imperar en ellas” (Azúa 2016 39). De esta manera, la necesidad urgente de que se piensen nuevas y se repiensen antiguas reformas educativas relacionadas al género y los roles y estereotipos que conlleva se hace una problemática contingente en términos educacionales. Si bien existen algunas leyes y normativas, como las ya mencionadas en la introducción de este escrito, se hace imperante formular documentación legal que garantice que las escuelas sigan transformándose en espacios seguros para personas que no encajen con el binario hombre-mujer, y que especialmente no presenten expresiones de género que se ciñan a lo que se espera de un cuerpo en específico.

Si no se realiza un seguimiento constante a cómo las instituciones educativas siguen abordando las temáticas de género, difícilmente podremos ir logrando cambios pronto en relación con las creencias de que los géneros tienen ciertas formas obligatorias de evidenciarse físicamente. Lo anterior, entendiendo que es la escuela uno de los lugares donde se evidencia de manera más clara cómo funciona el disciplinamiento cisnormativo.

3.2 Instalación y aseguración de normativas institucionales

En las últimas décadas nos hemos visto afrontados a una problemática institucional y legislativa que pone en peligro la protección, por ejemplo, de los DDHH e identidades de personas disidentes, y es que este problema guarda relación con el hecho que muchos de los esfuerzos por proteger a personas disidente parten de voluntades personales o de tendencias políticas. Así, cuando, por ejemplo, en un municipio, en una gobernanza o en una presidencia se cambia de ideología política se busca desmantelar muchas de estas iniciativas, acusándolas de innecesarias o que son parte de una agenda ideológica personal de grupos extremistas. Derechos básicos como el respeto al nombre social, el trato respetuoso por identidad de género, la no discriminación o el acceso al trabajo se ven impedidos o dificultados por quién está a cargo de tomar decisiones en esos momentos. Esto, permite que asociaciones erróneas como la de identidad y

expresión sigan manteniéndose sin cuestionamiento, e incluso perpetuándose estereotipos dañinos para personas que escapan del binarismo de género.

La instalación de recursos y normativas de protección que aseguren la existencia, por ejemplo, de personas disidentes de género en espacios institucionales se hace cada vez más necesaria. La presencia de personas disidentes en escuelas, espacios de salud, oficinas, política, espacios públicos, etc., va a permitir la visibilidad de distintas formas de vivir la identidad de género en relación con la expresión. De esta forma, las personas cisgénero van a poder evidenciar que no existe solo una forma de ser una persona que diside del género tradicional. Sin embargo, para lograr este cometido se hace urgente potencia la instalación de medidas que no puedan ser desmanteladas fácilmente por el cambio de mandato de una institución o país, y que tenga un sustento que permita defender esta instancia de cuestionamientos que apunten a un carácter ideológico o extremista.

3.3 Socialización y financiación de proyectos que tensionen temáticas de género

Es de conocimiento que hoy en día existen diversas organizaciones y agrupaciones que buscan generar conciencia y también reflexionar y problematizar las nociones tradicionales del género, especialmente las expectativas que se ponen sobre la población disidente en relación con estos temas. Sin embargo, muchas veces estas agrupaciones se ven incapacitadas de llegar a un público general, tanto por falta de presupuesto, como también por falta de socialización y exposición mediática que hay sobre el trabajo que realizan. La importancia de la labor de estas organizaciones radica en su búsqueda por mostrar a la sociedad que “algunos tipos de «identidades de género» no se adaptan a esas reglas de inteligibilidad cultural” (Butler 2007 72), y lamentablemente cuando estos grupos se ven sin financiamiento terminan disolviéndose debido a las dificultades que conlleva un trabajo no remunerado de carácter activista.

Se releva, entonces, la necesidad de comenzar a generar financiamiento específico a agrupaciones disidentes que permitan tensionar estas nociones tradicionales; trabajo que corresponde a las diversas formas de gobernanzas estatales que gestionan los ámbitos de patrocinio y apoyo monetario a iniciativas de la sociedad civil. Además, otra arista necesaria es la correspondiente socialización de las organizaciones que trabajan en estas áreas. Por supuesto que el financiamiento es el gran paso para permitir avances en relación con el entendimiento de los conceptos vinculados al género, pero también es importantísimo el generar estrategias de viralización, mediatización y socialización de estas iniciativas. Invertir en el ámbito comunicacional para asegurar que iniciativas disidentes lleguen a la población general es un punto que puede aportar a la reflexión colectiva sobre la diversidad de identidades y expresiones posibles que hay.

3.4 Representación, referentes y visibilidad disidente

La importancia de generar asegurar acceso a espacios públicos en donde diversos tipos de personas disidentes puedan estar representadas es de suma importancia para lidiar con estas concepciones erróneas sobre la identidad y su expresión de género. En primer lugar, la representación de personas disidentes del binarismo se establece como una necesidad importante en instancias como series de televisión, películas, programas televisivos, literatura, etc. En general, productos de cultura a la cual diversa población puede acceder. Esto no solo con el fin de generar mayor representación a nivel macro, sino también para que juventudes e infancias que estén en procesos de descubrir su género, y expresión de este, puedan encontrar referentes que les hagan sentido, y que les permitan ver la diversidad inmensa que existe de formas de expresar el género.

Por otro lado, también está el posicionamiento de referentes familiares, educativos, en instancias de trabajo y en espacios políticos, y públicos en general. Es relevante para las personas encontrar referentes disidentes del binarismo en el cotidiano, en

lugares comunes que puedan transitar en su día a día. Esto, pues permite entregar el mensaje y expectativa de que las personas que tienen una identidad y una expresión disidente de género pueden habitar espacios de libre acceso o de acceso común acorde a las necesidades monetarias, educativas y laborales. Con las preocupantes cifras y estadísticas de violencia hacia personas disidentes que se presentan año a año en el ámbito mediático, se consolida como un hecho de posicionamiento y esperanza ver personas diversas presentes en lugares que, si bien han sido foco de violencia, permiten comenzar a tensionar espacios con nociones tradicionales e ir transformándolos paulatinamente en espacios compuestos por identidades y expresiones múltiples, lo quieran o no las personas que lo componen.

Estas resistencias “se entienden regularmente como un tipo específico que se realiza de manera rutinaria, pero que no está articulada públicamente con afirmaciones políticas u organizada formalmente” (Johansson y Vinthagen cit. en Galaz y Arteaga 2022 103), y guardan relación con una muestra evidente de cómo la identidad y la expresión son ámbitos que se viven día a día de manera concreta en una sociedad. Aparte, permiten comprender que estas resistencias no corresponden solamente a un posicionamiento ideológico o una decisión política; tal como pretenden pintar los grupos más conservadores y detractores de las temáticas de género.

Conocidas muchas veces como estrategias de camuflaje, estas resistencias han permitido a las personas disidentes insertarse en espacios muchas veces hostiles, y además les han “posibilitado sobrevivir a un contexto adverso y heteronormativo presente en sus escuelas, familias, grupo de amigos/as y en algunos casos, entornos laborales. No obstante, con el tiempo, algunas destacan que han dejado ese ocultamiento y pasan a escena, apareciendo intencionadamente en el espacio público” (Galaz y Arteaga 2022 108). Se esclarece más el panorama, en el sentido de comenzar a relevar estas estrategias de camuflaje y comenzar a transformarlas en estrategias de protección a nivel institucional, no personal. No se puede seguir viendo la visibilidad como una labor solo de

las personas que la necesitan, es momento de que quienes están a cargo de espacios de poder también generen implementaciones que potencien la visibilidad disidente de una forma segura.

4. Conclusiones

Hoy, a 51 años de la primera manifestación en Chile de disidencias sexogénéricas de la que se tiene registro, es importante pensar y problematizar los avances y estancamientos que existen en relación con la utilización y aplicación de la categoría de género -particularmente en relación con la identidad y a la expresión- en el análisis de la población perteneciente a las disidencias de género. El avance que se ha logrado en las últimas cinco décadas con relación a temáticas de género, visibilidad de diversidad corporal e identitaria, y medidas de protección de los DDHH de personas disidentes es innegable, sin embargo, se evidencia que aún hay discusiones por dar, especialmente en espacios de reflexión conceptual sobre el género. Es momento de comenzar a tensionar las nociones tradicionales del género y qué se espera de una persona con respecto a su identidad y expresión.

Para poder continuar el camino a dismantelar la errónea relación obligatoria entre identidad y expresión, también es importante comprender que:

Nuestros cuerpos son demasiado complejos para proporcionarnos respuestas definidas sobre las diferencias sexuales. Cuanto más buscamos una base física simple para el sexo, más claro resulta que «sexo» no es una categoría puramente física. (Fausto-Sterling 2012 19)

Si bien en este escrito se plantean cuatro posibles estrategias de cambio, sería importante pensar otras que no hayan sido mencionadas, o formas más concretas de llevar a cabo las descritas desde una perspectiva situada en el contexto epistemológico del sur. De esta manera, una de las últimas premisas que quedan a

partir de la reflexión conceptual y teórica realizada en este escrito es que “nadie debería ser criminalizado por mostrar su género, y nadie debería verse amenazado con una vida precaria en virtud de la performatividad de su género” (Butler 2019 49). Aún nos queda camino.

* * *

Obras citadas

- Azúa, Ximena. “Aprender a ser mujer, aprender a ser hombre: La escuela como reproductora de estereotipos.” *Educación no sexista. Hacia una real transformación*, 2016, pp. 25-35.
- Butler, Judith. *Deshacer el género*. Barcelona, Paidós, 2006.
- . *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós, 2007.
- . “Libro: Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea.” 2019.
- . *Cuerpos que importan*. Paidós Argentina, 2022.
- Fausto-Sterling, Anne. “Cuerpos sexuados.” *La política de género y la construcción de la sexualidad*, vol. 1, 2006.
- De Perra, Hija. “El fin de la idealización retrógrada de la sexualidad es el mágico espiral del apocalipsis multisexual eterno.” *Revista Punto Género*, no. 2, 2012, p. 223.
- Galaz Valderrama, Caterine, and Catalina Arteaga Aguirre. “Tácticas de resistencia de mujeres lesbianas, trans y bisexuales (LBT) frente a violencias institucionales.” *Revista Punto Género*, no. 18, 2022.
- Garrido, Juan Carlos, and Claudio Barrientos. “Identidades en transición: Prensa, activismo y disidencia sexual en Chile, 1990-2010.” *Psicoperspectivas*, vol. 17, no. 1, 2018, pp. 17-27.
- González, Canela Bodenhofer. “Estructuras de sexo-género binarias y cisonormadas tensionadas por identidades y cuerpos no binarios: Comunidades educativas en reflexión y transformación.” *Revista Punto Género*, no. 12, 2019, pp. 101-125.
- Le Breton, David. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.
- Paéz, Carlos Jaque. “El cuerpo puesto al debate: Bosquejo sobre el establecimiento de las problemáticas trans en el contexto chileno.” *Revista Punto Género*, no. 12, 2019, pp. 148-170.
- Preciado, Beatriz. “Biopolítica del género.” *VV. AA., Biopolítica*, Buenos Aires, Ají de Pollo, 2007.

Nombrarse trans en Chile: Producciones narrativas de personas trans sobre el reconocimiento de su identidad

Naming Oneself Trans in Chile: Narrative Productions by Trans People on the Recognition of Their Identity

FEDE AMARANTO FUENZALIDA MUÑOZ

Psicólogo Universidad de Chile.
Candidato a Magíster en Estudios de Género y Cultura Latinoamericana.
Universidad de Chile.
Fede.Fuenzalida.M@gmail.com

J. I. LUCAS GAMONAL NÚÑEZ

Psicólogo de la Universidad de Chile
ps.LucasGamonalN@gmail.com

RESUMEN

Las investigaciones han evidenciado que las personas trans enfrentan altos niveles de discriminación y victimización, estableciendo una relación significativa entre la intimidación y la ocultación de la identidad transgénero. No obstante, las personas trans existen y resisten. El presente artículo analiza el proceso de reconocimiento de la identidad trans a través de producciones narrativas, indagando en la experiencia de elección de un nuevo nombre y la vivencia asociada a la reidentificación social. La investigación se llevó a cabo mediante un proceso de producción narrativa con un grupo de tres personas trans, cuyas edades oscilaban entre los 28 y los 35 años, residentes en la región de Valparaíso, Chile, durante el año 2021. A través de

esta metodología, se describió la identidad trans como una construcción compleja que difícilmente puede comprenderse desde los marcos institucionales vigentes. Asimismo, se identificó como una experiencia tanto individual como colectiva, ya que requiere de compañía y referentes para desarrollarse plenamente. Además, se destacó que el movimiento constituye un elemento esencial en la construcción de la identidad trans. Este artículo resalta la importancia de la escritura en primera persona y de las prácticas narrativas como actos de resistencia frente al conocimiento científico cisgénero hegemónico, ofreciendo una aproximación a las vivencias trans y al conocimiento encarnado.

Palabras Clave: *Identidad de género, producciones narrativas, re-identificación social*

ABSTRACT

Research highlights that transgender individuals face high levels of discrimination and victimization, establishing a connection between bullying and the concealment of transgender identity. Despite these challenges, transgender people persist and resist. This article explores the process of identity recognition among transgender individuals through narrative productions, focusing on their experiences of choosing a new name and navigating social reidentification. The study employed a narrative production methodology involving three transgender participants aged 28 to 35, residing in the Valparaíso region of Chile in 2021. The findings describe transgender identity as a complex construction that is often misunderstood within institutional frameworks. Additionally, it is characterized as both an individual and collective experience, requiring companionship and role models for its development. Movement emerged as an essential component of transgender identity construction. This article underscores the importance of first-person writing and narrative practices as acts of resistance against hegemonic cisgender scientific knowledge, offering insights into transgender lived experiences and embodied knowledge.

Keywords: *Gender identity, Narrative production, Social re-identification*

1. Ser trans

“La transexualidad es un franco tirador ciego como la risa, generoso como el amor, cariñoso y tolerante como una perra.”

Preciado, 2019.

Si observamos nuestro entorno, podemos notar que el mundo está lleno de innumerables cosas; su diversidad parece casi infinita. A lo largo de la historia, estas han sido nombradas y clasificadas, agrupándolas y diferenciándolas según sus características. Sin embargo, surge la pregunta: ¿quién realiza esta labor de nombramiento? ¿Quién tiene el poder de diferenciar y clasificar? ¿Y quiénes están/estamos en posición de ser nombrados y clasificados? Al igual que los objetos, las personas también hemos sido nombradas, ordenadas y catalogadas mediante diversos sistemas administrativos de control presentes en instituciones como las escuelas, los hospitales y las prisiones, entre otras (Foucault 220). Cada una de estas entidades gobierna a las personas a través de construcciones sociales, entre las cuales destaca el binarismo de género (Spade 17). Una vez dentro de estas instituciones, en el apartado de “sexo,” únicamente existen dos opciones posibles: hombre o mujer, y cada una define la posición de las personas en múltiples dimensiones.

Esta investigación explora el proceso de reconocimiento de la identidad trans a través de producciones narrativas, indagando en la experiencia de elección de un nuevo nombre y la vivencia asociada a la reidentificación social. Para ello, resulta fundamental explicitar cómo se comprenden las construcciones sociales en torno a la sexualidad humana, basándonos en la noción de sistema sexo/género descrita por Rubin, quien define este sistema como un conjunto de disposiciones mediante las cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos derivados de actividades que satisfacen las necesidades humanas en su más amplia expresión (97). La construcción del sistema sexo/género, sin embargo, oculta su origen al sustentarse en el consentimiento

tácito de representar, producir y mantener la ficción cultural de la división de las personas en dos géneros diferentes, polarizados y complementarios: hombres y mujeres (Butler 69). Estas categorías son trozos de lenguaje históricamente cargados con el poder de investir un cuerpo como masculino o femenino, además de sancionar a los cuerpos que amenazan la coherencia de dicho sistema (Preciado 21). Este artículo adopta esta comprensión, ya que permite otorgar un carácter no natural al orden social que establece y mantiene las diferencias biosexuales entre hombres y mujeres. Así, se señala que la opresión inherente al sistema sexo/género es susceptible de transformación, pues no depende de la naturaleza biológica, sino que constituye una aproximación cultural situada en un tiempo y contexto específicos.

De acuerdo con lo propuesto, resulta complementario el concepto de sexopolítica (Preciado 2020 59) el cual describe la forma en la que operan en el mundo occidental (desde el siglo XIX) una serie de ficciones somáticas sobre el sexo, el placer y la raza, estos relatos abarcan dichas temáticas mediante la diferenciación de sus expresiones normales de aquellas consideradas patológicas o impuras. Siguiendo a Preciado (2002 118), esta diferenciación es sostenida por un complejo entramado de cálculos de poder, de modo que los discursos acerca de la masculinidad, la feminidad e identidades sexuales, se transforman en agentes de control y modelización de la vida, construyendo el horizonte de toda acción teórica, científica y política.

A partir de lo anterior, resulta fundamental reconocer que el ejercicio de diferenciación de las personas en sólo dos sexos no es el develamiento de una verdad esencial del humano, sino que responde a un intento sostenido por articular y preservar las relaciones de poder del entramado social (Foucault 2021 92). Como consecuencia de lo anterior, reconocemos la necesidad de identificación sexual como la respuesta a un mandato social, dicha prescripción obliga a ubicarse en las categorías de hombre o mujer, para con ello encontrar una posición y rol social asignado. Dentro de esta lógica, las personas trans se ven enfrentadas a la

quimera de definirse en alguna de estas opciones para asegurar su existencia en las instituciones sociales.

A su vez, atendiendo al mandato social de inscribirse en alguna de las dos categorías sociales disponibles, algunas entidades de alcance global han definido conceptos que permiten describir y analizar la sexualidad humana con mayor detalle. Una de ellas es la Organización Mundial de la Salud, la cual entiende la identidad de género como “la experiencia íntima, interna e individual del género en cada persona, la cual puede o no corresponder al sexo asignado al nacimiento” (Serón y Catalán 2021 234), y que se refleja a través de la apariencia, el comportamiento y la interacción social, aspectos que constituyen la expresión de género de cada persona (Serón y Catalán 2021 234). Con base en lo anterior, se puede plantear que la conexión entre la identidad sexual e individual y el mandato social por poseer una identidad de género se articula con el sistema sexo/género para simplificar la singularidad provocando una precarización de la singularidad de las personas, y naturalizando la coincidencia entre el sexo biológico y la identidad sexual. Así, en esta investigación se propone que las comprensiones afianzadas en torno al reconocimiento de una persona con una categoría de género sitúan la identidad de género como la expresión de una verdad interna y privada de cada persona. Al respecto, Foucault (2019 124) plantea que la obligación histórica de confesar nuestra verdad íntima se encuentra tan profundamente incorporada en nosotros que no la percibimos como efecto de un poder que nos constriñe, sino que, por lo contrario, nos parece que la verdad en lo más profundo de nosotros pide salir a la luz, prometiendo una especie de liberación.

De esta forma hemos señalado como el sistema sexo/género sienta las bases para la organización y producción de personas en dos sexos mutuamente excluyentes, mientras que la sexopolítica (Preciado 2020 59) da cuenta del entramado de poder que norma a las personas en este sistema. Para comprender la experiencia de las personas trans en este contexto social, resulta pertinente incorporar el concepto cissexismo (Radi 2020 28), el cual

refiere al eje de opresión que posiciona a las personas cis por sobre las personas trans, nombrando así al conjunto de exclusiones y privilegios, simbólicos y materiales, vertebrados por el prejuicio de que las personas cis son mejores, más importantes y auténticas que las personas trans. Siguiendo lo expuesto sobre Foucault (2019) sobre la confesión de nuestra verdad interna, la existencia de las personas trans desestabiliza el sistema sexo/género, al reconocemos fuera de las categorías hombre o mujer develamos los mecanismos a través de los cuales se construye la versión “natural” de la sexualidad humana y, por lo tanto, cuestionamos la legitimidad de la que gozan algunas identidades por sobre otras. En una sociedad cisexista que activamente promueve la identificación de las personas a las categorías de género que oferta en binarismo, las personas que disintimos de ese esquema carecemos de representaciones culturales que permitan dar comprensión y legitimidad a nuestras identidades diversas, por lo que nuestras vivencias se enjuician como falsas o artificiales. ¿Por qué las personas sienten la curiosidad de preguntarme cuál era mi nombre de verdad?; ¿Qué hace que las personas cis parezcan más reales?; ¿Por qué las tetas de silicona son de mentira y las de grasa son de verdad? Ser trans es un diálogo sin fin que, a diferencia de la verdad absoluta del sexo biológico, no posee el poder de aplastar toda lectura diversa.

En adición, es pertinente para el presente estudio el desarrollo del concepto de transgeneridad, entendiendo que la comprensión del concepto trans y sus cuestiones ha evolucionado desde la patologización física y psiquiátrica a un entendimiento fijado en la identidad de las personas (Boza y Perry 2014 37). Para analizar las transformaciones en las conceptualizaciones de las identidades no cisgénero, seguiremos las propuestas de Jack Halberstam, académico anglosajón y teórico trans que se ha dedicado a desentrañar las ideas subyacentes en los discursos de poder que han clasificado a las personas trans, desarrollando conceptos innovadores en el campo de los estudios queer. El autor señala que el concepto transgénero surge desde el discurso biomédico para referirse a diversas personas trans, entre las que

se encontraban aquellas que aún no se sometían a intervenciones hormonales y/o quirúrgicas (Halberstam 2018 25). En contraste a la definición de transgeneridad propuesta desde el saber experto de la medicina, en la que se vuelve atemporal y estático un fenómeno de naturaleza contingente y dinámico, el concepto trans se constituye como una propuesta de subversión de las lógicas de clasificación al agrupar a personas que rechazan ser identificadas como cisgénero (Halberstam 2018 15). Con base en lo anterior, resulta interesante lo planteado por el autor, quien agrega al final de la palabra trans un asterístico (*), como una forma de limitar los intentos por definir y cerrar el sentido de las diversas identidades de género no cis y, en consecuencia, volviendo incierta las categorías identitarias/diagnósticas en la medida que es cada persona quien se nombra y define a sí misma como Trans* (Halberstam 2018 22). El paso de la categoría identitaria de transgénero a la noción de trans* constituye un movimiento conceptual orientado a abrir, los discursos de poder acerca del género y la identidad, hacia múltiples e infinitas formas en las que los cuerpos diversos se significan a sí mismos (Halberstam 2018 22).

De este modo, es posible reconocer una diferencia radical con respecto a la clasificación biomédica que durante el siglo XX determinó el entendimiento en torno a las personas transgénero, al sostener que en asuntos relativos al propio nombre y a la propia identidad, cada persona tiene la potestad de definirse. Así, lo Trans* devela las limitaciones que poseen los sistemas de clasificación actuales, que regulan el saber acerca de la diversidad de género, mostrando cómo estas categorías impactan la experiencia de las personas no cisgénero en cuestiones como el acceso a prestaciones de salud y a los diagnósticos que se establecen para tales fines. Como ejemplo de lo anterior podemos constatar que, si bien en la actualidad ninguno de los principales manuales de clasificación diagnóstica, como lo son el DSM 5 y CIE-11, contemplan como posible la denominación de: trastorno de identidad de género (Asociación Americana de Psiquiatría 2014; CIE, Organización Mundial de la Salud 2019), en nuestro país el sistema de salud mantiene el uso de diagnósticos de esta

categoría, correspondiente a las versiones anteriores de estos manuales (CIE-10, específicamente). De modo que actualmente en Chile las personas que experimentan descontento con el sexo y género que se les ha asignado médica y legalmente al nacer siguen recibiendo la etiqueta de trastorno de identidad de género. Aun cuando el término no es ideal, es la terminología disponible para quienes requerimos acceder a un diagnóstico formal (Girard 2017 254) y poder así recibir prestaciones médicas y sociales.

Además del discurso médico y psiquiátrico que construye narrativas en torno a las experiencias de personas que rechazan la imposición del género mediante la asignación del sexo al nacer, y de los contrapuntos aportados por las teorías de género y queer previamente citadas, resulta relevante analizar algunas definiciones en el ámbito legal. En la actualidad, y en consonancia con la definición propuesta por la Organización Mundial de la Salud (OMS), la legislación chilena define la identidad de género como “la convicción personal e interna de ser hombre o mujer, tal como la persona se percibe a sí misma,” lo cual puede o no corresponder con el sexo y el nombre asignados legalmente al nacer (Ley 21.120/2018). Es importante destacar que, antes de la promulgación de la Ley 21.120, Chile carecía de una definición legal de identidad de género, por lo que el reconocimiento del derecho a la identidad de género, entendido como la posibilidad de rectificar el marcador de género en la partida de nacimiento, constituye un avance significativo.

Hoy en día, las personas trans seguimos en una posición minorizada respecto de las personas cis, es así que investigaciones reconocen que las personas trans estamos sometidas a niveles muy altos de discriminación y victimización (McCann y Brown 2017 3), experiencias que repercuten -no solo- en la salud mental de las personas trans, mostrándose correlación entre discriminación e intentos de suicidio. Observándose también una estrecha relación entre la intimidación y el ocultamiento de la identidad trans, lo que contribuye aún más al aislamiento social (Bariola et al. 2015 2012). Al mismo tiempo, las personas trans enfrentamos una discriminación social más amplia en relación con el empleo,

la vivienda, la educación, la protección legal y el acceso a los servicios sanitarios (Cruz 2014 69; Gamarel et al. 2014 440). Si la identidad propia es ejercicio constante de creación, reconocerse como una identidad trans es un deporte de alto riesgo.

En síntesis, podemos sostener que las coordenadas socioculturales que producen y sostienen el binarismo de género, frente al que la categoría trans es creada por medio de la exclusión, posicionándola como una experiencia anómala que remece sus fundamentos. De acuerdo con lo descrito, el impacto que produce reconocerse como una persona trans en la sociedad actual es grande y toma diversas formas, a diferencia del privilegio que poseen aquellas identidades que se acomodan a lo instituido en la sexualidad. A partir de lo expuesto hasta este punto, la presente investigación se propone ahondar en la experiencia de personas trans en el proceso de reconocimiento de su identidad.

1.2 Ser trans es nombrarse

Si las vidas de personas trans son calificadas de imposibles de antemano, es necesaria una utopía para plantear la posibilidad de crear un futuro distinto, mejor y nuevo.

(Muñoz 2009)

Ser trans tiene algo muy único y particular, es de las pocas cosas en la vida en las que uno se convierte inmediatamente al nombrarse tal, una especie de palabra mágica, ritual único para cada persona. Las narrativas de personas trans son campos privilegiados para dar cuenta de sus múltiples versiones sobre el mundo y, en este sentido, son relatos situados desde diversos puntos de vista, cuyas coordenadas son específicas a cada individuo, por lo que se distancian de las pretensiones de probar una verdad (Jovchelovitch y Bauer 2000 72). Considerando que toda noción de identidad se encuentra mediada por las categorías culturales disponibles, los cuerpos se representan a través

de performances propias del cis-tema que, en su repetición compulsiva, producen la ilusión de una esencia natural (Butler 2012 267). Las personas trans se trans-forman y distancian de los supuestos determinantes biológicos prestando resistencia al sistema sexo/genéro dominante (Spade 2015 20), sacudiendo las tecnologías de la escritura dominante sobre la sexualidad, así como también a sus instituciones. Cobra entonces vital importancia el lenguaje para la constitución de la identidad trans, respecto a lo cual Preciado (2019 63) señala que lo trans no se trata de sustituir unos términos por otros, sino que de modificar las posiciones de enunciación.

Como muestra del poder inherente al acto de nombrar, muchas personas trans, al adentrarse en su tránsito, deciden reafirmar su identidad de género mediante la elección de un nuevo nombre. Este nombre, generalmente conocido como “nombre social,” se encuentra fuera del marco legal y busca expresar de manera más precisa la identidad de las personas trans, reflejando la conexión entre nombre, cuerpo e identidad (Obasi et al. 204). En el orden “natural,” donde se asigna un nombre definitivo al nacer, la influencia de la familia en esta elección está ampliamente documentada. Se ha señalado que los nombres suelen reforzar las conexiones de parentesco entre generaciones, promoviendo la conservación de lo que se percibe como parte de la identidad familiar (McAndrew, King y Honoroff 860; Obasi et al. 206). Por el contrario, y como señala Preciado, el proceso de elección de un nombre social por parte de una persona trans es misterioso y poco estudiado, aunque sin duda representa un acto creativo y valiente (115). En una sociedad regida por el cissexismo, donde el nombre social de las personas trans es considerado menos legítimo que aquel asignado por sus familias o por la legalidad al nacer (Radi 28), surge una pregunta: ¿quién se atreve a abandonar su nombre original para crearse uno sin historia, memoria o vida previa?

Respecto al método mediante el cual las personas trans llevan a cabo la elección del nuevo nombre se conocen distintas estrategias, ya sea: solicitar a amigos o familia que elijan un nombre

para ellos; elegir una declinación de su nombre legal; elegir alguno que por razones prácticas tenga la misma cantidad de sílabas o iniciales que su nombre de nacimiento; elegir alguno que se encuentre presente en su historia familiar o personal (Obasi et al 2019 210), entre otras posibilidades. A la vez que sobre el proceso mediante el cual las personas trans “revelan” su nombre a sus cercanos se detalla que en general la *familia elegida*, es decir el núcleo de vínculos con quienes comparten su cotidianidad, es a quienes se le comunica primero el *nombre elegido* (Obasi et al 2019 210); las personas trans y no binarias confían en sus amigos y cercanos para recibir con aceptación su cambio. Mientras que, con el resto de la sociedad, la comunidad trans utiliza su nombre social de forma estratégica basada en la seguridad física y emocional percibida por el entorno para probar el nombre elegido, especialmente aquellas personas que no han cambiado su nombre legalmente.

Para continuar con lo planteado por Pilcher, el ejercicio de elección de un nombre es fundamental para la definición de la identidad de una persona. Existe un vínculo estrecho entre el nombre, el rostro y el cuerpo, lo que resalta la importancia de los documentos de identidad, como pasaportes o permisos de conducir, que verifican la correspondencia entre el nombre y la apariencia física (770). Para las personas trans, sin embargo, estos documentos suelen ser una fuente de conflicto, ya que su expresión de género puede no coincidir con las expectativas creadas por las identificaciones institucionales. Ante este conflicto, la práctica de utilizar un nombre social se considera crucial para mejorar las relaciones interpersonales de las personas trans. Estudios han observado una correlación significativa entre el uso de un nuevo nombre y un incremento en su bienestar, junto con una reducción en la tasa de intentos de suicidio (Boza y Perry 39). Así, el nombre escogido se convierte en un factor protector dentro del proceso de transición de género. Algunas personas asocian el bienestar derivado del uso de un nuevo nombre con la posibilidad de distanciarse del trauma vinculado a su nombre asignado al nacer, mientras que otras lo relacionan con la oportunidad de

re-presentarse ante la sociedad (Kinney et al. 105). Este proceso también contribuye a evitar ser malgenerizadas, práctica en la que a una persona se le atribuye erróneamente un género con el que no se identifica.

Para profundizar respecto al desarrollo interpersonal de las personas trans, es relevante señalar que los estudios demuestran que el soporte institucional y una mayor conexión con redes comunitarias, grupos de apoyo y comunidades en línea, se relacionan con la reducción de las experiencias de discriminación y el mantenimiento de una salud mental óptima (Riggs et al. 2015 33). Debido a lo cual se considera que la posibilidad de habitar socialmente un nombre e identidad de género que se sientan congruentes con la experiencia de las personas tiene directa relación con su salud y expectativas de vida, cabe señalar que se encuentra bien documentado el impacto del contexto socio-cultural en los procesos identitarios de personas trans, se tiene conocimiento de que las personas realizan sus planes de transición y de vida en consideración del clima político actual. Sobre este tema se describen situaciones en las que personas trans deciden realizar la transición antes y/o más rápidamente debido al temor por el avance de gobiernos extremadamente conservadores, o realizar la interrupción de una transición social debido a los comentarios y actos de odio vistos en los medios (Kinney, Muzzey, McCauley 2019 105).

En síntesis, desde la presente investigación se comprenderá el ser trans como una experiencia que va más allá de la elección de una categoría identitaria, pues comprende una posición enunciativa novedosa que disputa con el conocimiento y poder imperante sobre la sexualidad humana. Abriendo afirmaciones que se ven construidas por grandes y pequeñas acciones, como la elección de un nombre y el acto de nombrarse, acciones que trabajan performáticamente sobre estas actividades, como una forma de tomar distancia de lo instituido, representando lo singular de cada persona. En este sentido, reconocerse como una persona trans y escoger un nuevo nombre, comporta el desafío de considerar el escenario sociocultural de la época, de modo que

más que una rectificación en el ámbito del legal puede entenderse como una forma inédita de auto definición, ya que trasciende y supera las coordenadas disponibles en el sistema. Debido a lo cual, resulta relevante explorar la vivencia de personas trans en busca de puntos de fuga a través de los cuales se abren camino diversas formas de existir y resistir a la maquinaria del binarismo de género y sus múltiples modos de causar sufrimiento en quienes no calzamos con en sus categorías.

2. Metodología

La fundamentación metodológica y epistémica se inscribe en la perspectiva de los conocimientos situados (Haraway 186), con el propósito de comprender la objetividad considerando la existencia de múltiples tipos de conocimiento y reconociendo explícitamente el trabajo investigativo como situado, parcial y político (Nightingale 80). Para esta investigación, se empleó la metodología de producciones narrativas, entendida como una estrategia para acceder a conocimientos situados desde sus lugares de enunciación (Martínez-Guzmán y Montenegro 240). En consecuencia, las narrativas (y esta investigación) no buscan representar el fenómeno, sino ofrecer comprensiones elaboradas por les participantes sobre el fenómeno estudiado, al ser interpe-ladas en un espacio y una temporalidad delimitados (Balasch y Montenegro 46).

Las producciones narrativas poseen la característica de trabajar en visibilizar la corporalidad y la emocionalidad en la textualización, dando cuenta al lector que existe un cuerpo que siente y es indisociable del fenómeno (Troncoso et al. 2017 25). Siguiendo lo planteado por Esteban (2013 156), se entenderá el cuerpo como un objeto central de las identidades de género, por ende necesario como elemento de interés al comprender las experiencias trans. El bucle sexo/género como una construcción que despliega su dominio a través de todo el cuerpo social, requiere poner énfasis en las producciones narrativas trans,

entendiéndolas como enunciaciones situadas de los participantes que ponen en diálogo, complejizan y generan puntos de fuga con respecto a los paradigmas biopolíticos y teóricos establecidos (Guzmán- Martínez y Montenegro 2010 241). Según lo descrito, en esta investigación la propuesta metodológica consiste en la producción conjunta de un texto híbrido, generado a través de tres sesiones de conversación sobre el tema de estudio. La producción del texto presentado en el apartado de resultados del presente artículo, fue primeramente redactado por el investigador responsable, para luego ser entregado a la edición y comentarios de los participantes, quienes pudieron modificar el texto según su parecer, para luego este manuscrito ser puesto en diálogo una vez más con los autores.

Para la presente investigación se trabajó con 3 personas trans habitantes de la región de Valparaíso de Chile, de entre 28 y 35 años, durante el año 2021. A pesar de que ninguna de ellas reconoce su identidad del todo comprendida en el término trans, todas concuerdan en haber utilizado este concepto como parte de su identidad para compartir con otras personas su experiencia de transformación identitaria.

Cada integrante de la investigación, al momento de recibir la invitación, enuncia la falta de un espacio sólo para personas trans en el que compartir sus experiencias en privado, pues a pesar de pertenecer a un círculo social cercano comentan nunca haber tenido la posibilidad de hablar únicamente entre personas trans sobre su experiencia, extrañando la intimidad y conexión que esto podría brindarles. En acuerdo con Chamberlain (2012 60) quien propone que más que adaptar las investigaciones a los marcos metodológicos, tenemos que adaptar las metodologías a nuestras investigaciones concretas, se realizó la modificación de llevar a cabo las sesiones de conversación con los participantes de forma grupal, en vez de individual. Al finalizar cada una de las reuniones, se acordó un punteo de lo considerado más relevante para el grupo. El texto construido no tiene relación con la transcripción de los encuentros llevados a cabo, sino que con el desarrollo de ideas que se acordaron en conjunto como significativas

para la investigación, éste se utilizará como material para elaborar interpretaciones enriquecidas con la bibliografía consultada.

3. Resultados

3.1 Existir se escribe *Resistir* en plural

Durante la construcción de las narrativas se hizo evidente que el proceso de personas trans al decidir cambiar su nombre legal por uno social posee un momento previo muy importante, y es que pareciera que un primer nombramiento es el reconocerse socialmente y frente a ellos mismos como persona trans. Esta designación aparece como un punto de inflexión en el camino de les “transitantes”, quienes recuerdan con emoción aquel momento en que se identificaron como una persona diferente a sus cercanos, develando lo que en sus adentros ya sentían hace mucho. La necesidad de utilizar un nombre distinto a que se les ha asignado en su nacimiento al ser expresada a sus cercanos, se connota como el instante en que se debe presentar una razón para este cambio, es entonces cuando aparece la frase: es que soy una persona trans, por eso quiero cambiar mi nombre. A pesar de que les participantes han decidido utilizar el concepto trans para describir la propia identidad, declaran que siguen sin comprender del todo lo que este término engloba.

Sobre el uso del concepto trans comentan que entre más se habla en el espacio público sobre *qué es ser una persona trans*, más útil resulta para comunicar a otros que se trata de una experiencia particular, a pesar de que la intimidad de la experiencia no se sienta comprendida del todo en este concepto. Por ejemplo, si una persona les pregunta: ¿por qué decides utilizar este baño y no aquel? les participantes pueden responder: porque soy una persona trans. La utilización de este concepto les ofrece en estas y otras ocasiones cotidianas una salida simplificada para comunicar una vivencia compleja. A pesar de la dificultad por definir cuál es la vivencia que caracteriza el ser trans, se acuerda que

la existencia trans es algo creado fuera de la legalidad delimitada por un nombre natal, genitales y un cuerpo binario. A la vez, es expuesto que ser trans es algo difícil de afrontar como individualmente, definiéndolo como la aventura de atravesar los márgenes estrictos y sectarios de la sociedad hetero-cis. Al salir de esta frontera los participantes se reconocen ubicados en lo que describen como un desierto árido y hostil, en el que es imposible existir sin acompañarse de otros seres que también habitan fuera de la norma hetero-cis.

El existir trans genera movimientos internos individuales que inevitablemente se muestran en el exterior y afectan también a quienes rodean, se narra el ser trans como algo que se vive al mismo tiempo de forma individual y colectiva. Los participantes describen una fuerza de atracción que parece llamar a acompañarse de personas que puedan sentir necesidades parecidas, sintiéndose movilizadas desde la admiración a otras personas trans para expresar socialmente aquello que se siente propio, buscando formas de presentarse en concordancia con ello. Ser trans se detalla entre risas de los participantes como un bicho que se pega, pues comparten en la conversación con el grupo la historia inédita de cómo entre ellos resultaron cruciales en la decisión de atreverse a cruzar la frontera de la performance cis. Cabe señalar que, a pesar de conocerse y frecuentar los mismos círculos sociales, los participantes nunca habían compartido aquellos momentos en los que la existencia trans de ellos mismos resultó clave para realizar su tránsito.

Al intentar describir la experiencia de ser trans en Chile, se reconoce que la existencia trans negocia su convivencia una vez que habita dentro de las instituciones sociales, restringiendo la comprensión de la identidad a casos *particulares* abordados desde la institución por medio de circulares o protocolos especiales creados únicamente para *cierto* tipo de personas, marcando una diferencia con el común de la gente. Lo anterior, transmite a los participantes la vivencia de ser una excepción dentro de la sociedad, sienten que deben “pedir permiso” al entrar a los espacios institucionales o deben censurar parte de su identidad para

pertenecer. Se utiliza la palabra negociar considerando que aquello que se intercambia es justamente la propia identidad, entregando su información a un sistema que la transformará en información codificable para su lectura binaria del sexo/género. Les participantes consideran esta negociación peligrosa para la existencia trans, perciben que en esa traducción al lenguaje institucional se pierde parte esencial de la identidad construida.

1. Sobre la elección de nombre

La historia de cómo inició el proceso de cambio de nombre posee en común en las tres narrativas construidas el movimiento físico de las personas, viajes, cambios de ciudad y país. Se describe cómo fue imposible volver a su lugar de origen siendo la misma persona, se sentían tan distintos al regresar que fue necesario comunicarlo a sus cercanos de una forma tajante. La posibilidad de que quienes les conocían previamente al viaje les trataran de igual forma que antes de empezarlo, genera un sentimiento de amenaza que moviliza a exponerse frente a los otros y pedirles que les llamen por su nombre, su nuevo nombre, el cual representa quienes son en este momento. Les participantes describen que, llegado este punto, les resultó intolerable seguir utilizando su nombre de nacimiento, necesitando el movimiento hacia un nuevo nombre, o tal vez nuevos nombres, por los cuales llamar a las partes de sí mismos que hasta ese momento habían escondido o invisibilizado, como si llegado este momento no pudieran ya reconocerse en quienes les otros esperaban encontrar al decir sus nombres.

Al iniciar esta investigación esperábamos recolectar historias inspiradoras respecto al porqué elegir cierto nombre y no otro, siguiendo la curiosidad de cuál es la magia que posee cierta combinación de letras y sonidos que alivia el dolor de lo innombrable y da una nueva oportunidad a quien desea mutar en su identidad. Sin embargo, con el andar de este estudio y la escritura de las narrativas, notamos que no hay otra cosa sino la singularidad de cada historia, son hermosas y particulares experiencias que nos han emocionado con la porfía de emprender el viaje hacia

quienes se desea ser. Sólo para ayudarles a imaginar la singularidad a la que nos referimos resumimos dos historias. Primero está Victoria, quien a sus 32 decidió llamarse en voz alta por el nombre que siempre supo suyo, un nombre que no recuerda bien de dónde apareció, tal vez de alguna mujer que se veía distinta a cómo se supone que son las mujeres. Victoria atesoró desde su infancia el nombre que sería suyo, incluso le llamó así a una gatita. Había algo en esa palabra que le parecía valiosa y hermosa, es por eso por lo que nunca dudó cuál sería su nuevo nombre, solamente tuvo que esperar el momento para anunciarlo. Luego está Nanika, quien ha pasado ya por tres nombres anteriores, cuenta cómo cada vez ha sentido la necesidad sincera de renombrarse para encontrarse en el presente, así cuando escucha su nombre legal dice que no lo reconoce, no siente nada. Es como si le hablaran a otra persona y es que realmente buscan una persona distinta. Nanika nos contó que le gusta que a pesar del esfuerzo de presentar su nuevo nombre a su círculo, sus amigos le llamen “nani” con cariño. Nanika no les corrige, le encanta el que ella haya enunciado con esfuerzo un nuevo nombre y sus amigos le devuelvan la propuesta de otro, siente que es parte del eterno malentendido sobre quienes somos y eso le representa más que cualquier nombre.

2. El secreto de ser distinto, de ser otro

Durante las reuniones con los participantes apareció en el relato individual de su experiencia, previamente a reconocerse como persona trans, una incomodidad potente que en retrospectiva relación con una certeza personal de que algo les hacía distintos de lo que veían en las personas cisgénero. Este sentir parece haber sido concurrido, a través de los años de sus vidas, de formas muy distintas como por ejemplo: aislamiento de juegos infantiles; sensación de actuar o fingir para comportarse de formas que se sabían esperables; ocultamiento de lo que se desea (y que se observa como reprochable en el entorno); esconder objetos, imágenes o palabras que generan placer. Esta vivencia es

diversa en cada participante más posee en común la experiencia de algo parecido a un secreto muy grande, algo que se sabe cierto, pero es de vital importancia mantener oculto, pues no debe ser compartido ni nombrado. Para los participantes esta vivencia sólo pudo nombrarse al encontrar personas que se parecieran a eso que se sentía. En este sentido, resultan vitales las fotos en redes sociales, escritores, actores, amigos de las amigas, algún personaje de animación o algún vecino de características exóticas del barrio. Resulta importante declarar que esta vivencia de lo innombrable no es algo pasajero ni puntual, sino que parece ser una presencia constante en el proceso de tránsito de género, siendo un motor de movilización la necesidad de huir de la sensación de ocultamiento. Los movimientos en la expresión social de los participantes, sea esta en su vestimenta, nombre, relaciones, trabajo, cuando posibilitan explorar ese lado oculto por la norma sexo-genérica producen placer que describen como una cercanía al estar vivo, al existir y poder experimentar sensorialmente cómo es habitar la realidad desde una identidad que se siente propia.

En relación con la experiencia que los participantes han descrito como el habitar social y sensorialmente una identidad de género que se siente como propia, pues refleja el desarrollo distintivo de su experiencia, los autores hemos observado una relación entre la emergencia de esta percepción y la posibilidad de enunciar un nuevo nombre para ellos. En específico, tal como fue descrito en los antecedentes de este artículo, el sistema sexo-género imperante se rige por el binarismo de género promueve la identificación con lo igual, en la medida en que se encarga de reproducirse a sí mismo a través de la categorización de las personas únicamente como hombres o mujeres, asegurando así las condiciones culturales y subjetivas para el mantenimiento de la cis-heteronorma. Como, por ejemplo, la práctica de nombrar al hijo mayor con el nombre del padre, quien a su vez fue nombrado igual a su propio padre, construyen una ilusión de pertenencia a un linaje que trasciende al individuo, y que se resiste a su finitud o transformación. En contraste a este fenómeno, nombrarse trans

se constituye como un acto que quiebra con la permanencia de lo conocido, dando paso a la emergencia de lo distinto y crea la posibilidad de identificarse con otra cosa, diferente de lo instituido e impuesto, habilitando el uso de un nombre distinto para la autodenominación.

Sospechamos que en este punto es donde el habitar de la experiencia trans nos ofrece una salida a la construcción identitaria del mundo binario en el que acostumbramos a valorar aquello que se reconoce como propio en desmedro de aquello que se identifica como otro, la vivencia trans es la experiencia de ser uno y otro al mismo tiempo, la vivencia del nombrar aquello que se guardaba en silencio aparece como liberadora, tal como lo es el identificar la presencia del otro en mí. Ahora bien, si en el sistema sexo/género la reproducción de un nombre (y las marcas de género con las que carga) apunta hacia la permanencia, proponemos que nombrarse trans es reivindicar el lugar de esos *otros sujetos*, que no somos ni hombres ni mujeres. En las escuelas, por ejemplo, las personas trans no usan los baños de hombres ni de mujeres, sino el tercer baño: *el otro baño*.

Ahora bien, ¿cómo podemos tomar la experiencia de nombrarse trans en estas coordenadas? En principio, como un viraje, un distanciamiento de la práctica de reproducción a lo que por efecto de repetición se naturaliza, invisibilizando las condiciones de su producción. Nombrarse trans es darle lugar a lo que en el régimen del binarismo de género es ubicado en el lugar de *lo otro*, lo raro, lo anormal, lo desviado, lo inadecuado, entendiendo esto como una subversión no solo de las formas posibles para el género, sino fundamentalmente de las lógicas de enunciación en torno a aquellos que se nombran *de otro modo*.

4. Conclusión

Para concluir presentamos cuatro puntos que sintetizan los resultados, que en conjunto con los participantes, son considerados como relevantes en la tarea de explorar el proceso de personas

en el reconocimiento social de su identidad trans y elección de su nombre:

1. Ser trans es definido como una experiencia que trasciende la legalidad de un nombre, sexo y género asignado al nacer. Es una identidad compleja difícilmente comprendida desde los marcos institucionales, pues la rigidez del lenguaje propuesto en binarios sexogénricos hace de la experiencia trans algo intraducible.

Mientras las instituciones realizan modificaciones a sus políticas para facilitar la integración de las personas trans a diversos servicios, las personas trans se ven ante el desafío de que la singularidad de su identidad se vea mermada. A partir de esto se reconoce el desafío de generar transformaciones sustanciales a las instituciones sociales para responder a las necesidades de las personas trans sin que el precio a pagar sea la singularidad de la propia identidad.

2. Ser trans es un concepto que define una experiencia individual respecto al desarrollo identitario, al mismo tiempo que, una vivencia compartida descrita por los participantes como un proceso que se vive de forma colectiva pues requiere compañía y referentes para lograr su despliegue.

En este sentido, esa experiencia innombrable que describen las personas trans puede ser compartida más fácilmente en la compañía de otras personas cuyas experiencias se reconocen como semejantes y cercanas. A partir de esto, se desprende que la expresión de la identidad ocurre más allá de las palabras, por ejemplo, en la compañía sensible de quien también atravesó transformaciones para acercarse a su singularidad.

3. El movimiento es parte esencial del identificarse como una persona trans, sea éste el desplazamiento a través

de la norma sexo-género, el circular desde la construcción identitaria individual a una colectiva y/o el flujo desde la vivencia de lo secreto a lo nombrable. Siendo la experiencia trans caracterizada como un movimiento sea físico o subjetivo.

De este modo, la experiencia trans se mantiene abierta, y no cerrada a diferencia de las categorías identitarias propuestas por el binarismo de género, de manera que ser trans se constituye como un movimiento sostenido que se niega a su conclusión, posibilitando los múltiples destinos y derivas.

4. Como apertura a futuros trabajos la presente investigación describe la existencia trans como una salida a la construcción identitaria del mundo binario en el que acostumbramos a valorar aquello que se reconoce como propio en desmedro de aquello que se identifica como otro.

Respecto al aprendizaje de la realización de producciones narrativas con personas trans fue para nosotros una experiencia muy potente a nivel personal y profesional, del modo que la metodología de producciones narrativas ha posibilitado la curiosidad e identificación del lector y escritor, sea este una persona cis o transgénero. Se espera en posteridad emplear conocimientos respecto a la construcción de identidades desde investigadores y espacios disidentes a la norma sexo-genérica.

Proyecciones

El presente estudio apertura líneas de investigación futuras relacionadas con la experiencia de personas trans en la resocialización de su identidad en diversos espacios, entre los que se encuentran las instituciones sociales, toda vez que nos encontramos en una época de creación y transformación de políticas

públicas que buscan ser más inclusivas. Debido a lo cual resulta necesario conocer la experiencia encarnada de personas trans y el acceso que poseen a servicios asistenciales, médicos y educacionales, entre otros. Por otro lado, a partir de los hallazgos de esta investigación surgen interrogantes acerca de las nuevas formas de entender la identidad más allá del binarismo, en términos dinámicos y contingentes, y los desafíos a los que nos enfrentamos las personas trans cuando resistimos las tentativas por definir y cerrar la complejidad de nuestra existencia.

* * *

Obras citadas

- Asociación Americana de Psiquiatría. *DSM-5: Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*. Editorial Médica Panamericana, 2014.
- Balash, Marcel, y Marisela Montenegro. "Una propuesta metodológica desde la epistemología de los conocimientos situados: Las producciones narrativas." *Encuentros en Psicología Social*, vol. 1, no. 3, 2003, pp. 44-48.
- Bariola, Emily, et al. "Demographic and Psychosocial Factors Associated with Psychological Distress and Resilience among Transgender Individuals." *American Journal of Public Health*, vol. 105, no. 10, 2015, pp. 2108-2116.
- Boza, Crystal, y Kathryn Nicholson Perry. "Gender-Related Victimization, Perceived Social Support, and Predictors of Depression among Transgender Australians." *International Journal of Transgenderism*, vol. 15, no. 1, 2014, pp. 35-52.
- Butler, Judith. *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós, 2012.
- _____. *Deshacer el género*. Paidós, 2006.
- Chamberlain, Kerry. "Do You Really Need a Methodology?" *QMIP Bulletin*, no. 13, 2012, pp. 59-63.
- CIE, Organización Mundial de la Salud. *Clasificación Internacional de Enfermedades para Estadísticas de Mortalidad y Morbilidad. Undécima Revisión*. Organización Mundial de la Salud, 2019.
- Cruz, Taylor M. "Assessing Access to Care for Transgender and Gender Non-conforming People: A Consideration of Diversity in Combating Discrimination." *Social Science & Medicine*, vol. 110, 2014, pp. 65-73.

- Esteban, Mariluz. *Antropología del cuerpo: Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. 2a ed., Bellaterra, 2013.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, 1983.
- _____. *Historia de la sexualidad 4: Las confesiones de la carne*. Siglo XXI Editores, 2019.
- _____. "Poder-Cuerpo." *Microfísica del poder*, Siglo XXI, 2021.
- Gamarel, Kristi E., et al. "Gender Minority Stress, Mental Health, and Relationship Quality: A Dyadic Investigation of Transgender Women and Their Cisgender Male Partners." *Journal of Family Psychology*, vol. 28, no. 4, 2014, pp. 437-447.
- Girard, N. "It's Sarah, Not Stephen!" *AORN Journal*, vol. 105, 2019, pp. 254-254, <https://doi.org/10.1016/j.aorn.2016.10.015>.
- Halberstam, Jack. *Trans: Una guía rápida y peculiar de la variabilidad de género*.* Egales, 2018.
- Haraway, Donna. "Conocimientos Situados: La Cuestión Científica en el Feminismo y el Privilegio de la Perspectiva Parcial." *Ciencia, Cyborgs y Mujeres: La Reinención de la Naturaleza*, vol. 14, 1995, pp. 313-346.
- Jovchelovitch, Sandra, y Martin W. Bauer. "Narrative Interviewing." *Qualitative Researching with Text, Image and Sound*, vol. 57, 2000, p. 74.
- Kinney, Mx M. Killian, Mx Finneran Muzzey, y Heather McCauley. "207. Identity Development Through Chosen Names Among Nonbinary Young Adults." *Journal of Adolescent Health*, vol. 64, no. 2, 2019, pp. S105-S106.
- Ley de Identidad de Género*. Ley 21.120/2018, *Diario Oficial de la República de Chile*, 28 de diciembre de 2018, <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=1126480>.
- Martínez-Guzmán, Antar, y Marisela Montenegro. "Narrativas en torno al trastorno de identidad sexual: De la multiplicidad transgénero a la producción de trans-conocimientos." *Prisma Social: Revista de Investigación Social*, no. 4, 2010, pp. 1-44.
- McAndrew, Francis T., Jennifer C. King, y Lora R. Honoroff. "A Sociobiological Analysis of Namesaking Patterns in 322 American Families." *Journal of Applied Social Psychology*, vol. 32, no. 4, 2002, pp. 851-864.
- McCann, Edward, y Michael Brown. "Discrimination and Resilience and the Needs of People Who Identify as Transgender: A Narrative Review of Quantitative Research Studies." *Journal of Clinical Nursing*, vol. 26, no. 23-24, 2017, pp. 4080-4093.
- Muñoz, José Esteban. *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. 10th Anniversary ed., New York University Press, 2019.
- Nightingale, Andrea. "A Feminist in the Forest: Situated Knowledges and Mixing Methods in Natural Resource Management." *An International E-Journal for Critical Geographies*, vol. 2, no. 1, 2003, pp. 77-90.
- Obasi, Sharon N., et al. "Renaming Me: Assessing the Influence of Gender Identity on Name Selection." *Names*, vol. 67, no. 4, 2019, pp. 199-211.

- Pilcher, Jane. "Names, Bodies and Identities." *Sociology*, vol. 50, no. 4, 2016, pp. 764-779.
- Preciado, Paul B. *Manifiesto contrasexual: Prácticas subversivas de identidad sexual*. Opera Prima, 2002.
- _____. *Un apartamento en Urano: Crónicas del cruce*. Anagrama, 2019.
- _____. *Testo yonqui: Sexo, drogas y biolítica*. Anagrama, 2020.
- Radi, Blas. "Notas (al pie) sobre cisnormatividad y feminismo." *Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía; Ideas*, vol. 11, no. 5, 2020, pp. 23-36.
- Riggs, Damien W., Gavriel Y. Ansara, y Gareth J. Treharne. "An Evidence-Based Model for Understanding the Mental Health Experiences of Transgender Australians." *Australian Psychologist*, vol. 50, no. 1, 2015, pp. 32-39.
- Rubin, Gayle. "El tráfico de mujeres: Notas sobre la economía política del sexo." *Género: La Construcción Cultural de la Diferencia Sexual*, vol. 1, 2015, pp. 35-91.
- Serón, Tomás, y Manuel Catalán. "Identidad de Género y Salud Mental." *Revista Chilena de Neuropsiquiatría*, vol. 59, no. 3, 2021, pp. 234-247.
- Spade, Dean. *Una vida "normal": La violencia administrativa, la política trans crítica y los límites del derecho*. Edicions Bellaterra, 2015.
- Troncoso Pérez, L., C. Galaz Valderrama, y C. Alvarez. "Las Producciones Narrativas como Metodología de Investigación Feminista en Psicología Social Crítica: Tensiones y Desafíos." *Psicoperspectivas: Individuo y Sociedad*, vol. 16, no. 2, 2017, pp. 20-32.

* * *

Cuerpos en discurso: la materialización del género y la celebridad

Talking bodies: gender embodiment and celebrity

CAROLINA OSORIO

(c) Magíster en Estudios de Género y Cultura
Universidad de Chile
carooale.ov@gmail.com

RESUMEN

Este ensayo conecta la pose con los conceptos de performatividad y los estándares de belleza hegemónicos a través del ensayo “La política de la pose” de Sylvia Molloy (2017) y el concepto de performatividad de Judith Butler en Cuerpos que importan (1993). La pose como fenómeno cultural y político está lejos de ser algo del pasado. Desde su descripción como acto político en los textos de Molloy a su conexión en el dandismo, la pose nos demuestra cómo el discurso se pega al cuerpo de las personas y cómo últimamente forma parte de él. El discurso materializado en los cuerpos nos lleva a analizar cómo se relaciona la pose y la performatividad con el concepto de celebridad, analizando los cuerpos hegemónicamente dignos de fama y los ideales que esta narrativa reproduce. Este análisis resalta cómo la representación corpórea puede afectar las percepciones públicas e identidades personales, revelando implicancias más profundas del cuerpo como discurso y de las identidades modernas.

Palabras Clave: *pose, performatividad, discurso del cuerpo, celebridad, dandismo.*

ABSTRACT

This essay connects the concept of the pose with performativity and hegemonic beauty standards through Sylvia Molloy's "La política de la pose" (2017) and Judith Butler's concept of performativity in Bodies that matter (1993). The pose, as a cultural and political phenomenon, is very relevant still today. From its description as a political act in Molloy's text to its connection with dandyism, the pose shows how discourse adheres to people's bodies and how, over time, becomes a part of them. Discourse materialized in bodies leads us to analyze the relationship between the pose, performativity, and the concept of celebrity, focusing on hegemonically celebrated bodies and the ideals this narrative reproduces. This analysis highlights how body representation can affect public perceptions and personal identities, revealing a deeper implication of the body as discourse and the nature of modern identities.

Keywords: *pose, performativity, discourse of the body, celebrity, dandyism.*

La pose como fenómeno cultural y político está lejos de ser algo del pasado. Desde su descripción como acto político en los textos de Molloy a su conexión en el dandismo, la pose nos demuestra cómo el discurso se *pega* al cuerpo de las personas y cómo últimamente forma parte de él. De manera paralela, Butler escribe sobre cómo el discurso describe al sujeto y lo predice antes de que el sujeto lo sepa. De manera similar los estándares de belleza y de género hegemónicos nos definen antes de que podamos definirnos a nosotros mismos. Esto se ve de manera más clara en la pose y performatividad de las personas que conocemos como celebridades a través de sus representaciones en los medios de comunicación y redes sociales. Para entender cómo se conecta la pose con los conceptos de performatividad y los estándares de belleza hegemónicos este ensayo primero define cómo se conecta el concepto de Molloy con el de Butler a través del discurso. Luego, define el término "celebridad" y a qué cuerpos incluye, muestra, exhibe, el discurso de celebridad, junto con

los ideales que reproduce o con los cuáles se enfrenta al momento de mostrar a alguien como una celebridad. Para ilustrar este punto se ocupan ejemplos de celebridades y personajes célebres como Kim Kardashian, Marilyn Monroe, Kristen Stewart y Nicola Coughlan. Se analiza cómo la construcción de su imagen y la performatividad de su género pueden desafiar las normas hegemónicas o reproducirlas. Finalmente, se cierra con una breve descripción del objetivo principal y una explicación de cómo esto impacta en la percepción pública y en la identidad personal.

Es importante, primero, conectar los textos de Molloy y Butler para ver cómo se crea el imaginario de femineidad hegemónica y cómo se materializa la imagen de este en los cuerpos las personas. El artículo de Sylvia Molloy “La política de la pose” (2017) conversa con la teoría de performatividad de Butler al hablar de una visión de los cuerpos como materialidad de un discurso de género y sexualidad. Molloy nos habla de cómo la figura de pose, materializada luego en los cuerpos, actúa también como un acto político y desestabilizador en el siglo XIX (Molloy 2017). Al hacer esto Molloy da vuelta el enfoque superfluo de “posar”, de representar algo o parecer algo, del que se hablaba a fines del siglo XIX, y lo vuelve un acto representativo que se pega a los cuerpos y, por ende, a las vidas de las personas. Molloy menciona a Wilde, a su juicio en específico, colocándolo como un hito importante donde el representar a alguien homosexual (el acto) pasa a ser inscrito en el cuerpo—en la persona. En palabras de Molloy,

“La pose abría un campo político en el que la identificación—en este caso, el homosexual— empezaba a cobrar cuerpo, era re-presentación, inscripto. Los juicios de Wilde, iniciados por la denuncia de una pose, brindaron un espacio de clasificación.” (2017 4)

Es decir, el acto de parecer alguien que no se suscribe a la norma heterocis hegemónica es adherido al cuerpo de la persona y pasa a ser alguien abyecto. Esta noción nos recuerda a la perspectiva de Butler cuando dice, “...la condición discursiva del

reconocimiento social *precede y condiciona* la formación del sujeto: no es que se le confiera el reconocimiento a un sujeto; el reconocimiento *forma* a ese sujeto” (317 1993). Las palabras nos visten tanto como la ropa, y en este sentido cuando alguien se refiere a otra persona en términos de estar *posando* como algo, nos transforma en ese algo, sin la necesidad de serlo al mismo tiempo. En ambos casos, en la definición de pose de Molloy y en la de performatividad de Butler, los sujetos viven en la imposibilidad de que el lenguaje que se usa hacia ellos, o por ellos, los describa de manera completa. En Molloy, “la pose dice que se es algo, pero decir que se es algo es posar, o sea, no serlo” (2017 5); en Butler, “el término o, más precisamente, su poder simbólico, gobierna la formación de una femineidad interpretada corporalmente que nunca se asemeja por completo a la norma” (1993 326). La relación que aquí nos interesa es la de femineidad hegemónica cómo performatividad ideal y la conexión de esta con cómo se leen los cuerpos en público, en particular los cuerpos públicos (celebridades).

Los cuerpos que se asemejan a la norma, aunque nunca por completo, por su puesto son premiados con estatus y fama. Sin embargo, ¿qué es lo que hace que una persona sea más famosa que otra?, ¿a quiénes define el término de celebridad?, ¿qué tipo de cuerpos son incluidos en esta categoría? Para definir el término “celebridad” podríamos recurrir al diccionario en primera instancia, pero, su definición nos deja con más preguntas que respuestas: “fama, renombre o aplauso que tiene alguien o algo” (DRAE 2024). Por otro lado, tenemos la definición de Boorstin acerca del vocablo celebridad: “La celebridad es una persona que es conocida por ser muy conocida” (1985 vii), que nos da luces de cómo se va construyendo esta categoría o, más bien, de la falta de definición de esta construcción. En su libro *La imagen: una guía a pseudo-eventos en America* (1985), Boorstin nos habla sobre la construcción de una celebridad como un “pseudo-evento humano” que ha sido creado para “satisfacer nuestras expectativas exageradas de la grandeza humana”. Boorstin nos ayuda a entender cómo esta construcción pasa a ser un producto

de consumo que se atiene al capitalismo y a la cultura de consumo. Esta persona categorizada bajo el término “celebridad” encarna ideales de grandeza a tal punto que el ser humano bajo el ideal se pierde y se transforma en producto de consumo. De cierta manera la categoría de celebridad se *pega* a los cuerpos de manera que su naturaleza humana se va desprendiendo de ellos y se van transformando en objetos.

Y esta categoría atrae atención dependiendo de que tanto se aferran a estos ideales plasmados en ellos. Y, como producto de consumo, responde a los ideales capitalistas y hegemónicos que dictan lo que es “normal” y lo que es abyecto. Incluso en el día de hoy, cuando hemos visto mayores avances en el aspecto de movimientos sociales que han impulsado una más amplia representatividad de cuerpos abyectos en el cine, televisión y redes sociales, seguimos viendo cómo los cuerpos celebrados son, en su mayoría, cuerpos hegemónicamente cis-hetero-blancos-delgados. Un claro ejemplo de esto es el caso de las Kardashians que reproducen estándares de bellezas hegemónicas y materializan estos ideales del capitalismo patriarcal. La construcción de la categoría de celebridad que envuelve a las Kardashians no es disímil a la definición de Boorstin, en el sentido de que son conocidas por ser muy conocidas. La femineidad hegemónica encarnada por Kim Kardashian se vuelve aún más obvia cuando usa el vestido de Marilyn Monroe en el MET Gala del año 2022 (Figura 1a). Marilyn Monroe es uno de los ejemplos de cómo la celebridad se vuelve un pseudo-evento humano, un producto en vez de persona. También es un ejemplo de cómo la pose, cómo estética, se materializa en los cuerpos y pasa a ser parte de su identidad.

Norma Jean se convierte en Marilyn Monroe a través de la repetición de una estética en particular: una mujer rubia que es muy atractiva pero no muy brillante. Esto se fue cimentando a través de sus repetidos roles en películas como el interés romántico de los personajes principales y cómo el *sex symbol* de Estados Unidos en repetidas sesiones de fotos. El personaje de Marilyn Monroe cobró tanta fuerza que la persona Norma Jean se fue desdibujando hasta que solo quedó la celebridad, el *sex*

symbol, Marilyn Monroe. El eco que reverbera cuando Kim ocupa ese vestido y dice que tuvo que perder 16 libras en dos semanas para caber en él, es el de: las celebridades siguen representando ideales de femineidad y de belleza que se reproducen desde los años 50. A través de esta pose Kim también reitera la imagen de sex symbol que tiene ella ahora, y que tuvo Marilyn Monroe —especialmente considerando que el vestido que usó fue el mismo que usó Monroe para cantarle cumpleaños feliz al presidente JFK (Figura 1b), acto altamente controversial en su época—. Esto se repite nuevamente en la MET Gala 2024, cuando Kim se presenta con un vestido cuyo corsé no la dejaba caminar de forma libre. Esta vez su cintura se veía más pequeña que en el MET Gala de 2022. El acto, lejos de ser superfluo, de usar este vestido y de reiteradamente mostrar una estética en particular nos indica los cruces entre ideales hegemónicos y la política de la pose. Posar no es un acto neutral, es un acto performativo que comunica mensajes ideológicos y sobre el consumo cultural. Esto se enfatiza aún más cuando se considera que la imagen proyectada por las celebridades es cuidadosamente preparada y pensada por un grupo de asesores detrás de las cámaras. Si la performatividad de género es un efecto de la repetición de acciones a través del tiempo, la pose de las celebridades que son reiteradas y repetidas a través del tiempo son una performatividad de los ideales de belleza que quiere promover la industria y el capitalismo heteropatriarcal. Sus cuerpos se leen cómo aquello que quieren representar, en este caso el ideal de femineidad y de lo que una mujer deseable tiene que ser.



Figura 1a: Kim Kardashian en la MET Gala del año 2022.

Figura 1b: Marilyn Monroe usando el vestido en 1962.

Estos ideales también pueden ser desafiados a través de la pose y la performatividad no hegemónica de género. Por ejemplo, se vieron más fuertemente desafiados con la última temporada de *Bridgerton* (Figura 2a), donde Penélope (protagonizado por Nicola Coughlan) es el personaje principal e interés romántico de Colin (Luke Newton). Muchos medios consideraron esta representación como algo impactante y el comienzo de una nueva narrativa cuando en verdad el hecho de que un interés romántico no tenga un cuerpo que cumple con los estándares de belleza hegemónicos no es nada nuevo. La gran diferencia de la última temporada de *Bridgerton* con otras series y películas es que el interés romántico, y personaje principal, con un cuerpo considerado gordo según los estándares de belleza es una mujer. Hemos visto como repetidamente hombres mayores y que no tienen cuerpos hegemónicamente bellos si son los personajes principales y principales intereses románticos de mujeres estereotípicamente delgadas y bellas, pero lo contrario es lo que se recalca en los medios. Llama la atención que el cuerpo de Penélope no sea un tema principal en la narrativa de la historia porque los cuerpos gordos, especialmente de las minorías, siempre son el punto

final de una broma o el punto inicial de una historia de cambios físicos. Es raro ver, sobre todo en famosas series de Netflix, un personaje principal con un cuerpo no estereotípico que sea considerada deseada por un interés romántico estereotípicamente atractivo, mucho menos en escenas donde muestran su cuerpo desnudo siendo deseado por el otro personaje. Dicho todo esto, cuando se estrenó la segunda parte de esta temporada hubo un revuelo en redes sociales por lo poco que se mostró a estos personajes, y en particular el cuerpo de Penélope, en comparación con las parejas principales de las otras temporadas. La lectura en TikTok, por ejemplo, era que las escenas íntimas eran menos que las que mostraban en temporadas anteriores porque el cuerpo de Nicola Coughlan no era uno estereotípicamente delgado.

Por otro lado, otra ocasión donde se desafiaron estos estándares a través de la pose y performatividad de género fue con la portada Kristen Stewart para la revista *Rolling Stone* (Figura 2b). Al posar con una chaqueta de cuero abierta y con la mano en el calzoncillo, la actriz desafía la performatividad de lo que hegemonícamente es considerado como femenino. Lo femenino esconde, disimula, protege, en cambio esta pose muestra deseo, exhibir, poder. A través de esta pose, Stewart da vuelta la dinámica de poder que se asimila a lo femenino y demuestra que no tiene por qué ser definido como la hegemonía *hetero-cis* lo ha representado por décadas en los medios. Efectivamente toda esa sesión de fotos para la revista es un juego de performatividad de género, la actriz se muestra en una sala de pesas, levantando mancuernas y en vestuario que nos lleva a la época de los ochenta en poses, y contextos, típicamente asociadas a lo masculino. Esto causó revuelo y fuertes críticas por parte de la comunidad de lectores de la revista. En la misma entrevista con *Rolling Stone*, Kristen Stewart habla de su sexualidad fluida y cómo averiguó como verse como una niña para que los chicos gustasen de ella (Stewart citada en *Rolling Stone* 2024). Esta entrevista y sesión fotográfica marca un hito en la imagen como celebridad de Kristen Stewart; no solo abre la conversación sobre lo que significa atravesar el mundo como una celebridad queer, sino que

también habla sobre su identidad de género y cómo los roles que le asignaron siempre fueron personajes *hetero-cis* femeninos. Como en Molloy, la pose se materializa en sus sujetos y Kristen Stewart desde entonces es vista como una actriz queer cuya performatividad no es hegemónicamente femenina. Sin embargo, los roles que sigue teniendo esta actriz son en su mayoría *hetero-cis*, teniendo el privilegio que muchos cuerpos abyectos no tienen: el de poder navegar entre la realidad de una minoría y la realidad de ser atractiva convencionalmente.



Figura 2a: Kristen Stewart en la portada de Rolling Stone.

Figura 2b: Los personajes Penélope y Colin en la tercera temporada de la serie *Bridgerton*.

Es importante en este punto, recalcar que aun cuando se está usando el concepto de performatividad de Butler y la pose como fenómeno cultural y social, bajo la descripción de Molloy, como conceptos que se conectan a través del discurso y de cómo se leen los cuerpos, estos no son conceptos intercambiables u homólogos. El concepto de performatividad se usa aquí para describir cómo la femineidad se construye a través de ciertos ideales que se reproducen de manera reiterada en el tiempo. Por otro lado, la pose como fenómeno cultural y social se usa desde la perspectiva de Molloy para ejemplificar cómo se visibilizan ciertos cuerpos más que otros, cómo se acentúan ciertos rasgos más que otros, y

cómo el efecto de celebridad se pega a ciertos cuerpos más que a otros. Ambos discursos ven cómo el cuerpo es un espacio donde el discurso se materializa y se hace visible, y esto es especialmente cierto en personas cuyos cuerpos son aún más visible por ser célebres. El reconocimiento social que precede al discurso en la performatividad de Butler se hace más profundo aquí considerando la construcción de identidad de estos cuerpos que están en constante exhibición. El discurso, y constante escopofilia, en palabras de Molloy, sobre los cuerpos célebres es reiterada y alarmantemente detallada. La pose como espacio político dónde se construyen identidades puede servir como acto, no solo de autorreconocimiento, sino que también cómo un evento de reconocimiento por parte de la sociedad.

En el caso de la entrevista y sesión fotográfica de Stewart, como un evento de reconocimiento y afrenta a la imagen *hetero-cis* impuesta en su cuerpo y en su trabajo. Exponerse y hacerse visible como persona queer es una acto político para cambiar su imagen pública y desprenderse de un rol que le fue asignado sin conocerse a ella misma antes. Por otra parte, la decisión de la serie de *Bridgerton* fue mantener a Nicola Coughlan como Penélope sin la necesidad de hacer que su personaje bajara de peso, como lo hace en libro, para que Colin la considerara atractiva. Sin embargo, hubo un cambio significativo en la imagen del personaje: los colores y estilo de vestidos, junto con el maquillaje, cambiaron de manera profunda en Penélope lo que reproduce la narrativa del *make over* cómo proceso necesario para ser considerada deseable. En el caso de Kim Kardashian sus apariciones en la gala del MET son actos para sostener su imagen como *sex symbol* célebre y su identidad de femineidad hegemónica como mujer. La inscripción corporal de Kardashian declara que aún tiene un cuerpo estereotípicamente atractivo y confirma los ideales de género con el acto de ocupar el vestido de Marilyn Monroe, conocida por precisamente batallar con estos ideales toda su vida.

A modo de conclusión, este ensayo conecta los conceptos de pose de Molloy y de performatividad de Butler para analizar cómo las celebridades o figuras célebres utilizan la pose y la

performatividad para desafiar, o perpetuar, las normas hegemónicas. El hilo de la pose como fenómeno político va tejiendo el análisis de cómo el discurso se materializa en los cuerpos de las personas y va formando sus identidades. Desde una perspectiva diferente Butler también coincide con Molloy en el hecho de que el reconocimiento social y el lenguaje juegan roles importantes en la formación de identidades de género. El reconocimiento social del que habla Butler precede y condiciona la formación del sujeto, concepto del que también habla Molloy cuando se refiere a la visibilidad de los cuerpos en espacios públicos. El análisis de celebridades como Kim Kardashian y Marilyn Monroe son un ejemplo de cómo la reproducción de estos ideales puede transformar a una persona en un producto de consumo; cómo las categorías se pegan a un cuerpo que se adhiere a los ideales hegemónicos. Por otro lado, los casos de Kristen Stewart y Nicola Coughlan muestran cómo la subversión de estos ideales puede abrir espacios de reconocimiento y redefinir las normas sociales.

La pose y la performatividad son actos que no solo reflejan, sino que también moldean nuestra cultura y nuestra realidad. Al comprender los conceptos de Molloy y Butler, cómo son similares y cómo son distintos, podemos ver cómo estos actos discursivos y performativos contribuyen a la deconstrucción —tanto como a la construcción— de identidades de género y los ideales corporales que van unidos a estas. Es especialmente interesante analizarlos bajo el concepto de celebridad cuando hoy en día, a través de las redes sociales, todas las personas pueden ser celebridades. Específicamente, sería útil para analizar el caso de *influencers* y cómo estos construyen su plataforma a través de la imagen y de una marca a través de su discurso online. A través de las redes sociales las dinámicas de poder se subvierten y crean la posibilidad de abrir plataformas para todo tipos de identidades y discursos por lo que esta línea de investigación es una proyección interesante a partir de este ensayo.

* * *

Obras citadas

- Ahmed, Sara. *La política cultural de las emociones*. Traducción de Eusebio Heras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- Boorstin, Daniel J. *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America*. Peter Smith, 1985.
- Butler, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex."* Routledge, 1993.
- Klee, Miles. "Right-Wingers Are Terrified of Our Gay Kristen Stewart Cover." *Rolling Stone*, 14 Feb. 2024.
- Molloy, Sylvia. "La Política de la Pose." *Cuadernos LIRICO*, vol. 16, 2017, <https://doi.org/10.4000/lirico.3576>.
- Morris, Alex. "Kristen Stewart Uncensored: 'I Want to Do the Gayest Thing You've Ever Seen in Your Life.'" *Rolling Stone*, 14 Feb. 2024, <https://www.rollingstone.com/tv-movies/tv-movie-features/kristen-stewart-love-lies-bleeding-collaborations-fiancee-dylan-meyer-1234965161/>.

* * *

Criando en la contracorriente: reflexiones de una madre de hijx trans

Raising against the current: reflections of a mother of a trans child

VILMA HILDA LEIVA HUANCA

(c) Magister en Estudios de Género y Cultura
Universidad de Chile
vhleiva@gmail.com

RESUMEN

El artículo relata la experiencia de una madre que acompaña a su hija trans, desde una perspectiva crítica hacia las normativas patriarcales y binarias de género, en un proceso de aprendizaje constante y como una oportunidad para profundizar en caminos de deconstrucción. Inspirada en teorías como el Manifiesto Contrasexual (2002) de Preciado y la performatividad de género de Butler, la autora reflexiona sobre los desafíos que enfrentan las familias en contextos rurales y conservadores. Se abordan las barreras presentes en los sistemas educativo y de salud, evidenciando cómo perpetúan estructuras de exclusión, mientras se aboga por políticas inclusivas y una sensibilización comunitaria. Este testimonio es un llamado a la acción para construir un mundo más inclusivo y justo, donde todas las personas puedan vivir y amar libremente, sin miedo a ser juzgadas por su identidad de género.

Palabras Clave: *Diversidad de género, Inclusión social, Identidad trans, Patriarcado, crianza.*

ABSTRACT

This article explores the experience of a mother accompanying her trans daughter, offering a critical perspective on patriarchal and binary gender norms. Through a journey of continuous learning and personal deconstruction, the author draws inspiration from theories such as Preciado's Countersexual Manifesto (2002) and Butler's concept of gender performativity. The text reflects on the challenges faced by families in rural and conservative contexts, addressing the systemic barriers within education and healthcare that reinforce exclusionary structures. Advocating for inclusive policies and community awareness, this testimony serves as a call to action for building a more equitable and inclusive world where everyone can live and love freely, without fear of judgment based on their gender identity.

Keywords: *Gender diversity, Social inclusion, Trans identity, Patriarchy, Parenting*

“Quisiera ser como la lluvia
y caer por la gravedad de mi peso
escurrirme entre las grietas
y penetrar en lo profundo de la tierra
fundirme con las raíces
dar vida al suelo seco
Y sin temor ni prisa
ser parte del ciclo eterno.
Me gustaría viajar en la corriente
susurrar al río
hasta encontrarme con el mar inmenso
y en un abrazo salado
perderme
y desaparecer
sin dejar alguna huella”.

Antu¹

Aprender a ser madre de tres hijxs es difícil; ser madre de hijxs no binarios lo complejiza más. Ser madre de una hija trans

¹ Antu es mi hermosa hija.

es único, inspirador y contrasexual. Si hay algo que no nos enseñan es a criar a hijxs no binarios. La noticia de un embarazo trae asociada como pregunta obligada ¿es niño o niña? Esta pregunta, arraigada en el binarismo de género, nos impulsa a asignar una identidad antes de nacer al ser gestado, reproduciendo, sin darnos cuenta, la base del pensamiento patriarcal/colonial/binario. Sin embargo, ¿qué pasa cuando esa identidad no encaja en las categorías tradicionales? ¿Cómo criamos a hijxs no binarios en un mundo que insiste en la dicotomía masculino/femenino? En ese sentido, Beatriz Preciado, en su *Manifiesto Contrasexual* (2002), nos invita a cuestionar las normativas binarias que dictan qué es ser hombre o mujer. Su teoría nos ofrece una base para entender que el género es una construcción social, una tela tejida por la historia y la cultura. Mi hija trans, en su valiente transición, a los veinte y dos años, nos llevó a desafiar estas normativas y a reconocer la fluidez y complejidad de las identidades de género.

Cuando me convertí en una madre de una hija trans, el universo de posibilidades se expandió de maneras que nunca había imaginado, pero también llegaron miedos y reflexiones para las cuales no tenía respuesta. Cuestionar la construcción patriarcal y binaria del género se convirtió en una resistencia cotidiana, en un aprendizaje constante y en una oportunidad de profundizar caminos de deconstrucción que ya venía explorando en mi propia búsqueda de identidad *aymara*. Desde este lugar, la reflexión que quiero compartir tiene que ver con la baja o nula preparación que tienen los padres y madres para acompañar a sus hijxs trans, no binarios, gay, lesbianas, y a toda la diversidad de la comunidad LGBTIQ+, así como las instituciones que deberían ser un soporte en este acompañamiento. Cuestiono cómo las instituciones normativas (Preciado 2002), el colegio, el hospital, los jardines, entre otros, están regidas y determinadas por la diferencia sexual, con el objetivo de regular el cuerpo y transformar los hábitos de conducta.

Estos espacios que nos moldean como sociedad cumplen la función de corrección y regulación, fortaleciendo las heteronormas que invisibilizan otras formas de existencia. Aunque ha

habido avances para salir de este binarismo de género, ha sido un proceso lento y reciente. Para quienes vivimos en ciudades con una marcada ruralidad, la situación se complica aún más. No es sorprendente que los padres y madres de estas localidades estén bastante alejados/as de las diversidades sexo-genéricas, enfrentando barreras adicionales. Uno de los primeros obstáculos que debimos superar como familia fue el establecimiento educacional. ¿Cómo explicar la identidad de nuestra hija a docentes y compañerxs? ¿Cómo asegurar que su experiencia escolar fuera segura y respetuosa? El colegio, como muchas otras instituciones, está arraigado en normativas binarias de género que excluyen y estigmatizan a las personas que no encajan en los roles tradicionales de hombre y mujer.

La experiencia nos mostró de manera cruda cómo estas estructuras perpetúan un sistema de pensamiento patriarcal que busca controlar y normativizar las identidades y expresiones de género. Fue necesario involucrarnos en la estructura interna de la comunidad educativa para sensibilizarles y estar atentxs a las posibles transgresiones hacia nuestrx hijx no binario en esos momentos. Para ello sostuvimos conversaciones con profesores y profesoras para que estuvieran al tanto de nuestro conocimiento y apoyo en su decisión. Fueron sus compañerxs quienes le brindaron la mayor ayuda hasta terminar su cuarto medio.

Dada esta experiencia, confirmamos que es crucial fortalecer los programas de formación para docentes y personal escolar, así como la sensibilización en las aulas y la implementación de políticas inclusivas. La visibilidad y la representación también son fundamentales: haber conocido historias de familias diversas nos habría ayudado mucho; aceptar la diversidad y desafiar los estereotipos es clave en la educación. Por otra parte, el sistema de salud también fue una barrera por superar, primero por el escaso acceso que tiene el sistema público para abordar estas temáticas, así como también por el pésimo manejo de información que permitiera atender las primeras necesidades relacionadas con la atención psicológica de ella y la nuestra como padres. (Es importante recordar que se trata de un hospital de baja complejidad).

Esta experiencia nos lleva a reflexionar sobre cómo los sistemas de salud reflejan y perpetúan las normativas binarias de género, tal como lo describe Preciado (2002) quien argumenta que las instituciones médicas y de salud están intrínsecamente ligadas a la regulación de los cuerpos y la sexualidad, utilizando el género como un principio de clasificación y control social. Esta regulación es especialmente severa cuando se trata de identidades de género que desafían las normas establecidas, como es el caso de mi hija transgénero. En el contexto de un hospital de baja complejidad, la falta de preparación y sensibilidad hacia las diversidades de género se tradujo en barreras significativas para acceder a servicios de salud mental y apoyo psicológico adecuados. La atención fragmentada y el desconocimiento por parte del personal médico resultó en experiencias de discriminación y falta de atención integral, afectando negativamente la salud emocional y el bienestar de nuestra hija, así como de otras personas transgénero y sus familias.

La implementación fortuita de un programa piloto en la universidad fue un rayo de esperanza en este panorama desafiante. Este programa no solo proporcionó servicios de apoyo psicológico y social, sino que también ofreció asesoría legal para abordar cuestiones relacionadas con el nombre social y otros aspectos legales que son cruciales para la identidad de género. Este enfoque integral no solo fortaleció su bienestar emocional, sino que también facilitó su integración académica y social en un entorno universitario que avanza a paso lento en cuestiones de género.

Sin embargo, la experiencia también reveló discrepancias significativas entre el apoyo institucional y la aplicación práctica en el día a día. A pesar de las recomendaciones médicas claras de la psicóloga, encontramos resistencia por parte de algunos profesores al reconocer la necesidad de adaptaciones académicas o licencias médicas adecuadas. Esto exacerbó los desafíos emocionales de mi hija, quien luchaba no solo con su salud mental sino también con el cumplimiento académico. Esta situación subraya la importancia de no solo implementar políticas inclusivas, sino de asegurar que estas políticas se lleven a cabo de manera

efectiva y comprensiva en todos los niveles educativos. Es esencial que tanto el personal docente como administrativo estén debidamente capacitados y sensibilizados para apoyar integralmente a estudiantes LGBTQI+ en sus necesidades académicas y emocionales, promoviendo un ambiente universitario verdaderamente inclusivo y respetuoso.

No puedo dejar de mencionar la búsqueda de espacios de autoexpresión y afirmación de identidad de mi hija, quizás uno de los aspectos que nos generó mayor temor y que estamos aprendiendo a sobrellevar. Es lo más visible, la performance que desafía a la sociedad heteronormativa, rompiendo con lo convencional y, por tanto, lo más expuesto. La internalización del uso de maquillaje, el cambio de zapatillas por tacones, y el uso de ropas ajustadas y coloridas, nos hizo comprender que había partes de su vida que habíamos negado. Sin embargo, también nos colocó en escenarios imaginarios de violencia que no queríamos que sufriera. Entendemos que estos miedos son nuestros y no suyos, aunque cuesta dejar de pensar en ellos. Este proceso de autoexpresión y afirmación de identidad se enmarca en teorías de género como las de Judith Butler y Paul B. Preciado.

Para Butler (1990), la performance de género es un acto repetitivo que contribuye a la construcción y mantenimiento de las normas de género, pero también puede ser subversivo al desafiar esas mismas normas. La elección de mi hija de adoptar signos de feminidad como el maquillaje y los tacones puede entenderse como una forma de desestabilizar y cuestionar las expectativas normativas de género. Preciado, por su parte, critica las normativas binarias de género y aboga por la libertad de autodeterminación corporal y sexual. La decisión de explorar y adoptar elementos de feminidad coloridos y ajustados puede interpretarse como un acto de resistencia contra estas normativas, buscando afirmar su identidad de una manera que desafía las categorías impuestas de masculinidad y feminidad.

Dentro de estas aproximaciones, su acercamiento a establecimientos donde se realizan fiestas queer y espectáculos *drag* exacerbaba nuestros temores, quizás influenciados por el imaginario

público que se ha creado en torno a estos espacios, así como por nuestra propia inseguridad al enfrentarnos a un ambiente desconocido. Sin embargo, este proceso también nos ofreció una oportunidad invaluable para desafiar y cuestionar nuestros prejuicios iniciales. No obstante, explorar estos lugares nos permitió entender que, más allá de las percepciones superficiales, son espacios de celebración y expresión auténtica de la diversidad. Nos confrontamos con nuestros propios estereotipos y preconcepciones, aprendiendo a valorar la importancia de estos espacios como refugios seguros y comunitarios para individuos que buscan autenticidad y aceptación. Asimismo, esta experiencia nos llevó a reflexionar sobre la importancia de la visibilidad y la representación en la construcción de un entorno social más inclusivo. La participación de nuestra hija en estos eventos no solo fortaleció su sentido de pertenencia y autoaceptación, sino que también desafió nuestras percepciones limitadas sobre lo que significa ser parte de la comunidad LGBTQI+.

Es crucial reconocer que nuestros miedos como padres están influenciados por la sociedad heteronormativa y sus expectativas rígidas de género. La preocupación por la seguridad y el bienestar es válida, pero también es importante entender que reprimir su expresión de género auténtica puede causar más daño emocional y psicológico a largo plazo. Por ello, a medida que la continuamos acompañando en su viaje de autoaceptación y empoderamiento, estamos aprendiendo a desafiar nuestros propios prejuicios y a apoyar su derecho a vivir y expresarse libremente. Este proceso no solo implica enfrentar los desafíos externos de una sociedad que aún lucha con la diversidad de género, sino también superar nuestros miedos internos como padres.

En este contexto, el Manifiesto Contrasexual de Beatriz Preciado se revela como una herramienta invaluable. Preciado argumenta que el género no es una categoría natural, sino una construcción política y cultural que se impone a través de instituciones y prácticas disciplinarias. Las escuelas, los hospitales y otros espacios de socialización están diseñados para normalizar y regular cuerpos y comportamientos de acuerdo con un modelo

binario que excluye las multiplicidades y variaciones de la experiencia humana. La teoría contrasexual, entonces, nos enseña a desafiar estos sistemas de poder y a rechazar las normas que limitan nuestra libertad y autodeterminación. Como madre, adoptar esta perspectiva no solo significa apoyar a mi hija en su camino hacia la autenticidad, sino también desafiar activamente las estructuras que intentan reprimir su identidad. La experiencia de acompañar a una hija transgénero me ha llevado a reflexionar profundamente sobre la manera en que la sociedad percibe y valora las identidades de género. El proceso de transición ha sido un viaje de autoaceptación y empoderamiento personal, pero también ha implicado enfrentar el estigma y la discriminación. La falta de información y educación sobre diversidad de género en muchas comunidades rurales y conservadoras ha exacerbado estos desafíos.

En palabras de Preciado, “la normalización es el dispositivo que regula los cuerpos y la sexualidad, y produce la categoría de la diferencia sexual como un principio de verdad y de clasificación política” (*Manifiesto contrasexual* 2002 s.p.). Este principio subyace en las políticas y prácticas que excluyen y marginalizan a personas que no se ajustan a las normas de género binarias. Mi lucha cotidiana se centra en desafiar estas normas, promover la educación inclusiva y defender los derechos de nuestra hija y de todas las personas que son sistemáticamente discriminadas por su identidad de género. En nuestra búsqueda de apoyo y comprensión, hemos encontrado aliados en organizaciones comunitarias y movimientos LGBTQI+ que defienden la igualdad y la inclusión. Estas redes nos han proporcionado un espacio seguro para compartir nuestras experiencias, aprender de otros y abogar por un cambio social significativo. Sin embargo, aún falta mucho aprender.

La resistencia cultural y política contra las normativas binarias de género exige una transformación profunda en nuestras instituciones y en la sociedad en su conjunto. Es fundamental que los sistemas educativos y de salud adopten políticas que respeten la diversidad de género, proporcionando recursos y apoyo adecuados para las personas transgénero y no binarias desde

una edad temprana. En este sentido, la teoría contrasexual nos insta a desafiar el sistema de género desde sus raíces, reconociendo que la liberación sexual y de género es fundamental para la liberación política y social más amplia. Nuestro compromiso es criar a nuestros hijxs en ambientes que acepten su singularidad y les dé las herramientas para desafiar las normas opresivas que limitan su pleno desarrollo humano.

El camino hacia la igualdad de género y la inclusión es largo y lleno de desafíos, pero cada pequeño paso hacia adelante nos acerca a un mundo más respetuoso. Nuestra hija nos ha enseñado que el amor incondicional y el apoyo son fundamentales para avanzar en la justicia y la igualdad. Juntas, continuamos nuestro camino, inspiradas por la visión de un mundo donde todas las personas puedan vivir con autenticidad y dignidad, más allá de las limitaciones impuestas por el género y la normatividad.

En conclusión, el Manifiesto Contrasexual de Beatriz Preciado nos recuerda que el género no es una verdad fija ni una condición natural, sino una construcción política y cultural que puede y debe ser cuestionada y transformada. En mi experiencia como madre de una hija transgénero, esta teoría ha venido a ser un aliado para desafiar las estructuras de poder que perpetúan la exclusión y la discriminación. Mi testimonio es un llamado a la acción para crear un mundo más inclusivo y justo, donde todas las personas puedan vivir y amar libremente, sin miedo a ser juzgadas por su identidad de género.

* * *

Obras citadas

- Butler, Judith. *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Nueva York: Routledge, 1990.
- Preciado, Beatriz. *Manifiesto Contrasexual: Prácticas subversivas de identidad sexual*. Madrid: Opera Prima, 2002.

¿Y qué dirían tus compañeros de partido?
Homosexualidad del personaje Carlos en
Tengo miedo torero de Pedro Lemebel

And What Would Your Party Comrades Say? The
Homosexuality of Carlos in *My Tender Matador*
by Pedro Lemebel

SILVANA NÚÑEZ MORENO

(c) Magíster de Estudios de Género y Cultura
Universidad de Chile
silvana.nunez.mo@gmail.com

RESUMEN

*En el presente artículo, propongo explorar la sexualidad de Carlos en el libro *Tengo miedo torero* de Pedro Lemebel (2001) donde se presenta al personaje como un integrante del Frente Patriótico Manuel Rodríguez (FPMR) que se involucra con la Loca del Frente, una marica vieja, que por cariño le hace favores que la termina comprometiendo en los planes políticos del joven guerrillero. Esto será abordado a través de la masculinidad y sexualidad de Carlos, para el primero proponemos una lectura de masculinidad a partir del contraste que el personaje tiene con la Loca del Frente. Y para reflexionar sobre su homosexualidad veremos como se tensionada por la figura del hombre nuevo y su participación en la guerrilla, siendo su militancia un espacio de opresión para su identidad.*

Palabras Clave: *Homosexualidad, Guerrillero, Dictadura.*

ABSTRACT

*In this article, I propose to explore the sexuality of Carlos in Pedro Lemebel's novel *My Tender Matador* (2001), where the character is depicted as a member of the Manuel Rodríguez Patriotic Front (FPMR) who becomes involved with the "Loca del Frente," an aging queer man who, out of affection, helps him with favors that ultimately entangle her in the young guerrilla's political plans. This analysis focuses on Carlos's masculinity and sexuality. Regarding the former, I propose a reading of masculinity based on the contrast between Carlos and the "Loca del Frente." For the latter, I examine how his homosexuality is strained by the figure of the "new man" and his participation in the guerrilla movement, with his militancy serving as a site of oppression for his identity.*

Key Words: *Homosexuality, Guerrilla fighter, Dictatorship.*

Introducción

La novela *Tengo miedo torero* de Pedro Lemebel (2001) nos cuenta la historia de la "Loca del Frente", una marica que vive en la periferia de Santiago, cuya morada es utilizada como casa de seguridad por el Frente Patriótico Manuel Rodríguez (FPMR), debido a la relación que se establece entre la loca del frente y Carlos, un guerrillero de la organización que le pide el favor de guardar cajas y tener reuniones en la casa. La loca del frente parece iniciar una relación no correspondida con el guerrillero, pero este, a medida que pasan las páginas, va contando sobre su vida y sexualidad. El texto de Lemebel es una historia de amor que nunca llega a ser, pero que nos ejemplifica la sexualidad de la época, las tensiones y los conflictos sociopolíticos que atravesaron a las personas. Por ello, el presente escrito busca reflexionar sobre la identidad y representación de Carlos, a través del entrecruce entre la masculinidad y sexualidad del joven guerrillero del frente.

Para analizar el personaje de Carlos es necesario contextualizar la figura del hombre nuevo predominante en la izquierda de la segunda mitad del siglo XX. Este ideal, tiene sus orígenes con la Revolución Cubana (1959) y el comandante Ernesto “Che” Guevara, como ideal revolucionario que encarnaba la figura del hombre nuevo que profesaba el proyecto emancipador. Es así como se genera una cultura que naturaliza como masculino aquellas características de Guevara: ser soldado, portar el fusil y convertirse en un buen hombre (Valencia et al. 2021 104). A estas características de soldado, se le suman elementos personales y valóricos del “Che”, entre los cuales la edad, la heterosexualidad y el gran sentido moral de entrega a la revolución por sobre sus intereses personales configuran al hombre nuevo. Las militancias de izquierda apostaban por una representación subjetiva de la militancia que era asociada a los sentidos y valores del “hombre nuevo” (Recabarren 2015 10), estructura en que Guevara aparece como modelo del guerrillero en la segunda mitad del siglo XX, al cual las posteriores guerrillas latinoamericanas tratarían de alcanzar y emular.

Ante este ideal de guerrillero es que nos preguntamos: ¿Cómo se refleja el hombre nuevo en el personaje de Carlos? ¿Su identidad tensiona la organización o la guerrilla tensiona su identidad? ¿Cómo se insertan y se expresan en el FPMR identidades disidentes de este ideal masculino? ¿Puede existir un guerrillero marica? Los dos ejes para intentar responder estas preguntas son la masculinidad y sexualidad de Carlos, para el primero proponemos una lectura de masculinidad a partir del contraste que el personaje tiene con la loca del frente y su voz-diálogos- en el texto. Para reflexionar sobre la sexualidad presentada por el personaje de Carlos es relevante la tensión de su homosexualidad con la figura del hombre nuevo y su participación en el FPMR, para esto es clave la historia de Carlos con su amigo de infancia en la playa.

La identidad se construye de a dos

El primer elemento relevante para la reflexión sobre las masculinidad y sexualidad de Carlos es la construcción del personaje a través de la Loca del Frente, en el texto se hace un paralelismo entre estos sujetos contando la historia en par, por un lado, se encuentra Carlos/Loca del Frente y por otro lado Pinochet/Lucia Hiriart. Estos duetos de personajes se pueden entender como una unidad en si misma que se construye a la par de los sujetos y la historia, es decir Carlos no es un opuesto a la Loca del Frente, sino que es parte de ella y comparten una esencia. Este lugar común que habitan los personajes puede ser entendido como el *continuum* que nos plantea Néstor Perlongher:

los lugares categoriales no se presentan como entidades cerradas o exclusivas, sino como puntos de un continuum, de una red circulatoria (...) podrá ser macho en un contexto y marica (o gay.) en otro; a veces, la variación podrá tener lugar en el mismo espacio (1993 11)

Ese *continuum* nos permite entender a los personajes en contante flujo, no serían identidades y representaciones cerradas y comprimidas en cada uno, al contrario, estarían constantemente confluyendo y dialogando entre ellos, ocupando distintos puestos y posiciones a lo largo del texto, por ello la figura de la Loca del Frente estará siempre presente en el análisis. Estos elementos de flujo que constituyen la identidad se encuentran mediante la interacción con su mundo manifiesto como entidad vivida a través del cuerpo (Pinto 2016).

Masculinidad de Carlos

Del personaje de Carlos se sabe poco como tal, su participación en el texto es escasa y en su mayoría se encuentra mediada por la visión de la Local del Frente. Dentro de los pocos elementos que conocemos y se constituyen como parte de su identidad

es su militancia en el FPMR. Desde la militancia es que se desprende la identidad y representación de Carlos en todo el texto. Tal como se mencionó con anterioridad, la figura del hombre nuevo es relevante para comprender el ideal de masculinidad de izquierda en la década de los 60`, 70` y gran parte de los 80`- algunos de estos elementos de masculinidad siguen presente en la actualidad, pero sin tanta fuerza. Para analizar la identidad de Carlos se debe tener presente este ideal y sus aspectos relacionados a la construcción de masculinidad y sexualidad.

Uno de los primeros elementos es la autovigilancia del *hombre nuevo*, entendido como: la necesidad de reafirmación que demanda siempre en relación con el sacrificio (Villafuerte 2018). El hombre nuevo se debe encontrar en constante sacrificio por el colectivo buscando el bien mayor, la autovigilancia es la reafirmación de ese sacrificio y búsqueda del bien mayor. Esto lo podemos ver en el personaje de Carlos que siempre está corriendo, se debe ir con prisa de la casa de la Loca del Frente-que le reprocha su actuar-por sus tareas de militancia:

Tu vida parece una maratón, le había dicho una tarde que entró sofocado de la calle, sólo para mojarse la cara, descansar un momento y volver a salir. Así de urgentes son estos tiempos, le contestó alisándose el cabello pegado de transpiración (Lemebel 2001 122)

Carlos se entrega al bien mayor al punto de no poder descansar ni un momento, debe estar corriendo de un lado para otro al igual-que como él señala-que los tiempos que corren. Así el rodriguista demuestra entrega y conciencia de autovigilancia, en que debe estar dispuesto a los tiempos que indique el contexto histórico que vive.

Otro aspecto relevante es la mirada validadora de los pares; es decir, otras masculinidades también hegemónicas (Villafuerte 2018), a pesar de que el personaje de Carlos no interactúe con un par guerrillero, en el texto este se encuentra validado en su masculinidad por la Loca del Frente, quien constantemente exalta atributos de Carlos relacionados al hombre nuevo. Esto lo

podemos ver en una comparación que realiza entre el Che Guevara y Carlos:

¿Tú piensas que me creo héroe? Algo así, tal vez no como O'Higgins o Prat, pero sí como el Che Guevara. ¿Y tú conoces quién fue el Che Guevara? [...] Me halaga usted princesa, se sonrojó Carlos, pero yo estoy muy lejos de esa enorme figura (Lemebel 2001 138).

A pesar de que Carlos rechaza la comparación y señala no estar a la altura del Che Guevara, sí se produce una reafirmación de él y su masculinidad como el hombre nuevo, encarnando sus cualidades a los ojos de la Loca del Frente. Que ella lo señale con esta ideal refleja cómo es visto Carlos y cuál sería su representación ante la Loca del Frente. Carlos en la historia sería la figura de masculinidad-hombre nuevo de la izquierda de la época con las características de racionalidad, la autovigilancia, el sacrificio, la invulnerabilidad y la heterosexualidad como ideal de masculinidad (Villafuerte 2018).

Sin embargo, este ideal, en el contexto en que transcurre la historia de *Tengo miedo torero*, no es la masculinidad hegemónica en Chile, en tanto, como impronta de modelo dictatorial chileno, se rechaza esta figura por su asociación con el marxismo, buscando instalar su propia versión de masculinidad, la que podemos ver en los comentarios del personaje de Pinochet a los cadetes militares que lo acompañan en la casa del Cajón del Maipo. El hombre nuevo se encontraría relegado a la izquierda de la época —espacio acotado por la represión—, siendo allí su no lugar de hegemonía masculina; y en esta posición ambivalente de ser hegemónico dentro de espacios limitados es que se generan espacios de fuga en la figura del hombre nuevo, por no lograr ser un sujeto social en su totalidad. En este espacio es que se ve configurado Carlos, un rodriguista que tiene presente que encarna, en gran medida, la figura del hombre nuevo, pero que se escapa a través de su relación con la Loca del Frente y su sexualidad. Así, Carlos no sería parte de la masculinidad hegemónica, pero encarnaría la figura del hombre nuevo quebrado por la dictadura.

Sexualidad

La sexualidad de Carlos es algo de lo que poco se habla en el relato, más allá de una historia que cuenta de su infancia con un amigo:

Y no sé por qué yo no me moví cuando le saltó el chorro de moco que me mojó la pierna. Conchetumadre, le grité parándome y enseguida persiguiéndolo en pelotas por la orilla del tranque (...) No sé, pero me quedó una vergüenza tan grande que no hablé con él nunca más. A los dos nos quedó una cosa sucia que nos hacía bajar la vista cuando nos cruzábamos en el patio del liceo. (Lemebel 2001 101)

La “pelea” de los jóvenes y la posterior vergüenza son una representación de la disputa de poder o dominio entre ellos. En el caso de Carlos, él fue transgredido por su amigo al ser el “receptor”, lo que genera la vergüenza y el enojo que lo ubican en la posición de insultar y perseguir a su amigo para golpearlo. La sensación de suciedad, el no hablar más y bajar la vista en el colegio responde a la trasgresión realizada a la masculinidad de ellos. Es aquí donde entra la autovigilancia de masculinidad, donde suelen ser los mismos hombres cuyo pensamiento obedece al de una masculinidad hegemónica los encargados de vigilar el orden del orden (Villafuerte 2018). Esto también es percibido por la Loca del Frente que comenta:

La forma de contar que tienen los hombres. Esa brutalidad de narrar sexo urgente, ese toreo del yo primero, yo te lo pongo, yo te parto, yo te lo meto, yo te hago pedazos, sin ninguna discreción” (Lemebel 2001 102).

La escena entre los dos jóvenes presenta un desafío de masculinidad de “quien monta a quien”, en esa batalla no se pone en duda la sexualidad de cada uno, sino su masculinidad e identidad. Los dos jóvenes no quieren utilizar el lugar de “loca” dentro del paradigma de una “identidad gay” (Perlongher 1993) al ser penetrado por el otro, se disputan el lugar de hombre dentro de la

relación. Esta figura de macho dentro de la homosexualidad es una reacción contra ese estereotipo [de loca], el hombre “hiperviril” o “macho” pasó a ser el ideal: pelo corto, bigotes o barba, cuerpo musculoso (Perlongher 1993). Aquí vemos la similitud entre la figura de “macho” en la homosexualidad y la de hombre nuevo, generando un cruce entre ambas representaciones configurando al personaje de Carlos.

Un aspecto relevante de analizar es la sexualidad y su potencial político en el contexto dictatorial que se ve representado en la relación de Carlos y la Loca del Frente. Este ámbito, hay una extensa literatura (Ward, Villafuerte, Pinto, entre otros.) que aborda la sexualidad en la novela *Tengo miedo torero*, pero se limita a analizar a la Loca del Frente, dejando de lado la figura de Carlos y la tensión que hay sobre su sexualidad y el espacio guerrillero que ocupa. En los textos se presenta una dicotomía y binomio entre estos dos personajes como si fueran dos tipos de revolucionarios, uno político (Carlos) y otro sexual (la Loca) (Ward 2016). Sin problematizar el potencial político de la sexualidad, ni la disputa política de la sexualidad de Carlos.

La homosexualidad de Carlos se ve marcada por la masculinidad en que se configura el personaje; la sexualidad se ve tensionada tanto por la masculinidad dominante y la figura del hombre nuevo que no tienen cabida para una sexualidad diferente a la heterosexual y se posicionan desde un rechazo. Así es que el personaje no solo se ve tensado por su posición política dentro de la dictadura, sino también por su sexualidad que es rechazada ideológicamente por la izquierda.

En el personaje de Carlos hay una conciencia de no encajar en el ideal de masculinidad revolucionaria por su sexualidad, esto se aprecia cuando rechaza la comparación con el Che Guevara. A lo largo del texto el personaje no es abierto con su sexualidad, solo menciona el episodio con su amigo de infancia para luego no abordar el tema, pero si se ve su relación con la Loca del Frente, donde él no solo es receptor del cariño y amor de la Loca sino él también se involucraba con palabras de cariño y salidas. Sin embargo, no es de sorprender que la relación de Carlos y de

la Loca del Frente nunca se llegara a concretar o quedar juntos como los finales de cuentos de hadas, pues Lemebel desarrolló en carne propia la dificultad de ser marica y de izquierda en esas décadas, donde la militancia de izquierda lo menospreciaba por ser “raro” —diferente al ideal del hombre nuevo.

En síntesis, la homosexualidad de Carlos queda en una ambigüedad no resulta, donde el no logra identificarse por la imposición del imaginario de hombre nuevo, pero mantiene un discurso amoroso con la Loca del Frente que queda constantemente inconcluso, donde siempre algo se interpone entre los dos.

Tú sabes que te quiero más que un poquito. No es lo mismo, entre amar y querer hay un mundo de diferencia. Te quiero con tu diferencia (...) dice todo lo que uno puede hacer por alguien que se ama. Yo haría lo mismo, reiteró Carlos, pero por Chile (Lemebel 2001 137)

Para la militancia de la izquierda revolucionaria veía como una flaqueza la homosexualidad, era un error o desliz de sus militantes que no corresponde al a figura del hombre nuevo, la presencia de sexualidades diversas implicaba una debilidad para las organizaciones revolucionarias. En el contexto de violencia política no se podía mostrara al enemigo (el otro, el poder) nuestras debilidades (Villafuerte 2018).

Conclusiones

Desde este lugar de análisis, volvemos a las preguntas de inicio teniendo en cuenta la masculinidad tensionada de Carlos, el potencial político de la homosexualidad en ese contexto sociopolítico: ¿Su identidad tensiona la organización o la guerrilla tensiona su identidad? ¿Cómo se insertan y se expresan en el FPMPR identidades disidentes de este ideal masculino? ¿Puede existir un guerrillero marica?

Primero, la identidad de Carlos no es solo su sexualidad y masculinidad, pero para este análisis fueron los focos principales

a considerar en el personaje, aclarado ello la identidad no llega a tensionar a la organización, sino que la guerrilla tensiona su identidad. La masculinidad —influenciada por el hombre nuevo— tensiona su sexualidad, impidiendo su desarrollo pleno y sin tapujos. En segundo lugar, la identidad de Carlos no se expresa de forma abierta, al contrario, es un secreto que le cuenta a la Loca del Frente cuando se encuentran ebrios, el personaje no logra ni tampoco busca insertar su identidad sexual en el FPMR. La organización es un no-lugar de dicha identidad, al no ser parte de la figura del hombre nuevo, la homosexualidad es abyecta a ese espacio.

Y, por último, aunque podría existir un guerrillero marica, ese no sería Carlos debido a las dificultades que enfrenta para expresar su sexualidad dentro de su militancia. La figura del hombre nuevo moldea la masculinidad de Carlos, impidiendo que pueda vivir y expresar plenamente su sexualidad debido a las tensiones que ello conlleva.

¿Y qué dirían tus compañeros de partido? Lo entenderían como parte del plan de salvataje (...) Pero a mis años no puedo salir huyendo como una vieja loca detrás de un sueño. Lo que nos hizo encontrarnos fueron dos historias que apenas se dieron la mano en medio de los acontecimientos. Y lo que aquí no pasó no va a ocurrir en ninguna parte del mundo. (Lemebel 2001 205)

Es desde este lugar que se convierte a *Tengo miedo torero* en un reflejo de la realidad de la época, donde no existía un lugar para la utopía amorosa como una utopía política (Sutherland 2020).

* * *

Obras citadas

- Acevedo Valencia, Jenny Marcela, Stefani Castaño Torres, and Ángela María Velásquez. "Experiencias corporales de mujeres excombatientes de las FARC-EP. Un análisis de género." *Perseitas* 9, 2021, pp. 467-493.
- Lemebel, Pedro. *Tengo miedo torero*. Las afueras, 2021.
- Meza, Daniela Pinto. "Secretos viscerales: Transgresión y cuerpo en *Tengo miedo torero* de Pedro Lemebel." *Textos híbridos* 5.1, 2016, pp. 93-108.
- Perlongher, Néstor. *La prostitución masculina*. Buenos Aires: Ediciones de la Urraca, 1993.
- Recabarren, Javiera Libertad Robles. "'Las rodriguistas': La mujer militante en la prensa del Frente Patriótico Manuel Rodríguez (1983-1988)." *Revista Eletrônica da ANPHLAC* 18, 2015, pp. 5-22.
- Sutherland, J. "Tengo miedo torero: La Loca del Frente." *Página 12*, 4 oct. 2020. <https://www.pagina12.com.ar/296116-tengo-miedo-torero-la-loca-del-frente>.
- Villafuerte Vivanco, Carlos Pablo. "El beso de la mujer araña y *Tengo miedo torero*: Masculinidades revolucionarias y disidentes más allá del hombre nuevo." MA thesis. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2018.
- Ward, Martin. "(Re) escribiendo la heteronormalidad en tiempos de Pinochet: Una lectura queer de *Tengo miedo torero* de Pedro Lemebel." *Textos híbridos* 5.1, 2016, pp. 129-155.

* * *

Criminales del Afecto: emancipación marica a través del arte y el espacio público

Criminals of Affection: queer emancipation through art and public space

MATÍAS SAN MARTÍN JACOB

Licenciado en Artes Plásticas con Mención Pintura
Universidad de Chile
Máster en Producción Artística
Universidad Politécnica de Valencia

RESUMEN

Este artículo pretende evidenciar la relación que existe entre el arte como práctica artística reveladora de identidades y discursos disidentes, que a través de su ejecución es capaz de colaborar con la construcción y la elaboración de reflexiones en torno a la homoafectividad, lo vincular y la sexualidad fuera de la normatividad impuesta. El arte tiene la capacidad y el potencial de revelar discursos que ayudan al artista y al espectador a expresar discursos en la búsqueda de un entendimiento y la lucha por la igualdad de derechos por la comunidad LGBTQ+ y vencer el homo / bi / transodio en la sociedad. A través de la revisión de archivos de obras visuales, donde el arte ha registrado la memoria disidente en Chile en su constante contexto de transformación, se busca analizar la fotografía como memorial: comenzando con la criminalización histórica de la homosexualidad y su posterior emancipación ante el sistema heteronormativo. En ese sentido, este artículo pretende recalcar la importancia del registro y

la acción artística para potenciar la diversidad sexual a través del arte como campo de expresión y autodeterminación identitaria en la sociedad.

Palabras Clave: *sexo afectividad, artes visuales, fotografía, queer-punk, espacio público, memoria.*

ABSTRACT

This article aims to highlight the relationship that exists between art as an artistic practice that reveals identities and dissident discourses, which through its execution can collaborate with the construction and elaboration of reflections on homoaffection, bonding and sexuality. outside the imposed regulations. Art has the capacity and potential to reveal discourses that help the artist and the viewer to express discourses in the search for understanding and the fight for equal rights for the LGBTIQ+ community and overcome homo / bi / trans hatred in the society. Through the review of archives of visual works, where art has recorded dissident memory in Chile in its constant context of transformation, we seek to analyze photography as a memorial: beginning with the historical criminalization of homosexuality and its subsequent emancipation before the heteronormative system. In that sense, this article aims to emphasize the importance of registration and artistic action to enhance sexual diversity through art as a field of expression and identity self-determination in society.

Key Words: *sex-affectivity, art, photography, queer-punk, public space, memory.*

Antecedentes de la homosexualidad en Chile: criminales del afecto hacia la liberación

En abril de 1872, en el Congreso Nacional, se tipificaba: “El que se hiciere reo del delito de sodomía sufrirá la pena de presidio menor en su grado medio”. Esto quería decir que cualquier

persona sorprendida en actos de sodomía o situaciones sexoafectivas entre hombres arriesgaba entre 541 días y 3 años de cárcel. En 1875 comenzó a regir en el Código Penal chileno el cuerpo normativo que regulaba los delitos y sus castigos. En el denominado Artículo 365, la sodomía fue tipificada como delito señalando que “el que se hiciere reo del delito de sodomía sufrió la pena de presidio menor en su grado medio”. Es decir, quienes fueran acusados de sodomía podían ser encarcelados hasta por tres años. Nos parece relevante comenzar esta investigación con un análisis con respecto a la persecución histórica de la homosexualidad y centrarnos en el territorio chileno para generar una reflexión y crítica acerca del sistema en el que nos hemos desarrollado y contra el cual, posteriormente, rebelado. Según el Código Penal mencionado, los homosexuales de esta forma eran considerados criminales por ejercer el acto de “sodomía”.

¿Cómo podía comprobarse en ese entonces que un individuo era homosexual? La medicina, en este caso, era el único discurso que tenía la labor y poder de clasificar y examinar al individuo para condenarlo. Según los médicos de la época, ciertos rasgos físicos definían si la persona era o no un “desviado”, “degenerado” o “sodomita”, es decir, maricón. Un caso documentado de una detención de un grupo disidente ocurrió en el año 1927, en Valparaíso, Chile. En el sitio web de *Memoria Chilena* de la Biblioteca Nacional de Chile se guarda el archivo fotográfico de la detención. En este caso, fueron detenidos por considerarlos hombres vestidos con indumentaria femenina y llevar maquillaje.

La prensa de la época señalaba: “la policía echó al guante la semana pasada a un grupo de invertidos que se dedicaba a sus vergonzosas actividades” (“Un grupo de degenerados sorprendidos en Valparaíso”. *Sucesos* 128410). Es decir, que además de la persecución histórica de la policía hacia las disidencias sexuales (gay, lesbianas, trans, bisexuales, travestis y todas las identidades que no son la heterosexual) había, también, una evidente mala intención y desinformación hacia la ciudadanía por parte de la prensa, que utilizaba palabras ofensivas y discriminatorias. Esto repercutía directamente en la sociedad, pues el contenido

informativo que se consumía mayoritariamente era a través de la prensa. En tanto ella impartiera contenido homofóbico, se generaría desinformación en la población.

“Las fotografías procuran pruebas. Algo que sabemos de oídas, pero de lo cual dudamos, parece demostrado cuando nos muestran una fotografía. En una versión de su utilidad, el registro de la cámara incrimina” (Sontag 2006 18). En este punto nos interesa reflexionar en cuántos de estos casos no se documentaron, cuántas personas fueron detenidas y castigadas injustamente, perseguidas en un contexto social hostil. Estudiar la historia de la criminalización de la homosexualidad ha motivado en gran parte la producción artística realizada durante los últimos años de quienes investigan para este artículo. A través de estos archivos fotográficos, podemos traer estos antecedentes del pasado, para volver a circularlos en el presente y reconstruir esta memoria *queer* quebrada.

Quisiéramos enfatizar que al año 2024, con los avances que ha habido en Chile durante los últimos 25 años, siguen ocurriendo actos discriminatorios hacia disidencias sexuales en el espacio público. La cercanía afectiva y física como besarnos en la calle sigue siendo un acto con alguna consecuencia, un insulto o un acto de violencia de alguien que va circulando en el espacio público, en un vehículo, o como en la mayoría de los casos: en grupos, tipo manada que aprovechan su mayoría numérica para intimidarnos. Siguen existiendo crímenes de odio en Latinoamérica.

Desde ese lugar, nos interesa exponer a través de este artículo imágenes en que el arte visibilice situaciones de afectividad, homoerotismo y rebeldía, con la finalidad de poner en circulación un contenido considerado como anormal o torcido por una parte de la sociedad y usar esa pequeña vitrina de exposición como trinchera marica para cuestionar lo establecido y seguir en la lucha por nuestros derechos.



Fig. 1: Grupo de detenidos en Valparaíso en 1927¹

1. Introducción y contexto

El 17 de mayo del año 1990, durante la 43^o Asamblea Mundial de la Salud, realizada en Ginebra, se produce la eliminación de la homosexualidad de la lista de enfermedades mentales por parte de la Organización Mundial de la Salud (OMS). Y es desde el año 2004 que dicha fecha conmemora el “Día Internacional contra la Homofobia, Transfobia y Bifobia” (IDAHTB por sus siglas en inglés, *Day Against Homophobia, Transphobia and Biphobia*), lo que ayuda a visibilizar y evitar cada año la discriminación y las expresiones de odio basadas en la orientación sexual y la identidad de género.

En el contexto nacional chileno, es hasta 1999, cuando el artículo 365 de la ley que criminalizaba a los homosexuales es derogado. Hay registros fotográficos de los primeros movimientos

¹ Fuente: Sucesos. Valparaíso: [Editor no identificado], 1902-1932 (Valparaíso: Universo) 32 volúmenes, número 1284, 1927.

homosexuales activando esta lucha, se tuvo como objetivo modificar este artículo relacionado con la sodomía. Para informar a la ciudadanía se realizaron acciones de información en las calles para concientizar sobre la existencia de esta ley que nos ponía como criminales en la sociedad. Es decir, para el año en que se edita este artículo, en 2024, se conmemoran 25 años de la despenalización de la homosexualidad en Chile, un hito por la lucha de los derechos y la igualdad social. Han existido grandes avances desde entonces, sobre todo en función a la educación de la sociedad.

Ahora bien, al mismo 2024, se encuestaron a 4.442 personas LGTBIQA+ en Chile, de las cuales un 80,9% de las personas afirma haber sufrido discriminación en su vida y un 57,7% afirma que ha vivido discriminación durante el periodo en cuestión², lo que quiere decir que más de la mitad de las disidencias han sido cuestionadas, violentadas u hostigadas, ya sea al interior de sus familias, en el colegio, en su lugar de trabajo o en el espacio público.

En la misma línea, para conmemorar la mencionada fecha, en Chile, tanto con el objetivo de realzar las luchas sexo-políticas como el avance en materia de Derechos humanos de las comunidades diversas, se organizó el primer festival de artes escénicas y disidencia sexual *Desviaciones*³ organizado por Ernesto Orellana, director de teatro y activista *queer*. Este primer encuentro se ha conformado por diversas actividades y proyectos artísticos abiertos a la comunidad para conmemorar hitos históricos en la lucha de los derechos LGTBIQA+, como también para reflexionar estos trayectos de lucha en el territorio chileno. Este primer encuentro resulta relevante porque nos reúne como comunidad físicamente en torno al arte escénico realizado por nuestrxs compañerxs, nos invita a debatir, a reflexionar sobre las luchas que nos anteceden e imaginar el futuro que podríamos construir.

² Fuente: www.swissinfo.ch/spa/un-chile-a%C3%BAAN-en-lucha-celebra-los-25-a%C3%B1os-de-la-despenalizacion%C3%B3N-de-la-homosexualidad/82199800

³ www.desviaciones.cl

La existencia política nace de una posición de sujeto que lucha. Una posición de sujeto que nace de una decisión voluntaria, estratégica, coyuntural a partir de una situación de opresión e injusticia dada. Y basta de alforjas. Injusticia estructural + gente que sufre esa injusticia + voluntad de lucha y de subvertir dicha situación injusta: no hace falta nada más para el sujeto político capaz de llevar a cabo una pequeña, mediana o gran revolución. Lo crucial es la posición, la toma de posición, el posicionarse, el plantarse como sujetos, fundarse como sujetos maricas (Vidarte 2007 61-62).

Esta decisión de posicionamiento político como sujeto marica que enuncia Paco Vidarte coincide con el pensamiento que planteamos como posibilidad de rebeldía desde el arte, como herramienta y autodeterminación de visibilizar problemáticas que nos acontecen como comunidad LGTBIQA+ y que tenemos la necesidad y urgencia de posicionarnos a través de la práctica artística, a fin de exhibir nuestros deseos libremente a través de lo que amamos hacer y a quienes amamos. Lo cotidiano es político. La homosexualidad actualmente está prohibida en 67 países, y en las naciones donde está despenalizada aún se siguen cometiendo crímenes de odio, discriminación y desigualdad en derechos civiles.

Desde este lugar, el arte cumple un rol fundamental en exponer las situaciones que nos acontecen y las necesidades que tenemos para mejorar nuestra vida. El arte funciona como testimonio y memoria. Desde una perspectiva *queer*, el mundo heteronormativo ha dejado una gran parte de la población discriminada, marginada y sin acceso a los mismos derechos que puede tener un heterosexual.

La historia de las *queers* organizadas surge de esta posición. Los más marginados, transexuales, personas de color, trabajadores sexuales, han sido siempre los catalizadores para las explosiones y disturbios de resistencia *queer*. Estas explosiones se han acompañado de un entusiasta análisis radical, afirmando que la liberación de las personas *queer* está intrínsecamente ligada a la aniquilación del capitalismo y el estado (Nardini 2017 81).

Desde esta perspectiva anarquista, se nos recuerda que los primeros movimientos *queer* se dieron a través de grupos que se rebelan ante el poder, es decir, previo al academicismo *queer*. Además, nos recalca que las *queers* experimentamos directamente con nuestros cuerpos, ya que la violencia ejercida hacia nosotros se da por nuestra identidad, raza o género, por nuestra presentación en la sociedad y por romper las normas impuestas. Es también a través de nuestro cuerpo donde protestamos. Nos señala que el Estado intenta regular nuestros cuerpos y que somos seres insurrectos. El arte está intrínsecamente unido con lo que nos acontece, y siendo maricas, nuestra identidad y pensamiento político está anclado a la obra.

2. Carlos Leppe - práctica artística subversiva desde la performance

Entre los años setenta y ochenta, el espacio exterior punzaba y acorralaba, situación que me hizo llegar a la imperiosa necesidad de que el cuerpo llegara a casi a lo incontrolable, al delirio de reventar todo orden; mi cuerpo trabajó desde el simulacro, desde la crisis de la identidad sexuada, desde el gesto, el rictus y hasta el texto primario, desde el travestirse hasta la biografía con sus parches (Carlos Leppe citado en “Carlos Leppe. El día más hermoso” Museo Nacional de Bellas Artes 28 de marzo de 2024)

El día más hermoso se titula la exposición de Carlos Leppe, la que se llevó a cabo desde el 13 de abril al 14 de julio de 2024, en el Museo Nacional de Bellas Artes, en Santiago de Chile. Se trata de la primera exposición individual del artista desde su fallecimiento en el año 2015, a sus 63 años. Carlos Leppe es uno de los mayores exponentes de la performance en Chile y en Latinoamérica y uno de los pioneros de la práctica artística pensada desde la disidencia sexual. La exposición exhibió diez performances registradas en video y fotografías que el artista desarrolló entre el año 1974 y 2000. *El día más hermoso* es, también, el título del bolero de Ramón Aguilera, que musicalizó una de

sus primeras performances, letra que va dedicada a la madre. El artista desarrolló un importante trabajo donde cuestionó las normas de género y los prejuicios morales que se impusieron de forma violenta durante la dictadura en Chile.

Su trabajo está enfocado en el cuerpo, utiliza su cuerpo como soporte en acción, pero también reflexiona y cuestiona acerca del cuerpo cívico en dictadura y la marginación del cuerpo a través de prácticas subversivas como el travestismo. Que la obra de Leppe vuelva a circular este año, es traer a la memoria chilena todas esas reflexiones que se imparten a través del arte. El arte queda como un testimonio de la época, sus acontecimientos y sus distintas problemáticas sociales. Leppe, como artista disidente, accionó su propio cuerpo en forma de protesta y visibilización en un contexto problemático.

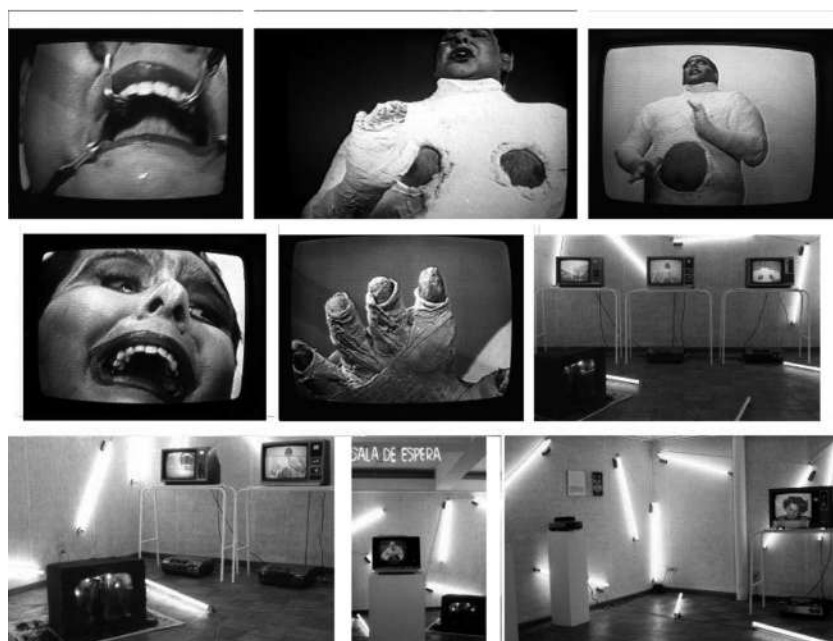


Fig.2: Las Cantatrices, Videoacción, Carlos Leppe (1990)

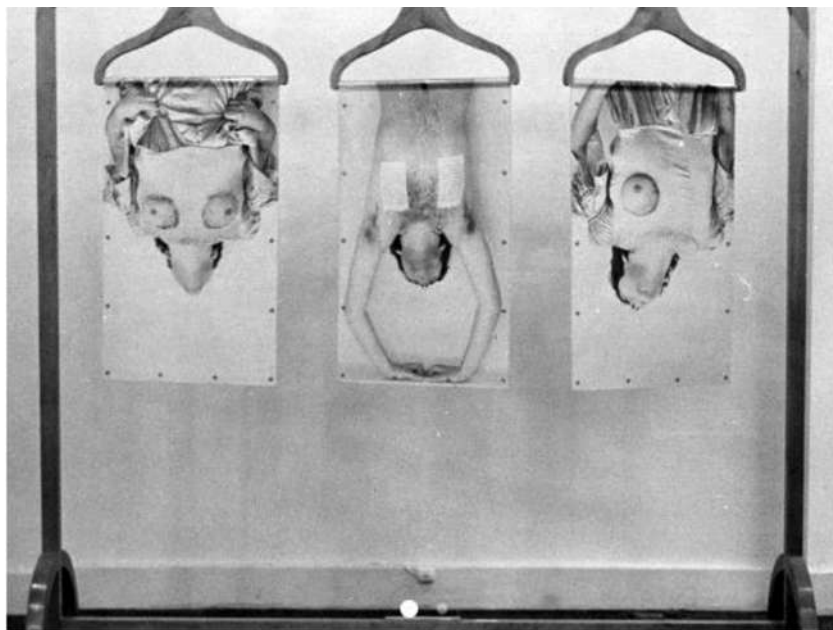


Fig.3 El perchero, Carlos Leppe,1975

Carlos Leppe formó parte del grupo CADA (Colectivo de Acciones de Arte), grupo de artistas que utilizaba la acción directa en el espacio público, la transformación del comportamiento del arte y los discursos de la cotidianidad. La intención no residía en la intervención del espacio de la calle como nuevo lugar contemplativo, sino como reclamo al ciudadano, llegar directo a él y no con la finalidad de confinarse dentro de un museo. El ciudadano debía implicarse de forma activa e incluso formar parte del proceso creativo. El grupo intentó criticar la institucionalización del discurso artístico, las galerías y los museos. En un contexto conflictivo, era imprescindible llegar al ciudadano de forma directa y no a través de lo institucional.

En 1975, Leppe realiza *El perchero*, tres perchas de ropa colgadas sobre un perchero exhiben tres fotografías de su cuerpo a escala real; los registros fotográficos se encuentran doblados alrededor del perchero cumpliendo la propia función del objeto

al colgar una prenda. Los retratos debían ser completados por el espectador al dar la vuelta y mirar la imagen desde el otro lado. En tal sentido, la obra de Leppe genera discursos sobre los derechos humanos que estaban siendo violados en la época, su cuerpo como soporte deja visibilizar lecturas de género, un cuerpo herido, y un cuerpo travestido que acciona a partir de la representación de su objetualidad en el trabajo instalativo.

El vestido se encuentra roto dejando ver sus pechos, mientras en la fotografía central muestra sus pechos cubiertos con gasa y un conchero que oculta sus genitales dialogando en una estética por medio de la herida. Su identidad se encuentra herida, torcida y colgada por medio del objeto cotidiano que lo sostiene y cuestiona la representación del cuerpo masculino/femenino en un contexto de crisis y represión.

3. Fotografía

Durante el mismo período social en Chile, debemos revisar, recalcar, y volver a mirar la obra de Paz Errázuriz, quien en plena dictadura nos presenta *La manzana de Adán*, obra fotográfica que construye como memoria de la comunidad trans y travesti. Paz se involucra en el espacio íntimo de burdeles de la capital chilena y Talca, con los que estableció un vínculo cercano para poder acceder a estos registros. La obra de Paz devela realidad, y cotidianidad atravesando los márgenes en un contexto difícil a través de su cámara, muestra esas identidades que pretendían ser ocultadas por un Chile conservador.

El acto de retratar esa época trae a circulación en el presente esta obra que nos muestra la vida de las disidencias que, a pesar del duro contexto social, continuaban desde su trinchera viviendo su vida y, desde y por el arte, tenemos su testimonio, el retrato de la época y una vuelta de reflexión hacia el ahora.



Fig. 4: Paz Errázuriz, Evelyn, 1981.⁴

El acceso a referentes visuales gracias a la proliferación de redes sociales e internet hizo aumentar los recursos estéticos y

⁴ Fuente: <https://www.malba.org.ar/la-manzana-de-adan-de-paz-errazuriz/>

musicales en los años 2000 (entre 2000 y 2012): Punks, skinheads, góticos, pokemones, hardcoritos, otakus. Formaban tribus que se reunían en las calles de Santiago para identificarse con un grupo que los acogiera y comprendiera.

Mediante la «tribalización» se reafirma la contradictoria operación de una identidad que quiere escapar a la uniformidad y no duda en vestir un «uniforme». Se trata, por lo visto, de «impertinentes» símbolos de pertenencia, un juego entre máscaras y esencias. (Costa Pérez citado en Molina 2000 138).

Por otro lado, esta libertad de expresión de la que hacíamos uso hizo que grupos fascistas y conservadores comenzaran a realizar actos de discriminación y violencia en el espacio público. Siempre existió un “ten cuidado, o cuídate a la vuelta” de parte de nuestras familias cuando salíamos a la calle de noche. La exaltación de nuestra libertad molestaba fervientemente a los fascistas, y estaban dispuestos a agredirnos en grupos por medio de barridas.

La promulgación de la ley antidiscriminación no detuvo los ataques de odio hacia diversidades sexuales. El año 2016 ocurre el crimen de odio hacia Nicole Saavedra en Quillota. A pesar de que el asesino fue condenado por homicidio, la justicia no incluyó las amenazas previas que recibió Nicole por ser lesbiana. Y no fue considerado un crimen de odio por la justicia chilena. O como el aún no resuelto caso de lesbicidio la DJ. Anna Cook.

Ximena Riffo, artista fotógrafa, instala la imagen de dos mujeres besándose en el mismo lugar donde fue asesinada Mónica Briones. Esta esquina del espacio público ha sido sitio conmemorativo y de constantes homenajes a Mónica, realizándose velatones y *besatones* (manifestación pública en las que las personas se besan en señal de protesta contra la discriminación) con la finalidad de exhibir este acto de injusticia que no tuvo culpables. Pone de manifiesto exhibir el beso lésbico en el espacio público frente al peatón de la ciudad, para encontrarlo con esta representación afectiva de dos mujeres. A través del beso produce un activismo en el espacio público que permite la ampliación de referencias y un recordatorio a la memoria histórica, enfrenta la existencia

cotidiana del camino recto heterosexual, es decirles que existimos y que no dejaremos de ser quienes somos. Mostrar la afectividad en el espacio público es político y subversivo. Conmemorar y recordar el asesinato de la artista Mónica Briones es de gran urgencia y relevancia para que no se repitan crímenes de odio a causa de la lesbo, homo o transfobia. Seguiremos conmemorándola y pidiendo justicia por todas y todos quienes ha sido asesinados injustamente.



Fig.5 : Intervención de la fotógrafa Ximena Riffo.⁵

⁵ Fuente: *OFRENDAS*. Fuente: <https://ofrendasfotograficas.net/?p=115>

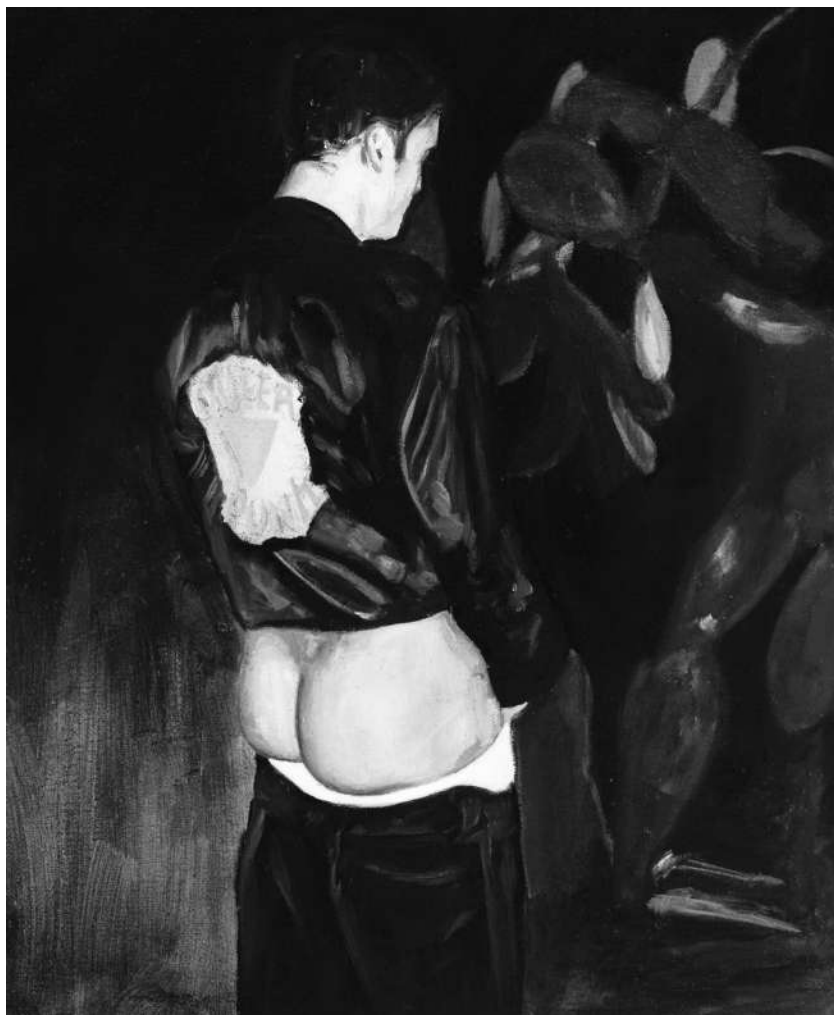


Fig. 6 *Queer punk I* / pintura al óleo sobre lienzo / 45 x 30 cm / 2022 / Matías San Martín Jacob, Presentado en Galería Departamento Jota. Exposición Individual *Artificios y Afectos: el querer Queer 2022*

El modelo de espalda, una noche agitada de otoño, entre la vegetación de una ciudad ruidosa como Santiago, lo pinto sin mirar la cámara, que muestre el culo para evidenciar su emblema marca. Esas noches apaciguadas de encuentros fortuitos, en la espalda le escribo *Queer Punk*, para que no quepa duda de que la

consigna es esta. No hay motivos comerciales en la pintura. Solo preservar el encuentro, el registro tomado por un teléfono móvil, un fondo oscuro que se vela hacia la zona inferior.

4. Espíritu *punk*, sensibilidad *queer*: Combatir la homofobia a gritos, influencias del internet (90s – 2000s)

Yo fui rechazado por dos subculturas: la gay y la punk. Por eso siempre me sentía en el borde del borde. En Toronto en los 80 había una escena hardcore punk, pero no existía alternativa para chicos queer. Así que nuestra estrategia era fingir que Toronto tenía una alcaida escena gay-punk que ya estaba sucediendo, con las bolleras y maricas juntos, y la gente trans y todo el mundo ya luchando no sólo contra la burguesía dentro de la ortodoxia gay, sino contra los machos punks

Bruce Labruce

Se denomina *queerpunk* o *queercore* el estilo de música formado a mediados de los años ochenta, derivado del punk rock de la década del setenta, formado por chicos homosexuales / *queers*, con pensamiento crítico. A través de su música, combatían la homofobia, los estereotipos de género; sus letras hablaban de temas de la vida cotidiana homosexual y el rechazo a las reglas heteronormativas. Por medio de este movimiento buscaban visibilizar la homosexualidad en el rock y el punk, que estaba dominado en su mayoría por hombres heterosexuales. Influenciados por bandas como New York Dolls (que se travestían en el escenario) o el mismo David Bowie, que tenían una propuesta estética que quebraba las normas de género. Recordada es la entrevista donde un periodista le pregunta a David Bowie si sus zapatos son de hombre o mujer, y el responde: “¡son sólo zapatos, tonto!”. Otro episodio que influyó en el mundo del rock es el importante posicionamiento de Rob Halford, vocalista de Judas Priest, declarándose homosexual en la escena del heavy metal. Asimismo, el talentoso, pero de vida trágica y apresurada,

Darby Crush, del grupo de The Germs, que se declaró homosexual ya siendo cantante de la banda a finales de los setenta.

De este movimiento se formaron grupos con contenido político y en la defensa de los derechos de los homosexuales como Pansy Division (banda de punk formada solo por homosexuales en San Francisco), Limp Wrist (hardcore ruidoso que grita por los derechos LGTB), Los Crudos (anarco punk formado por latinos radicados en EE. UU.) y The Dicks (punk contestatario con letras hacia los políticos de EE. UU.). En los años noventa, y comienzo de los 2000 toda la vertiente contestataria llega a Chile. Aún con un incipiente acceso a internet, se podía ir al Persa Biobío a encontrar algún CD de estas bandas, o alguna película que conseguía algún amigo para verla en DVD. Importante también es la escena que se da por el punk feminista del movimiento *Riot grrrl*, *Bikini Kill*, que luego formaría la banda *Le tigre* (liderada por Kathleen Hanna). Y, además, el sonido *rockero* de las L7 y las ruidosas Babes in Toyland. Grupos formados solo por mujeres, cansadas de que la escena del rock estuviera liderada solo por hombres heterosexuales. Esta vertiente musical ha influenciado en adolescentes que transitaban dentro del *underground* santiaguino, donde se compartía material en fiestas o encuentros afectivos con pares o en tocatas de música.

La forma de representar la sexualidad del cineasta Bruce La-bruce influyó en mi pintura y busqué en varias fuentes de internet parejas de skinheads y punks que me sirvieran como modelo para la pintura. Sobre todo, en archivos de los noventa y los 2000. Los neonazis que nos amenazaban por ser maricas o punks en nuestra adolescencia en los años 2000 tenían una vestimenta similar a los skinheads: botas militares, chaquetas de aviador, cabeza rapada y jeans ajustados. Utilizar esta imagen masculina y militar para llevarlo a una pintura es un acto homo-erótico y una forma de provocar al fascismo. Por otro lado, hay una vasta cultura punk en Chile. Mis primeros encuentros homo-eróticos surgieron en conciertos de *punkrock* y al interior de casas okupadas. Me interesaba que este submundo estuviese en una serie pictórica. Se trata de estilos que comúnmente no se relacionan al mundo gay normativo. Es una estética dura, callejera, y siempre entrar en esos terrenos resultaba algo desafiante.

El año 2019, el 4° Festival internacional de cine LGBT+ Amor, convocó la participación de Bruce Labruce como invitado especial. Se proyectó uno de sus primeros filmes en la cineteca del Centro cultural Alameda, *No skin off my ass* (1993), una película realizada en formato Super 8 en blanco y negro, dirigida y protagonizada por Labruce. Esta estimulante y erótica experiencia trajo a la pantalla grande el grano analógico de la película 8mm el romance entre un peluquero obsesionado con los fetiches y un skinhead, que entablan un vínculo homoerótico al interior de su apartamento. “Me gusta la idea de abrazar los estereotipos negativos que la sociedad heterosexual tiene sobre los homosexuales y golpearles de verdad con ellos”⁶.

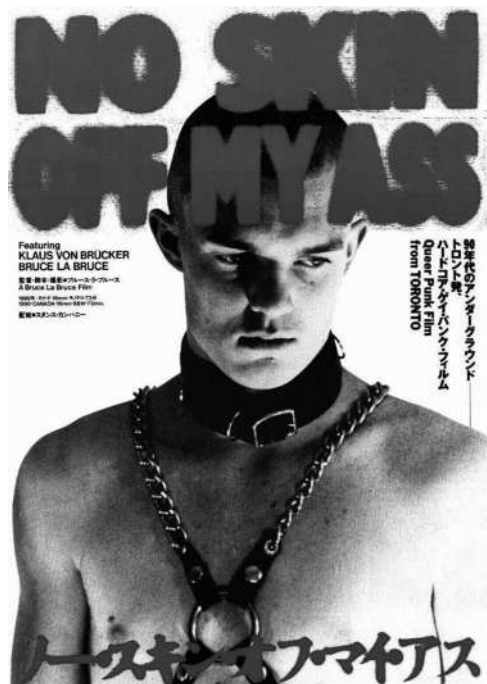


Fig.7 No Skin Off My Ass (1993) Bruce Labruce

⁶ Fuente: entrevista a Bruce Labruce <https://www.epe.es/es/cultura/20240605/bruce-labruce-guru-imagen-punk-103276061>

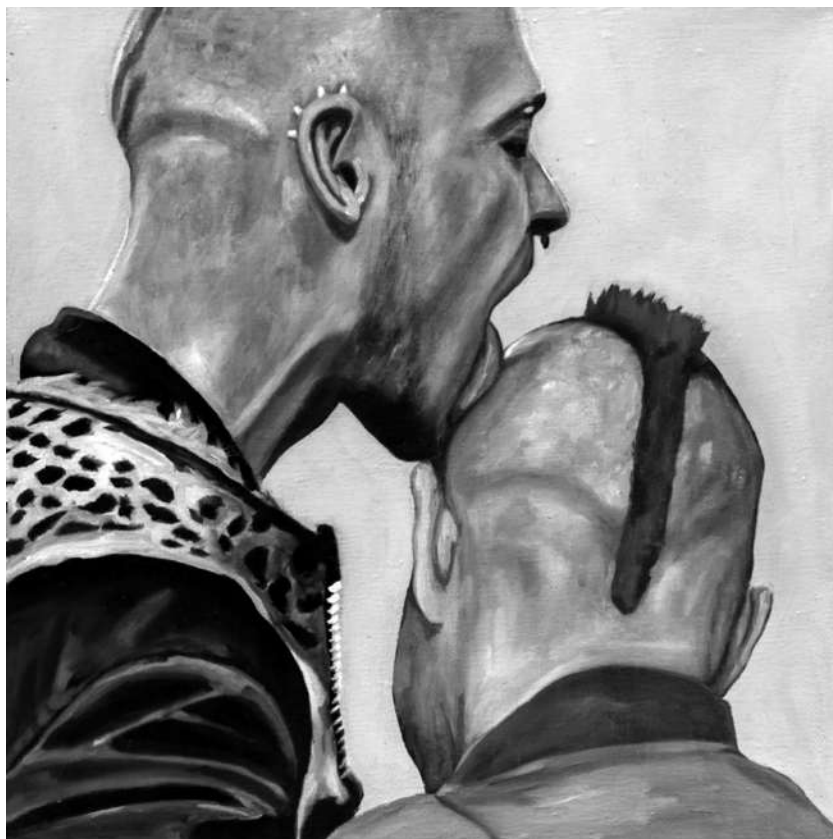


Fig. 8 *Queer Punk II* / Pintura al óleo sobre lino / 30 x 30 cm / Matías San Martín Jacob, 2023

5. Actuales formas de encuentro homoerótico, *Selfie* en APP de encuentro:

La aplicación *Grindr* como APP de encuentros es la más usada por hombres gay y bisexuales. En ella se suben fotografías, selfis o autorretratos y una descripción para poder conectar a través de un chat con personas cercanas geográficamente. No hace falta MÁS descripciones para los maricas que puedan estar leyendo esto, todes conocemos *Grindr*. Esta aplicación es bastante útil para conocer gente, tener encuentros sexuales casuales o

incluso tener vínculos a largo plazo. Antes de la creación de esta aplicación del dispositivo móvil, recuerdo el “chat gay”, que era una interfaz donde se interactuaba con perfiles que se ponían un *nickname* o nombre de fantasía sin la posibilidad de intercambiar fotos. Es decir, el usuario debía describirse físicamente: “estatura, color de pelo, vestimenta, rol sexual” y si conectaba con un otro, se acordaba juntarse en algún sitio. Un encuentro casi a ciegas que se hacía bastante arriesgado. Aquí la importancia del uso de la fotografía, según la cita anterior de Susan Sontag, la fotografía nos da prueba de eso que dudamos.

Las formas de comunicación mediante estos dispositivos móviles generan, principalmente entre la población joven, pautas lógicas y códigos que sugieren un metalenguaje conformado por símbolos y señales cargados de intencionalidad. Bauman, en este sentido, afirma que: «los adolescentes equipados con confesionarios electrónicos portátiles no son otra cosa que aprendices entrenados en las artes de una sociedad confesional –una sociedad que se destaca por haber borrado los límites que otros separaban lo privado de lo público, por haber convertido en virtudes y obligaciones publicas el hecho de exponer abiertamente lo privado (Rabaldán 32).

La aplicación *Grindr* y el colectivo gay también poseen un metalenguaje de símbolos y vocabulario. Así encontraríamos el uso de emoticones para describir gustos sexuales, fetiches, roles y preferencias sexuales. “Masc x Masc”, activo, pasivos, versátiles y berenjenas en simbología del pene y una variedad de autorrepresentaciones a través del dispositivo fotográfico.

Los avances de internet y del dispositivo móvil han influenciado directamente a la fotografía y los procesos de autorrepresentación. Con el uso de la *selfie* buscamos validarnos bajo una aprobación estética y también constatar los lugares que visitamos, por ejemplo, el caso del turismo acelerado que busca constatar los lugares visitados a través de la fotografía como testimonio. En el caso específico de la *selfie* en las aplicaciones de citas gay, lo que se busca es representar un cuerpo deseante que sirve de conexión para encontrarse y concretar un encuentro sexual

con un otro. Esta imagen está cargada de sensualidad, muchas veces se trata de un cuerpo que se refleja frente a un espejo. Esta forma de representación es lo que me interesa ya que habla de una época determinada, que es la actual. No sabemos cómo cambiarán las aplicaciones de encuentro en un futuro o si influirán los avances tecnológicos en la representación fotográfica. Desde siempre los distintos aparatos ópticos o fotográficos han influido en la representación del arte, desde como ya lo mencionaba David Hockney en el conocimiento secreto, sobre las pinturas de Caravaggio.

6. Territorio desolado y espacios de encuentro: la práctica del *cruising*

Las y los activistas sexuales han señalado ya hace tiempo la insistencia de jerarquías basadas en la sexualidad, y cómo existe una geometría variable en el ejercicio de derechos por parte de diferentes sujetos. En este sentido, la frontera entre incluidos y excluidos ha sido objeto de controversia. En el marco de estas discusiones, tanto los debates teóricos como las intervenciones políticas del feminismo y de los movimientos socio sexuales han abierto caminos para la reapropiación del discurso de la ciudadanía por parte de sujetos oprimidos fundamentalmente en razón de identidad de género y de orientación sexual debido a una heterosexualización tanto del espacio público como del privado. Siendo ciertas expresiones de afecto, amistad y deseo heterosexual las únicas consideradas aceptables en el ámbito público.

Carmen Navarrete

La práctica del *cruising* surge en un contexto de prohibición, pues tener relaciones sexuales entre personas del mismo sexo, tanto en el espacio privado como público, estaba penalizado. Por medio de él, los homosexuales buscan estrategias

para encontrarse y tener encuentros sexuales y conocer gente con sus mismos deseos. El origen de la palabra deriva de la palabra “cruce” pues en esta experiencia se busca un encuentro sexual mediante el hallazgo casual con un otro y que deriva principalmente del cruce de miradas y códigos. Ahora bien, antes de la dictadura militar en Chile, ya se reunían los homosexuales en algunos sitios de encuentro como la Plaza de Armas, en cines de Santiago Centro. En los años 2000 la zona del Parque Forestal y el Cerro Santa Lucía eran focos para el *cruising*, pero estos lugares dejaron de utilizarse debido a los constantes robos con violencia en la zona.

El artista Alejandro Jodorowsky, hoy de 95 años, recuerda que la homosexualidad en encuentros de *cruising* era frecuente en su época.

Los homosexuales descendían a Valparaíso a las pistas de baile a buscar marineros y obreros y entre la gente del pueblo, eso era común. La gente del pueblo eran los activos. Además, iban a la plaza Yungay, cerca de Cumming. Para la fiesta del “roto chileno” iban todos los homosexuales. Iban para cogerse al pueblo. Esta era una fiesta homosexual. Otros iban a Horcón, donde los pescadores les hacían favores.

(Jodorowsky citado en Sánchez 2021 como se citó en Jouffe s.p)

Este deambular por las calles, los parques o el espacio público cual *flaneur* en busca de un encuentro sexual, es una metodología de uso del espacio público ante un sistema de prohibición. El merodeo con intenciones eróticas no es al azar. Los homosexuales sabemos cuáles sitios visitar y es un conocimiento heredado por las generaciones anteriores. Parques desolados al atardecer son los más utilizados, donde luego de practicar deporte los homosexuales se encuentran a través de un cruce en la naturaleza. Esos espacios desolados son los que más me interesa recalcar en esta investigación. El cruce del cuerpo en el paisaje. Este encuentro casual, que se inicia como estrategia ante un contexto clandestino, hoy se hereda como parte de una apropiación y liberación en lo oculto del espacio público.

En *Utopía queer* se sostiene: “el *cruising* es piedra de toque de una cultura del sexo público que busca sostener el goce del contacto carnal inmediato en contextos de persecución o marginalización. Una cultura del sexo público que debe entenderse como estrategia colectiva para reconocer las calles y adueñarse de la ciudad, como forma de fundar y fortalecer la comunidad de los que no tienen comunidad” (Muñoz 13). Como bien describe la práctica del *cruising* al aire libre Javier Sáez del Álamo: “en este caso las dinámicas son diferentes; el hecho de que se dé a la vista de todos, plantea una serie de paradojas. Para no ser identificado como gay ante la mirada de los paseantes heterosexuales (o la policía), el hombre que hace *cruising* debe mantener cierta discreción. Pero a la vez debe emitir ciertas señales para que lo identifiquen otros hombres que buscan sexo como él. Otra vez la paradoja de realizar un acto “privado” en un espacio “público”. Este juego de mostración y ocultación ante una presunta mirada heterosexual homófoba se va a reproducir dentro de la propia relación sexual, por medio del silencio” (Sáez del Álamo 160-161). Una práctica que se creó estratégicamente por los homosexuales en un contexto de prohibición para llevar a cabo sus deseos en forma clandestina. Sigue siendo una práctica utilizada en mayor o menor medida dependiendo de la ciudad y sus reglas. Hay algo placentero en la adrenalina del encuentro fortuito, o también un placer estético en el entorno que rodea este acto sexual. El juego de miradas y códigos a utilizar para reconocer a ese otro que busca lo mismo que uno. Hay un gesto de complicidad y libertad que concluye en este acto de placer, oculto a la vista de los demás.



Fig.9. *Cruising en el Parque* / cerámica modelada, esmaltada y pintura con engobes. 18x15cm. Matías San Martín Jacob, Santiago de Chile. 2022

En conclusión, a través del recorrido realizado por fotografías, hemos visto cómo el arte, en su capacidad transformadora y expresiva, se configura como una práctica reveladora de identidades y discursos disidentes. Por medio del análisis de archivos visuales y de la fotografía como memorial, hemos evidenciado su papel en el registro de la memoria disidente en Chile, desde la criminalización histórica de la homosexualidad hasta su emancipación frente al sistema heteronormativo. De esta manera, el arte se presenta como un espacio clave para potenciar la diversidad sexual, construir reflexiones en torno a lo vincular y la sexualidad, y colaborar en la lucha por la igualdad y la superación del homo/bi/transodio.

Obras citadas

- Baroque, Fray, y Eanelli Tegan, editoras. *Ultraviolencia Queer. Una antología de Bash Back!* Ediciones Mantis, 2017.
- Bravo, Eduardo. "Bruce LaBruce, gurú de la imagen 'punk-queer': 'Me propuse escribir y hacer cine para enfurecer a la gente.'" *El Periódico de España*, 5 junio 2024, actualizado 5 junio 2024. <https://www.epe.es/es/cultura/20240605/bruce-labruce-guru-imagen-punk-103276061>.
- Calderón Soto, Andrea. *La performatividad de las imágenes*. Ediciones Metales Pesados, 2020.
- Código Penal de la República de Chile. Tomo II, Impr. Barcelona, 1899.
- Córdoba, David, Javier Sáez, y Paco Vidarte, editores. *Teoría Queer. Políticas Bolleras, Maricas, Trans y Mestizas*. Editorial Egales, 2005.
- Durán Segura, Luis Armando. *Miradas urbanas sobre el espacio público: el flaneur, la deriva y la etnografía de lo urbano*. Universidad de Costa Rica, 2010.
- Edelman, Lee. *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*. Editorial Egales.
- Groys, Boris. *Devenir obra de arte*. Editorial Caja Negra, 2023.
- Halberstam, Jack. *El Arte Queer del fracaso*. Editorial Egales, 2018.
- Molina, Juan Carlos. "Juventud y tribus urbanas." *ULTIMA DÉCADA*, vol. 13, CIDPA, septiembre 2000, pp. 121–140. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-2236200000200007.
- Museo Nacional de Bellas Artes. "Carlos Leppe. El día más hermoso." Publicado el 28 marzo 2024. <https://www.mnba.gob.cl/noticias/carlos-leppe-el-dia-mas-hermoso>.
- Muñoz, José Esteban. *Teoría queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Editorial Caja Negra, 2020.
- Nardini Gang Mary. *Ultraviolencia Queer. Hacia la insurrección más Queer*. Ediciones Mantis, 2017.
- Osores Sánchez, Ignacio. "Valparaíso, o la loca geografía del deseo: infancia queer y cruising homosexual en Quince poemas directos (1936) de Benjamín Subercaseaux." *Nueva Revista del Pacífico*, no. 74, 2021, pp. 90–118. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0719-51762021000100090.
- Preciado, Paul B. *Manifiesto Contrasexual*. Editorial Opera Prima, 2002.
- . *Testo Yonki*. Editorial Espasa Calpe, 2008.
- . *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*. Editorial Anagrama, 2020.
- Rabadán Crespo, Ángel. *Selfie y la impronta visual: el autorretrato 3.0. Representación, presentación, corporealización*. Universidad de Huelva, 2016.
- Sontag, Susan. *Sobre la fotografía*. Editorial Alfaguara, 2006.
- Soriano, Miguel Ángel. *La juventud homosexual. Un libro de autoayuda sobre la diversidad afectiva sexual en las nuevas generaciones LGTB del siglo XXI*. Editorial Egales, 2012.
- Vidarte, Paco. *Ética marica, proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*. 2.ª ed., Editorial Egales, 2010.

La violencia de género y las relaciones de poder sociohistóricas: un enfoque feminista

Gender violence and sociohistorical power relations: a feminist approach

CLAUDIA XAVIER FARIAS

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

RESUMEN

En este artículo se presenta un análisis del papel de la mujer en las teorías contractuales y cómo esto influye en la ocurrencia de la violencia de género. También se aborda cómo la ascensión capitalista subyugó a las mujeres y estableció la violencia de género. Se señala cómo la hegemonía machista amenaza a las mujeres hoy en día y cómo todavía hay una fuerte normalización de la violencia de género, que debe combatirse a través de una reformulación de las relaciones sociales actuales.

Palabras Clave: *Feminismo, violencia de género, patriarcalismo, relaciones de poder.*

ABSTRACT

This article seeks to present an analysis of the role of women in contractual theories and how this influences the occurrence of gender violence. It will be deliberated how the rise of capitalism has

subjugated women and institutionalized gender violence. It will also be examined how misogyny threatens women today and how there is still a strong sense of standardization of gender violence, that must be counteracted through a reformulation of nowadays social relations.

Key Words: *Feminism, gender violence, patriarchalism, power relations.*

Introducción

En este artículo, se presenta el origen social de la violencia de género, apuntando ideales y hechos oriundos del establecimiento de un contrato social entre individuos en los primordios de la sociedad, señalando como las mujeres fueron excluidas de la escena política y como esto ha contribuido con su cosificación y invisibilización política. A través de un análisis histórico, se ilustra cómo la crisis de la Baja Edad Media, que introdujo el capitalismo como sistema económico actual, terminó sometiendo a las mujeres a numerosos abusos, además de imponerles el papel de cuidadoras del hogar, impidiéndoles buscar su independencia, y cómo esto contribuyó a la cosificación de las mujeres, que sigue siendo muy fuerte hoy en día. También se analiza la perspectiva feminista sobre la violencia de género, dado que dicha violencia es producto de un sistema patriarcal de dominación-explotación que busca subyugar definitivamente a las mujeres, impidiéndoles ascender socialmente. Finalmente, se discute las ocurrencias de la violencia de género en la sociedad contemporánea, y cómo, aunque se conoce este hecho, todavía existe una supremacía masculina que somete a las mujeres y que debe ser combatida a través de un proceso de reversión de la normalización del androcentrismo.

Los orígenes contractuales de la violencia de género

Para analizar las formas de violencia a las que son sometidas las mujeres, es necesario analizar cómo la violencia de género está arraigada en la sociedad. Por lo tanto, es importante hacer uso de teorías que expliquen con precisión la experiencia de las mujeres en la sociedad a lo largo del tiempo y las relaciones establecidas entre los géneros. Al tratar los orígenes de la sociedad, muchos pensadores hacen uso de teorías contractualistas que ilustran cómo la humanidad habría salido de un estado de salvajismo y se habría reorganizado para promover el bien social y garantizar la seguridad y el bienestar de los individuos. Esto definiría que el origen de las interacciones de los individuos como sociedad tendría lugar en el establecimiento de un contrato social. Sin embargo, esta idea y el propio contrato social se basaría en las relaciones sociales entre hombres, dejando fuera otra cara de la moneda: las relaciones entre géneros y el papel de la mujer en la sociedad. Para identificar las lagunas presentes en las teorías contractuales, es necesario hacer uso de otra teoría primordial, la teoría del contrato sexual articulada por Carole Pateman, filósofa que investiga la teoría política y el feminismo.

En su libro *The Social Contract*, Pateman (1988) comenta que se estipula la dominación masculina sobre las mujeres dentro del pacto social original. El patriarcado se pone en práctica, determinando que los hombres tendrían derechos sobre las mujeres, que quedan sujetas a ellos. En la obra *El contrato sexual*, la autora hace la siguiente declaración:

La historia del contrato sexual es también una historia de la génesis del derecho político y explica por qué es legítimo el ejercicio del derecho -pero esta historia es una historia sobre el derecho político como derecho patriarcal o derecho sexual. el poder que los varones ejercen sobre las mujeres. (Pateman 1988 14-15).

Aquí se delimita el origen de la situación de sumisión impuesta a las mujeres. Es fundamental afirmar que este sometimiento

primordial se da tanto en forma de acceso irrestricto a los cuerpos de las mujeres como en el acto de intimidarlas políticamente, alienándolas del poder. Este sometimiento generará las numerosas formas de violencia que se impondrán a las mujeres desde la estipulación del contrato sexual hasta la actualidad. Debido a que los hombres se encontraban en una situación en la que se les daba hegemonía, a las mujeres se les acabaron imponiendo roles sociales limitados. Si no hay posibilidad de ascensión o libertad, se imponen el contrato matrimonial y los demás contratos sociales a los que las mujeres están obligadas para asegurar su supervivencia (Pateman 1988).

Es posible percibir, entonces, que existe un proceso de exclusión de las mujeres de la escena política. Esta exclusión en relación con el poder social plantea dos cuestiones muy importantes para entender la violencia contra las mujeres. La primera de estas cuestiones trata exactamente de esto: cómo la exclusión de la esfera política coloca a las mujeres en una posición de subordinación en relación con los hombres (Pateman 1988). Esta subordinación eventualmente conducirá a una mayor exposición a la violencia de género. Es a partir de esta idea de sumisión que vemos cuánto actúa el sistema patriarcal para mantener a las mujeres en esta posición. Se presentará más adelante que muchos hombres, que son sujetos del sistema machista que lamentablemente todavía dicta las cartas, no pueden admitir que las mujeres salgan de esta situación. Para ellos, el sistema patriarcal es un paraguas inmenso y no se puede admitir que llueva granizo. Pero por ahora, solo se debe señalar que, debido a que históricamente las mujeres han sido consideradas sumisas, el sistema y sus agentes no aceptan un cambio de paradigma, lo que provocaría un cambio radical de la realidad social y, por lo tanto, apelar a la violencia de género. Haciendo uso de esta violencia, los hombres no solo ponen fin a cualquier intento de ascensión de las mujeres, sino que las mantienen constantemente subyugadas para inhibir los gritos de libertad. Es entonces cuando se llega a la segunda cuestión: la separación entre las esferas pública y privada.

La separación entre lo público y lo privado es un mecanismo para mantener el sistema patriarcal, una garantía de que todo lo que pueda relacionarse con las mujeres sería de otro orden que la comunidad (Pateman 1988). Cuando se trata de violencia de género, la idea de que las cuestiones relacionadas con la violencia contra las mujeres se traten internamente terminaría causando impunidad para los hombres en la sociedad (y a esto le sumamos todas las formas de violencia de género) y la imposibilidad de crear una ley que proteja a las mujeres, especialmente en casos de violencia doméstica que serían invisibles para la sociedad precisamente porque ocurren dentro de cuatro paredes. Según la opinión de muchos contractualistas que ignoran la existencia del contrato sexual, la esfera privada sería irrelevante para el establecimiento de una buena vida social estipulada por el contrato social. Sobre esto, Pateman (1988) hace la siguiente declaración:

La historia del contrato social es considerada como una explicación de la creación de la esfera pública de la libertad civil. La otra, la privada, no es vista como políticamente relevante. El matrimonio y el contrato matrimonial son, por lo tanto, considerados también políticamente irrelevantes. Ignorar el contrato matrimonial es ignorar la mitad del contrato originario. En los textos clásicos, como mostraré con algún detalle, el contrato sexual es desplazado por el contrato matrimonial. El desplazamiento crea dificultades para recuperar y relatar la historia perdida. (16).

Se puede percibir muchas cosas de esta afirmación. La primera es que el concepto de libertad solo existiría para los hombres, ya que solo ellos son contemplados por la esfera pública. La libertad civil entonces mencionada no estaría presente en la vida de las mujeres. Esto sirve para probar el estado de sumisión en el que se encontraban. La segunda, que la falta de mención del contrato sexual y su sustitución por el contrato matrimonial terminaría limitando los espacios donde se mencionaba a las mujeres. Es importante señalar que esta mención nunca ocurriría para considerar a las mujeres como sujetos de contratos: Las mujeres siempre serían tratadas como objetos.

Las mujeres solo se mencionaban como elementos del contrato si este era el contrato matrimonial, que regía solo la esfera privada. Y esta esfera ni siquiera se consideró relevante (Pateman 1988). Esto significaba que las mujeres no podían protegerse de los ataques machistas. Y estos ataques no fueron vistos como ataques, después de todo, de acuerdo con las relaciones establecidas por el contrato sexual, las mujeres no estaban en la posición de sujetos. Debido a que las mujeres eran vistas de esta manera, no había forma de protegerse del patriarcado. No podían reclamar sus derechos, ya que el contrato social no los consideraba individuos que anhelan la libertad civil (Pateman 1988). Pero la gran pregunta que trae esta idea es el hecho de que, a partir de esta clasificación de no sujeto, de objeto, los hombres se vieron en el derecho de disfrutar de las mujeres de la manera que más les convenía, dando cabida a innumerables formas de violencia.

La represión capitalista de la mujer y el establecimiento de la violencia de género

Como se vio en la sección anterior, se puede decir que el proceso de subordinación de la mujer al hombre se percibe a través de la teoría del contrato sexual. Sin embargo, esta teoría se basa en un punto cero, donde las negociaciones entre las personas tuvieron lugar, por primera vez, determinando las relaciones de poder a través de un marco idealizado por los teóricos contractualistas. Este hito indicaría una situación en la que los orígenes de la violencia de género estarían explícitos. En lo que se refiere a Historia General, es posible demarcar que uno de los periodos en los que hubo un fuerte crecimiento de la represión de las mujeres y, por tanto, de la violencia de género fue durante el auge del capitalismo. Para ilustrar este período histórico y cómo influyó en la subordinación de las mujeres, que se convirtieron en blanco de numerosos intentos de control por parte de los hombres y el Estado, haremos uso de la obra *Caliban and the witch* (2004) de Silvia Federici, filósofa y activista feminista.

El capitalismo fue el resultado de una crisis económica muy fuerte que se produjo a finales de la Baja Edad Media. En respuesta a ello, las clases sociales más poderosas idearon un plan desde el cual podían tomar el control de nuevas formas de riqueza, dominar a las clases más pobres generando una nueva clase de trabajadores a su disposición y expandir su poder económico a escala global. Estas medidas fueron la base del surgimiento del capitalismo. (Federici 2004) Tales cambios se sumaron a alteraciones significativas en la realidad social de los individuos. Una vez que se produjo la expropiación de tierras y medios de vida de las clases menos favorecidas, estas llegaron a depender de los capitalistas para asegurar su supervivencia. Y las mujeres acabaron convirtiéndose en figuras imprescindibles para la reproducción de este nuevo sistema, ya que eran las madres de los nuevos trabajadores (Federici 2004). Según la autora:

Este proceso requirió la transformación del cuerpo en una máquina de trabajo y el sometimiento de las mujeres para la reproducción de la fuerza de trabajo. Fundamentalmente, requirió la destrucción del poder de las mujeres que, tanto en Europa como en América, se logró por medio del exterminio de las 'brujas.' (Federici 2004 119).

De esta manera, a las mujeres, que antes sembraban, cosechaban, eran curanderas, artesanas y a veces garantizaban el sustento de la casa, se les dio un papel nuevo y aniquilador: el de reproductoras de la fuerza de trabajo. A partir de ese momento, se determinó que el papel de la mujer sería en el embarazo y la atención domiciliaria. Esto se tradujo en una devaluación del trabajo de las mujeres, además de numerosas medidas violentas para la domesticación de las mujeres en la nueva sociedad capitalista (Federici 2004).

Las mujeres, que anteriormente trabajaban junto a los hombres, ahora se encontraban sin su tierra y con el valor de su trabajo extremadamente devaluado en comparación con el valor del trabajo masculino. Las funciones que antes realizaban las mujeres ahora las realizaban prácticamente exclusivamente los hombres,

las mujeres proletarias solo obtenían trabajos de baja categoría y el trabajo doméstico se categorizaba como “no trabajo”, incluso cuando este trabajo no era para su hogar, sino más bien una fuente de ingresos. Esto se debe a que las mujeres no podían tener su espacio en el mercado laboral reconocido, ahora que solo tendrían el papel de madres y esposas. Tanto es así que las mujeres solteras que intentaban mantenerse solas se enfrentaban al ostracismo social (Federici 2004).

Todas estas medidas operaron para evitar que las mujeres tuvieran una opción: formar una familia, con el fin de generar futuros nuevos trabajadores y reproductores para mantener el sistema. Este ideal propagado por el capitalismo fue importante durante los períodos de plaga en Europa, ya que una gran parte de la población terminó muriendo, especialmente los más pobres, que consistían en mano de obra para los más ricos. Por lo tanto, la clase dominante necesitaba asegurar el seguimiento de la producción, por lo que las mujeres estaban fuertemente sometidas a la función de reproductoras, para dar a luz a nuevos trabajadores, que reemplazarían a los que sufrían las enfermedades que afectaban a la población en ese momento. Así, la clase más poderosa intentó evitar una crisis poblacional que las pondría en riesgo, y para ello las mujeres deberían ser domesticadas por el Estado (Federici 2004).

Tanto en la teoría del contrato sexual de Pateman (1988) como en *Calibán y la bruja* de Federici, queda claro que la violencia de género surge a través de la intervención del estado capitalista en las relaciones sociales entre hombres y mujeres. Como ya se ha mencionado, la exclusión de las mujeres del contrato social y la negación del contrato sexual abren la puerta a la cosificación de las mujeres y a la división de las esferas pública/privada. Ahora, con Federici (2004), se ilustran las numerosas formas de violencia contra las mujeres que se produjeron en el momento de la implementación del capitalismo. Estas formas de violencia estaban centradas de tal manera que eventualmente instigarían una verdadera “guerra contra las mujeres” como afirma el intelectual italiano. Al respecto, Federici (2004) señala que:

[...] esta guerra fue librada principalmente a través de la caza de brujas que literalmente demonizó cualquier forma de control de la natalidad y de sexualidad no-procreativa, al mismo tiempo que acusaba a las mujeres de sacrificar niños al Demonio. Pero también recurrió a una redefinición de lo que constituía un delito reproductivo. (174).

El escenario era muy estricto en cuanto a la conducta de las mujeres sobre el tema de la “reproducción”. La anticoncepción y el aborto ahora eran delitos, y estos, sumados al infanticidio, tenían penas severas para quienes los cometían. Las mujeres embarazadas fueron monitoreadas para que la interrupción del embarazo no fuera una opción, y las madres solteras también fueron monitoreadas por el estado para que sus hijos sobrevivieran, bajo pena de muerte si esto no sucedía. Las matronas, que antes tenían la función de monitorear los embarazos de las mujeres, ahora estaban completamente marginadas y fueron reemplazadas por médicos varones, otro factor que terminó causando que las mujeres no tuvieran control sobre el proceso del embarazo (Federici 2004). Se trataba de medidas sistémicas y crueles que tenían un mensaje muy claro: las mujeres habían perdido por completo el poder que tenían en la Edad Media sobre sus cuerpos, que se convirtieron en máquinas al servicio del estado capitalista.

La prostitución, en este escenario, es un capítulo separado. Durante la Baja Edad Media, las prostitutas tenían su profesión oficialmente reconocida. Pero cuando la prostitución se convirtió en una forma importante de subsistencia para las mujeres durante el auge del capitalismo, en vista de todas las medidas mencionadas anteriormente para hacer imposible que las mujeres sobrevivieran en el sistema, el Estado comenzó a criminalizar esta práctica (Federici 2004). Una visión importante que debe concebirse a partir de todos estos factores es la idea de que las mujeres se convertirían en un “bien común” para los hombres (Federici 2004). Nuevamente recurriendo al contrato sexual de Pateman (1988), vemos que, desde que el sistema impuso a las mujeres una nueva división del trabajo basada única y exclusivamente en la reproducción, terminan siendo sacadas del escenario político

y económico de la sociedad en la que deben insertarse. Desempeñan el papel de “amas de casa” asalariadas e invariablemente sujetas a los hombres. Según Pateman (1988), en el contrato sexual, la exclusión de las mujeres de la esfera política garantiza este logro, y, durante el auge del capitalismo, como lo define Federici (2004), es cuando esta exclusión también ocurre en el plano económico y limita a las mujeres ante el estado capitalista. Es en este punto que las mujeres comienzan a ser vistas como bienes comunes, como si su trabajo tuviera las mismas propiedades que un recurso natural. Se crea una situación en la que la sociedad define, a partir de los valores capitalistas de una nueva economía, que no hay valor en el trabajo realizado por las mujeres, y que, a partir de esto, dicho trabajo se convierte en un recurso y no en una fuerza.

Es a través de estos sucesos que el patriarcado gana fuerza y que la violencia contra las mujeres se justifica en la mente de muchos hombres. Venimos de orígenes bastante violentos y se necesita una reconstrucción de la forma en que hombres y mujeres interactúan, así como un rescate de la soberanía de las mujeres sobre sus cuerpos y su fuerza de trabajo. Y la violencia, sustenta por tanto las formas de violencia de género contemporánea a las que las mujeres estamos expuestas en la actualidad.

Ideales feministas actuales en los estudios de violencia de género

Debido al patriarcado, los hombres han asumido una posición de dominio en la sociedad y han hecho que las mujeres sean objeto de violencia de género. Para pensar en la relación entre los ideales teóricos del feminismo y la violencia de género, haremos uso del trabajo de la científica social y activista brasileña Heleith Saffioti, autora del artículo “Contribuições feministas para o

estudo da violência de gênero [Aportaciones para el estudio de la violencia de género]¹” (2001).

Según Saffioti (2001), esta situación de dominación social impuesta a las mujeres requiere de un cierto código de conducta por su parte que, al ser irrespetado, termina convirtiéndose en el escenario en el que surge la violencia de género:

En el ejercicio de la función patriarcal, los hombres tienen el poder de determinar la conducta de las categorías sociales nombradas, recibiendo autorización o, al menos, tolerancia de la sociedad para castigar lo que se les presenta como desviación. Aunque no hay ningún intento por parte de las víctimas potenciales de seguir caminos distintos a los prescritos por las normas sociales, la ejecución del proyecto de dominación-explotación de los hombres de la categoría social requiere que su capacidad de mando sea ayudada por la violencia (115)².

La autora sigue diferenciando los actos de violencia física cometidos por las mujeres contra sus parejas de la propia violencia de género, ya que ésta viene determinada por las relaciones patriarcales de dominación-explotación. Esta violencia también puede ser practicada por mujeres y puede ser infligida a hombres. El orden de la violencia socialmente impuesta resulta de tres jerarquías a considerar: la categoría de género se inserta entre otros dos: clase y etnia (Saffioti 2001).

Saffioti comenta sobre el concepto de dominación simbólica, afirmando que la visión androcéntrica se considera neutral y por lo tanto termina legitimándose. El orden social ratifica esta visión, aplicando las reglas que impone, demarcando los roles sociales de hombres y mujeres del androcentrismo (Bourdieu

¹ Traducción de la autora.

² Traducción de la autora. El texto original: No exercício da função patriarcal, os homens detêm o poder de determinar a conduta das categorias sociais nomeadas, recebendo autorização ou, pelo menos, tolerância da sociedade para punir o que se lhes apresenta como desvio. Ainda que não haja nenhuma tentativa, por parte das vítimas potenciais, de trilhar caminhos diversos do prescrito pelas normas sociais, a execução do projeto de dominação-exploração da categoria social homens exige que sua capacidade de mando seja auxiliada pela violência (Saffioti 2001 115).

1998 5 cit. en Saffioti 2001 118). A través de este sesgo, es posible decir que no solo los hombres, sino a veces también las mujeres pueden propagar la violencia de género, pero nunca de manera consciente y no intencional para mantener este sistema androcéntrico.

Sin embargo, existe un conocimiento que escapa a las “lentes de género”, y estas posibilitan que las mujeres asuman una posición de resistencia a este proceso de explotación-dominación (Saffioti 2001). Hay dos ángulos desde los que debemos orientar la violencia de género. Una de ellas es la colectividad, que hace necesario analizar los roles de hombres y mujeres en la sociedad desde la imposición del patriarcado y el androcentrismo. A partir de este sesgo, vemos una contradicción entre la idea mencionada anteriormente de que la justicia se hace dentro de cuatro paredes y la criminalización de la violencia. Saffioti (2001) ejemplifica el tema al mencionar los delitos de amenaza y lesiones corporales intencionales, que son difíciles de probar antes de una investigación penal, pero son los delitos más cometidos contra las mujeres en el país.

El segundo ángulo se refiere a las relaciones individuales entre mujeres y hombres. A través de él, se concluye que es posible, aunque más raro, que las parejas construyan una relación basada en parámetros igualitarios, evitando una jerarquía de roles. Esta relación igualitaria iría en contra de las reglas de nuestra sociedad, y requeriría un esfuerzo significativo, ya que todas las instituciones y el orden social estarían siguiendo un rumbo diferente. En una relación igualitaria, las fuerzas externas siempre ponen a prueba a los individuos, tratando a los hombres como débiles y a las mujeres como dominantes (Saffioti 2001). Para educar a los niños, también hay dificultades, porque por mucho que los padres prediquen el feminismo, la sociedad y las instituciones sociales se opondrían a esta educación libertaria, y terminarían apoyando leyes que rigen el statu quo. Por lo tanto, Saffioti (2001) defiende la idea de una educación que proviene de una matriz alternativa a la matriz dominante, que es patriarcal.

Ir en contra de la matriz dominante no significa actuar “fuera del género” sino “fuera del contrato patriarcal” (Saffioti 2001). Después de todo, el “género” es una de las categorías esenciales mencionadas anteriormente que han determinado las relaciones de poder de nuestra sociedad desde sus inicios. Actuar fuera del contrato patriarcal significa entonces permitir y luchar por la “resignificación de las relaciones de poder”, que consiste en la lucha feminista. (Saffioti 2001). Cuando se discute feminismo y violencia de género se cuida que las mujeres no sean vistas como meras víctimas del sistema sino como agentes determinantes en la lucha feminista. Las mujeres necesitan saber que hay una manera de cambiar las relaciones de poder para crear un mundo más igualitario donde no se produzca la violencia de género. Si las mujeres toman una posición pasiva hacia el sistema patriarcal, el cambio no será posible. Por lo tanto, para la teoría feminista, el victimismo no tiene cabida:

En la posición victimista, no hay espacio para resignificar las relaciones de poder. Esto revela un concepto rígido de género. En otras palabras, la postura victimista también es esencialista social, ya que el género es el destino. En la concepción flexible expuesta en este documento, no hay lugar para ningún esencialismo, ya sea biológico o social. Cabe señalar que la categoría histórica género no constituye una camisa de fuerza, y por lo tanto no prescribe un destino inexorable. Es lógico que el género traiga consigo un destino. Sin embargo, cada ser humano —hombre o mujer— goza de una cierta libertad para elegir la trayectoria a describir.” (Saffioti 2001 125)³.

³ Traducción de la autora En el original: Na posição vitimista não há espaço para se resignificarem as relações de poder. Isto revela um conceito rígido de gênero. Em outros termos, a postura vitimista é também essencialista social, uma vez que o gênero é o destino. Na concepção flexível aqui exposta, não há lugar para qualquer essencialismo, seja biológico ou social. Cabe frisar que a categoria histórica gênero não constitui uma camisa de força, não prescrevendo, por conseguinte, um destino inexorável. É lógico que o gênero traz em si um destino. Todavia, cada ser humano – homem ou mulher – desfruta de certa liberdade para escolher a trajetória a descrever (Saffioti 2001 125).

Al mencionar que la postura victimista está equivocada, no estamos, sin embargo, afirmando que las mujeres son cómplices de los hombres. Por el contrario, las mujeres han sido una fuente de resistencia al sistema patriarcal desde sus inicios (Saffioti 2001). No todas las mujeres están en una situación en la que pueden ver más allá del androcentrismo, pero si esto siempre ha sido posible para algunas, si el feminismo es un camino alternativo que seguir, entonces esta teoría de la complicidad por parte de las mujeres tampoco está en línea con la realidad. Lo que hay, de hecho, es una perspectiva de las mujeres hacia una sociedad igualitaria para ambos géneros. Sin embargo, esta perspectiva se compone de numerosas corrientes feministas que coinciden entre sí en pocos puntos. (Saffioti 2001). El punto en el que todas las corrientes están de acuerdo es que el patriarcado sirve de base para crear normas sociales y toda una estructura machista que somete a las mujeres y garantiza la supremacía masculina. Además, las corrientes feministas son vastas y variadas. Pero, por variadas que sean, estas corrientes son de suma importancia, ya que terminan contradiciendo el androcentrismo vigente en nuestra sociedad:

Seguramente, el mayor aporte de interpelaciones de ciertas corrientes del feminismo o el mayor aporte de corriente expresiva del feminismo ha sido el ataque a los análisis dualistas, tan llamativos en la ciencia de los hombres. Más que eso, esta contribución epistemológica ha provocado grietas en este edificio tan antiguo, es decir, la ciencia oficial, abriendo el camino para un nuevo tipo de conocimiento, cuyo objeto es la sociedad en su totalidad, con todo lo que contiene: contradicciones, desigualdades, iniquidades (Saffioti 2001 136)⁴.

⁴ Traducción de la autora En el original: Certamente, a maior contribuição de interpelações de certas correntes do feminismo ou a maior contribuição de corrente expressiva do feminismo tem sido o ataque às análises dualistas, tão marcantes na ciência dos homens. Mais do que isto, esta contribuição epistemológica tem provocado fissuras neste edifício tão antigo, ou seja, a ciência oficial, abrindo caminho para um novo tipo de conhecimento, cujo objeto é a sociedade em sua inteireza, com tudo que ela contém: contradições, desigualdades, iniquidades (Saffioti 2001 136).

Las corrientes feministas son la forma más expresiva de ataque al machismo que se puede percibir hoy en día. Sabemos que el patriarcado ha sido el sistema vigente desde el contractualismo, las crisis de la Baja Edad Media y el ascenso del poder capitalista. El feminismo, por otro lado, nunca tuvo suficiente espacio para ser hegemónico. Sin embargo, siempre ha existido la resistencia de las mujeres en relación con el machismo. Esta resistencia tomó forma en las corrientes feministas que hoy se oponen al androcentrismo y que hoy cuestionan la ocurrencia de la violencia de género. Es gracias a estas corrientes feministas que hay una lucha contra este tipo de violencia. Todavía nos queda un largo camino por recorrer, pero este reconocimiento es fundamental.

Las ocurrencias estructurales de la violencia de género en la actualidad

Como hemos visto antes, la teoría feminista es de gran utilidad para analizar los orígenes de la desigualdad de poder entre mujeres y hombres. También se señaló la importancia de la contribución feminista para pensar la ideología detrás de esta supremacía masculina que genera violencia de género. Ahora, pasemos a un análisis de la recurrencia de la violencia de género en la sociedad contemporánea. Para ello, haremos uso del trabajo de Rita Segato, antropóloga argentina y autora del libro *Las estructuras elementales de la violencia* (2003). En este trabajo, Segato (2003) comenta cómo la práctica de la violencia de género, así como cualquier otra práctica social, tiene significado para quienes la practican. Hemos visto anteriormente que tal violencia ocurre cuando hay una necesidad masculina (o la persona en la posición masculina) de reprender el comportamiento que huye de los valores machistas y patriarcales de la sociedad en la que vivimos. Esta sería también la lógica conductual definida por la autora, quien, además, afirma que siempre es posible actuar de una manera que combata esta lógica (Segato 2003).

La autora elude las estadísticas al señalar que todos los pueblos del mundo presentan alguna forma de violencia de género en su *modus operandi*. Señala que se conocen las formas de violencia de género —física, sexual y psicológica, además de la violencia de género estructural como la violencia económica y social—, así como las dificultades para denunciar y castigar a los culpables. Segato (2003) comenta que las formas de violencia de género provienen de costumbres sociales machistas, y van más allá de lo que sería una violencia fuera de la media que se presentaría en casos concretos. Básicamente, la autora demuestra que existen herramientas para combatir la violencia de género, que ya es un tema tan recurrente y en tantos casos, pero que se presenta de una manera extremadamente fuerte y naturalizada en nuestro conocimiento del mundo, que combatirla se convierte en un desafío sistémico muy intimidante. Un ejemplo de esto es cuando Segato (2003) comenta cómo responden las mujeres si se les pregunta sobre la violencia doméstica:

El grado de naturalización de ese maltrato se evidencia, por ejemplo, en un comportamiento reportado una y otra vez por todas las encuestas sobre violencia de género en el ámbito doméstico: cuando la pregunta es colocada en términos genéricos: ¿Usted sufre de violencia doméstica la mayor parte de las entrevistadas responde negativamente? Pero cuando se cambian los términos de la pregunta nombrando tipos específicos de maltrato, el universo de las víctimas se duplica o triplica. Eso muestra claro el carácter digerible del fenómeno, percibido y asimilado como parte de la normalidad o, lo que sería peor, como un fenómeno normativo, es decir, que participa del conjunto de las reglas que crean y recrean esa normalidad. (132).

Por ello, Segato (2003) defiende la idea de que la violencia de género solo se puede combatir si cambiamos la forma en que percibimos las relaciones sociales y lo que se considera “normal”. Es necesario, entonces, reformular los valores sociales y, por mucho que parezca que ya hay conocimientos para combatir la violencia de género, podemos ver que todavía hay trabajo

de sensibilización por hacer y que la fuerza de la normatividad del machismo y la violencia de género es aún mayor que la fuerza del esclarecimiento social que tenemos hoy (Segato 2003).

Como ya se mencionó, estructuralmente, existe una fuerte necesidad masculina de subyugar a las mujeres. Esto se debe a que, en el universo machista en el que estamos insertos, los hombres ganan fuerza y virilidad cuando demuestran control sobre las mujeres, cuando demuestran ser “superiores”. Es la llamada “economía del poder” donde el estatus masculino solo tiene valor si el hombre se encuentra en una situación predominante (Segato 2003). Y si esta situación no ocurre de inmediato, el hombre utilizará la fuerza y la violencia para garantizar su poder. Estos son los efectos de la violencia de género en acción:

Ese efecto violento resulta del mandato moral y moralizador de reducir y aprisionar la mujer en su posición subordinada, por todos los medios posibles, recurriendo a la violencia sexual, psicológica y física, o manteniendo la violencia estructural del orden social y económico en lo que hoy los especialistas ya están describiendo como la “feminización de la pobreza” (Segato 2003 145).

Una herramienta para combatir la violencia de género es la legislación y la aplicación de la ley. Después de todo, es a través de las leyes y los derechos que los individuos que antes eran víctimas históricas sin ningún tipo de protección se convierten en agentes de la Historia y sujetos transformadores de la realidad en la que se insertan (Segato 2003). De esta manera, vemos cómo se produce la evolución del escenario de las mujeres una vez que ganan visibilidad dentro de la legislación global. Además, Segato (2003) afirma que el sistema no se reproduce automáticamente, que se necesita un esfuerzo de los individuos para mantener los ideales actuales. Por lo tanto, es posible superar la cultura machista y la violencia de género. Esto debe hacerse a través de la reformulación de roles y relaciones sociales, además de cuestionar la normalización del machismo y la violencia.

Conclusión

La dirección que ha tomado la violencia de género en nuestra sociedad se puede ver en la invisibilidad de las mujeres en las teorías contractuales clásicas, como señala Pateman (1988). Esta invisibilidad genera la cosificación de las mujeres y su encierro en el ámbito del poder privado. A partir de Federici (2004), vemos cómo la dominación masculina se produjo económicamente a partir del surgimiento del estado capitalista, que infligió innumerables violencias a las mujeres, ahora nacionalizadas. Esto ocurrió ya que se estableció social y políticamente que las mujeres serían responsables del cuidado en el hogar y la maternidad, medidas que se tomaron en un intento por superar las crisis económicas y de salud colectiva. Estas violencias iban tomando forma en el imaginario masculino, que definía que la violencia sería una herramienta para utilizar siempre que las mujeres huyeran del papel de sumisión que se les imponía. En respuesta, el movimiento feminista indica que hay formas de eludir el androcentrismo y luchar por una realidad feminista, actuando fuera de los estándares patriarcales, pero siempre a través del sesgo de género, como se ve desde Saffioti (2001). Finalmente, vemos a través de Segato (2003) que aún hoy existe una normalización de la violencia de género, a pesar de su criminalización y de la gran cantidad de información de la que se dispone actualmente al respecto. Para combatir la violencia de género, necesitamos cuestionar la realidad en la que vivimos sistemáticamente, problematizando las relaciones sociales y sacando a la luz esta normalización del machismo en las sociedades contemporáneas.

* * *

Obras citadas

- Bourdieu, Pierre. *La dominación masculina*. Traducido por Joaquín Jordá, Editorial Anagrama, 2000.
- Federici, Silvia. *Caliban y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Traducido por Sebastián Touza y Verónica Hendel, Tinta Limón Ediciones, 2024.
- Pateman, Carole. *El contrato sexual*. Traducido por M^a Luisa Femenías y María-Xosé Agra Romero, Anthropos, 1995.
- Saffioti, Heleith. "Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero." *Cadernos Pagu*, vol. 16, 2001, pp. 115–13.
- Segato, Rita. *Las estructuras elementales de la violencia*. Universidad de Quilmes, 2003.

* * *



CAMPO ABIERTO

Escriben:

- FEDE FUENZALIDA / SOLEDAD FALABELLA
- ANASTASIA BENAVENTE ESQUIVEL / MAURICIO SALINAS SODOMASS



JACK HALBERSTAM

Entrevista a Jack Halberstam:
Anarquitectura, tensiones intergeneracionales y
estructuras no binarias del deseo:
el género como campo de lucha

FEDE FUENZALIDA
SOLEDAD FALABELLA
Universidad de Chile

“Lo no binario es un gran “NO” que se expresa a través del género, y esto tiene profundas implicaciones políticas. No tengo idea de cómo se desarrollará el concepto en el futuro, pero sé que, si yo fuera joven, mi animadversión se dirigiría contra aquellos que me han arruinado todo.”

El libro *La Masculinidad Femenina*, publicado en 1998 por Jack Halberstam, marcó el inicio de un verano de lectura intensiva sobre su obra. Un mensaje de admiración a través de una red social

dio lugar, de manera inesperada, a una entrevista con el autor. A continuación, compartimos un fragmento de nuestra conversación, que tuvo lugar una tarde de junio de 2024, durante su visita a Chile.

F y S: Nos gustaría conocer sobre la aparición de su voz en la esfera pública de la académica, ¿Cómo surgieron sus primeros escritos y su búsqueda teórica?

JH: En el año 1991 conseguí mi primer trabajo en la Universidad de California, en ese momento inició justamente el auge de la teoría queer, por lo que mi trabajo y la teoría queer ocurrieron al mismo tiempo. Esto significó que tuve la oportunidad de formar parte del primer grupo de académicos que, como muchos, tenía una formación muy convencional en una disciplina, pero cuando estábamos en nuestros puestos de trabajo se nos pedía que enseñáramos sobre teoría queer, género y sexualidad. Y la verdad es que yo estaba encantado de hacerlo, eso significó que obtuve una educación. En mi primer trabajo, obtuve mi verdadera educación. Aprendí sobre este nuevo campo de la teoría queer, lo que me permitió comenzar a pensar sobre temas que realmente tenían sentido para mí. Así, mi primer libro trata sobre la monstruosidad gótica, que era una forma indirecta de hablar de la homosexualidad. En mi segundo libro, que salió tres o cuatro años después, pude hablar de la homosexualidad a través de la categoría de masculinidad femenina. Esto me llevó a la escena queer de California, donde pude relacionarme con académicos como Judith Butler, Teresa de Lauretis, Eve Sedgwick, entre otros. Sin embargo, yo era un académico junior comparado con ellos. Por ese entonces, trataba de comprender las diferencias entre las lesbianas marimachos de una época anterior y los hombres trans que empezaban a ser visibles a mediados de los noventa.

En ese contexto, comencé a escribir sobre teoría queer y trans. Siempre he pensado que escribía tanto para un público académico como para uno popular. Escribía sobre teoría sobre Drag Kings e investigaba la experiencia de Drag Kings en sectores populares, escribía sobre género, y hablaba teoría queer en lugares académicos. Siempre estaba haciendo ambas cosas a la vez. Eso me llevó a pensar que la formación disciplinaria era algo que, por cuestionar y desafiar, lo reconocí como una limitación que no nos permitía hablar de forma interesante e informada sobre los mundos en los que habitamos. Debido a este contexto, la voz que desarrollé era multidisciplinaria e incluso antidisciplinaria, inspirado también por el punk de Reino Unido, que me orientó siempre a una especie de actitud punk hacia las formaciones disciplinarias.

F y S: Respecto a su proceso de escritura, ¿puede identificar algún cruce de fronteras entre su idea de masculinidad y su propia experiencia de transición de género?

JH: En realidad nunca hice una transición de género en el sentido convencional, primero salí del closet como una *camiona*, porque el lesbianismo de los años 80 era una categoría muy femenina en Estados Unidos y el Reino Unido, y ser una lesbiana masculina no estaba bien en aquella época. Así que en un principio tuve que establecer la masculinidad como un modo posible de identificación para las lesbianas, no como algo que fuera un estereotipo malo, ni tampoco un referente que la gente se viera obligada a adoptar, sino que algo elegido, cultivado y significativo. Luego ocurrió la disputa sobre el significado de la masculinidad con hombres trans que estaban saliendo del armario a mediados de los noventa, y que trataban de decir que las *camionas* eran sólo mujeres, eran sólo mujeres lesbianas, pero el hombre trans era un hombre, y por tanto la masculinidad se debía asociar

con ser trans, no con ser cama, ese fue un gran tema la masculinidad femenina. A finales de los noventa el término *camiona* comenzó a desaparecer a medida que más y más jóvenes identificados como *camionas* realizaron su transición de género. En esos años me negué a ser categorizada como mujer, y me llamé a mí misma *camiona* transgénero, luego es se fue desarrollando. A principios del 2000 cambié mi nombre a Jack, después mis pronombres y así sucesivamente.

Cada vez fue más posible hacer estos cambios, en gran parte gracias al trabajo que realizamos en este primer periodo, aunque muchas veces pasa desapercibido, pero con nuestra experiencia sentamos las bases para las impugnaciones al género que vinieron después. No fue sólo la aparición de los estudios trans lo que permitió todo eso, fue *El Género en disputa* de Butler, *La Masculinidad Femenina*, y otros primeros trabajos que declararon que el género no está bien descrito únicamente como cis o trans, hay muchas, muchísimas, identificaciones de género diferentes. Y es entonces alrededor del 2015, cuando se comienza a oír el termino: no binario. De modo que mi transición se enmarca en todos esos cambios. En el mismo período, creo que ha habido un ajuste de cuentas social con la categoría de masculinidad, un ajuste de cuentas que yo pedí en la década de 1990. Dije, si las *camionas* lesbianas van a hacer la transición para convertirse en hombres trans, deberíamos tener una conversación sobre ¿qué es la masculinidad?, ¿cómo se ve?, ¿cómo se asocia con ciertos comportamientos?, ¿cuál es la relación que propone con las mujeres? En ese momento yo dije seriamente ¿Y si nos convertimos en unos idiotas? ¿Por qué habría que celebrarlo? Tengamos una conversación... pero en ese entonces nadie quería hablar de eso. Por el contrario, ahora hay conversaciones muy, muy importantes y amplias en la cultura trans sobre la masculinidad y la feminidad, ¡y ha sido fantástico verlo!

F y S: ¿Qué podría comentarnos sobre la importancia del lenguaje en la teoría **queer**?

JH: Bueno, tengo 63 años, así que era un adolescente en la década de 1970, en aquel momento no existía ninguna palabra que me permitiera definir. Nadie en la Europa de los setenta iría alegremente por ahí diciendo a la gente que era lesbiana, nadie. Si decías que alguien era lesbiana, era un insulto. Tampoco había un lenguaje para lo trans. Cero, cero. Y hace poco, estuve en un conversatorio en torno al nuevo libro de Judith Butler, con Butler. Y le dije a Butler (en cierto modo somos de la misma generación. Elle es un poco mayores que yo), yo le pregunté: “Si hubierais tenido acceso a realizar un transicionar cuando eras adolescente, ¿habría transicionado? Elle me dijo que sí. Entonces Butler me pregunto ¿y tú lo habrías hecho? y yo le dije: sí. Pero así no fue como pasaron las cosas, no tuvimos esa posibilidad. No lo teníamos. Durante mi adolescencia jamás existió el deseo de realizar una transición, porque no existía ese término. Ojalá pudiera ser un niño o un hombre, no significaba más que decir: ojalá pudiera vivir en Marte, porque no hay forma de llegar allí. ¿Hay vida en Marte? Sí. ¿Hay vida en Marte? Y la respuesta en ese momento fue, no lo sé. Nadie parece informar de que exista.

Y luego, en los últimos 15 o 20 años, ver el surgimiento de un conjunto de conversaciones muy articuladas en torno a lo trans* por parte de jóvenes trans, es increíble. Porque para la gente de mi edad, no teníamos eso. Y esto es cuando nuestros cuerpos estaban cambiando y nos hubiera gustado desesperadamente poder decirle a alguien, no, no quiero hacer esto. ¿Habría tomado pastillas para parar la pubertad? Sí. ¿Habría tomado testosterona? Sí. Pero a mi edad, ya sabes, ya no significa lo mismo para mí hacer eso. Pero habría sido absolutamente liberador entonces. Liberador. Si me lo hubieran ofrecido sin prejuicios y con

un simple: esto es una posibilidad. Tal vez esto es lo que eres. En lugar de: eso es enfermo, la gente que se siente así necesita ser hospitalizada. Es decir, estás en el cuerpo equivocado. Ese cuerpo equivocado no puede ser cambiado sin que básicamente arruines tu cuerpo. Así que lo que dices, sobre el lenguaje, es muy importante. Porque sin lenguaje, es difícil explicarse. O, es difícil simplemente vivir en el mundo sin esas posibilidades.

F y S: ¿Cree que la creación de nuevos lenguajes en la teoría queer ofrece la posibilidad de deshacer las ataduras impuestas por el capitalismo dominante en la cultura occidental?

JH: No lo sé. No estoy seguro de cuál sería la implicación de esa apertura, porque la flexibilidad en torno a la identificación de género también puede ser simplemente un signo de una dinámica de mercado neoliberal, en la que todo está permitido, en la que puedes ser esto o aquello. Facebook te ofrece 52 formas diferentes de nombrarte a ti mismo. Pero, al mismo tiempo, no somos tolerantes, y no somos una sociedad de posibilidades. Es una bonita fantasía, pero en realidad seguimos siendo extremadamente disciplinados, extremadamente gestionados, regulados y normalizados. Yo no diría que exista una relación unívoca entre la multiplicación de categorías de género y la flexibilidad de la norma. De hecho, yo diría que bajo el neoliberalismo se produce una intensificación de la regulación a través de lo que parece una flexibilidad de los regímenes corporales. Ahora bien, la categoría de “deshacer” es completamente diferente y, para mí, requiere una reflexión más profunda sobre lo que significa habitar un cuerpo y pertenecer a un sistema. Dentro de esa comprensión, se trata de trabajar activamente contra la lógica del sistema y las estructuras hegemónicas que este sostiene.

Hace un par de años, Christopher Chitty publicó un libro muy interesante titulado “Hegemonía sexual”, en este texto él sostiene que en todas las épocas se ha utilizado la sexualidad para renegociar los términos del poder y sus relaciones. Propone que el término “sodomía”, en lugar de limitarse a describir un acto sexual entre dos hombres, se refiere a un conjunto de relaciones entre hombres dentro de los sistemas de poder. Por ejemplo, en la Roma del siglo XV, los hombres jóvenes y los mayores intercambiaban favores. Esto puede llamarse sodomía, pero también puede entenderse como una forma de capitalismo, o incluso como una estrategia para alcanzar la hegemonía a través de las relaciones y los favores sexuales que los hombres jóvenes ofrecen a los mayores a cambio de ascenso social. Christopher Chitty estudió casos de Venecia, Roma, Florencia y otras ciudades europeas, extiende su análisis hasta el siglo XXI, observando fenómenos como los desfiles del orgullo gay y el matrimonio entre personas del mismo sexo, los cuales también considera parte de esta hegemonía sexual. Para Chitty, esto representa una negociación con el orden establecido: se sigue presentando a las personas LGBT como una minoría, incluso como rebeldes, cuando en realidad, en lugar de cuestionar el sistema, esta dinámica reafirma el poder existente.

F y S: ¿Es posible desafiar el orden establecido y pensar en alternativas? ¿Puede la teoría queer y Trans* inspirar este proceso?

JH: Es difícil (silencio) (risas). Bueno, aquí es donde podemos pasar a mi trabajo más reciente. Ahora mismo estoy terminando un libro que tiene varios títulos, por el momento se llama *unworlding*, siguiendo el camino trazado por Gordon Matta-Clark en la arquitectura, propongo una especie de *anarquitectura* trans y queer. A través de

este trabajo sugiero tomar prestado el lenguaje producido por la *anarquitectura*, que fue una práctica estética de la década de 1970, la cual buscaba destituir y deshacer las estructuras. El ejercicio es tomar prestado el lenguaje de la arquitectura para describir lo que significa *habitar* un cuerpo, dejando de lado por un momento el lenguaje de la construcción social, el cual describe como un cuerpo puede *convertirse* en esto, o en aquello. Es difícilísimo dejar atrás el lenguaje de el construccionismo, luego de haber logrado posicionar la idea de que no se nace así o asá, sino que se llega a serlo, es complejo porque hemos luchado mucho para decir que no estamos organizados de manera natural, ni orgánica, ni instantánea. Nosotros, de hecho, somos construidos socialmente. Y esa construcción social se convierte entonces en el lenguaje dominante para la descripción y discusión de temas LGBT. Propongo que hablemos de la arquitectura mediante la que ocurre esa construcción, me gusta pensar que es una sensibilidad punk, y es que Matta-Clark estaba trabajando en Nueva York al mismo tiempo que en el centro tocaban los New York Dolls, y sonaban los Ramones. La *anarquitectura* se entendía como una práctica vanguardista, Matta Clark hacía, creaba y deshacía cosas. ¿Qué pasa si tomamos el vocabulario de esta práctica estética de la destitución, y lo utilizamos en el cuerpo trans? Porque el cuerpo trans, en lugar de ser simplemente una reconstrucción de un cuerpo femenino como cuerpo masculino, o de un cuerpo masculino como cuerpo femenino, es de hecho una destitución a través de una serie de cortes en un cuerpo que apareció legiblemente en un sistema de género como X, y ahora no aparece simplemente como Y, sino que aparece como X con cortes y ediciones. Podríamos utilizar cualquier vocabulario para describir la encarnación queer y trans. Nos hemos decantado por lenguajes filosóficos, teatrales, performativos, que tienen relación con ciertos tipos de ontologías y epistemologías.

Hemos utilizado lenguajes que son sociológicos, como la “construcción social”. Está bien, eso nos lleva a ciertos resultados. Si dices performatividad, es distinto al construccionismo social. Y este a su vez, es distinto al lenguaje científico, que dice: “No. Tú has nacido así”. Todos estos caminos tienen distintos resultados. ¿Qué pasaría si usáramos el lenguaje estético que surge desde la arquitectura? De hecho, lo hacemos justamente porque existe una relación de larga data entre los cuerpos, los edificios y las estructuras. Comúnmente usamos el lenguaje de la arquitectura, la arquitectura del cuerpo es muy bella, consideramos que el cuerpo no es un objeto, sino que es un lugar que habitamos. Si decidimos usar este vocabulario, podemos llegar a imaginar la arquitectura de ese lugar que habitamos, así podría existir una arquitectura del género, donde a través de los cortes creados por la mastectomía o las cirugías de reasignación genal, se va deshaciendo el cuerpo sexuado, hasta el punto del colapso. Todo este nuevo lenguaje al que podemos acudir se presenta en la obra de Matta Clark, con la práctica de la *anarquitectura*. Para mí, esto significa que ya no tienes que limitarte a decir “soy como tú” o “soy como un hombre de verdad”. Ahora puedes afirmar algo como “tengo una masculinidad destituida” o “en mí, la masculinidad se des-hace de su forma normativa”. Y lo más importante, ahora puedes vincular formas no normativas de encarnación con otras luchas políticas, como las que tienen que ver con la propiedad inmobiliaria, el urbanismo o el medio ambiente, porque cuentas con un lenguaje que lo permite.

F y S: En ese sentido, si la forma en que hemos comprendido la realidad en Occidente se ha edificado sobre binarismos como viejo/joven, mente/cuerpo, hombre/mujer, ¿crees que el estudio de la experiencia trans, concebida como una experiencia colectiva, podría ofrecernos una vía para superar estas polaridades?

JH: No creo que la fenomenología haya ofrecido jamás una perspectiva liberadora. Y, en muchos casos, como sucede en el feminismo, el estudio de la experiencia conduce a relatos particulares que luego se presentan como una expresión colectiva de la corporeidad. Por lo tanto, no estoy convencido de que la experiencia de habitar el cuerpo sea algo que debamos privilegiar para encontrar una salida a las lógicas cartesianas o a las estructuras binarias. Creo que la clave para superar la obligación de pensar en términos binarios radica en la multiplicidad de expresiones de género que hoy emergen entre los jóvenes. Es crucial considerar la posición social que ocupan: carecen de poder político y, en su mayoría, viven en países gobernados por hombres blancos mayores con inclinaciones muy de-rechistas. Lo que llamamos no binario es, en realidad, un rechazo masivo a los sistemas binarios de dominación. No solo a la dicotomía hombre/mujer, sino también a la de izquierda/derecha, fascista/comunista, políticamente viable/inviabile. Creo que estamos al borde de un gran cambio social impulsado por los jóvenes, porque la cultura también se ha polarizado mucho a nivel generacional. Cuando yo era joven, no había un conflicto generacional tan marcado. Existían diferencias según la mayoría de edad, pero no nos peleábamos. Hoy, en las últimas dos décadas, las comunidades queer y trans están profundamente divididas a nivel generacional.

Creo que las sociedades se han fragmentado entre generaciones porque las personas mayores han acaparado los recursos, han engullido lo que quedaba y han destruido el medio ambiente. Hemos hecho imposible que los jóvenes prosperen. Hoy les resulta prácticamente imposible comprar una casa, pues los precios son inalcanzables y están profundamente endeudados. Al mismo tiempo, la sociedad les transmite que la única forma de prosperar es precisamente comprar una casa. Muchos de nosotros, los mayores, tuvimos la oportunidad de

acceder a educación gratuita, mientras que los jóvenes ya no tienen esa posibilidad.

Estamos al borde de una ruptura generacional que, probablemente, será revolucionaria. Y aunque no lo parezca, lo no binario es solo el principio, porque es una forma de rechazo, un llamado a no conformarse, a no aceptar el mundo tal como nos lo han impuesto. Si eres joven hoy, te dicen que debes pagar por tu educación, que acumularás deudas, que no podrás comprar una casa, que no serás independiente. Siempre serás explotado, y a tus políticos electos no les importa, porque son viejos y esa no es su realidad. Se espera que lo aceptes; puedes convertirte en uno de los jóvenes que apoya a esos viejos, o puedes decir que no. Lo no binario es un gran “NO” que se expresa a través del género, y esto tiene profundas implicaciones políticas. No tengo idea de cómo se desarrollará el concepto en el futuro, pero sé que, si yo fuera joven, mi animadversión se dirigiría contra aquellos que me han arruinado todo. Pero también vería que la obsesión con la vivienda y la construcción está destruida. La naturaleza especulativa del dinero ha promovido la propiedad, al mismo tiempo que niega la propiedad a los jóvenes. Por eso necesitamos empezar a ver la propiedad como un robo. Hay que comenzar a imaginar otras formas de vida, de habitar una casa o un cuerpo, que no se reduzcan a la propiedad capitalista. Necesitamos un lenguaje diferente, conceptos más amplios que “soy trans” o “soy queer”, porque los que tenemos ahora no logran capturar completamente esta experiencia.



● PUNTO DE VISTA ●

Fábula Del Nido Podrido

ANASTASIA BENAVENTE ESQUIVEL

@anastasiamariabenavente

MAURICIO SALINAS SODOMASS

Ilustración @sodomass_taller

Las ESCUELAS son nidos de ratas, ratones, gatos y gatas. Las ratas y ratones se visten de uniforme y son custodiados por gatas y gatos, quienes se visten con piel de oveja. Los nidos están organizados jerárquicamente, para hacer que ratas y ratones dejen de serlo y se conviertan en gatas y gatos.

Los gatos y gatas, concedores de los saberes del mundo de los gatos disfrazados con piel de oveja, se encargan de aleccionar a ratas y ratones; según patrones de comportamiento y reglas de la objetividad. Normas dictadas por el GATO mayor, una especie de fuente del conocimiento y dueño absoluto de todo, inclusive de las gatas. Estas son las encargadas de dar a luz a ratas y ratones, cuidarles y educarles.

Cabe destacar que hay uniformes diferentes para ratas y ratones. Al GATO mayor no le gustan los ratones pardos, ni nada que difiera

del sistema gatuno. ¡¡¡Ratas con Jumper, ratones con pantalones!!! Así nadie puede amenazar el DIMORFISMO, factor clave para la subsistencia y perpetuidad del gran GATO.

Como los gatos tienen el control del nido, gozan de sus privilegios. Cuando tienen hambre se comen a una ratita o ratoncito, dependiendo de la ocasión. Cuando tienen ganas de mostrar su poderío humillan con mayor frecuencia a las ratas, porque saben que los ratones pronto serán gatos como él. En cambio, las ratas si bien se convertirán en gatas, nunca podrán alcanzarle.

Cuando los ratones se visten de ratas, reciben un doble castigo, primero toda la humillación dada a las ratas y también la condena violenta por negarse a cumplir su destino de gatos. Algunos gatos se comen a los ratones vestidos como ratas, en la clandestinidad. Otros simplemente las matan.

Pero...Un día las ratas, las gatas y los ratones-ratas y gatos-gatas. Prenderán fuego a los nidos podridos, porque las escuelas son un caldo de cultivo para las enseñanzas del gran GATO. Y así libres vivirán sin necesidad de disfrazarse ni vestirse con otra piel.



El nido podrido. © Mauricio Salinas Sodomass

DOSSIER

25 AÑOS DE LA DESPENALIZACIÓN

DE LA SODOMÍA EN CHILE





Escriben:

- MARCELO VALENZUELA CÁCERES
- FELIPE RIVAS SAN MARTÍN
- ERNESTO ORELLANA

Fotografía: © Felipe Rivas San Martín. *Un Archivo Inexistente III* (2022).
Imagen generada con IA.

La sodomía en Chile (1885-1903)

MARCELO VALENZUELA CÁCERES

Facultad de Comunicaciones y Artes
Universidad de Las Américas

Introducción

Las investigaciones sobre la sodomía y la homosexualidad desde una perspectiva histórica han explorado diversas dimensiones de estos fenómenos, como la criminalidad, la ciencia, la cultura y los movimientos políticos. Aprovechando la ampliación temática y metodológica de la historiografía europea que comenzó a desarrollarse en los años treinta (Aurell 44-45; Burke 16-18; Bourd  y Martín), en 1976 y 1980 se publicaron dos estudios clave para comprender históricamente la sexualidad entre varones. Rafael Carrasco fue un pionero en el estudio de la sodomía en la España del Antiguo Régimen, empleando metodologías cualitativas y cuantitativas a través de los procesos criminales del Tribunal del Santo Oficio (Carrasco). En 1980, el historiador John Boswell publicó un libro sobre la intolerancia en la Edad Media, rechazando la idea de que la religión cristiana fuera la principal responsable de la exclusión de las minorías sexuales (Boswell 117-18).

Siguiendo el mismo enfoque de estudiar los procesos criminales de sodomía y homosexualidad en España y Francia en diferentes periodos históricos, destacan los trabajos de Cristián Berco (2009), Régis Revenin (2007a, 2007b, 2011), Tomás Mantecón (2008), Geoffrey Huard (2014, 2016), Francisco Vázquez García (2001, 2008) y la colaboración entre Vázquez García y Richard

Cleminson (2011). En la historiografía anglosajona sobresalen los estudios de Vernon Rosario (1996, 1997, 2002), Robert Nye (1984, 1989, 1996) y George Chauncey (1994), quienes han analizado la homosexualidad y la sodomía a partir de diversas fuentes primarias, como procesos judiciales, legislaciones, medios de comunicación, aparatos coercitivos y discursos médicos.

En América Latina, autores como Jorge Salessi (1995), Pablo Ben (2007, 2018), Fernanda Molina (2017, 2018) y Patricio Simonetto (2018, 2019) han abordado temas relacionados con la criminalización y sociabilidad de la homosexualidad y la sodomía, permitiendo comprender las subculturas gay de la época. En el contexto chileno, investigadores como Víctor Hugo Robles (2008), Carolina González (2005), Juan Cornejo (2011), Óscar Concardo (2011), Aude Argouse (2013) y Marcelo Valenzuela (2020a, 2020b, 2020c, 2021) han centrado sus análisis en los ámbitos de la criminalidad, la ciencia, la sexualidad y la legislación.

Sin embargo, la historiografía de la homosexualidad y la sodomía hasta hoy ha consolidado la temprana incorporación del término “homosexual” en el vocabulario médico decimonónico. Es posible que la referencia de Michel Foucault en el primer tomo de *Historia de la Sexualidad* (1976) haya contribuido a esta percepción: “La homosexualidad apareció como una de las figuras de la sexualidad cuando fue rebajada de la práctica de la sodomía a una suerte de androginia interior, de hermafroditismo del alma. El sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie” (Foucault 59). A pesar de lo anterior, este artículo busca matizar la recepción y el uso del concepto “homosexual” durante un periodo histórico determinado en Chile (1885-1903), y plantea que, en el contexto chileno, dicho concepto cohabitó en los procesos judiciales con la definición de sodomía.

El objetivo general de este artículo es analizar el delito de sodomía a través de los procesos criminales registrados bajo dicho término. Por un lado, se examina la serie de procedimientos judiciales involucrados, como detenciones, acusaciones, declaraciones, pericias médicas y sentencias; por otro, se destacan los

testimonios de los diversos actores sociales presentes en las fuentes primarias: jueces, policías, acusados, acusadores y testigos.

Las fuentes primarias seleccionadas, consistentes en procesos criminales, revelan las tensiones sexuales y afectivas que surgieron en la sociabilidad masculina. En ninguna de las causas criminales estudiadas se alcanzó la violación sodomítica; en cambio, se documentaron relaciones basadas en la amistad, compadrazgos y vínculos comerciales que los varones cultivaron en su vida cotidiana y que, posteriormente, derivaron en procesos judiciales. El delito de sodomía en el Chile del periodo analizado era formalmente perseguido según lo estipulado por el Código Penal de 1874. Sin embargo, en los casos examinados, los acusados lograron ser absueltos de cualquier sanción penal debido a la falta de pruebas concluyentes.

Las fuentes primarias, consistentes en expedientes judiciales, fueron extraídas del Archivo Nacional Histórico (sede Santiago) y corresponden a seis Fondos Judiciales Criminales de Iquique, Taltal, San Felipe, Santiago, Curicó, Talca y Punta Arenas. Se seleccionaron los procesos de sodomía que estaban bajo el marco legal del Código Penal de 1874.

En este artículo, se entiende el expediente judicial como una unidad compuesta por un conjunto de documentos generados por una institución productora, en este caso, el Poder Judicial, para resolver un mismo asunto (Villaseca 2013, 13-16; Rodríguez 2013). Las fuentes primarias analizadas utilizan las normas gramaticales propuestas por Andrés Bello y Domingo Faustino Sarmiento (Narvaja 2006, 41-54; Jaksic 2001), las cuales fueron formalizadas por la Universidad de Chile en 1843. Estas normas planteaban la supresión de la "H" en todos los casos donde no tenía sonido, el uso exclusivo de la "Y" como consonante y la escritura de "J", "JE" y "JI" en reemplazo de la "G" (García y De la Barra 1843, 127-36). Por lo tanto, en esta investigación, se conservó la ortografía original al presentar las transcripciones textuales de los expedientes judiciales seleccionados.

El delito de la sodomía en el Código Penal de 1874

En el periodo estudiado, desde la perspectiva del derecho penal, el delito se definía según el artículo primero del Código Penal de 1874: “Toda acción u omisión voluntaria penada por la ley. Las acciones u omisiones penadas por la ley se reputan siempre voluntarias, a no ser que conste lo contrario” (Código Penal art. 1). En Chile, el pecado-delito de sodomía ha estado vigente en tres etapas históricas. La primera, desde 1541 hasta 1875, estuvo regulada por la legislación del Imperio español (Carrasco 41; Valenzuela 2020a). La segunda etapa comenzó con la promulgación del Código Penal de 1874, reformado el 12 de julio de 1999 mediante la Ley N.º 19.617, que modificó el artículo 365, originalmente sancionando a quien “se hiciere reo del delito de sodomía.” La tercera etapa corresponde al periodo posterior a 1999. Actualmente, el Código Penal chileno penaliza cualquier relación sexual entre varones si uno de ellos tiene entre catorce y dieciocho años (Ley N.º 19.617 art. 365; Matus y Ramírez 167; Rodríguez 17-22).

La premisa de que las prácticas homosexuales son condenadas en el Antiguo Testamento proviene de varios pasajes de este texto. El más conocido, por la enorme influencia que ejerció, es el relato de Sodoma y Gomorra en el capítulo 19 de Génesis. En efecto, Sodoma dio su nombre a las relaciones homosexuales en lengua latina. A lo largo de la Edad Media, y en su posterior proyección, tanto en latín como en las lenguas vernáculas, la palabra más próxima a “homosexual” fue “sodomita” (Boswell 17).

El término sodomía tiene su origen en el relato bíblico de Génesis 19:4-19. En este pasaje se narra la historia de los ángeles que visitaron la ciudad de Sodoma, donde Lot les ofreció hospedaje en su casa. Los ángeles cenaron, y cuando estaban próximos a dormir, los hombres de la ciudad rodearon la casa de Lot exigiendo que salieran para violarlos. Ante esta situación, los ángeles le dijeron a Lot que reuniera a su familia y abandonara Sodoma, ya que Yahvé destruiría la ciudad (Génesis 19: 4-19).

Sin embargo, para Boswell, la historia de Sodoma y Gomorra podría interpretarse de cuatro maneras diferentes: a) los habitantes de las ciudades fueron castigados por su depravación general; b) las ciudades fueron destruidas porque los hombres de Sodoma intentaron violar a los ángeles (forzar); c) la destrucción ocurrió porque los hombres de Sodoma intentaron inducir a los ángeles a involucrarse en relaciones homosexuales con ellos (seducir); y d) las ciudades fueron destruidas por no mostrar hospitalidad a los visitantes enviados por el Señor (Boswell 117-18). A pesar de estas posibles interpretaciones, prevaleció en el imaginario cristiano, judicial y cultural la idea de que la sodomía correspondía al coito sexual entre varones.

La tradición judeocristiana se proyectó en Chile con la colonización española a través de la aplicación de su legislación, incluyendo el Fuero Juzgo, Las Siete Partidas de Alfonso el Sabio y la Novísima Recopilación, que señalaban la condena, sanción y repudio a las prácticas sodomíticas (Valenzuela 2020a). La legislación del Imperio español en materia penal se mantuvo vigente hasta la entrada en vigor del Código Penal el 1 de marzo de 1875, mientras que la legislación procesal penal permaneció hasta el 1 de marzo de 1907 (Stabili 2000). Finalmente, en Chile, el artículo 365 del Código Penal de 1874 establecía: “El que se hiciere reo de sodomía será condenado a la pena de un grado” (Código Penal 1874, 141). Este enunciado quedó consignado en el Libro II, Título VII, “Crímenes y simples delitos contra el orden de las familias y la moralidad pública” (Código Penal 1874, 135). En el título del apartado donde se encuentra el delito de sodomía, se explicitó la lesividad que transgredía: la familia y la moralidad pública.

Intrigas de joyas y visitas

En algunos procesos de sodomía examinados en esta investigación, los actores involucrados presentaron denuncias por motivaciones extrajudiciales. Las relaciones humanas están atravesadas por conflictos de convivencia, y estas variables se

manifestaron en los casos de sodomía en Chile. Un ejemplo de esto ocurrió el 15 de enero de 1885, cuando el Juzgado de Letras del Crimen de Linares notificó a Benjamín Cea que estaba acusado de hurto de unas colleras de la casa de Gregorio Villouta, así como de prácticas sodomíticas (Archivo Nacional Histórico, fondo Judicial, caja 734).

El acusado declaró al juzgado lo siguiente:

Todo lo supuesto en mi contra es completamente falso. Las colleras, motivo primordial de mi prisión, me las obsequió el mismo señor Villouta, quien me repitió insistentemente que las aceptara. Al hacerlo, se las di a mi sirviente, por considerarlas de ningún valor, quien las empeñó bajo mi nombre. En cuanto a las demás imputaciones, son falsas y han sido formuladas únicamente con el fin deliberado de denigrar mi reputación y avergonzarme de la manera más infame, como lo han hecho el señor Villouta y el comandante de la policía rural, por venganzas personales.

Aún no puedo comprender cómo el señor Villouta ha podido inventar un hecho semejante. Sin embargo, no debería resultarme extraño, atendiendo a que no es más que una ruin venganza, la más baja y despreciable, formulada como desquite de agravios políticos. Un clerical como el señor Villouta no podría atribuirlo a otra cosa que a esta infame suposición (Archivo Nacional Histórico, caja 734, expediente 6, foja 5).

Benjamín Cea sostenía que las imputaciones formuladas en su contra por Gregorio Villouta —robo e intento de actos sodomíticos— eran incorrectas. Según el acusado, las colleras supuestamente sustraídas habían sido un obsequio de Villouta, y estas se las entregó a un subalterno de su oficina para que las empeñara en su nombre. Según Cea, el propósito de esta acusación era destruir su honra y buscaba ser una venganza por parte del acusador.

Cea argumentó que este proceso judicial había sido instrumentalizado por Villouta para resolver algunos conflictos de índole personal que tenía con él. El acusado afirmó que la imputación se basaba en su apoyo al gobierno liberal de Domingo Santa María (1881-1886), mientras que Villouta, perteneciente al bando

de la Iglesia Católica, era opositor a dicho gobierno. Este planteamiento de Cea encuentra respaldo en un medio de comunicación escrito de la ciudad de Linares llamado El Cóndor. Según una nota de prensa, varios habitantes de Linares, entre ellos Villouta, manifestaron su rechazo a las leyes laicas promovidas por el gobierno de Santa María (El Cóndor, "Meeting del 29 de Julio de 1883").

A continuación, Joaquín Villagra, soldado quien detuvo a Benjamín Cea, compareció en el Juzgado el 15 de enero de 1885 y señaló lo siguiente:

El sargento de guardia me mandó a comprar una botella de cerveza; no sé por orden de quién. Llevé la botella, la abrí y le serví una copa al señor Cea, retirándome enseguida. Al poco rato, este caballero me llamó y me pidió que le comprara un cinco de aguardiente. Lo hice con el conocimiento del sargento de guardia. Después de dejarle el aguardiente en la mayoría, me retiré hacia afuera.

Más tarde sentí sed, y fui a la mayoría a sacar la copa en la que el señor Cea había tomado cerveza. En ese momento, él me agarró de los trapos y me ofreció cinco pesos para que me acostara con él en la cama del comandante. Rechacé de plano su propuesta y le pedí que me soltara (ANH, Fondo Judicial, Criminal Linares, caja 734, expediente 6, 1885, foja 7).

Posteriormente, Gregorio Villouta fue interrogado por el juzgado y señaló que recibía a Cea en su casa y lo consideraba un individuo de su confianza. Sin embargo, Villouta, en su declaración, argumentó que cuando descubrió que Cea le sustraía dinero y joyas, le prohibió el ingreso a su hogar. Villouta relató al juzgado lo siguiente:

Las colleras que se me presentan, dos cordones con pasadores de oro, una relojera esmaltada y diversas partidas de dinero fueron las cosas que me llevó D. Benjamín Cea. No puedo precisar el valor de todo lo sustraído, pero sí diré que entró en diferentes veces [...]. Es completamente falso que le haya regalado las colleras, como él dice (Archivo Nacional Histórico, Fondo Judicial, Criminal Linares, caja 734, expediente 6, foja 7).

En este juicio criminal se evidenciaron dos relatos diametralmente diferentes. Por un lado, el acusador sostenía que Benjamín Cea era un ladrón que sustrajo de su hogar joyas y dinero, aprovechándose de la confianza y la amistad que los unía. Por otro lado, el imputado rechazó categóricamente haber sustraído algún objeto de valor monetario de la casa de su ex amigo.

Posteriormente, José Prieto, soldado de la ciudad y residente en Linares, declaró al juzgado lo siguiente:

Hará tres años, estando una noche de servicio en la Alameda de esta ciudad, me senté en uno de los sofás de cañas. A ese tiempo llegó D. Benjamín Cea y principió a acariciarme, dándome abrazos y hasta besos, no obstante manifestarle que dejara de aquello. Pero, siendo que continuaba con las mismas manifestaciones, saqué la espada y le ordené seriamente que se retirase, y así lo hizo. Algún tiempo después, estando también de servicio una noche, pasó Don Benjamín Cea, me obsequió coñac de una botella que andaba trayendo y me dijo que viniera a dejarlo hasta su pieza y que durmiera con él, pero no le hice caso y me quedé en el mismo puesto (Archivo Nacional Histórico, Fondo Judicial, Criminal Linares, caja 734, expediente 6, 1885, foja 7; *Ibíd.*, foja 25).

La acusación del soldado no corresponde a una violación sodomítica, sino a una proposición amorosa, la cual este rechazó de forma explícita. El imputado contrargumentó la declaración de José Prieto y señaló que todas las inculpaciones de dicho soldado eran falsas y que este proceso criminal era una conspiración con el propósito de menoscabar su honra. En este proceso criminal, el juzgado no fue solo un espacio para resolver un delito de la legislación penal, sino también un lugar en el que confluyeron los conflictos emocionales de las partes.

El juzgado formalizó dos imputaciones en contra de Benjamín Cea, primero por robo y segundo por un intento de actos sodomíticos sobre Gregorio Villouta. El imputado rechazó terminantemente las acusaciones de robo y de prácticas sodomíticas (ANH, Fondo Judicial, Criminal Linares, caja 734, expediente 6, 1885, foja 7).

Posteriormente, el juez sentenció lo siguiente:

Considerando V. que no se halla plenamente justificado que don Benjamín Cea haya penetrado en la casa de don Gregorio N. Villouta de una manera violenta y que de esa misma manera se hubiera sustraído el par de colleras empeñadas en la agencia de don José Jorje Ortega; V. que no ha comprobado el reo el obsequio de las colleras, que dice haberle hecho el citado Villouta, y por consiguiente se le debe tener como autor de la sustracción de esas prendas; que el hecho no constituye robo sino hurto, y siendo las prendas de menos de diez pesos, se le debe como falta; que ha el año próximo pasado; han transcurrido más de seis meses hasta la iniciación de esta causa, que es el término en que prescriben las penas de faltas, según el artículo 97, inciso final del Código Penal; y 5o. que no hay prueba del hurto de don Manuel V. Villalón y de los actos de sodomía imputados al procesado: conforme a lo dispuesto por las leyes 26, título 1o., Partida 7. y de tres de agosto de 1.876, se absuelve a D. Benjamín Cea de la acusación de los robos de don Gregorio N. Villouta y del hurto de sus colleras; y sobresease, hasta que se presenten mejores datos, respecto del hurto de cien pesos de don Manuel V. Villalón y de los actos de sodomía. Póngase en libertad al reo. (Archivo Nacional Histórico, Fondo Judicial, Criminal Linares, caja 734, expediente 6, 1885, foja 33).

En su decisión, el juez rechazó las imputaciones de Prieto y de Villouta en contra de Cea y no solicitó que se le realizara una pericia médico-legal. Este proceso criminal reveló una serie de motivaciones extrajudiciales por parte de los actores involucrados, las cuales se podrían traducir en una instrumentalización de la justicia penal para solucionar en dicho lugar reyertas de índole emocional y política.

La judicialización de los conflictos que ordinariamente deberían solucionarse extrajudicialmente conllevó a que los sujetos alcanzaran un alto conocimiento de las normas jurídicas para emplearlas con la finalidad de atacarse o defenderse de las acusaciones. En este proceso criminal de Linares, el delito de sodomía quedó en segundo lugar debido a las imputaciones de robo de Villouta a Cea. El quiebre de una amistad de larga data provocó

una serie de acusaciones de robo y de unas supuestas insinuaciones amorosas. El juez en su sentencia justificó su motivación de extinguir la responsabilidad criminal de Benjamín Cea por la prescripción de los hechos de los que fue acusado.

Borracheras de amigos

En Iquique, el 19 de enero de 1891, se le informó al comandante de la ciudad el siguiente suceso:

Pongo en conocimiento de usted que anoche, como a las once, fue avisado el cabo de servicio en la población Adolfo Castillo, por el paisano Aurelio Morales, que vive en la calle Bellavista n.º 21, que al ir a golpear el establecimiento de pensionistas, situado en la calle Lich esquina con Latorre, vio por una de las rendijas de la puerta que, en el interior, dos individuos cometían actos sodomíticos. Entonces, el cabo Castillo, acompañado del soldado del punto Manuel Salguero, pudieron mirar por las aberturas de la puerta la efectividad de lo aseverado por Morales. (sic) Los hechos Domingó Novas y Felipe Cabello, ambos socios del establecimiento, fueron citados ante el señor Juez del crimen para la audiencia de hoy a las 10 A.M. (ANH, Iquique, Legajo 1616, pieza 10, 1891, foja 3).

Un vecino fue quien formalizó una denuncia a la policía, explicando a esta que había dos varones en “actos sodomíticos”. Posteriormente, Aurelio Morales señaló al juzgado que estaba espionando en una habitación y observó que dos individuos estaban cometiendo actos sodomíticos, hechos que posteriormente el policía observó.

En la misma jornada, compareció ante el juzgado Manuel Salguero y señaló lo siguiente:

Anoche, como a las once pasado meridiano, un individuo que no conozco me dijo que en el establecimiento de pensionistas que está situado en la calle de Lich esquina Latorre, había dos individuos que estaban yaciendo, e inmediatamente me trasladé a la mencionada casa y por una rendija a la puerta

vi que efectivamente había dos hombres, como me lo había dicho, haciendo uno las veces de mujer y el otro de hombre, estando enteramente desnudos. Después de constatar lo anterior, llamé a mi cabo Adolfo Castillo, quien presencié el mismo hecho en unión conmigo y del individuo quien me he referido al principio de mi declaración. (ANH, Iquique, Legajo 1616, pieza 10, 1891, foja 4)

A continuación, compareció ante el juzgado el policía Adolfo Castillo y expuso lo siguiente:

Anoche, como a las diez de la noche, fui llamado por el soldado Manuel Salguero, quien me comunicó que en la casa de pensionistas que está en la calle Linch esquina Latorre, había dos hombres que cometían actos escandalosos. En efecto, me hizo mirar por un agujero de la puerta de la casa a que me refiero y vi que adentro estaban dos individuos enteramente desnudos. Haciendo uno de mujer y el otro de hombre, inmediatamente llamé a un caballero que pasaba para que presenciara lo que yo había visto: el caballero vio como yo lo que he dicho, pero no quiso dar su nombre porque dijo que no quería servir de testigo. Después, esto golpeé a la puerta sin que me abrieran y apagaron las luces. Entonces, aposté al soldado en la casa para que notificara a los individuos para que comparecieran al juzgado y yo fui a dar cuenta a la policía. Media hora después regresé y encontré la puerta abierta y notifiqué a uno de los individuos para que compareciera al juzgado. (ANH, Iquique, Legajo 1616, pieza 10, 1891, foja 6)

Este caso, los vecinos fueron quienes dieron aviso a la policía y detuvieron a una supuesta pareja de varones en relaciones sexuales. Para la policía y la justicia, pesquisar las prácticas sodomíticas era muy complejo porque debían trasgredir los derechos de privacidad de las personas. De hecho, fueron los vecinos, que espionaron a los acusados, los que descubrieron las supuestas prácticas sodomíticas. Por lo tanto, el fisgoneo de un vecino permitió la formalización de la denuncia a la policía y la persecución judicial a los acusados. En el delito de sodomía, era importante que los participantes fuesen descubiertos de manera

infraganti. Por eso, los testigos que hayan presenciado el delito eran relevantes, ya que estos permitían sustentar la imputación.

Acto continuo, compareció en el Juzgado de Iquique Domingo Novoa y expuso lo siguiente:

Es efectivo el hecho que yo estaba con otros individuos en nuestra propia casa de negocios, llamado Feliciano Cabello de quien soi socio i trabajamos en compañía en un a casa de pensionistas. Sólo tenemos una cama, en que dormimos, por falta de espacio en la noche. Del día de ayer estábamos ambos embriagados i acostados como de costumbre. Seguramente con los efectos del licor estaríamos en algún movimiento de chanzas que han dado lugar a suponer que cometíamos actos indecorosos; pero lo propuesto que nada de eso ha existido pues tanto mi socio como yo somos hombres casados con familia. Estoy seguro que los testigos habrán visto lo que dejo expuesto i de ahí han creído que nosotros cometíamos las irregularidades de que se trata. (ANH, Iquique, Legajo 1616, pieza 10, 1891, foja 7)

Uno de los imputados explicó las circunstancias de los sucesos, señalando que se encontraban bebiendo vino. Novoa plantea que su condición ética hizo creer a los testigos que estaban cometiendo actos sodomíticos por sus movimientos, gestos y cercanía corporal. El imputado rechaza la acusación que se le imputa y sostiene que ambos son varones casados. En este proceso criminal, el argumento de la vida familiar fue empleado por uno de los acusadores y permite justificar una imagen de masculinidad de un hombre casado que no tiene necesidad de buscar otro tipo de afectos amorosos. El otro imputado por la policía, Feliciano Cabello, señaló lo siguiente al tribunal:

Trabajo en compañía de Domingo Novas en un negocio de cantina ubicado en la calle de Latorre esquina Lynch de este pueblo. El domingo en la noche habíamos tenido unos amigos i bebimos más de lo necesario hasta el punto de embriagarnos ambos. Tenemos una sala cama en que la costumbre dormimos i esto es por falta de espacio en el local que ocupamos. Nos acostamos ambos en la noche indicada i a eso de las diez

y media sentimos golpes en la puerta i se nos citó para el juzgado imputándonos el delito porque se nos procesa. Es completamente falso el hecho, i mi conducta que todo el mundo conoce [...]. Niego terminantemente el hecho. (ANH, Iquique, Legajo 1616, pieza 10, 1891, foja 7)

Cabello describe al tribunal los mismos sucesos de Domingo, señala que se emborracharon y se quedaron dormidos en el mismo lecho. Posteriormente, la policía apareció y los acusó del delito de sodomía. Feliciano rechaza de forma categórica la acusación y emplaza al juzgado a que les consulten a los habitantes de la ciudad sobre su fama y conducta. Los dos imputados utilizan su reputación como un mecanismo de defensa en el juzgado para esquivar la acusación de sodomía, señalando que eran padres de familia y la buena consideración que tienen los habitantes de Iquique sobre ellos.

El careo de los testigos e imputados quedó registrado en las siguientes líneas del proceso:

Testigos: Nosotros vimos perfectamente por una rendija a la puerta i además por haber luz en la pieza que los dos inculpados estaban en la cama cometiendo actos carnales o como se dice vulgarmente cachándose.

Reos: Es completamente inexacto lo que dicen los testigos i si es verdad como lo tenemos claro asegurado que ambos estábamos durmiendo en la misma cama, no es exacto que haya sido así. Acto continuo, los testigos bajo juramento que prestaron expusieron: Cuando yo los divisé cometiendo el acto carnal a que me he respondiera en un rincón de la pieza i tenían la cama. (ANH, Iquique, Legajo 1616, pieza 10, 1891, foja 8)

El careo no aporta mayores antecedentes a lo ya declarado por Castillo, Salguero, Novoa y Cabello. El policía señaló que observó actos sodomíticos por la rendija de la puerta, en cambio los imputados argumentan que estaban durmiendo porque habían bebido mucho vino. El careo es un procedimiento judicial que sirve para contrastar los testimonios presentados por las personas y en este proceso no arrojó ningún antecedente nuevo. El juez no encargó ningún otro procedimiento (convocatoria de

otros testigos o examen médico) y absolvió a los imputados amparando su dictamen en la Séptima Partida de Alfonso el Sabio, Ley 26. (ANH, Iquique, Legajo 1616, pieza 10, 1891, foja 9)

En otro proceso criminal en Coquimbo, puerto del norte de Chile, ocurren los siguientes sucesos durante el mes de agosto de 1896: “El comandante de la guardia municipal remite a disposición de Usted a Roberto Gaete y Emilio Figueroa, marineros aprehendidos por el guardián de servicio Lucio D. quien los sorprendió infraganti en el delito de sodomía a las 12:30 de la noche. En calle Aldunate frente a la agencia de vapores de la compañía sudamericana” (ANH, Fondo Judicial de Coquimbo, caja 75, expediente 40, 1896, foja 1). Posteriormente, el juez interroga a quien aprehendió a los acusados:

En la noche del seis del presente, encontré frente a la compañía sudamericana de vapores a dos marineros que se le presentan, Roberto Gaete y Emilio Figueroa; que por la postura en que se encontraban tendidos en el suelo y con el marrueco desabrochado, estima el declarante que estaban cometiendo actos deshonestos, aunque por la oscuridad de la noche no puede asegurarlo de una manera completamente cierta, que no hubo ningún otro testigo presencial de este suceso; que uno de los marineros estaba completamente ebrio. (ANH, Fondo Judicial de Coquimbo, caja 75, expediente 40, 1896, foja 2)

En este juicio el policía era el testigo ocular del ilícito. Él fue quien identificó a los sodomitas a través de las actitudes corporales y la demostración de afectividad entre dos varones y evaluó de impropio dichas conductas. Los marineros acusados se hallaban tendidos en el suelo y con los cierres de los pantalones desabrochados.

A continuación, compareció el marinero Roberto Gaete que expuso:

Que no es exacto lo declarado por el guardián de policía a su presencia, pues no ha pensado en cometer los actos deshonestos denunciados. Que es cierto que el guardián Davia encontró

al declarante y un compañero en el suelo habiéndose acabado de caer a causa de estado de ebriedad en que estaba este último, arrastrando en su caída al compareciente, quién por ser del mismo buque procuraba hacerlo regresar a bordo; que es cierto también que en momento de llegar al guardián, donde ambos, se encontraban, el compareciente estaba con el marrueco desabrochado porque acababa de mear. Que nunca a bordo, desde los nueve años que se encuentra embarcado, ha imaginado siquiera cometer el delito que se le imputa. (ANH, Fondo Judicial de Coquimbo, caja 75, expediente 40, 1896, foja 3)

Uno de los inculpados niega rotundamente los hechos indicados por el policía, las razones que esgrime para estar en el suelo fue la borrachera de su amigo, ya que este no podía sostenerse en pie. En este caso, los inculpados que fueron descubiertos infraganti en prácticas sodomíticas por la policía, utilizaron la ebriedad como una estrategia de persuasión al tribunal para lograr su exculpación. Quizás el excesivo consumo de alcohol se convierte en un gatillante para despertar las pasiones ocultas y las emociones que ni los propios involucrados pueden entender.

El otro acusado del delito de sodomía también declaró ante el juez (el escribano modificó la forma de redacción):

No ha podido ejecutar acto deshonesto alguno en la noche en que fue tomado preso por el estado de completa ebriedad en que se encontraba, i que por la misma causa nada puede asegurar respecto a las intenciones i acciones que haya querido ejecutar con compañero Gaete. Que ambos son del mismo buque capitán Prat i jamás Gaete ha intentado cometer el delito denunciado por el guardián de policía que los condujo preso en la noche del 6 del presente. (ANH, Fondo Judicial de Coquimbo, caja 75, expediente 40, 1896, foja 5)

El segundo marinero niega la acusación y argumentó que jamás hubiera cometido el delito de sodomía por lo borracho que se encontraba y añade que no recuerda nada. Este proceso criminal fue sobreseído por el juez por la escasez de evidencias probatorias en las pesquisas y los marineros fueron liberados de prisión.

En otro caso de la misma ciudad de Coquimbo, el 3 de agosto de 1896, ocurre una situación muy parecida a la descrita anteriormente. El marinero del Buque Capitán Prat, Roberto Marín, fue arrestado por la policía. A continuación, presentamos la declaración del imputado ante el juez:

Que el domingo 2 del corriente como a las cuatro de la tarde salte a tierra en unión de algunos compañeros con los cuales anduvimos bebiendo algunas copas de licor, estando en una casa situada cerca del cuartel de policía que ignoro el nombre de la calle como así mismo el de la dueña de casa salí hacia afuera bastante bebido i noto que fuera de la vereda estaba un individuo botado, me aproxime a reconocerlo i que es un marinero, movido de compasión principio a recogerlo, de distancia en esta operación me encontraba cuando siento que un individuo paisano i de a caballo se viene sobre mí i da un azote en la cara que aún conservo las señales, i me grita ladrón, maricón, procurando darme caballazos por lo que hube de tomarle las riendas i entonces cayó al suelo el jinete, i una vez que se puso de pies me acomete a bofetadas hasta que por fin llega la policía i me condujeron preso sin espresar el motivo i la causa. Solo en esta cárcel he tenido conocimiento del falso hecho que se me imputa de haber cometido el delito de sodomía, que me lo he imaginado, i creo fundamentalmente que no es otra cosa, Que es un medio de acusarme para ejercer venganza por haber derribado del caballo a dicho individuo, en defensa propia. (ANH, Fondo Judicial de Coquimbo, caja 75, expediente 40, 1896, foja 1)

La acusación en contra de Roberto Marín se sustenta en que intentó sodomizar a otro varón borracho e, incluso, pretendió robarle a éste sus pertenencias. En estas circunstancias, predominó el criterio del policía quien observó las posiciones incorrectas de los cuerpos y las interpretó como indicios de sodomía, acusando a los marineros en consecuencia.

Posteriormente, Roberto Marín fue interrogado en el tribunal y, para defenderse, señaló al juez su buena conducta:

Soi hombre honrado, casado, de conducta intachable, contra maestre del comandante del Prat, con dieciocho años de

servicio en la marina chilena, sin que jamás haya sido objeto de la levísima falta en el cumplimiento de mis labores, como puede justificarlo con toda la oficialidad del buque. Cuento, además, con cinco certificados de cinco diferentes comandantes que abonan mi acrisolada conducta, los cuales protesto presentar al juzgado tan pronto me sean enviados por tenerlos a bordo. (ANH, Fondo Judicial Coquimbo, caja 75, expediente 41, 1896, fojas 7-13).

Las estrategias discursivas utilizadas por este acusado del delito de sodomía fueron las cartas redactadas por los oficiales de la Marina Nacional, que señalaban su honorabilidad en su vida laboral y familiar. Este instrumento de defensa permite desviar la atención del delito y centrarse en la buena conducta del imputado. En este proceso criminal, al cual logramos acceder, no se encontraron las cartas de recomendación del acusado, ya que éstas les fueron restituidas al imputado una vez terminado el procedimiento judicial.

La causa criminal por sodomía finaliza con la respectiva sentencia impartida por el juez. La causa señaló lo siguiente:

De acuerdo con lo dictaminado por el señor promotor fiscal en la vista que antecede, acompañados desde las fojas 7 a 13, y no resultando de este sumario mérito bastante para seguir produciendo criminalmente en contra de Roberto Marín por el delito de sodomía o de ultrajes públicos a las buenas costumbres, denunciado a fojas una por el ingeniero tercero del blindado Cochrane, don Ernesto Biceta, sobreséase hasta que se presenten mayores datos de investigación. Déjese en libertad al citado Marín, el cual sea puesto a disposición del señor comandante del Prat con el respectivo oficio. (ANH, Fondo Judicial Coquimbo, caja 75, expediente 41, 1896, fojas 16).

Roberto Marín fue absuelto del delito por el que fue imputado. En este juicio de sodomía, el juez no valoró los testimonios de los testigos del suceso, ya que este tipo de pruebas eran consideradas de escasa capacidad probatoria.

Discusiones en el hogar

En el puerto de Caldera, el seis de febrero de 1901, Elías Zeas se querelló contra Rosa Marchant. El primero acusa a Rosa de ir a su casa a destruir su vajilla, a lo que ella responde que la quebró por dos motivos. En primer lugar, ella señala que le pertenecían los pocillos y, en segundo lugar, lo hizo por sentimientos de venganza porque Elías Zeas cometió prácticas sodomíticas con su esposo Luis Veloz (ANH, Fondo Judicial de Copiapó, Caja 589, expediente 16, 1901, fojas 1).

Luis Veloz negó los hechos expuestos por su esposa y justifica su declaración indicando que estuvo todo el día en casa del Abate Bianchi. En este caso, el inculpado señaló que la acusación que se realizaba era una falsedad y una injuria que destruía su honra personal. Luego de la acusación de Rosa Marchant, declaró Marcelino Vidal, testigo de los sucesos acaecidos en la casa de Elías Zeas:

El martes llegué a almorzar a casa de Elías Zeas, más o menos a las una y como me quedase dormido al lado de la mesa, éste me dijo que me acostara en la cama de los alojados. Desperté más o menos a las cuatro y, al salir a la calle, pasé por el comedor y vi a Luis Veloz que estaba sentado y afirmado en la mesa, al abrir la puerta me fijo que Elías Zeas está de rodillas en el suelo con los pantalones abajo y la camisa levantada recostado sobre las faldas de Luis Veloz se la chupaba a éste. Al ver este gran escándalo me dieron intenciones de darle de palos con la misma tranca que tenía la puerta, pero como era de fierro premedité que podía sucederme alguna desgracia y, en lugar de salir a la calle, me volví al patio y encontré un chicote con el que le di dos azotes a Elías Zeas. [...] Salí a la calle y cuando regresé habían atrancado la puerta y entonces fui para arriba y le dije a Rosa Marchant que viniera a buscar a su marido que estaba en casa de Elías Zeas y esta me contesta que estarían haciendo la picardía, lo que prueba que ella era sabedora de la vida de que llevaba Zeas con Veloz. (ANH, Fondo Judicial de Copiapó, Caja 589, expediente 16, 1901, fojas 2-3).

Marcelino Vidal reveló que descubrió a Elías Zeas y a Luis Veloz en actos sodomíticos, lo cual, para la época, era un ilícito legal y moral. En la sociedad occidental de raigambre cristiana de la época, cualquier posición sexual que no sea el coito reproductor heterosexual genera espanto, rechazo y castigo penal si era practicada entre varones (Muchembled 2008; Foucault 1976). El otro punto importante en la declaración de Vidal fue señalar al juez un secreto a voces: la atracción por el sexo masculino de Elías y que, incluso, su cónyuge se encontraba al tanto de dicha información.

El juez Leofito Morandé comienza a interrogar a una serie de testigos a solicitud del acusado: Manuel Paco, David Loyola, Adolfo Acibares, Ricardo y Domingo C. Los testigos señalaron que no vieron a Luis Veloz durante la jornada o que se encontraban en estado de ebriedad y no recordaban nada. Luego del interrogatorio a los testigos, hablaron los inculpados:

El delito que se me supone es una falsedad criminal inventada por Marcelino Vidal a quien le había cobrado la comida en días anteriores i debe creerse que es una falsedad porque yo tengo mujer i no tengo por consiguiente necesidad de cometer actos salvajes como el que se me imputa. El martes cinco del presente lo pase todo el día en casa del Abate Bianchi que se hallaba moribundo como puede atestiguarlo don Constantino Pellegrini, Doña Rosario Frías, Amalia Socorro, N. Monte de Oca (padre) i José Bianchi quienes declaran que el día en que se dice cometido el delito martes cinco del presente, pase ocupado en casa de Abate Bianchi. (ANH, Fondo Judicial Coquimbo, caja 75, expediente 41, 1896, foja 16).

El acusado Luis Veloz, niega rotundamente haberse reunido con Elías Zeas, señalando que estaba ocupado en la casa del Abate Bianchi quien se encontraba en sus últimas horas de vida. La estrategia de disuasión del imputado consiste en demostrar su laboriosidad y bondad con un moribundo y así borrar las sospechas del pecado nefando. Posteriormente, fue interrogado Elías Zeas y señaló lo siguiente al juzgado:

No se comprende como el Juez de subdelegación de Caldera haya sido tan ligero para admitir una acusación tan ignominiosa en su contra, sin más fundamento que el dicho de Marcelino Vidal, individuo que no tiene siquiera un domicilio fijo y quien ha procedido a levantarme ésta calumnia infame por haberle cobrado quince pesos de pensión en mi café por lo que me juró que me arruinaría, a cuya amenaza no le di importancia porque no me figuré que me levantara una calumnia i que su testimonio fuera tan fácilmente admitido. Yo no necesitaría defenderme porque son bien conocidos en Caldera i aquí por personas respetables que me han visto observar siempre intachable conducta. (ANH, Fondo Judicial Coquimbo, caja 75, expediente 41, 1896, foja 16).

Ambos imputados calificaron la denuncia como una injuria y una venganza personal por parte de Marcelino, quien los acusa de sodomitas porque uno de ellos le cobró el arriendo donde vive. Además, en el interrogatorio, ellos hablan de su imagen de honorabilidad frente a la sociedad de Caldera, todas estrategias discursivas empleadas en los juicios para levantar sus defensas al juzgado. Luego exponen los testigos de Luis Veloz, quienes confirman su presencia en la casa del Abate Bianchi. Por ejemplo, Rosa Navarro declaró:

Siendo yo cuidadora de don Abate Bianchi, durante los últimos días de enfermedad iba todas las noches a acompañar a la señora y en el día por momentos que tenía desocupados. [...] Me recuerdo que en la mañana, entre nueve y diez, estuvo en la casa Luis Veloz y no lo vi más hasta en la noche, que yo me retiré. Como a la una, él quedó ahí (ANH, Fondo Judicial Coquimbo, caja 75, expediente 41, 1896, foja 16).

Las horas coinciden y los relatos de los testigos fueron muy detallados, por lo que la fuente criminal deja en claro la inocencia de Veloz. Después de todos los careos, interrogatorios y formalizaciones pertinentes, el juez del crimen señaló lo siguiente: “No ahí (sic) muestra alguna con tal sumario para proceder en contra de Elías Zeas i de Luis Veloz por el delito de sodomía de que se les acusa por Marcelino Vidal i por la esposa de Vidal. Las declaraciones

tomadas aseguran que esta es una imputación falsa de los acusadores” (ANH, Fondo Judicial Coquimbo, caja 75, expediente 41, 1896, foja 16). Por consiguiente, el Juez sobresee el caso en forma definitiva y ordena liberar a los acusados.

El sobreseimiento del proceso del puerto de Caldera evidencia que en la legislación penal de la época la oralidad es una prueba débil. Las pruebas que aparecieron en este juicio eran sólo de vista y oídas. Desde el siglo XIX, con la modernización de las leyes, se abandona los criterios de la justicia colonial que valoraba los comentarios, chismes, prejuicios y apariencias. No es labor de esta investigación realizar un segundo juicio criminal a los acusados ni menos alcanzar una verdad jurídica definitiva. La verdad jurídica del delito de Veloz y Zeas les correspondía a los tribunales competentes de aquel entonces (1902) y que en esa ocasión dieron su absolución penal a los acusados.

El Hotel Europa

En otro proceso de sodomía iniciado en Santiago, en noviembre de 1903, los empleados del Hotel Europa acusaron a tres individuos de actos sodomíticos consensuados:

Anoche como a las doce i media llegaron a ese establecimiento los tres individuos aquí presentes i pidieron que les diera cama. Quedaron los tres en la pieza que estaba alumbrada con una vela. Cuando les llevé la cerveza encontré a Alcalde i a Leiva tomando de la espalda i al verme trataron de disimular i empezaron a hablar de niñas. Esto me dio sospechas de que fuesen sodomitas i cuando salí de la pieza le comuniqué mis sospechas a mi amigo Juan Baeza que se encontraba en el hotel. Convine con éste en ir a observar por una de las piezas contiguas lo que dichos individuos trataban de hacer. En efecto empezamos a mirar por el ojo de la llave de la puerta, que cae al pasadizo i por donde se entra a la pieza en que ellos estaban. Vi que Alcalde se paseaba completamente desnudo i enseguida se acostó en la cama en que estaba acostado José Pérez i apagaron la vela. Sentí entonces sonidos al parecer besos i después el movimiento del catre i que hablaban en voz muy

baja encendimos una vela para entrar a la pieza de los reos i sorprenderlos en delito infraganti. (ANH, Fondo Judicial del Crimen Santiago, Legajo 1649, 1903, foja 4).

Los funcionarios del Hotel Europa señalaron sus sospechas en sus respectivas declaraciones al juzgado sobre los varones que habían reservado una habitación. En este encauzamiento criminal, los empleados observaron de manera furtiva ciertas conductas homo-eróticas por parte de Alcalde, Pérez y Leiva: abrazos, caricias y dormir desnudos en la misma cama. Los varones que se alojaron en el hotel antes mencionado no fueron acusados por sus modales o estilos de vestir, sino porque fueron espiados y denunciados por los empleados del hotel.

José Pérez Villavicencio, uno de los acusados de veintiún años, testificó ante el juzgado lo siguiente:

Anoche después que salí del teatro pase a una cocina a beber una copa, ahí me encontré con un caballero que se llama Juan Alcalde, quien me invitó a beber i se mostró muy cariñoso, no queriendo que yo pagase lo consumido. Me embriague i me convidó después a un hotel a alojar, pero en un principio no acepte i solo después accedí porque me encontraba ebrio. No sé en qué momento se reunió Roberto Leiva i solo recuerdo que los tres llegamos al hotel Europa i uno de ellos pidió una pieza con dos camas i tres botellas de cerveza una de las cuales bebí yo. Esto me embriagué mas i me acosté en una de las camas haciéndolo en la otra Leiva. No quise sacarme los pantalones ni la camiseta, sino que me acosté así. Alcalde, cuando ya estaba desnudo se acostó también i me empezó a sacar los pantalones lo que hizo que me despertara. En el acto sospeché que fuese sodomita i empecé a hacer esfuerzo para salir a dar cuenta al hotelero i en ese momento entró éste a la pieza, Alcalde me manoseaba i estaba desabrochándome



el marrueco yo indignado le di una bofetada. Debo hacer presente que tanto Leiva como Alcalde me han dicho que niegue todo, pero como soy honrado he resistido a hacerlo. No tengo culpa alguna en el delito que se me imputa. (ANH, Fondo Judicial del Crimen Santiago, Legajo 1649, 1903, foja 5).

En su presentación al juzgado, José Pérez describió una de las formas de seducción en el Chile de la época estudiada. Juan Alcalde invitó a José Pérez a beber un licor y le ofreció pernoctar en una habitación del Hotel Europa. Pérez señaló al magistrado que él no era un sodomita y responsabilizó a Juan Alcalde cuando este intentó tener relaciones sexuales con él.

En la misma jornada, Roberto Leiva, uno de los acusados de treinta años y de profesión enfermero, compareció ante el juez y declaró lo siguiente:

Anoche me encontré en una cantina de la Alameda con José Alcalde a quien conocía, a las doce me invitó a cenar a una cocinería, donde encontramos a Pérez a quien conocía, nos pusimos a beber con él hasta embriagarnos. Como ya era muy tarde i no teníamos donde alojar Alcalde dijo que tenía plata i nos convidó al hotel Europa, pidió en este establecimiento una pieza con tres camas, pero solo había una con dos, que aceptamos; pidió además Alcalde cerveza que la tomamos en la pieza entre los tres. En una de las camas me acosté yo i en la otra Alcalde con Pérez. Me encontraba bastante ebrio así es que luego me quedé dormido i desperté cuando un joven entró a la pieza i me movió de la cama. No supe si mis compañeros se acostaron desnudos o con ropa. No es efectivo que me hayan sorprendido abrazado de Alcalde. (ANH, Fondo Judicial del Crimen Santiago, Legajo 1649, 1903, foja 4).

Leiva señaló al juzgado que en esa noche estuvo en un absoluto estado de ebriedad y que dicha condición le impedía recordar los sucesos acaecidos. En este sumario criminal, Leiva señaló que se encontraba bajo los efectos del alcohol y esa argumentación se transformó en una coartada para librarse de las acusaciones de prácticas sodomíticas.

Juan Baeza Díaz compareció ante el juzgado el 11 de noviembre. Él fue uno de los testigos que estuvo en el Hotel Europa esa noche:

Me encontraba como a las dos de la noche en el hotel Europa i me dijo el hotelero que sospechaba en tres individuos que habían pedido alojamiento en una pieza de que fuesen sodomitas por ciertas manifestaciones de cariño que se hacían cuando él entró a dejarles la cerveza. Me insistió a que fuéramos a observarlos i nos colocamos en la pieza contigua que tiene una puerta de comunicación. El hotelero al observar mejor se fue hacia la puerta del pasadizo i yo me quedé en la pieza contigua a la que en ellos estaban, no pude ver hacia esta pieza; pero sentía perfectamente sonidos como el que producen los besos. Enseguida me fui a colocar en el mismo lugar donde estaba el hotelero en donde pude ver al reo Alcalde completamente desnudo i que hacía contorsiones nerviosas como el de un hombre excitado i después se acostó en una de las camas. Cuando apagaron la vela empecé a sentir el ruido que hacía el catre con los movimientos. (ANH, Fondo Judicial del Crimen Santiago, Legajo 1649, 1903, foja 3).

Los empleados que trabajaron en el Hotel Europa aseguraron, con gran convicción al juzgado, haber observado las prácticas sexuales entre los dos varones. Ellos escucharon ruidos característicos de los actos sexuales: cuerpos que se movían en forma agitada, besos y ruidos provenientes del movimiento de una cama. Los declarantes en el juzgado no escucharon un acto sexual violento, sino un *ménage à trois* entre varones lo que era considerado placer ilegal ante los ojos de la sociedad y del Estado.

La sodomía consensuada era un delito difícil de pesquisar en este período histórico que se ha analizado porque los imputados debían ser descubiertos infraganti en el acto sexual. Por consiguiente, había una complejidad técnica para capturar a los varones que se amaron en este periodo. Aunque, de todas formas, en el Chile de entre siglos, existía una facilidad al momento de acusar porque cualquier persona podía realizar una denuncia y no existían consecuencias jurídicas para el denunciante, en caso

de que la imputación criminal no prosperara en los juzgados del crimen (Lira 1895).

En este encauzamiento, las únicas evidencias para el delito de sodomía fueron los relatos de los denunciantes. Posteriormente, el juzgado impartió su sentencia y señaló:

Teniendo presente que aun cuando la prueba rendida suministra fuertes presunciones para creer que los reos Alcalde y Pérez han cometido el delito de que trata el artículo 365 del Código Penal, esta prueba no es sin embargo bastante para dar por establecida la existencia de dicho delito, conforme a lo prevenido por la ley 13, título 14 Partida Séptima; y considerando además que tampoco hay antecedentes para estimar que los mismos reos sean responsables a que se refiere el artículo 366 del citado código; y visto a lo dispuesto en la ley 26, título 1, Partida Séptima; se revoca en la parte apelada la expresada sentencia, y se declara que también quedan absueltos de la instancia los indicados Alcalde y Pérez. (ANH, Fondo Judicial del Crimen Santiago, Legajo 1649, 1903, foja 86).

Una cuestión importante a mencionar es que las evidencias que fueron presentadas en los juicios por sodomía eran de dos tipos: la declaración de los testigos y la pericia médico-legal realizada por algún galeno. Sin embargo, en este proceso criminal sólo existieron los testimonios de los acusadores e inculpados. El juez no ordenó la realización de una pericia forense a los involucrados y en su sentencia absolvió a los tres acusados argumentando que los antecedentes probatorios eran insuficientes.

Consideraciones finales

En este artículo se ha analizado el delito de sodomía en Chile a través de los procesos criminales desde 1885 a 1903. Las fuentes primarias judiciales nos presentan la arquitectura jurídica de los procedimientos, los testimonios de los actores sociales de la época y la absolución o condena de los imputados. Además, dichas fuentes nos develan las tensiones sociales y amorosas que surgen

en la sociabilidad masculina. El delito de sodomía aparece en el Código Penal de 1874 en el que se condena a los imputados a tres años de prisión. Esta legislación reproduce una larga tradición de condenar los actos sexuales entre varones (Lira 123).

En el caso de Linares, las acusaciones se cruzan por temas de robo y diferencias políticas que motivan la imputación de la parte acusadora. Además, en este proceso nos encontramos con personas reconocidas en la localidad. Por otro lado, en Iquique y Coquimbo, la sociabilidad masculina que se desarrolla en la taberna y el bar devela que pueden surgir en un espacio masculino acusaciones sobre sodomía. A pesar de que los protagonistas niegan la acusación, se pueden visualizar las motivaciones de las acusaciones. Más que encontrar sexualidades disidentes, en estos procesos criminales visualizamos las prácticas y sociabilidad masculinas y las formas de venganza a través de una acusación de sodomía (Morandé 45).

En Caldera, en el proceso judicial debido a un encuentro sexual entre un varón casado con otro, se devela ciertos espacios de las familias que no necesariamente pasan por el ámbito normativo tradicional. Finalmente, en el proceso criminal ocurrido en Santiago, en el Hotel Europa se analiza un encuentro en varones que fue frustrado por los funcionarios de dicho recinto (Veloz 32).

En ninguna de las causas criminales seleccionadas se llegó a una violación sodomítica, sino que corresponden a relaciones de amistad, compadrazgos y vinculaciones comerciales que los varones desarrollaron en su cotidianidad y que, posteriormente, surgen diferencias que se resuelven en tribunales. No se convocó a ningún médico para inspeccionar los cuerpos de los varones acusados. Es decir, no aparece la figura del médico que, una cierta historiografía obstinada, por el poder médico (Muchembled 198).

Finalmente, en los seis procesos criminales de sodomía analizados en este artículo, los imputados lograron la absolución de la sanción penal, debido a que los antecedentes probatorios eran escasos. En definitiva, los resultados de este artículo relativizan los excesos de las teorías de disciplinamiento social que buscan en todas las instituciones panópticos y coerciones (Foucault 141).

Obras citadas

- Archivo Nacional de Chile (ANH), Fondo Judicial Linares, Caja 734, expediente 6, 1885.
- Archivo Nacional de Chile (ANH), Fondo Judicial Iquique, Legajo 1616, pieza 10, 1891.
- Archivo Nacional de Chile (ANH), Fondo Judicial Coquimbo, Caja 75, expediente 41, 1896.
- Archivo Nacional de Chile (ANH), Fondo Judicial Coquimbo, Caja 75, expediente 40, 1896.
- Archivo Nacional de Chile (ANH), Fondo Judicial Copiapó, Caja 589, expediente 16, 1901.
- Archivo Nacional de Chile (ANH), Fondo Judicial del Crimen Santiago, Legajo 1649, 1903.
- Argouse, Aude. "De los momentos del delito al monumento archivístico: el expediente criminal del Oidor León. Santiago de Chile, 1673-1675." *Revista Historia y Justicia*, no. 1, 2013.
- Aurell, Jaume. *Tendencias historiográficas del siglo XX*. Globo Editores, 2008.
- Berco, Cristián. *Jerarquías sexuales, estatus públicos: Masculinidad, sodomía y sociedad en la España del Siglo de Oro*. Universitat de Valencia, 2009.
- Ben, Pablo. "Plebeian Masculinity and Sexual Comedy in Buenos Aires, 1880-1930." *Journal of the History of Sexuality*, vol. 16, no. 3, Sep. 2007, pp. 436-458.
- Ben, Pablo. "Global Modernity and Sexual Science: The Case of Male Homosexuality and Female Prostitution, 1880-1950." In: Füecthner, Veronika, Douglas E. Haynes, and Ryan M. Jones, editors. *A Global History of Sexual Science*. University of California Press, 2018, pp. 89-112.
- Biblia de Jerusalén*. Desclée de Brouwer, 1987.
- Boswell, John. *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*. Muchnik Editores, 1994.
- Bourdé, Guy, and Hervé Martín. *Las escuelas históricas*. Akal, 1992.
- Burke, Peter, editor. *Formas de hacer historia*. Alianza Editorial, 2001.
- Carrasco, Rafael. *Inquisición y represión sexual en Valencia: Historia de los sodomitas (1565-1785)*. Laertes, 1985.
- Chile. *Código Penal de la República de Chile*. Santiago: Imprenta de la República, 1874.
- Chile. Historia de la ley N° 19.617. Modifica el Código Penal, el Código de Procedimiento Penal y otros cuerpos legales, en materias relativas al delito de violación. Valparaíso: Congreso Nacional, [1999].
- Cleminson, Richard. *Anarquismo y sexualidad (España, 1900-1939)*. Universidad de Cádiz, 2008.
- Congreso Nacional. Historia de la ley N° 19.617. Modifica el Código Penal, el Código de Procedimiento Penal y otros cuerpos legales, en materias relativas al delito de violación. Valparaíso: Congreso Nacional, [1999].
- Contardo, Óscar. *Raro: Una historia gay de Chile*. Planeta, 2011.

- Cornejo, Juan. "Configuración de la homosexualidad medicalizada en Chile." *Sexualidad, Salud y Sociedad: Revista Latinoamericana*, vol. 9, 2011, pp. 190-136.
- Chauncey, George. *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World 1890-1940*. Basic Books, 1994.
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Gallimard, 1976.
- García, Antonio, and Miguel de la Barra. "Acuerdos de Facultad." *Anales de la Universidad de Chile*, no. 1, 1843, pp. 127-136.
- González, Carolina. "Hombres de verdad, maricones y sodomitas: Aproximaciones a la mantención del orden heterosexual: Homofobia y construcción de masculinidad en Chile, fines del siglo XIX." In: Godoy, Carmen, et al., editors. *Conservadurismo y transgresión en Chile: Reflexiones sobre el mundo privado*. Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer (CEDEM), 2005, pp. 231-268.
- Huard, Geoffroy. *Los antisociales: Historia de la homosexualidad en Barcelona y París, 1945-1975*. Marcial Pons Historia, 2014.
- Huard, Geoffroy. *Les gays sous le franquisme: Discours, subcultures et revendications à Barcelone, 1939-1977*. Éditions Orbis Tertius, 2016.
- Jaksic, Iván. *Andrés Bello: La pasión por el orden*. Editorial Universitaria, 2001.
- Las reformas teológicas de 1883 ante el país y la historia*. Santiago: Imprenta Victoria, de H. Izquierdo y Compañía, 1884.
- "Meeting del 29 de Julio de 1883, El cóndor de Linares, Capítulo III: Las provincias (1884)." En: *Las reformas teológicas de 1883 ante el país y la historia*. Santiago: Imprenta Victoria, de H. Izquierdo y Compañía. s/p.
- Lira, José Bernardo. *Prontuarios de los juicios o tratados de procedimientos judiciales i administrativos con arreglo a la lejislación chilena*. Santiago: Librería Central de Mariano Servat, 1985. (Tomo I y Tomo II).
- Narvaja, Elvira. "Marcar la nación en la lengua: La reforma ortográfica chilena 1843-1844." *Ámbitos: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 16, 2006, pp. 41-54.
- Nye, Robert. "Sex Difference and Male Homosexuality in French Medical Discourse, 1830-1930." *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 63, 1989, pp. 32-51.
- Nye, Robert. *Crime, Madness & Politics in Modern France*. Princeton University Press, 1984.
- Nye, Robert. "Michel Foucault's Sexuality and the History of Homosexuality in France." In: Merrick, Jeffrey, and Bryant Ragan Jr., editors. *Homosexuality in Modern France*. Oxford University Press, 1996, pp. 225-241.
- Mantecón, Tomás. "Los mocitos de Galindo: Sexualidad contra natura, culturas proscritas y control social en la Edad Moderna." In: Mantecón, Tomás, editor. *Bajtín y la historia de la cultura popular*. Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2008, pp. 209-239.
- Matus, Jean Pierre, and Cecilia Ramírez. *Manual de derecho penal chileno: Parte especial*. Tirant lo Blanch, 2018.

- Molina, Fernanda. "Tentado o consumado: Doctrinas jurídicas y praxis judicial ante el pecado nefando de sodomía. Virreinato del Perú, siglos XVI-XVII." *Revista Historia y Justicia*, vol. 11, 2018, pp. 160-190.
- Molina, Fernanda. *Cuando amar era pecado: Sexualidad, poder e identidad entre los sodomitas coloniales (Virreinato del Perú, siglos XVI-XVII)*. Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y Plural Editores, 2017.
- Muchembled, Robert. *El orgasmo y occidente: Una historia del placer desde el siglo XVI a nuestros días*. Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Robles, Víctor Hugo. *Bandera hueca: Historia del movimiento homosexual*. Editorial Cuarto Propio, 2008.
- Simonetto, Patricio. "Los rufianes de Buenos Aires: Prácticas de proxenetismo global en la Argentina, 1924-1936." *Varia Historia*, vol. 35, no. 67, 2019, pp. 311-344.
- Simonetto, Patricio. "Pagar para ser hombre: Prácticas y sentidos de la compra de sexo en los testimonios judiciales de trabajadores. Provincia de Buenos Aires, 1936-1960." *Revista Historia y Justicia*, no. 10, 2018.
- Revenin, Régis. "Paris gay 1870-1918." In: Revenin, Régis, editor. *Hommes et masculinités, de 1798 à nos jours: Contributions à l'histoire du genre de la sexualité en France*. Autrement, 2007, pp. 22-41.
- Revenin, Régis. "Conceptions et théories savantes de l'homosexualité masculine en France, de la monarchie de Juillet à la Première Guerre mondiale." *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, no. 17, 2007, pp. 23-45.
- Revenin, Régis. "Homosexualité et virilité." In: Corbin, Alain, Jean-Jacques Courtine, and Georges Vigarello, editors. *Le triomphe de la virilité: Le XIXe siècle*. Le Seuil, 2011, vol. 2, pp. 369-401.
- Rodríguez, Luis. *Delitos sexuales de conformidad con las modificaciones introducidas por la ley N° 19.617 de 1999*. Editorial Jurídica de Chile, 2000.
- Rodríguez, María Cecilia. *Guía de conservación preventiva para documentos de archivo*. Archivo Nacional de Chile, 2013.
- Rosario, Vernon. "Inversions Histories, History's Inversions: Novelizing Fin-de-Siècle Homosexuality." In: Rosario, Vernon, editor. *Science and Homosexualities*. Routledge, 1997, pp. 89-107.
- Rosario, Vernon. "Pointy Penises, Fashion Crimes, and Hysterical Mollies: The Pederast's Inversion." In: Merrick, Jeffrey, and Bryant Ragan Jr., editors. *Homosexuality in Modern France*. Oxford University Press, 1996, pp. 146-176.
- Rosario, Vernon. *Homosexuality and Science: A Guide to the Debates*. ABC-CLIO, 2002.
- Stabili, María Rosaría. "Jueces y justicia en el Chile liberal." In: Carmagnani, Marcello, editor. *Constitucionalismo y orden liberal: América Latina, 1850-1920*. Otto Editor, 2000, pp. 227-258.
- Salessi, Jorge. *Médicos, maleantes y maricas: Higiene, criminología y homosexualidad en la construcción de la nación argentina (Buenos Aires: 1871-1914)*. Biblioteca de Estudios Culturales, 1995.

- Valenzuela, Marcelo. "La sodomía en el derecho penal chileno del siglo XIX." *Revista de Estudios Históricos-Jurídicos*, vol. 42, 2020, pp. 635-657.
- Valenzuela, Marcelo. "Un caso de sodomía en la Concepción decimonónica." *Rúbrica Contemporánea*, vol. 9, no. 18, 2020, pp. 161-180.
- Valenzuela, Marcelo. "Los saberes científicos y sus perspectivas en torno a las prácticas sexuales entre varones en Chile, 1884-1916." *Dynamis*, vol. 40, no. 2, 2020, pp. 421-455.
- Valenzuela, Marcelo. "Los tratamientos psicoanalíticos a los homosexuales en Chile (1952-1957)." *Revista de Farmacia, Medicina e Historia*, 2021, pp. 4-19.
- Vázquez, Francisco, and Richard Cleminson. *Los invisibles: Una historia de la homosexualidad masculina en España, 1850-1939*. Comares, 2011.
- Vázquez, Francisco. "El discurso médico y la invención del homosexual (España, 1840-1915)." *Asclepio*, vol. 41, no. 2, 2001, pp. 143-162.
- Vázquez, Francisco. "La réception du concept d'homosexualité: Généalogie d'un objet savant en Espagne." In: Maugner, Gérard, José Luis Moreno, and Marta Roca, editors. *Normes, déviances, insertions*. Éditions Seismo, 2008, pp. 114-121.
- Villaseca, Osvaldo. *Directrices para la organización documental*. Archivo Nacional de Chile, 2013.

* * *



Proyecto *Un Archivo Inexistente* (2022-2024). Imágenes generadas con Inteligencia Artificial.
© Felipe Rivas San Martín.

Fragmentos textuales (corpus visual)

PRESENTACIÓN DE FELIPE RIVAS SAN MARTÍN

BOOM GENERATIVO. En 2022 se volvieron ampliamente accesibles los modelos generativos de imágenes a partir de texto, o que reinterpretaban las ya existentes. Ese boom de los sistemas generativos acaparó la atención mediática y reactivó viejas discusiones sobre la noción de autoría en relación con la imagen técnica o el estatus “artístico” de la misma. El éxtasis que producían estos sistemas se extendió dentro, pero especialmente fuera del campo artístico, estableciendo una curiosa resonancia con las utopías democratizadoras del arte, que parecen concretarse en un momento de aceleración tecnológica, de crisis humanista y de sustitución de las formas habituales del capital.

DESVIAR LA TÉCNICA. Creo que reimaginar el archivo cuir latinoamericano no significa sólo reivindicar otro tipo de imágenes, sino también, y más radicalmente, provocar un pequeño desvío en los modos de uso de las tecnologías (su para qué), una sutil diferencia afectiva entre la técnica, la imagen y la sexualidad. Tal vez, un gesto tecnomágico de reparación.

ARCHIVO INEXISTENTE. Este proyecto consiste en una serie de imágenes de apariencia fotográfica que presenta a parejas homosexuales, personas queer y no binarias de clase trabajadora de principios del siglo XX en América Latina. Las imágenes se crearon utilizando modelos generativos de inteligencia artificial (IA) que procesan bases de datos, por lo que ni las imágenes fotográficas ni las personas representadas en ellas existieron realmente.

esto no

CUASI-FOTOGRAFÍAS. La condición singular de una imagen “fotográfica” generada por inteligencia artificial radica en su naturaleza “hiperreal”, carente de un origen físico real pero basada en probabilidades estadísticas. Estas imágenes, cuasifotografías, representan una nueva forma de visualización de datos, donde la indexicalidad fotográfica se desvanece en favor de la discriminación de variables; un cálculo de probabilidad y aleatoriedad matemática. La causalidad se desvanece ya que los procesos no lineales de la IA manipulan opacamente la representación visual, dando como resultado una representación basada en funciones de gradiente y peso relativo, más que en una conexión directa con la realidad física.

PROMPT MINORITARIO. Propongo el concepto de “prompt minoritario” para referir a un tipo de instrucción o solicitud diseñada específicamente para contrarrestar los sesgos inherentes presentes en las bases de datos utilizadas para entrenar modelos de lenguaje. Al proporcionar este tipo de instrucciones, se busca ampliar la comprensión del modelo y exponerlo a una variedad de voces y perspectivas, reduciendo así la tendencia a replicar los múltiples sesgos existentes. En el caso de estas fotografías, el objetivo es que fuesen personas representativas del contexto latinoamericano o de Abya Yala, de clase trabajadora y disidentes sexuales, tres condiciones que implican la exclusión de las bases de datos.

EL ERROR COMO EVIDENCIA. En las imágenes que componen el proyecto Un Archivo Inexistente, algunos de estos errores constitutivos se expresan visualmente en los cuerpos. Los cuerpos representados por la IA son cuerpos extraños, deformes, con cuellos o piernas demasiado largas para ser reales, con manos de ocho dedos, que se difuminan extrañamente en una blusa o brazos fantasma que aparecen por donde no deben o desaparecen sin

ha sido

explicación lógica. Estos errores suelen describirse moralmente como faltas negativas y sancionables, un alejamiento del ideal normativo que prescribe la eficiencia técnica, pero aquí se perciben como una capa adicional de disidencia corporal que explicita la asociación entre lo queer y el error o el fracaso. Aún más, su presencia es un límite ético-político que evita el riesgo de que estas imágenes pretendieran sustituir el pasado de violencias que impidió su propia existencia. El error es la prueba, la evidencia radical de que estas imágenes no pudieron ser. Mientras Roland Barthes describe a la fotografía como un objeto material cuya potencia radica en ser huella del pasado, testimonio indicial de que “esto ha sido”, las cuasifotografías de *Un Archivo Inexistente* demuestran su condición opuesta: “esto no ha sido”.



365

para
netando

YEGUAS
SUELTAS

TEATRO

ERNESTO ORELLANA



EL
MUNDO
DE
LOS
TEATROS

Memorias invertidas: luchas y utopías de la disidencia sexual

ERNESTO ORELLANA G.

Dramaturgo y Director teatral marica

Desde 2015, he venido investigando artísticamente posibilidades metodológicas, discursivas y estéticas para articular disidencias sexuales sobre el territorio escénico. Soy un artista escénico marica-cuir del sur global del mundo que si bien tuvo formación profesional teatral en la Universidad de Chile, han sido las experiencias artísticas desviadas junto a mi compañía Teatro SUR y los activismos en la disidencia sexual las que me han posibilitado la mayor parte de los conocimientos situados que me atraviesan y me interesa continuar desarrollando y expandiendo.

Propongo un teatro sexo-disidente cuya perspectiva ética se sitúa desde el tejido político-cultural entre disidencia sexual y arte escénico. Entiendo a la disidencia sexual no como una identidad que pertenece a la diversidad sexual, sino como la confirmación de la variabilidad de la identidad; un posicionamiento crítico encarnado en disenso al régimen político heterosexual y sus dominaciones normativas consensuadas. Una fuerza epistémica anti-normativa que disiente de la dominación del sexo, la sexualidad y el género. Una respuesta activista organizada a las genealogías y trayectorias de las sexualidades desviadas de la matriz sexual hegemónica.

Por tanto, el teatro sexo-disidente que pienso, se presenta desde dos aspectos en primera instancia. Por un lado, construye su aparición política en disenso a los discursos, estéticas y modos

de producción consensuados de la cultura heteronormativa, desmantelando sus regímenes de poder y formas de re-presentación sobre las artes, el teatro y los cuerpos. Y por otro lado investiga en un devenir de la producción escénica anti-normativa en distancia a las narrativas culturales hegemónicas produciendo perspectivas éticas, metodologías promiscuas, discursos y estéticas que colaboren a la emancipación del cuerpo y sus entramados sexo-políticos. Me interesa alterar las fronteras disciplinares del arte escénico, disputar los marcos de representación del poder del sexo y la sexualidad, producir alternancias de lo sensible en los cuerpos y constituir otros imaginarios culturales en donde las disidencias sexuales no se acoten a la visibilidad, sino que expresen su poder disruptivo y enunciados creativos para construir refugios comunitarios posibles y hacer estallar la colonialidad heteronormativa y patriarcal.

Esta reseña intentará dejar una síntesis de una trilogía artística que se constituye como un Teatro Sexodisidente, a través de tres obras de teatro escritas y dirigidas por mí junto a la Compañía Teatro SUR, que se realizan y estrenan entre 2023 y 2024, entre medio de contextos de conmemoraciones atravesadas por disidencia sexual y presentadas como experimentos escénicos que cruzan arte, memoria, sexo y política.

Conmemorar nos invita a recordar aquello que no ha sido suficientemente recordado, porque ha sido arrebatado en la temporalidad lineal de la historia heteronormativa y colonial. Conmemorar nos invita a reflexionar sobre una temporalidad fragmentada y torcida desde nuestras genealogías disidentes sexuales; a pensarnos, reconocernos, sentirnos, reconocer huellas, contradicciones, fracasos y alternativas para construir otras memorias críticas e imaginarios culturales posibles.

Las obras *Yeguas Seltas* (2023), *Edmundo* (2024) y *Pecado Nefando* (2024), fueron impulsadas ante el deseo de aportar a una genealogía de la disidencia sexual, mediante las prácticas compartidas entre activismos queer y artes escénicas. Y en el disenso sexo-político a una memoria oficial de turno programada por la

izquierda política burguesa que, finalmente, no deja de replicar-se en su heteronormatividad.

Dado que la memoria no es parcial, en una sociedad que tiende a perder los recuerdos y compromisos, es imprescindible no renunciar al pensamiento en colectivo, y disputar las memorias y sus hegemonías. En lo que conocemos como “historia oficial” hay memorias hegemónicas cuyo control del pacto social lo establece en el blanqueo y sus pactos de silencio. ¿Qué se silencia cuando se soslaya el cuerpo, su sexo, deseo y sexualidad?

Hay un deseo en esta trilogía cultural que se alimenta de los imaginarios culturales para la izquierda impulsados por Nelly Richard, para, en este contexto, tensionar colectivamente las alianzas entre arte, cultura, género, institución y política, a la izquierda del “modelo”, y no dejar de preguntarnos por cómo contra-producir creativamente en disenso a la máquina neoliberal deseante que produce sujetos individuales, despolitizados y demasiado permeables a las políticas del negacionismo y el olvido.

El proyecto *Memorias Invertidas* se instala entonces como una trilogía que invierte el relato histórico para cuestionar los regímenes oficiales de una memoria del control social, poniendo sobre los escenarios colectivamente tres propuestas que revisan la década de los setenta, los ochenta y los noventa, como un intento no lineal de atravesar teatralmente una historicidad disidente sexual que necesitaba con urgencia subirse al teatro.

Me adscribo en aquella tendencia anticolonial de pensar que los archivos están cruzados por violencias de la colonización epistémica y las geopolíticas del saber. Sospecho de las retóricas de la imposición de la “memoria histórica” consensuadas en torno a lo que puede ser visible o decible según las pautas que determinan los archivos monumentales. Por consecuencia, *Memorias Invertidas* es un intento de contra-archivar procesos de auto representación en disenso a las narrativas impositivas del silenciamiento y sus políticas de la desmemoria.

EDMUNDO

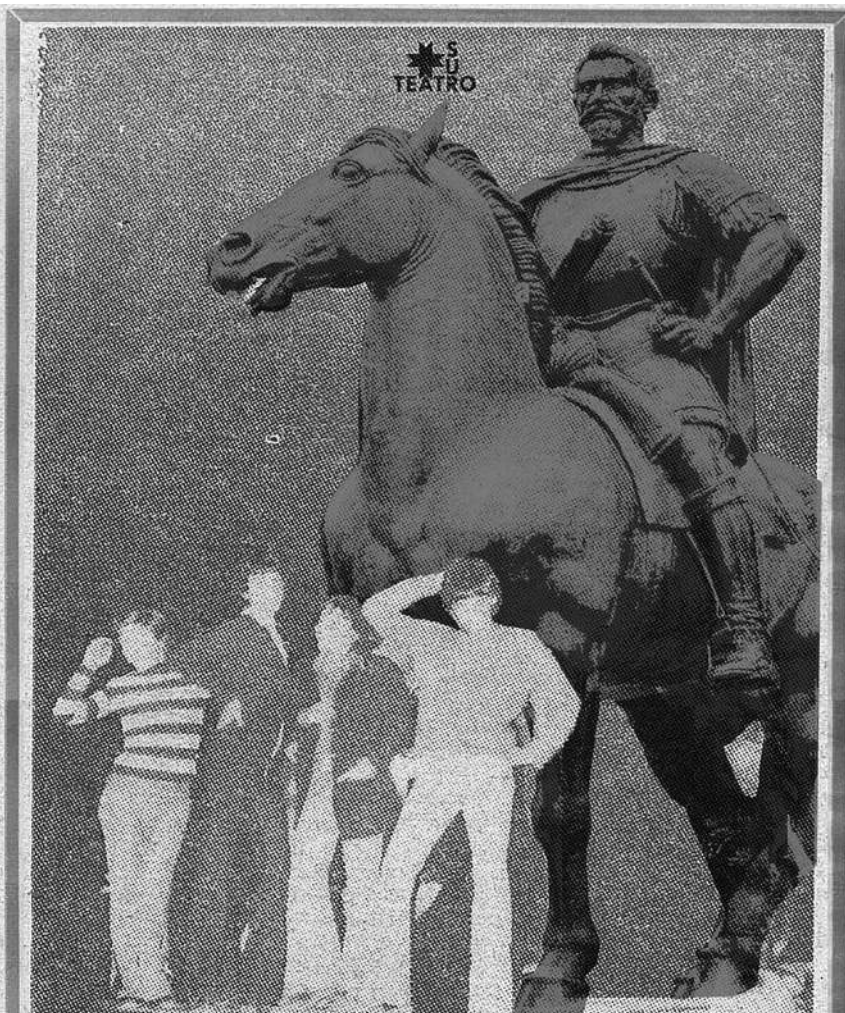


Escrita, dirigida y actuada por ERNESTO ARELLANO G
Diseño sonoro DANIEL MARABOLÍ Diseño de Escenografía, Vestuario y Gráfica JORGE CAMBRANG
Diseño de Iluminación CATALINA DEVIA Diseño Multimedia MATIAS CARVAJAL
Producción MACARENA GUZMÁN Operación de Sonido DANTE FARRA Encargada de prensa FRANCISCA PALFA



Centro
de las artes
Escenicas
Tilman Serrano
centro@gsa.gob.ve





YEGUAS SUELTAS

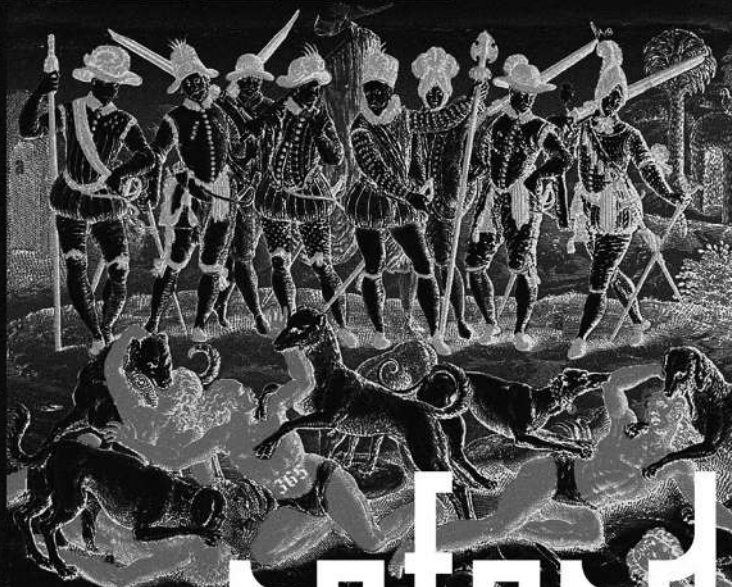
Dramaturgia y dirección

ERNESTO ORELLANA

SEBASTIÁN AYALA • YMAR FUENTES • BRUNA RAMÍREZ • LOLA QUEZADA • MALA DRAG
JORGE ZAMBRANO • CATALINA DEVIA • MARCELLO MARTÍNEZ • WINCY OYARCE • MACARENA GUZMÁN

ESTRENO JUNIO 2023 M100

peccado



netando

28 NOVEMBRE

15 DICEMBRE



MINISTERIO DE CULTURA
REPUBLICA DE CUBA



MIDO
CENTRO CULTURAL

Yeguas Sueltas, la primera propuesta de la trilogía, fue estrenada en junio de 2023 en el Centro Cultural Matucana 100. La obra reunió a un elenco sexodisidente femenino conformado por actrices transexuales, travestis y no binaries: Lola Quezada, Mala Reyes, Bruna Ramírez, Ymar Fuentes, Sebastián Ayala y Matías Catalán. La producción vino a conmemorar los 50 años de la primera protesta homosexual realizada en Chile un 22 de abril de 1973 protagonizada por maricas femeninos y travestis, en pleno contexto de la Unidad Popular de Salvador Allende y meses antes de la irrupción del golpe y la dictadura. Mediante un proceso creativo que vinculó a las tres únicas personas vivas que participaron de la mítica protesta Marcela Di Montti, Raquel Troncoso y Eva la Medallita de la Suerte, con activistas y artistas de las disidencias sexuales actuales, la obra propone un ejercicio artístico de memoria política trans-travesti y trans-generacional para ampliar las narrativas de la conmemoración de los 50 años del golpe, preguntándose por las memorias sexodisidentes borradas y ocultas por el libreto de la memoria oficial en Chile.

El título de la propuesta cita un archivo del diario *El Clarín* (1973) que evidencia la homofobia culturizada, y que mediante una operación *queer* resignifica el insulto normalizado, entrecruzando teatro contemporáneo, memoria política, cultura homosexual y activismos de disidencia sexual.

Cuando me propuse impulsar este proyecto, lo hice con el interés colectivo de aportar a la re-construcción cultural crítica de memorias políticas excluidas del marco de la conmemoración de los 50 años. Mi primera tesis en ese contexto era: la memoria sexo-disidente no ha sido parte del relato de la historia oficial reciente de Chile. Y si bien en las disidencias sexuales nos hemos distanciado de las narrativas oficialistas de la institucionalidad, no deseamos permitir que nuestras memorias se borren y olviden bajo el dominio de la temporalidad héteronormativa y colonial. Por tanto, la impugnación por las memorias sexo-disidentes en el marco del aniversario del golpe era un desafío y necesidad. Se trataba de contra-hegemonizar el relato de una memoria oficial debilitada por una gobernabilidad política moderada y un

peligroso avance del discurso reaccionario y negacionista de las violaciones a los Derechos Humanos. Desde allí, la puesta en escena vino a conmemorar desde el teatro (por primera vez), los 50 años de la primera protesta homosexual realizada en Chile, pero en un intento de interrumpir la conmemoración heteronormativa de la institucionalidad de turno.



Yeguas Seltas. © Marlene Echeverría.



Yeguas Seltas. © Marlene Echeverría.



Yeguas Seltas. © Marlene Echeverría.

Edmundo, la segunda parte de la trilogía, se estrena en septiembre de 2024 en el Centro Cultural Gabriela Mistral, en el marco de los 40 años de la aparición del VIH/sida en Chile y la muerte del profesor homosexual Edmundo Rodríguez, el 22 de agosto de 1984.

En formato monólogo, se trata de un solo escénico escrito, dirigido y actuado por mí, asumiendo mí propia seropositividad como el principal soporte para la creación artística. La obra surge de la necesidad de politizar mi VIH cruzando mis memorias con las huellas encontradas en torno al caso de Edmundo Rodríguez y aspectos sustanciales de cómo fue vivir el virus durante

la década de los ochenta en plena dictadura. En escena se presenta una puesta en escena cuyo espacio vacío le otorga principal protagonismo al cuerpo auto-representado y se apoya en recursos mediales que propone un cruce biográfico mediante un escenario de auto-ficción que investiga y escarba en las huellas del VIH/sida en el país desde su aparición hace cuarenta años. A través de una performance solitaria, anormal y polifónica, se van tejiendo voces, testimonios personales, imágenes, paisajes y metáforas sobre los trayectos del virus de la inmunodeficiencia humana de forma íntima cruzando épocas mediante las memorias seropositivas de un pasado hecho pedazos, y del cuerpo que lo encarna en el presente.

Hablar de VIH y sida hoy, a cuarenta años de su llegada al país, invita a pensar y sensibilizarnos en los trayectos políticos y afectivos de un virus que en su origen se consideró pandemia, maldición homosexual, fatalidad, tragedia, plaga, castigo divino, peste rosa, y que construyó un estigma social y moral que hasta el día de hoy perdura.

Es fundamental reconocer que si estamos *vivxs* es porque hubo otras personas que lucharon para que aquello ocurriera. Fueron las y los activistas queer (mujeres y hombres) quienes pusieron el grito en la política para que este virus dejara de mantenerse en el silencio, dejara de llevarse vidas, y existieran tratamientos para controlar la pandemia. Aproximadamente han muerto cuarenta millones de personas en el mundo por consecuencias derivadas del sida desde 1981. Durante la década de los ochenta cuando apareció por primera vez el virus en el mundo, las estigmatizaciones sociales contra disidencias sexuales y personas racializadas, así como las discriminaciones y los prejuicios en torno al sexo libre aumentaron de la mano de sectores conservadores y progresistas que permitieron que la pandemia continuara hasta el día de hoy.

25 años de la despenalización de la homosexualidad en Chile: *Pecado Nefando*

El pecado nefando evoca lo abominable, lo abyecto, lo in-nombrable; su categorización cultural deriva de cierta teología que señala a la homosexualidad mediante el acto de la sodomía, previo al nacimiento de la modernidad. El pecado nefando es lo contra natura, lo monstruoso. Sin eufemismos se refiere al sexo por el pote. Por tanto, las prácticas sexuales anales son consideradas abominables. Y toda la historia de la sexualidad occidental así lo ha decretado. En la obra de Javier Sáez y Sejo Carrascosa *Por el culo* (2011) este concepto funciona como un impulso para investigar y resignificar las contradicciones y violencias que sostuvieron la criminalización de las disidencias sexuales a lo largo de la historia.

En el principio era el ano. Ano significa anillo, del latín anus. Tiene gracia que el anillo se use como símbolo de la pareja casada. Ano significa anillo, así que, sin saberlo, las parejas consagran su amor con el gesto de meter un dedo en el culo. O el gesto de meter un ano en el dedo. El matrimonio e incluso el amor son rituales de posesión. Así que este primer gesto nos recuerda el vínculo entre el culo y el poder.

Pecado Nefando se estrenó en noviembre de 2024 en el Centro Cultural Matucana 100, bajo el contexto específico del hito 25 años de la despenalización de la sodomía en Chile. La obra se inspira en el recorrido político del histórico Movimiento de Liberación Homosexual durante la década de los noventa para conseguir la despenalización de la sodomía en diciembre de 1998 y puesta en circulación desde el 12 de julio de 1999, tras una década de campañas, diálogos, acuerdos y desacuerdos.

El elenco estuvo conformado por cinco actores masculinos (maricas y trans), Esteban Cerda, Nibaldo Maturana, Ignacio Galarce, Ymar Fuentes y Clemente Bracanovic, que cruzan diversos roles, identidades y subjetividades que dan cuenta de ideas, identidades y subjetividades del activismo marica masculino que reconocemos en la década de los noventa y que pulsaron la

despenalización de la homosexualidad en Chile. Transversalmente los cuerpos que encarnan y actúan la performance están atravesados por sensibilidades, afectividades, identidades y conflictos que develan que más allá de las épocas y contextos que nos distancian, las diversidades sexuales masculinas son amplias, comparten heridas, cicatrices, sueños y fracasos.

Nos inspiramos en ciertas identidades referenciales del activismo marica. Recogemos uno principalmente masculino de mucha pasión y fuerza colectiva, no exento de contradicciones propias de los abordajes y construcciones subjetivas con respecto a la masculinidad. Son cinco personajes que representan cinco identidades. Hay uno que pertenece al área más radicalizada y autónoma de la izquierda; otro que apuesta por la vía institucional del movimiento homosexual; uno que padece la crisis del VIH/sida en la década; hay otro que transfigura el género masculino mediante el travestismo y el no binarismo; y está el que encarna y representa una identidad transgénero en su transmasculinidad. Y si bien este último no pertenece a las identidades que marcaron el activismo homosexual del movimiento de liberación homosexual en los noventa, su aparición en la obra es precisamente para poner en contradicción en el presente la idea de masculinidad, poner en riesgo la triada del poder hombre-cis-masculino, y hacer estallar la categoría de hombre universal y su entramado de masculinidad hegemónica.

La dramaturgia se inspira en archivos de prensa de la época, en lecturas de diarios esparcidos en la red, en viejos recortes de fotografías íntimas de amigos maricones que vivieron sus juventudes rebeldes en aquellos años, en las conversaciones y entrevistas a los activistas Marco Ruiz y Juan Pablo Sutherland, quienes con sus relatos de recuerdos colaboraron a profundizar en las vicisitudes, conflictos, causas y contradicciones del histórico Movimiento de Liberación Homosexual, del que fueron parte.

Mediante un recorrido escénico de estructura épica no lineal, revisamos y escenificamos desde la libre interpretación y la ficción, algunas de las principales acciones políticas que realizó y atravesó el Movilh (histórico). Como la irrupción colectiva en la

marcha por los Derechos Humanos y aniversario del informe Rettig en 1992; la primera aparición pública en los medios de prensa en 1993, la relación con la izquierda política y la institucionalidad parlamentaria, así como las contradicciones y quiebres organizacionales internos que fue generando la presencia del VIH/sida y la incorporación de otras identidades provenientes de la diversidad sexual.



Pecado Nefando. © Lorenzo Mella



Pecado Nefando. © Lorenzo Mella

Nuevo Milenio





Pero más allá de lo propiamente realizado por *el movimiento*, nos interesaba la pregunta por las subjetividades e identidades homosexuales desobedientes que fueron surgiendo en esa década en el marco de la post-dictadura.

Los activismos de los noventa provienen de militancias de izquierdas de la resistencia a la dictadura. Esos activistas que dieron nacimiento al movimiento de liberación homosexual se organizaron colectivamente y fueron pulsando la visibilidad del sujeto homosexual en un contexto donde el país re-construía su democracia en “la medida de lo posible” y había entonces que tomarse todos los espacios posibles para enunciarse con todo el riesgo que aquello implicaba. Su principal aporte fue, además de visibilizar históricas demandas pendientes (como la modificación del Art. 365 del Código Penal), haber politizado al sujeto homosexual desde su potencia subversiva y haber levantado la urgencia de los Derechos Sexuales como Derechos Humanos.

Preguntarnos en este caso por las memorias activistas maricacas de que nos anteceden como generación sexodisidente es un imperativo ético, puesto que es en esa época en donde la homosexualidad consigue organizarse políticamente y enfrentarse a las secuelas de la dictadura en pleno proceso de transición. Al mismo tiempo, indagar en estos fragmentos, nos permite comprender cómo se han ido construyendo los activismos de la diversidad sexual en el país. Y en qué dimensión del disenso sexo-político nos encontramos hoy.

En efecto, a partir de lo que investigamos y de lo que nos parecía pertinente traducir escénicamente, presentamos una coreografía de situaciones escénicas desviando la mirada hacia atrás para cuestionar críticamente un presente de activismos de la diversidad sexual cuyas rutas se normativizan en el arcoiris multicolor del actual Movimiento de Liberación e Integración Homosexual (MOVILH). La incorporación de la palabra “integración” al movimiento es su síntoma y el fin de su radicalidad política representada en los noventa, pues aquella integración implicaba integrarse al contexto institucional, político y cultural que la democracia de los acuerdos entre la concertación y la derecha

pactaron en la post-transición tras el cambio de siglo y milenio para consagrar el neoliberalismo como el “modelo” consensuado para continuar construyendo Chile.

Pecado Nefando se constituye, entonces, como una propuesta escénica del contra-archivo marica. La última parte de una trilogía que revisita fragmentos de activismos y sentimientos homosexuales durante tres décadas. Y es esta última puesta en escena quizás la más compleja, por la cercanía en temporalidad en la que se aproxima y nos invita a preguntarnos por la potencia subversiva del deseo homosexual, en un contexto actual en que los activismos de diversidad sexual terminaron camuflándose en las disidencias sexuales para arrebatarse a esta última su politicidad.

Revisitar estos procesos nos permite en primer lugar conocer sensible y lúdicamente una parte de nuestra historia desconocida y oculta por los relatos históricos oficiales, que han excluido a las memorias de la disidencia sexual. Las memorias no son parciales, y existen hegemonías en sus regulaciones y pactos de control que encierran silencios y olvidos que no deberían soslayarse. En segundo lugar, nos permite preguntarnos sensiblemente y comprender cómo se han ido construyendo las identidades de las comunidades LGBTIQ+, cuáles son las dificultades, acciones y luchas que han constituido para enunciarse, qué relatos encarnan y cómo progresivamente hemos ido avanzando en visibilidad y sobrevivencia en un mundo que sistemáticamente ha oprimido a la diversidad sexual bajo el mandato de una heterosexualidad obligatoria que se expresa como condición universalizante.

En un momento en que los autoritarismos fascistas están a la vuelta de la esquina ganando territorio político y cuyos gobiernos los tenemos encima, resulta indispensable preguntarnos por cómo articularnos colectivamente para enfrentar las amenazas de estos sectores que quieren arrebatarnos los derechos sexuales conseguidos. Desde el teatro, podemos reconocer estas memorias críticas que se constituyen como contra-archivos de los relatos de la memoria oficializante, y al mismo tiempo podemos ensayar utopías y nuevos imaginarios posibles, para continuar escribiendo un presente y nuestro revoltoso porvenir.



A black and white photograph showing a person's hand on the left side, holding a broom made of natural fibers. The broom is positioned vertically, with its head resting on a sandy surface. The background consists of rolling sand dunes under a clear sky. The lighting creates soft shadows on the sand.

PALABRA TOMADA

Escribe:

- DÉBORA ONÍRIA



Maricomprender la clínica de lo menor y (re)tocar el afuera de la normatividad genérico-sexual. Una entrevista epistolar con Fabrice Bourlez¹

DÉBORA ONÍRIA

Centro de Estudios de la Realidad Social (ONG CERES)

RESUMEN

Entrevista epistolar a Fabrice Bourlez, autor de Queer psicoanálisis/ Queoír el psicoanálisis (2021), realizada entre los meses de marzo y junio del 2022, a raíz del taller Deshacer el género. Psicoanálisis, (en) lo menor, implementado por Débora Oníria y Carolina Pezoa, poeta y psicoanalista chilena fallecida el pasado otoño de 2023. La entrevista aborda distintos aspectos de la "clínica de lo menor", un movimiento teórico y clínico desplegado al interior del psicoanálisis en Francia. A la luz de lo anterior se avanza en la relación del psicoanálisis con la teoría queer, las implicaciones del pensamiento

¹ La entrevista fue realizada en francés vía correo electrónico en un periodo en el que las medidas de control sanitario del COVID-19 aún limitaban el contacto presencial y la circulación del espacio público. El intercambio estuvo mediado por Sebastián Carvajal, psicoanalista chileno, quien amablemente revisó los envíos y la traducción inicial generada por mí.

filosófico en torno a la cuestión del deseo, la queerización de la historia del arte, el inconsciente, el sufrimiento psíquico, la afirmación de la singularización y la conformación de un espacio seguro como principios ético de la consulta analítica, enmarcadas en la reivindicación de derechos sexuales y (no) reproductivos, sus aporías políticas, sociales, clínicas e intersubjetivas.

Palabras clave: *Clínica de lo menor, LGBTIQ+, psicoanálisis, maricomprender, teoría queer.*

ABSTRACT

Epistolary interview with Fabrice Bourlez, author of Queer psicoanálisis/Queoír el psicoanálisis (2021), performed between March and June 2022, after the workshop Deshacer el género. Psicoanálisis, (en) lo menor, implemented by Débora Oníria and Carolina Pezoa, Chilean poet and psychoanalyst who passed away last fall 2023. The interview addresses different aspects of the "clinic of the minor", a movement inside psychoanalysis that emerges in France. In the light of the above, the relationship between psychoanalysis and queer theory, the implications of philosophical thought around the question of desire, the queerization of art history, the unconscious, psychic suffering, the affirmation of difference and the conformation of a safe space as ethical principles of analytical consultation framed in the vindication of sexual and (non) reproductive rights, its political, social, clinical and intersubjective aporias are thematized.

Key words: *Clinic of the minor, LGBTIQ+, psychoanalysis, maricomprender, queer theory*

*Vadeando los géneros binarios, escurriéndose de la postal se-
pia de la familia y sobre todo escamoteando la vigilancia del
discurso; más bien aprovechando sus intervalos y silencios; en-
tremedio y a medias, reciclando una oralidad del detritus como
alquimia excretora que demarca en el goce esfinteral su crónica
rosa. Me atengo a la perturbación de este aroma para compare-
cer con mi diferencia. Digo minoritariamente que un me-ollo o
ranura se grafía en su micropolítica constreñida. Estética por
estética, desmontable en su mariconaje streep — teasero, remon-
table en su desmariconaje oblicuo, politizante para maricom-
prenderse.*

Lemebel. "Loco afán", en *El devenir de la subjetividad*, 1991

DÉBORA ONÍRIA: Juan Pablo Sutherland sostiene en uno de sus ensayos, compilados en la primera versión de *Nación marica* (2009), que América Latina tuvo literatura antes que teoría *queer*, dando lugar a una tesis según la cual campo literario dio cita a las interrogaciones en torno al género, el cuerpo, la identidad, el deseo y la sexualidad, adelantándose a aquello que se tornará legible como insumo crítico para la academia norteamericana recién a partir de la década de los años noventa (2022 236).

Creo que lo mismo se podría decir respecto del psicoanálisis en Chile, aunque añadiéndole a ese "antes" las fuerzas y disrupciones del arte performance y de aquello que en el contexto local adquirió el nombre de "crítica cultural". En el taller, *Deshacer el género. Psicoanálisis, (en) lo menor*, que realizamos junto a Carolina Pezoa durante los meses de septiembre, octubre y noviembre de 2021, avanzamos la hipótesis de que la teoría de las estéticas travestis de Nelly Richard dio muestras de una inclinación, inquieta e inusitada, por pensar el descalce genérico-sexual del travestismo emparentado a vidas precarias junto a las operaciones conceptuales del arte visual chileno, cribado por los nombres de Carlos Leppe, Juan Domingo Dávila, Paz Errázuriz y las Yeguas del apocalipsis,

décadas antes de que ocurriera ese hito fundacional que es la publicación de *Gender trouble* (1990). Es más, si miramos hacia el pasado, deteniéndonos en el agenciamiento social de resistencia contracultural surgido durante la Dictadura Cívico-Militar, podemos observar que Patricio Marchant, quien hiciera posible el ingreso (en pañales) a Chile de una vertiente del psicoanálisis concernida con los problemas de la deconstrucción, a finales de los años setenta, gracias a su amistad con Jacques Derrida, sostendrá en *'Atópicos', 'Etc.'* e *'Indios espirituales'* (1989) que mientras que los europeos tenían a Martín Heidegger, nosotr*s teníamos a la Gabriela Mistral: una Mistral hoy resignificada por las disidencias sexuales como la madre *cuir* de la nación chilena. En otras palabras, es en el inconsciente de los poemas de la Mistral, en sus efectos de superficie y en la experiencia encarnada de su pensamiento donde pudimos “pensarnos” filosófica y psicoanalíticamente, remendando el signo infame de una falta constitutiva que no hacía sino reforzar las lógicas eurocéntricas de la colonialidad del poder. Se trata, en suma, de un gesto cuya repetición comporta una alta dosis de alteridad no “otrificada”, capaz de erosionar los sentidos de la relación norte-sur, centro-periferia, copia-original, barbarie-cultura, de la mano de la reivindicación *cuir* de la potencia creadora y testimonial de las sexualidades antinormativas.²

Pedro Lemebel es sin lugar a duda uno de los actantes más importantes en esa historia. La cita que he escogido como telón de fondo nos permite darle un mordisco a cuestiones en las que iremos ahondando a lo largo de la entrevista, como lo son las apuestas teóricas de la clínica de lo menor, la relación del psicoanálisis con las perspectivas afirmativas de autodeterminación de (algún) género, el rol que posee el *Anti-Edipo* (1972), de Deleuze y Guattari, en el devenir de los movimientos sexodisidentes, las aporías de los esfuerzos por la reivindicación de derechos, la

afirmación de la singularidad como principio ético en el psicoanálisis, el sentido que tiene tu libro en tanto dispositivo de *pase* analítico, las estéticas disidentes como espacios de legibilidad crítica y la actualidad que poseen autores como Freud, Lacan, Butler, Preciado, Lyotard y Foucault, para pensar estos temas manteniendo el cuidado necesario para no subordinar las diferencias sociopolíticas, geoculturales y genérico-sexuales de nuestras experiencias y posicionamientos.

FABRICE BOURLEZ: Antes de responder a sus preguntas, quisiera en primer lugar agradecerle esta invitación al diálogo, que ha sido posible por la extrañeza de la situación que atravesamos, donde las distancias han sido a la vez reforzadas por la pandemia pero también abolidas o radicalmente reconfiguradas.

Nunca nos hemos visto [vu.es] en carne y hueso, nunca nos hemos tocado [touché.e.s], nunca nos hemos abrazado [embrassé.es].

Pero nos hemos conectado [connecté.es]. Hemos hablado. Nos hemos escuchado [écouté.es] mutuamente.

Y sus maneras de pensar en un mismo movimiento las teorías queer, las artes y el psicoanálisis se encuentran directamente con las mías. Creo que el trabajo con el inconsciente es una cuestión de trabajo con el «afuera» [dehors] como Blanchot, y Foucault después de él, fueron capaces de tematizarlo. En otras palabras: un espacio paradójico: más cerca que cualquier interior y más lejos que cualquier exterior. Las distancias no son realmente medibles, o sólo a modo de encuesta imposible, como en El Castillo (*Das Schloß*, 1926) de Kafka.

Me gustaría que, en sus silencios y cruces, en sus movimientos y suspensiones, nuestro diálogo tuviera lugar en ese espacio: más allá de las fronteras y los puntos de origen, más allá de los puntos de partida y las líneas de llegada. Un espacio incierto. En movimiento [mouvant].

Conmovedor [Emouvant]. Me gustaría que nuestras escrituras se cruzaran para ceñir los puntos de imposibles, los puntos de infamia, de abyección, pero también las líneas de fuerza, de deseo y de resistencia que obstaculizan y se afirman en nuestras historias, nuestras memorias, nuestros cuerpos y nuestros gestos. Me gustaría que mostráramos una especie de intimidad topológica que ya no implica proximidad, sino que se extiende y se despliega gracias a la distancia. Una proximidad que se espesa. Una distancia que reúne.

Creo que este tipo de espacio tiene una relación al tiempo del todo singular. Si empezamos a desafiar las separaciones y distribuciones de los espacios euclidianos y cartesianos; si empezamos a atacar las distancias establecidas para buscar proximidades incongruentes, para desestabilizar reparticiones claramente demasiado espaciadas; entonces también debemos repensar la relación al tiempo.

Esforzarse por releer [relire] la cronología en línea recta, orientada hacia el progreso o el fin de los tiempos, para desviar la escatología, hacerla desviar, enrollarla de otra manera, hacerla tartamudear hasta que consiga decir algo distinto de lo que había formulado hasta entonces.

En definitiva, conseguir poner espacio y tiempo en discusión, mostrar su elasticidad para intentar revisar y deshacer las repeticiones, las opresiones, los vínculos de causa y efecto cuando se vuelven demasiado directos, demasiado evidentes, demasiado dolorosos, demasiado pesados o porque no afirmaron todo lo que hubieran querido decir.

Asimismo, concuerdo cuando afirma que los movimientos *queer* tienen quizás una literatura, una poesía e imágenes antes de haber tenido configuraciones ideológicas, movimientos y organizaciones sociales así como elaboraciones teóricas. No se trata, evidentemente jamás de olvidar que las trayectorias, las reivindicaciones y las reflexiones *queer* se hicieron necesarias a causa de la epidemia del sida y de la desesperación, la tristeza, la rabia que

la comunidad, sola y desamparada frente a lo peor, atravesó en esa época. Pero está claro que antes de esta tragedia —que ha permitido tantas luchas por reconocer las diversidades, por deconstruir y dismantelar [délouer] la heteronormatividad, por mostrar otras configuraciones del deseo, de la familia, del amor y de las sexualidades— muchos artistas nos han abierto el camino.

Creo que se trata de *queerizar* la historia del arte y su historiografía. No deseo esencializar los recorridos *queer*. No tengo ningún deseo de encontrar constantes identitarias en obras anteriores a los años 80 o 90. En cambio, filiaciones impuras, genealogías heréticas, reapropiaciones entre generaciones lejanas pueden y deben ser establecidas para descentrar la historia de las artes de sus periodizaciones lineales y de sus demasiado numerosos binarismos (modelo/copia; pintura/poesis; maestro/estudiante; artista/musa; bello/feo; verdadero/falso; fondo/forma, pintura/escultura; música/literatura...). Esto es, encuentro, lo que el cineasta *queer* inglés Derek Jarman logra perfectamente en su obra. Pienso, por ejemplo, en su notable película sobre la figura de Caravaggio (1986). Hace del pintor italiano uno de sus contemporáneos.

Esto no significa que Caravaggio fuera *queer*. Pero sí significa que para repensar las formas y las luces del deseo puede ser útil el claroscuro que se desprende de los cuerpos pintados por el gran maestro de la pintura del siglo XVI. Formas de sensualidad, lugares de transgresiones de maneras de expresar estados de cuerpo, de describir fuerzas de atracción llenan todos los museos del mundo. Si la historia del arte ha clasificado los movimientos, las escuelas, los *modus operandi*, los afectos que se desprenden de las obras pueden trazar caminos hechos de ruptura, de interrupción, de todo un *eros* minoritario, inquietante y no convencional.

También tengo, en el momento en que le escribo, un texto de Paul Preciado en mente. Él insiste en mostrar cómo el

dispositivo de la sexualidad y sus reparticiones biopolíticas (homo/hetero; público/privado; saber/poder...) aparece al mismo tiempo que la fotografía. Preciado explica que la cámara ha hecho posible la formación de un cierto tipo de subjetividad (que triunfa sin duda hoy con la *selfie*) asediada por la tecnología y la puesta en escena de uno mismo [par la mise en scène de soi]. La fotografía, como en los archivos de Magnus Hirschfeld, ha sido capaz de archivar y fijar perfiles psiquiátricos como desviados (el perverso, el histérico), a veces para defenderlos, a veces para condenarlos, en cualquier caso para darles una identidad. También ha contribuido a la circulación de ciertos formatos de sexualidad de forma mucho más masiva a través de la pornografía. Pero, sin duda por estas mismas razones, la fotografía ha sido también un campo de experimentación muy variado donde las identidades que podrían describirse como “queer” aparecieron mucho antes de su tiempo. Pienso, evidentemente, en Marcel Duchamp y su *alter ego* fotográfico Rros Selavy, Claude Cahun y Marcel Moore o Pierre Molinier. Cada uno a su manera, juegan a hacer y deshacer los límites de la percepción del yo [du moi] y su género. Abusan de la imagen del yo para explotarla, dilatarla, difractarla y multiplicarla. Podríamos continuar con la lista de ejemplos. He optado por centrarme en las imágenes más que en las obras poéticas o literarias porque creo que en el corazón de lo queer hay algo que tiene que ver tanto con lo decible y lo indecible (*Silence=Death*) como con lo visible y lo invisible (*We're, we're queer, we're everywhere*).

Yo añadiría que lo que la invención de la fotografía también hizo posible fue el impresionismo. Preciado no parece darse cuenta de esto en su texto. Pero por muy determinante que sea la aparición de una tecnología tan nueva como la fotografía en el contexto de lo que Foucault pudo llamar el «dispositivo de la sexualidad», esta no impide que la historia de la pintura se reinvente en un trabajo

sobre la luz de lo más deslumbrante. El impresionismo avanza a pequeños toques [touches]. El impresionismo saca a los pintores de sus estudios. Es una pintura de contacto, de tacto, del cuerpo a cuerpo con la carne del mundo, como dijo Merleau-Ponty frente a los cuadros de Cézanne. La pintura no desapareció con la invención de la fotografía. Ha seguido afirmando cartografías de cuerpos que (se/nos) tocan desde Courbet a Bacon, desde Berthe Morisot a Jenny Saville. Me gusta pensar que el trabajo entre las teorías queer y el psicoanálisis necesita estar del lado de la mirada [du regard] tecnológica propia de la fotografía, pero también de su reverso, es decir, de lo que sigue avanzando por pequeños toques [touches], como en la pintura. Lo dejo aquí. Sin duda, volveremos a hablar de esta cuestión del tacto.

DÉBORA ONÍRIA: Comencemos entonces retomando algunos elementos que aparecieron en el taller, relativos a las coordenadas de producción de tu libro. En la sexta sesión del taller que llevó por título “Psicoanálisis y clínica de lo menor”, nos comentabas que *Queer psicoanálisis/Queoír el psicoanálisis* (2021) se trató de un libro que fue escrito en Francia a partir de Francia, como una forma de dar lugar a lo que en la École Freudienne de Paris y en el psicoanálisis lacaniano en general se conoce con el nombre de “pase”, a saber, un dispositivo cuidadosamente diseñado que da reconocimiento al término de la formación de un analista, haciendo de la experiencia clínica de su inconsciente un objeto de divulgación. Tal como se podría esperar de cualquier experiencia analítica, la naturaleza de dicho *pase* fue absolutamente singular, sin embargo a esto se añade una praxis deconstructiva del género y un *coming out* que remeció los circuitos en los que se ejerce la escucha del psicoanálisis al tratarse del testimonio, las reflexiones y las lecturas crítico-clínicas de un “homo-analista” cuya comprensión del deseo y de las categorías

maestras del psicoanálisis devino en la apuesta ético-política de la “clínica menor”. Pienso que algo particularmente asombroso sucede con esa dislocación escrita ‘en Francia a partir de Francia’, traducida al español en México y publicada por una editorial argentina (*artefactos*) que ha hecho posible que pensemos *nuestra* relación con el psicoanálisis, el activismo trans* y la recepción *cuir* de la teoría *queer* debido a sus páginas. Tu respuesta ante la necesidad de “oír” una autoevaluación del psicoanálisis que hiciese uso de las herramientas conceptuales de la teoría *queer* para leer la experiencia sexodisidente a contrapelo de los sesgos del falocentrismo, el prisma heterocentrado, la cisnormatividad y el binarismo de género no solo nos interpela, sino que nos fuerza a trastocar la relación naturalizada que tiene el psicoanálisis con su afuera genérico-sexual, allí donde este se pone de manifiesto en lo que hacemos, imaginamos y producimos desde nuestros espacios laborales, en las redes con la sociedad civil que promovemos, en la escritura, en nuestros espacios de docentes y en nuestra política de los afectos. Mi primera pregunta apunta entonces a la emergencia del psicoanálisis menor *en* Francia. A la luz de los efectos de tu libro al interior de la institucionalidad psicoanalítica y de su diseminación en contextos culturales heterogéneos, ¿cuál es tu relación con ese “incardinamiento” y cómo surge tu deseo por la cuestión de lo minoritario?

FABRICE BOURLEZ: Me gustaría dejar claro que no fui yo quien aproximó el trabajo teórico realizado en mi libro a lo que algunas escuelas de psicoanálisis llaman efectivamente el pase. Esta es una interpretación que me han hecho varios lectores [lecteur.ices]. No había pensado realmente en eso cuando estaba escribiendo el libro. Pero en el *après-coup* de la escritura, retroactivamente, creo que es bastante acertado. Aunque mi libro sigue siendo bastante conceptual en todo momento, la mayoría de los lectores

lo encontraron particularmente clínico. Esto se debe sin duda a que puse más de mí mismo de lo que pensaba. En cualquier caso, la escritura de este libro corresponde a un tiempo específico de mi recorrido analítico. Y, efectivamente, me llamo a mí mismo «homo-analista». Esforzándome en invertir irónicamente una categoría propuesta por Jacques-Alain Miller para un libro de Hervé Castanet titulado «Homo-analizantes». Si se puede definir una categoría de analizantes [d'analysants] como sujetos caracterizados por un vínculo indisoluble entre sus decir subjetivo y su homosexualidad, entonces tenía que poderse invertir la fórmula. El libro de Castanet pretendía ser abierto y gay friendly. Fue recibido con frialdad por la comunidad LGBTQIA+. El autor me dijo, en varias ocasiones, que no entendía por qué. Tengo mi propia idea del por qué.

Esto se debe a que en *Homo-analizantes* siguió utilizando conceptos psicoanalíticos, como si fueran neutrales, para tomar en cuenta las trayectorias subjetivas marcadas por la homosexualidad. Si actuamos así, aunque tengamos las mejores intenciones del mundo, nos quedamos del lado de una distribución de la palabra donde un saber que ha estigmatizado durante mucho tiempo a las dichas minorías sexuales (tratándolas como pervertidas, como retrasadas en su desarrollo subjetivo, como invertidas...) repite sus certezas sin tener en cuenta el trabajo militante y teórico que ha cuestionado, deconstruido y criticado el propio aparato teórico.

Así que, sí, empecé por ahí. Pensé, vale, puede que me hayan percibido como un homoanalizante [homoanalysant]. Tal vez incluso he sido un homo-analizante [homo-analysant] durante años. Pero ahora mismo, cuando escribo, cuando reflexiono sobre mi práctica analítica, soy un analista. Y también soy un marica [un pédé]. Y, como marica, ¿cuál es mi relación con la institución analítica y su teoría? ¿Podemos tomar en cuenta las críticas

que provienen del pensamiento *queer* para seguir haciendo evolucionar la teoría y la práctica psicoanalítica? Así que, en cierto sentido, *Queer psychanalyse* es el libro de un analista que sale del clóset [son coming out]. Es cierto. No puedo decir lo contrario. Así que es exactamente el reverso del punto de vista de Castanet y Miller: dos analistas hetero que interpretan a homosexuales. Y muchos colegas jóvenes apreciaron mi trabajo por esa misma razón. Por fin alguien osaba decir con sencillez: “Soy psicólogo y soy maricón” [“je suis psy et je suis un pédé”]. Finalmente, ya no era el dispositivo heterocentrado del psicoanálisis el que daba su opinión sobre el objeto identificado como homosexualidad. Finalmente, el inicio de un vuelco [retournement] de la relación de poder en la que uno (siempre el mismo, el «sujeto-supuesto-saber», se expresaba sobre el otro: el diferente, el minoritario, el marginal, el homosexual).

Pero le confieso que me hubiera gustado que retuvieran más que eso. Creo que esta declaración, esta salida del clóset, no era más que el preámbulo para repensar el propio dispositivo analítico: es decir, la cuestión de la transferencia, del complejo de Edipo, del goce y de lo real a reflexionar más allá de la diferencia de los sexos. Eso es lo que más me importa. Ya ven, una vez más, estamos entre la foto/*selfie* y la pintura/tacto: si por un lado mi libro vale como un *selfie*, por otro lado, trata realmente de cuestionar lo que tocamos en el marco de un tratamiento analítico que ya no estaría abocado a la diferencia entre los sexos y que tendría en cuenta la dimensión política de lo real que ella trata.

Además, creo que es importante añadir que, sin la desnaturalización del sexo que operó desde Freud y el descubrimiento de la pulsión como concepto fronterizo a medio camino entre lo corporal y lo social, entre lo interior y lo exterior, entre lo íntimo y lo público, las teorías *queer* ni siquiera habrían sido posibles. Sé que es una afirmación

descarada a la luz de todos los esfuerzos que han hecho l*s teóricos y activist*s [théoricien.nes et militant.es] *queer* para deshacerse del estigma post-freudiano que les han infligido los analistas y psiquiatras.

Sin embargo, es evidente que Freud, con el inconsciente y la pulsión, opera una desbiologización del cuerpo humano, y que tomar en cuenta el efecto del lenguaje sobre la *psique* inscribe la extrañeza de lo sexual en el corazón mismo del sujeto humano. Todos somos perversos polimorfos, escribe Freud. La homosexualidad necesita ser explicada tanto como la heterosexualidad, se lee en una nota de los *Tres Ensayos (Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, 1905)*. Por su parte, con el estructuralismo y la dimensión simbólica, Lacan subraya aún más el modo en que somos “parlêtres”, es decir: seres enfermos de alteridad, de palabras, de lenguaje. Todo esto no tiene nada que ver con ningún orden natural. Todo ello impide cualquier consideración del ámbito sexual que no sea en el registro de lo singular [du singulier] y del caso a caso.

En definitiva, si se piensa bien, el conservadurismo en materia de moralidad sexual es completamente contradictorio con los consecuencias e implicaciones de las teorías sexuales freudo-lacanianas. Y sin embargo, aún hoy, ¡qué conservadurismo en las escuelas de psicoanálisis, qué frialdad y miedo ante el más mínimo avance social en materia de derechos a las diversidades! Evidentemente, es por esta razón por la que reclamo lecturas *menores* [lectures mineures] de los textos psicoanalíticos. Lo “Menor” proviene de Deleuze y Guattari, de su trabajo sobre Kafka. El lenguaje psicoanalítico debe ser socavado de la misma manera que Kafka llevó las sonoridades de la lengua alemana a lo inaudito, a lo irreconocible, a lo imposible, para reinventarlo y darle acentos inéditos y políticos.

Si uno no se esfuerza por *minorizar* el psicoanálisis, entonces sigue abrazando demasiado rápido el ronrón de

los vales vieneses, con tres tiempos (papá/mamá/bebé). Sigue atrapada en los salones burgueses. Ya no escucha nada de la marcha del mundo. Deleuze y Guattari explican que Kafka trabaja en una sobriedad del lenguaje. Hacer que el lenguaje sea lo más sobrio posible para devolverle sus letras políticas. Cuanto más sobrio se es con el lenguaje, dicen, más se extraen de él nuevas fuerzas de expresión política, dirigidas a las y los que hasta entonces habían sido reducidos al [avaient été réduit.es] silencio. Actualmente, en Francia, somos un*s cuantos [quelques-un.es]. Disidentes de las escuelas que nos formaron [formé.es]. Ya no queremos aceptar. Ya no queremos callarnos. Ya no podemos reconocernos en la neutralidad analítica, cuando se confunde con un psicoanálisis blanco, dominante y conservador, el llamado defensor de la libre asociación e interpretación con grandes golpes del universal. Somos algunos [quelques-un.es] que ya no quieren creer en este tipo de práctica no situada, paternalista y retrógrada del inconsciente. Somos algunos [quelques-un.es] los que queremos reinventar los modos de transmisión del saber psicoanalítico y de la práctica clínica de otra manera que no sea a través de la alabanza al Padre todopoderoso y omnisciente. Somos algunos [quelques-un.es] los que intentamos escribir, producir, hablar, intercambiar juntos. Veremos lo que esto produce.

DÉBORA ONÍRIA: Hoy es el Día Internacional contra la Homofobia, Transfobia y Bifobia (IDAHTB, por sus siglas en inglés) y no quisiera dejar pasar la oportunidad de hacerme una pregunta en torno a la experiencia de la cura analítica *en* psicoanálisis para las cuerpos e identidades sexodisidentes. En concreto, han pasado treinta y dos años desde que la Asamblea General de la Organización Mundial de la Salud (OMS) eliminara la homosexualidad de la lista de enfermedades mentales de la Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE). En Chile en los

últimos años es posible constatar un aumento de la violencia por razones de orientación sexual e identidad de género: desde el 2018 al 2019 hubo un aumento del 58% de casos de denunciados, mientras que desde el 2019 al 2020 el aumento fue de un 14% según el Informe Anual de Derechos Humanos de la Diversidad Sexual y de Género (2020) del Movimiento de Integración y Liberación Homosexual (MOVILH). Pese a la sensibilización cultural y a los avances en materia jurídico-legal las prácticas que atentan contra las vidas sexodisidentes no disminuye, todo lo contrario estas parecen ser reforzadas a partir de los fundamentalismos y la sobreideologización cisheteronormada. Pensemos entonces la cuestión de la resistencia, no la resistencia *al* análisis sino la resistencia *del* psicoanálisis ante la multiplicidad de géneros y sexualidades. En una de tus intervenciones en el taller apuntabas al silencio de la comunidad psicoanalítica frente la crisis del SIDA, cuestión por cierto que también es tematizada en tu libro. La muerte de Lacan coincide con la emergencia de ese “cruel anfitrión” que hizo que homosexuales, travas y maricas cayeran como moscas. Para la mayoría de las personas de bien el así llamado “cáncer rosa” tenía un dejo de justicia cuasi dividida, dado que extirpaba la perversión inmundada de la vida de quienes vivían el homoerotismo de sus prácticas sexuales sin métodos de protección, sin acceso a tratamientos médicos eficaces, sin el conocimiento y la preparación técnica que poseemos hoy. La institución psicoanalítica no fue neutral frente a ello, su hacer oídos sordos al fenómeno no solo desertó la posibilidad de (re)pensar los estudios sobre la sexualidad en consideración de las transformaciones socioculturales, éste se tradujo en un “inmovilismo político, sanitario, médico y social” (2021, 35) que consiguió la desvaloración de la muerte de gays, maricas, travas y homosexuales, instalando un silencio necropolítico que instituyó, sin titubeos ni vacilación, la imposibilidad de

llorar a quienes murieron por causa del SIDA. En tu libro, rescatando la pregunta de Leo Bersani en “¿Es el recto una tumba?”, describirás esta ‘indiferencia criminal’ ante la enfermedad del VIH como “una manera descarada” de consolidación de la heteronormatividad y la homofobia estanca, patriarcal y recalcitrante. ¿Cómo lees hoy esa resistencia *del* psicoanálisis? ¿Cuáles son tus recomendaciones o advertencias para quienes hemos tenido acceso a la experiencia de la cura analítica? ¿Qué hay del porvenir de la clínica menor en tanto “espacio seguro” allí donde una de las cuestiones esenciales para la reivindicación de la orientación sexual y la autodeterminación de (algún) género pasa necesariamente por la posibilidad de llorar la muerte de un otro históricamente despreciado (ya se trate del duelo de la madre de una hija transgénero que llora la pérdida del ‘hijo varón que parió’ o del duelo colectivo ante el asesinato de un adolescente gay, como es el caso de Daniel Zamudio en Chile)?

FABRICE BOURLEZ: El silencio analítico es un punto de apoyo eficaz en el marco de la cura. Permite al sujeto escuchar lo que su discurso consciente se niega a admitir. El silencio del analista es una herramienta preciosa: tan irrisoria como poderosa. Dado que la palabra se torna poco frecuente en la consulta, cuando resuena allí, tiene un alcance y una eficacia completamente diferentes a los del exterior.

El silencio del analista contrarresta el intercambio del discurso cotidiano y comunicativo. Devuelve al sujeto a la fuente misma de su decir, al lugar del que surgen esos innumerables [innombrables] tentativas de explicación sobre su ser.

Así que no me malinterpreten. Distingo dos tipos de silencio. En primer lugar, el silencio propio de la vulnerabilidad del dispositivo de la cura y que se sitúa también en el nivel más íntimo del verbo poético o de la extracción

de materia por parte del escultor. También es la sobriedad propia de la lengua menor. Este silencio realmente no dice nada. Se refiere al vacío. Se convierte en una vacuola. Es capaz de poner en movimiento el deseo de un sujeto. Se convierte en el espaciado de la palabra.

Y luego están los silencios que lo dicen todo. Estos silencios están comprometidos con el poder. Esto es lo que aprendemos del eslogan de Act Up que he mencionado antes. (“Silence=Death”). Hay veces, incluso tras la crisis del sida, en que no hablar, no tomar la palabra para defender ciertas cuestiones, es transigir con lo peor. Para ser muy concreto, creo que hoy, como ciudadano, es fundamental pronunciarse a favor de los derechos de las personas trans, contra sus discriminaciones, contra su patologización, por el reconocimiento de sus identidades. Si no lo haces explícitamente, ¿qué tipo de sistema apoyas? En otro orden de cosas, si no te declaras explícitamente a favor de un movimiento de discurso tan liberador como el #metoo, ¿qué tipo de relaciones entre hombres y mujeres apoyas? Si no te declaras abiertamente homosexual en una escuela de psicoanálisis, ¿qué tipo de transmisión de conocimientos adoptas?

Me parece, por tanto, que el silencio analítico es una herramienta técnica para acercarse con el analizante [l’analysant] lo más próximo posible a su imposible de decir, a lo que hace sufrir. Insisto, en que, en el marco de la cura, caso a caso, la palabra debe ser manejado con cuidado, según la relación con el Otro que el sujeto ha encontrado en el curso de su existencia. Pero cuando el analista sale de su función, cuando toma la palabra en el marco de una entrevista, en un artículo, en un libro, en una conferencia, en un curso..., tiene que pensar no en las consecuencias de su silencio, sino en su no toma de la palabra ante las injusticias que se producen en el mundo. La clínica no está desconectada del mundo en

el que se ejerce. No puede prescindir de lo político en sus transmisiones.

Su pregunta también plantea la cuestión de la consulta [du cabinet] del analista como lugar “seguro”. También en este caso, por una parte, se trata evidentemente de que las propias herramientas del analista no reproduzcan la violencia que hayamos podido encontrar fuera de la consulta. Si su analista lo llama por un género que no es el suyo [mégenre], si habla de usted en términos masculinos a sus colegas cuando usted se identifica como mujer, si piensa que, en el fondo, una relación homosexual es siempre una relación de lo mismo con lo mismo, si considera que una lesbiana es lesbiana porque está defraudada [déçue] de los hombres, pues un buen consejo: HUYA. La consulta del analista debe ser un lugar donde cada uno pueda venir a decirse, descubrirse y acercarse a lo que hay de más insoportable, a veces lo más sucio, a veces lo más mortífero y lo más peligroso. Encontrar el propio deseo, afirmar lo que uno quiere para sí y para los suyos, captar un poco de lo que se repite en una existencia y de lo que nos congela en nuestros caminos subjetivos no es un paseo suave.

Encontrar tu deseo cambia la vida, transforma tu mirada. Escuchar la propia palabra tiene efectos poderosos. En definitiva, si la consulta del analista debe ser segura, es porque la experiencia del inconsciente no está exenta de riesgos. Incluso diría que atravesar un sueño, interpretar un lapsus, recorrer los determinantes familiares, sopesar el peso de las palabras escuchadas, los insultos que nos golpearon [frappé.es], bueno, no es nada seguro. No está exento de peligros. A veces da miedo. Así que sí, necesitamos analistas seguros, situados [situé.es], críticos con su disciplina y su teoría para poder acompañar a los sujetos hasta su punto más extremo de singularidad.

Y, aquí también, pienso que tiene que ver con una pregunta sobre el tacto. Voy a quedar en esta formulación.

No cesamos de tocar a lo intocable en psicoanálisis. Pero para tocar lo intocable, uno avanza con tacto. He aquí mi programa: reanudar con la sobriedad de la lengua menor, menos por las palabras que por el silencio y el tacto que nos hacen tocar a lo intocable.

DÉBORA ONÍRIA: Me resulta estimulante el motivo del tocar que inscribes en tu respuesta. Si bien no soy una lectora de Blanchot, noto que en ella se contrae un movimiento cuyo impulso le da cuerpo al ejercicio de redefinición de una cierta topológica sin *topos*, convexa, ablativa, torcida, no-evidente, que hace arribar nuestra distancia hacia una con-formidad que supura asociaciones e inflexiones en torno al arte, el activismo, la teoría y la clínica *minoritarias*, enmarcada por la poética de lo que Deleuze y Guattari concibieron como espacio liso, a saber, una territorialidad de una física descodificada de n-dimensiones. Ciertamente, sin haber empalmado una presencia junto a la otra, sin haber compartido presencialmente, producimos con-tacto y somos tocad*s por nuestras lecturas, así como por los investimos que emergen y se sumergen en su trayecto.

FABRICE BOURLEZ: Sí, eso es precisamente lo que es.

DÉBORA ONÍRIA: Mi siguiente pregunta es una pregunta un tanto especial para mí. Con ella pretendo darte a conocer parte de mi primera interacción con el psicoanálisis. Por supuesto, no se trata de hacer memoria o recordar el yano de lo ya sido para decir “esta es una materia que (en alguna medida o bajo algún horizonte ilusorio) domino”. Todo lo contrario. Consciente de que de lo que se trata es de un no-saber que no se reduce a la oposición entre saber y no saber, lo tomo como una oportunidad para re-trazar una orientación, con, digamos, efectos dislocantes.

En la última sesión del taller, cuando te consultamos por el lugar que tiene Lacan la clínica de lo menor, nos hablaste de la que creo es una de las apuestas fundamentales del marco teórico-clínico de tu libro: la banda de Moebius. Recuerdo que la primera vez que leí sobre esta figura científica —que en matemáticas ilustra un ejemplo elemental de fibrado topológico— fue en *Economie Libidinale* (1974) de Lyotard, libro que llegó a mis manos gracias a André Menard, un mapuchólogo con vocación postestructuralista, quien llevó las lecturas de Marcel Mauss, Claude Levi-Strauss y la etnología del Siglo XX al Departamento de Filosofía de la UMCE. Eso fue en el 2010, por aquel entonces avanzaba en el bosquejo de mi tesis de licenciatura al tiempo que daba los mis primeros pasos en el activismo estudiantil (Colectivo Diagrama). Se trató de una época muy fructífera en mi formación, en la que me nutrí de una gran cantidad de conocimientos humanísticos y saberes profanos que no circulaban en otros espacios universitarios. Eso que me permitió acentuar la oblicuidad de mi inclinación interdisciplinar, llevándome a tomar ocho cursos en la Escuela de Filosofía de Universidad de Valparaíso y en la Escuela de Arte de la Universidad de Chile gracias a un Plan de Movilidad Estudiantil que exprimí al máximo. Algo que no me deja de causar curiosidad es que siendo una estudiante de primera generación, marcada no por referentes culturales o certificaciones analíticas, sino por la vulnerabilidad socio-económica de origen y por el anhelo de devenir otra cosa que “hombre”, me entusiasmé en hacer una tesis en torno a la relación entre el psicoanálisis y la deconstrucción. Recuerdo que en aquel entonces estaba absorta en lo que desde aquí podría enunciar como dos campos de problemas al interior de la filosofía del acontecimiento. Uno, ceñido al pensamiento filosófico en torno a la cuestión del deseo (el primer libro que me compré con mi propio dinero, cursando el primer año de la licenciatura,

no fue sino El Anti-Edipo); el otro, la crítica que Derrida realizara de Lacan a partir de la década de los ochenta.³ Después de haber pasado un tiempo engullendo de manera pormenorizada poco a poco fui dedicándome al segundo campo. Si bien es cierto se trata de un objeto de estudio al que no le di continuidad, puedo afirmar que fruto de él es mi contacto *in situ* con la escena analítica, mi amistad con querid*s que ejercen el psicoanálisis, e incluso, la aventurada incorporación de algunos alcances crítico-clínicos a mí proyecto de investigación actual.

FABRICE BOURLEZ: Es curioso lo que testimonias. Tengo un recorrido psicoanalítico largo: tanto en la formación teórica como en el tratamiento de mis propios sufrimientos. Empecé mis primeras entrevistas clínicas, como analizante, cuando tenía 18 años. Y tomé mis primeros cursos de introducción al psicoanálisis cuando apenas tenía veinte años. Mis estudios de filosofía son indisolubles de mi encuentro con el psicoanálisis, pero son igualmente indisolubles de mi experiencia como joven homosexual, en pleno descubrimiento de su deseo, a la salida de la crisis del sida.

La pertenencia a una dicha minoría estaba, pues, en el centro de mis primeras elaboraciones subjetivas: “cómo llegar a ser un hombre”, esa era mi pregunta. Paradójicamente, *L’anti-OEdipe* de Deleuze y Guattari constituyó —para mí también— un faro fundamental durante todos mis años en el diván. Siempre tuve en mente, cuando iba al analista, la idea de que uno debe ir allí no a recitar la tragedia edípica, sino a trabajar en el inconsciente del mismo modo que un obrero va a la fábrica. Desatornillemos el motor, limpiemos los pistones, reconectemos los

³ Textos importantes en esa estela son “El cartero de la verdad”, “Estados de ánimo del psicoanálisis”, “Por el amor de Lacan” y “El animal que luego estoy si(gui)endo”.

cables que electrifican el deseo. Creo que, sin las críticas de Deleuze y Guattari al dispositivo analítico, no habría podido avanzar en mi propia cura. El deseo depende de un agenciamiento maquínico, pero siempre me ha parecido lamentable que l*s deleuzian*s excluyan a priori el tratamiento de la familia, del lenguaje familiar: estos son partes de la máquina deseante. A veces los he encontrado desordenados, enredados en cuestiones muy narcisistas por no haber tratado maquínicamente sus coordenadas subjetivas en el diván. En el fondo, creo que el analista puede ser dirigido como un trabajo que des-encadena [désenchaine] tanto las creencias narcisistas como las filosóficas para poder moverse más libremente en el campo de la teoría y la práctica.

DÉBORA ONÍRIA: Vuelvo a abrir aquí uno de los pasajes de ese enjambre de formulaciones que desde aquell entonces me marcaron. En *Economie Libidinale*, publicado a solo dos años de *L'Ani-Oedipo* (1972) es posible escuchar a coro una crítica dirigida a Lacan que pasa, precisamente, por la cuestión de una cierta topología deseante y por la experimentación de un pensamiento que se deslinda de las ataduras de la metafísica de la sustancia, del *organon* como principio unitario, de la concepción del deseo como hipótesis de una carencia originaria y del “teatro de la representación” como escenario en el que tienen lugar la función-psi, sus narrativas y subjetivaciones, que disciplinan y modelizan a la personología que le da al yo su consistencia. En esa línea Lyotard afirmará: “Un desplazamiento semejante, cuya función es de representación, vicaria, supone una unidad corporal sobre la cual se inscribe como transgresión” (1990, 10). Contrario a la “representación de un teatro totalmente clausurado”, un “patchwork de una sola cara de todos los órganos (inorgánicos e inorganizados)” (12). ¿Cómo lees hoy la aparición de esa *voz coral*? Y, ¿cuáles son, a tu parecer, los

nódulos (semióticos, políticos, vindicativos, analíticos o libidinales) que nos permiten re-inseminar la apuesta “crítico-clínica” de la clínica de lo menor en otros horizontes (pienso en este Chile post plebiscito de salida del proceso constituyente) sin abastecer las nuevas formas de *molaridad* como las que se dejan leer en el dispositivo legal del matrimonio igualitario (en tanto norma gubernamental) o la inoculada adecuación de las subjetividades trans* a los códigos binarios, cissexistas y heteronormados cuya expectativa social ha determinado negativamente la habitabilidad de nuestras vidas?

FABRICE BOURLEZ: Esto es exactamente lo que trataba de decir antes cuando evoqué mi experiencia personal. Seguramente sabe que, en francés, Lacan juega con esta homofonía significante: “S1” se escucha “enjambre” [“essaim”].⁴ Crecí siendo un muy buen estudiante, el mejor de la clase. Creo que uno de los principales avances de mi propia cura es haberme hecho consciente de los límites que impone un dispositivo que sólo afirma S1 en lugar del característico enjambre de multiplicidades teóricas, sensibles, sociales y políticas que hacen de un saber, un saber vivo. El buen estudiante esconde el enjambre bajo la S1: aprende de memoria. No olvida nada. Pero no inventa.

⁴ Pienso aquí en una nota al pie. Ayúdame a decidir cuál puede ser la más esclarecedora. Yo por el momento copio la definición del “discurso amo” que aparece en *El diccionario de psicoanálisis* de Roland Chemama (recomendación de Pilar, mi psicoanalista). “Las cosas pueden plantearse entonces así: lo que produce un sujeto, es decir, no un hombre en general o un individuo sino un ser dependiente del lenguaje es que un significante venga a representarlo ante todos los otros significantes y, por ello mismo, a determinarlo. Pero, a partir de allí, hay un resto. En efecto, desde que se inscribe en el lenguaje, el sujeto ya no tiene más acceso directo al objeto. Entra en la dependencia de la demanda, y su deseo propio sólo puede decirse entre líneas. De ahí el concepto de objeto a que Lacan elabora y que designa no el objeto, supuesto como disponible, de la necesidad, del consumo o del intercambio, sino un objeto radicalmente perdido”.

El problema de mantener vivo el deseo hoy en día (sobre todo en estos tiempos de crisis política, social y económica) es de sobretodo no reducir nunca la búsqueda de una solución al S1, al único significante amo [au seul signifiant maître] que dictaría la misma ley para todos. “¿Quiere estar mejor? ¡Entonces debe hacer esto o aquello!”. “¿Quiere ser feliz? Entonces haga como yo”. Esto es lo que el pensamiento positivo y el coaching proponen con demasiada frecuencia. Esto es lo que el pensamiento positivo y el coaching proponen con demasiada frecuencia. Los sujetos del mundo contemporáneo se comportan con demasiada frecuencia como los buenos alumnos del capitalismo. Siguen demasiado sus consignas y se olvidan de cuestionar su propio deseo. Deseamos y trabajamos como el profesor o la maestra nos dice que deseemos y trabajemos. No inventamos nada. Nos dejamos llevar por la corriente y todo se vuelve un poco insípido.

Mientras que, los estudiantes de las escuelas de psicoanálisis, ell*s, por su parte, se comportan como colegiales de oficio con la espalda doblada bajo el peso de un respetuoso saber hacia el significante-amo lacaniano o freudiano. Lejos de ser afín al rigor en la construcción del campo referencial del analista, éste acaba confundándose demasiado a menudo con una especie de prohibición de inventar un saber vivo en el cruce de diferentes disciplinas.

Mientras que, desde mi punto de vista, el psicoanálisis puede ser utilizado como un arma para despertar el deseo de los sujetos contemporáneos —ayudándoles a comprender de qué está hecho su deseo y qué lo obstaculiza— la mayoría (no todos) de los colegas analistas siguen avanzando en una relación teórica con los textos que vale como una pura y simple oración aprendida de memoria. Se limitan al S1 freudo-lacaniano. Han olvidado el consejo de Freud en *La cuestión del análisis profano*: manténganse fuera del templo (*pro-fanum*), no tengan una relación

demasiado respetuosa con los conocimientos, no sean especialistas, estar demasiado seguros de su saber no sirve de nada. Son los mantras ideológicos de las escuelas psicoanalíticas los que imposibilitan por completo el diálogo con las multitudes que siguen pululando y transformando el mundo, mientras el lenguaje psicoanalítico pierde su tiempo en una lúgubre repetición de lo mismo, o peor aún, en un triste lamento sobre «antes era mejor». Así que abordo el trabajo psicoanalítico como un trabajo de encuentros tanto en la clínica como en la teoría. Uno conoce a personas en el psicoanálisis y estas personas transforman tu representación de la profesión. Esto también ocurre cuando se lee un libro. Te encuentras con intercesores, intermediarios, interlocutores que siembran el disturbio en ti, te inquietan, te remueven. Creo que esto es también lo que buscamos cuando leemos literatura, cuando vemos una exposición o una película: alejarnos de lo que conocemos para ver, entender y sentir de otra forma.

Ferenczi no habla de otra cosa cuando afirma la elasticidad de la técnica psicoanalítica. Se trata, en la clínica como en la teoría, de dejarse deformar, ampollar [bour-souffler], estirar, sin dejar nunca de desear. No soltar el deseo, convertirlo en un motor subjetivo y social es sin duda la mejor manera de no caer del lado de las interdicciones de inventar.

Pienso en lo que afirma Foucault en su entrevista sobre la "Amistad como modo de vida". Foucault, a principios de los años 80, insiste en que los modos de vida gay sean fuente de nuevas formas de relacionarse. Por el hecho mismo de pertenecer al margen, se puede inventar toda una cultura que no corresponde al ideal familiar, heterosexual, patriarcal... Pero Foucault insiste para que el programa quede vacío. Creo que este punto es fundamental. Pensar el deseo no con la falta y la castración en el centro, sino con un vacío capaz de acoger las diversidades de

cada uno. Tenemos la tendencia a temer el vacío, a querer llenarlo con contenidos ideológicos y teóricos, con bienes de consumo, con angustias... Me parece necesario seguir vaciando el contenido de lo que creemos ser, des-hacer-nos de nosotros mismos para poder pensar colectivamente en modos de representación que no se confundan con reglamentos internos, ya sea en el campo del psicoanálisis, de las minorías LGBTIQ+ o de la sociedad en general.

DÉBORA ONÍRIA: Como verás mi relación, prematura, cauta, discontinua y filtrada, con Lacan está entramada por la curiosidad, la distancia y el desapego. Esa es una de las principales razones por las que me parece sumamente convocante el espíritu de lo que plantea Patricia Gherovici, cuando en base a la pregunta, “¿qué puede aprender el psicoanálisis de la experiencia trans?” (25-27 de agosto 2021), recupera el principio de desbiologización de los esquemas lacanianos para encarar la falta tino y el parco dogmatismo de lo que tu llamas los defensores del orden simbólico. Esto último lo digo con razón de causa, el año pasado tuve la suerte de participar en un seminario internacional dictado por la autora de *Transgender psychoanalysis* (2017) que organizó la Asociación Costarricense de Investigación y Estudio del Psicoanálisis (ACIEP). De ahí que en el taller que desarrollamos con Carolina Pezoa estuviésemos advertid*s de que, además de la promoción del principio de despatologización en lo clínico —que es algo que ha arropado mi relación con ONG CERES y con l*s amigues del mundo psi—, la tarea es la de ir por los restos a-significantes de nociones como las de “pulsión”, de “plus de goce” y de “lo real” (esta última en razón de la cuestión del acontecimiento y sus principios de individuación singulares), relevando la bandera de un Freud que puede aportar muchísimo en la batalla en contra de los discursos anti-género, las pragmáticas transodiantes y las políticas anti-*queer*.

FABRICE BOURLEZ: Sí, encuentro que Patricia propone algunos avances notables para sacar al psicoanálisis de sus prejuicios en materia de transidentidades y, para ir en su dirección, todo el último capítulo de mi libro *Queer Psychoanalysis* trata de cuestionar, con Butler, esta vez, lo real. Se trata de jamás despolitizar el real. Tenemos que dar cuenta de cómo la apelación a lo real: como punto de imposible, como forclusión, como indecible... se remite, por supuesto, siempre a las coordenadas subjetivas únicas del analizante, pero también está siempre políticamente marcada, implicada, determinada. Lo que es imposible de decir depende, sin duda, de la forma en que su cuerpo ha encontrado el lenguaje, y eso le pertenece solo a usted, a su historia.

Pero también depende de lo que es decible. Ahora lo decible está políticamente determinado por las reglas gramaticales en uso, por toda una serie de normas y hábitos de comportamiento y comprensión que situarán del lado de lo imposible todo tipo de identidades, reflexiones y realidades percibidas como "desviaciones". Se trata de cuestionarse, al menos así leo a Butler, sobre lo que a priori se plantea como fuera de escena [*hors scène*], como no inscribible en la escena simbólica, ya sea teórica o psíquica. Se opera entonces una politización de lo real que es decisiva, especialmente cuando se reflexiona sobre la clínica de las transidentidades. ¿Por qué, a priori, las personas trans deberían encarnar una «metamorfosis impensable», por qué sus cuerpos serían ininteligibles, por qué debieran ser catalogados del lado de algún tipo de forclusión? ¿Por qué las eventuales intervenciones quirúrgicas debieran ponerse sistemáticamente del lado de un trabajo sobre lo real indecible? Todas estas formas de aprehender las realidades trans a partir de lo real son moneda corriente en el campo psicoanalítico y revelan la mayor parte del tiempo los prejuicios del analista y de la matriz conceptual con la que se aprehende la clínica.

Una diría que esta matriz conceptual está obsesionada por el dos y es incapaz de pensar en plural. Esto es totalmente contradictorio con un inconsciente que se encuentra a través de la asociación libre y que no está sujeto al principio del tercero excluido.

DÉBORA ONÍRIA: Sabemos, por otro lado, que por mucho que la población trans* padezca de una vulnerabilidad apabullante, la lucha en contra de la victimización es esencial para sostener un agenciamiento (molecular, maquínico, ecosófico) que nos permita hacer de aquello de lo que el cuerpo puede una materia-fuerza capaz de crear y sostener umbrales de libertad en contextos plagados de adversidades. En base a tu experiencia clínica, intelectual y activista, ¿cuáles dirías que son las “latitudes” y “longitudes” (para usar un par nocional spinoziano de *Mil Mesetas*) de esa flexión? Y encadenado a esto último, ¿cómo describirías el tejido cartográfico de los espacios, relacionales e institucionales, que se han asumido la tarea de pensar positivamente la crítica que subyace a esa pregunta? Una pregunta que, lo ha apuntado Preciado en *Yo soy el monstruo que os habla* y algunos años antes Thamy Ayouch, supone en cierto sentido deconstruir la estructuración sobre la que se cimienta la teoría y la clínica psicoanalítica.

FABRICE BOURLEZ: Creo que hay que criticar el psicoanálisis desde el interior de su práctica y no desde el exterior de un saber teórico que lo deconstruiría sin haber experimentado la experiencia clínica. Estoy convencido de que la vulnerabilidad del dispositivo, tal y como lo concibió Freud, (“diga lo que se le venga a la menta” y “si quiere convertirse en analista, primero haga uno”)⁵ ofrece tal

⁵ “dites ce qui vous vient à l’esprit” et “si vous voulez devenir analyste, faites-en d’abord une”. Nota al pie para apuntar la referencia a la que alude Fabrice.

plasticidad que puede seguir transformando las subjetividades y acogiendo todas las transformaciones teóricas y ajustes necesarios para poder escuchar realmente a cada sujeto caso a caso.

Practico el psicoanálisis con personas provenientes de minorías LGBTIQ+ desde hace tiempo ahora. Y, sesión tras sesión, veo el deseo operar. El encuentro clínico, llevado a cabo con tacto, permite a cada uno escuchar lo que tiene que decir, articular lo que desea devenir. Conseguir desprenderse del peso de la propia historia sin limitarse al papel de víctima, conseguir desplazar la mirada sobre lo que se creía ser y transformarse, haciendo que nuestras repeticiones dejen de ser un ineluctable para convertirse en un posible; esto es lo que está en juego en cada una de las “curas” que realizo con mis analizantes. Esto no impide el trabajo activista. Al contrario. Los sujetos con las que me encuentro cada semana trabajan, ensayan formatos de vida colectiva, intentan aprender, enseñar, escribir de otra forma, cada uno traza su propio camino de militancia experimental... Yo mismo sigo saliendo a la calle para mostrar mi indignación contra tal o cual decisión injusta. Creo que esclarecer el propio deseo permite militar mejor, entender mejor por qué se ha llegado a defender tal o cual causa.

Yo añadiría que en el campo del trabajo deseante hay infinidad de paisajes por descubrir e inventar. Y sigo creyendo que hay miles de maneras de acercarse a estos paisajes para pintarlos por “pequeños toques” [petites touches]. Ya no pintamos como los impresionistas, por supuesto. Esto no significa, sin embargo, que la pintura haya muerto. Ya no analizamos como en el siglo XX, por supuesto. Esto no significa, sin embargo, que el psicoanálisis esté muerto: tiene que reinventarse, “hibridarse” como diría Thamy, es decir: encontrar nuevas trayectorias transversales para escuchar y encontrar los medios, para cada sujeto, de articular su deseo. Como clínico, pienso sobre

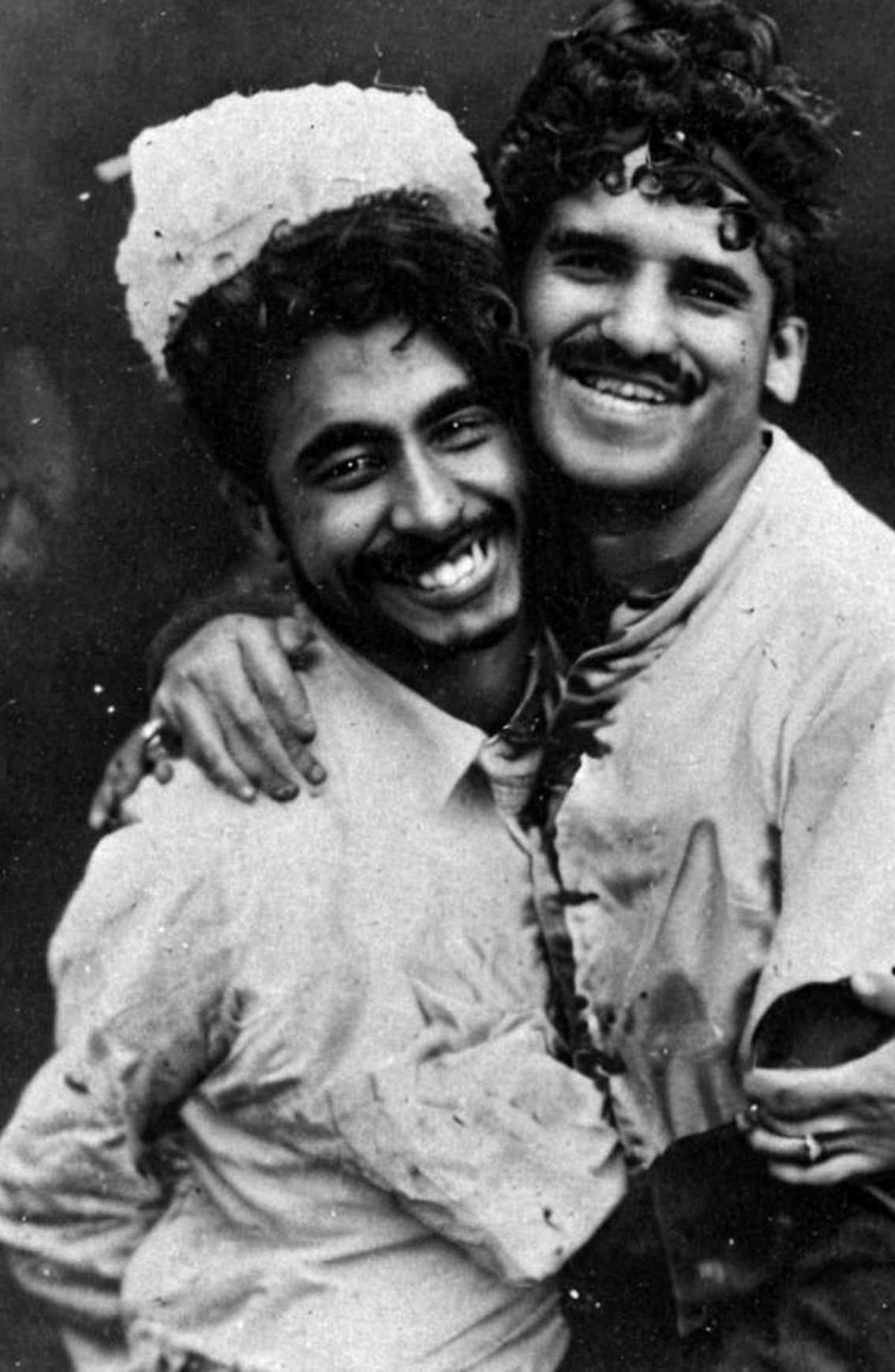
todo en los tipos de interpretación y sus formatos: ¿cómo se interpreta hoy? Fui formado por los lacanianos. Me enseñaron a cortar y a coser con los significantes. Creo que este es uno de los puntos más concretos para pensar en las transformaciones de la práctica psicoanalítica. En función de los cambios sociales, estos cortes y costuras significantes deben cuestionarse a sí mismos, reflexionar sobre sus presupuestos políticos y normativos con el fin de estar lo menos cargos posible. Desde mi punto de vista, en el corazón de la práctica hay primero y antes que todo un vaciamiento [évidement]. Un vaciamiento de sí en tanto practicante. Un vaciamiento ideológico para poder escuchar a cada uno en su singularidad. Un vaciamiento necesario a los movimientos deseantes. Si hay una deconstrucción psicoanalítica por operar, es en cada lugar donde este vaciamiento (y por vaciamiento, ínsito por supuesto sobre “vacío”), ha sido recubierto, llenado por certezas, por automatismos, por hábitos. Para volver a encontrar la subversión analítica, hay que tener el coraje de abrazar el vacío que la anima desde su técnica y su metapsicología. Este vacío, este hueco, esta ausencia se encarnan en la manera como el analista maneja la palabra y se calla, como escucha y toma parte en el discurso del analizante. No se trata solo de técnica y metapsicología, se trata, en el entrecruzamiento con el texto de Foucault que evocé antes, sobre política. Debemos quizás reanudar más con el vacío para devolver al dispositivo analítico su subversión fundamental. El psicoanálisis torna el vacío político.

* * *

Obras citadas

- Bourlez, Fabrice. *Queer psicoanálisis/Queoír el psicoanálisis: Clínica menor y deconstrucción del género*. Traducción del francés Cinthya Estrada-Plaçon y Julieta Abrego. Mario de Mendoza de Figueroa, 2021.
- Liotard, Jean-François. *Economía libidinal*. Traducción del francés Tununa Mercado. Fondo de Cultura Económica S.A., 1999.
- Foucault, Michelle. *De la amistad como modo de vida: Entrevista a M. Foucault*. Traducción del francés Luis Cayo Pérez Bueno. En el margen, Revista de psicoanálisis, 2019. <https://enelmargen.com/2019/03/12/de-la-amistad-como-modo-de-vida-entrevista-a-m-foucault/>
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Kafka, por una literatura menor*. Traducción del francés Jorge Aguilar Mora. Ediciones Era, 1990.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *El Anti Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción del francés Mauricio Monge. Paidós, 2007.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Traducción del francés José Vasques Pérez. Pre-Textos, 2010.
- Lemebel, Pedro. "Loco afán", en *El devenir de la subjetividad: Conferencias, Entrevistas, Diálogos*. Dolmen Ediciones, 1991.
- Castanet, Hervé. *Homoanalizantes: Homosexuales en análisis*. Traducción del francés Gerardo Arenas. Grama ediciones, 2016
- Freud, Sigmund. "La cuestión del análisis profano". *Sigmund Freud: Obras completas*. Editado por J. Strachey, Vol. 19, Amorrortu Editores, 1926, pp. 177-258.
- Freud, Sigmund. "Tres Ensayos para una Teoría sexual". *Obras Completas*. Traducido por Luis López Ballesteros, Tomo II, Biblioteca Nueva, 1981, pp. 1169-1237.

* * *





RESEÑAS

Escriben:

- ALEJANDRO DE LA FUENTE
- JULIA GUZMÁN WATINE
- CATHERINA CAMPILLAY COVARRUBIAS
- DIAMELA ELTIT
- CARLA MIÑANA JUST

Una presencia salvajemente frágil. Sobre *La Convulsión Coliza: Yeguas del Apocalipsis* (1987-1997) de Fernanda Carvajal

Santiago: Metales Pesados, 2023

ALEJANDRO DE LA FUENTE¹

Investigador independiente
adelafuente89@gmail.com

... un deseo compulsivo, repetitivo y nostálgico del archivo, un deseo irreprimible de retorno al origen, una melancolía, una nostalgia por volver al lugar más arcaico del comienzo absoluto (Derrida 1996 91)

El accionar de las Yeguas no quedó registrado en la inscripción de la letra y en cambio, persistió como potencialidad subterránea, en los flujos bastardos y azarosos, serpenteantes y enmarañados de la oralidad (Carvajal 2023 41)

La publicación de Fernanda Carvajal *La Convulsión Coliza: Yeguas del Apocalipsis (1987 - 1997)* (2023, Editorial Metales Pesados), presenta un cuidadoso recorrido por la trayectoria del colectivo artístico compuesto por Pedro Lemebel y Francisco “Pancho” Casas que, hacia el ocaso de la dictadura cívico-militar chilena, realizó controvertidas acciones de arte en el espacio público,

¹ Santiago, 1989. Es licenciado en Artes con mención en Teoría e Historia del Arte por la Universidad de Chile. Se ha desempeñado en trabajos de investigación y documentación de colecciones privadas como la galería D21 Proyectos de Arte. A su vez, de archivística con diversos artistas chilenos (*Yeguas del Apocalipsis*, Víctor Hugo Codocedo).

como *Refundación de la Universidad de Chile*, en galerías de arte, como *Las Dos Fridas*, y en espacios políticos como en la Comisión Chilena de los Derechos Humanos con *La Conquista de América*, entre muchas otras. La publicación recopila estas y otras conocidas, y no tan conocidas, acciones de este colectivo que actualmente es reconocido como pionero de la disidencia sexual en las artes visuales del cono sur.

Sin embargo, más allá de la reputación de las Yeguas, la seducción de esta publicación que suscitó en mí la prosa de Carvajal inevitablemente produjo puntos de contacto en mi memoria que llevaron a recordar la experiencia que compartí junto a la autora, cuando desarrollamos el proyecto de conformar el “Archivo Yeguas del Apocalipsis”². Es por ello que una ola nostálgica de afectos y emociones me impulsaron a escribir y compartir estas reflexiones.

Conozco de cerca el desafío que implicó para Carvajal concertar una “historia” sobre este mítico dúo artístico que vino a perturbar y descomponer la afectada y estudiada escena literaria y artística de la capital chilena hacia el ocaso de los años 80 y los comienzos de la década del 90. Por lo tanto, sé que el impulso por publicar este relato se desprende de su paciente y prolijo trabajo de investigación que realizó por año con el objetivo de situar, reconocer y valorar la trayectoria de este caótico, agitador, anarquista y libertario colectivo artístico que circuló por diversos espacios culturales corrompiendo sus protocolos y solemnes ceremonias, con su perturbadora presencia.

Las Yeguas del Apocalipsis se convirtieron en un mito urbano -y en un pánico colectivo también-, que se expandía de boca en boca entre creadores, especialmente en instancias como lanzamientos de libros, premiaciones e inauguraciones de artes visuales. En ese sentido, Carvajal rescata diversos episodios, más

² Proyecto que realizamos en el transcurso de los años 2013 y (oficialmente) 2018, aunque su finalización ha resultado mucho más porosa en el sentido de que, actualmente, en ocasiones, aún nos encontramos trabajando en él. Para revisar los resultados visitar: www.yeguasdelapocalipsis.cl

o menos documentados, en los cuales Lemebel y Casas alborotaron el entorno con sus prácticas. Describe diversos espacios por los que transitaron que, supuestamente, no les pertenecían, y en los que introdujeron una partícula revolucionaria que, molecularmente, generaría mutaciones en nuestro campo cultural, las cuales se aprecian con mayor claridad con la perspectiva histórica de la actualidad. De modo que percibo claramente su compromiso con esta publicación, tanto por la relevancia histórica de las Yeguas, como con la necesidad de contextualizar sus actividades.

1. "Huellas indómitas"

En el libro, Carvajal sitúa el proyecto de conformar el archivo de las Yeguas del Apocalipsis, bajo el subtítulo "Huellas indómitas". El cual designa dos ideas profundamente vinculadas a las nociones de archivo y dominación. Ideas que, por cierto, están muy presentes en gran parte de las producciones del colectivo y, por lo tanto, describen de forma brillante y poética la peculiar naturaleza de su archivo.

Por un lado, la "huella" consiste en el rastro que dejó una presencia anteriormente. Ginzburg, en su ensayo sobre el indicio, señalaba que descifrar las huellas de los animales, desde tiempos ancestrales, era una tarea fundamental para cazar. "Una huella designa a un animal que ha pasado" (2003 111). Estas marcas primitivas, salvajes, brutales, que documentan el paso de un animal, para Derrida constituirían "aquello que no se puede reducir a *mnēmē* o *anamnēsis*, es decir, al archivo" (1996 11). De modo que, así interpretadas, las huellas fueron las primeras señales de lo que posteriormente entenderemos como evidencia.

Esta analogía entre huellas e inscripciones comprende tanto la dimensión colonizadora como antropocéntrica de lo que actualmente conocemos como documento de archivo. En otras palabras, podríamos situar a las huellas como el origen de una genealogía de la necesidad humana por inscribir, interpretar y conservar un registro de la "verdad" o de lo que "realmente

sucedió”, que devendrá en un signo cultural e institucional erigido hoy como el archivo. Por lo tanto, Derrida definía la evidencia del archivo como el *“suplemento materializado que es necesario para la presunta espontaneidad(...) de la memoria”* (1996 14).

Por otro lado, el carácter indómito refiere a la domesticación. Domesticar implica la acción de despojar a un animal de su estado salvaje para acondicionarlo y convertirlo en dócil y que, de esta manera, su existencia (cuerpo, atributos, características) sea utilizada para satisfacer necesidades específicas en el entorno humano³. La historia de la humanidad documenta, como una suerte de proceso civilizatorio, una serie de invasiones de ciertos grupos humanos contra otros humanos y especies, que tenían por objetivo conquistar su dominación. Por siglos el orden colonial avanzaba en contra de la naturaleza indómita de su entorno, introduciendo forzosamente sus propias formas de relación con el espacio, el tiempo, la memoria, otros cuerpos, etcétera. Este avance se consolidó a través de violentas medidas de exterminio, disciplinamiento y domesticación.

De alguna manera, Carvajal rescata estos conceptos primitivos porque describen precisamente el sentimiento anticolonial, anti civilizatorio y anti humanista, si queremos, que provocaban las prácticas artísticas de las Yeguas del Apocalipsis. En palabras de la autora, las Yeguas:

“ensayaron versiones coliza de la animalidad y lo salvaje en las que entrecruzaban pasado y futuro, que se soltaban del orden cronológico y dejaban irrumpir otras composiciones de los cuerpos, el deseo y la temporalidad” (Carvajal 2023 73).

³ En tiempos de la episteme clásica, como la definió Foucault, el estado salvaje atentaba contra el orden eurocentrista que los imperios fueron instalando en todas las latitudes del mundo. La expansión colonizadora dominando pueblos y territorios, introdujo *“la voracidad foránea de agrupar, en ordenamientos lógicos y estratificaciones de poder”* (Lemebel 1992 15) toda forma alternativa de relación con el mundo. Bajo la mirada de los colonizadores, esos comportamientos manifestaban la barbarie. De esta manera, la agresiva invasión global de la cultura europea se encargó de despejar tanto las *“huellas”* o memorias locales, como la condición indómita de todas aquellas vidas que se cruzaron en su empresa conquistadora.

De la misma manera, con un profundo sentimiento decolonial, Lemebel ha denunciado en su escritura el borramiento de otros modos de relación con el tiempo-espacio que fueron propias de agrupaciones humanas devastadas por la conquista europea:

“Antes de la empuñadura europea y de la cuadratura de sangre, otros eran los índices de medición en que rodaba la cosmología prehispanica... La noción tiempo dependía de otros parámetros más relacionados con un rotativo cíclico que con una numerología cuántica”
(Lemebel 1992 15).

En este desencuentro y lucha entre cosmovisiones y epistemes que se desarrolló en el pasado, se hace evidente cuál fue la visión vencedora que en la actualidad es la dominante y hegemónica. Al trazar puntos de contacto entre la conquista colonial y las formas de conservar nuestras memorias, los archivos coinciden más con instrumentos de perpetuación del poder, al servicio de los conquistadores, que con las huellas y rastros crudos de la presencia y las actividades de los cuerpos en el pasado. Por lo tanto, tiene sentido que las Yeguas no quisieran participar en este sistema de acumulación de la memoria que, en el fondo, sólo refleja la selección y valoración de aquellas huellas dóciles y funcionales para el proceso de dominación.

En ese sentido, las Yeguas se esforzaron por minimizar los rastros de su presencia. Como si evitaran ser cazadas, borraban los indicios de su paso por los espacios donde transitaban de modo que no fuesen fácilmente trazable y así evitar ser rastreadas.

2. “Episodios ciegos”

Lemebel y Casas se despojaban y borraban sus huellas. Además, eran austeras y no acumulaban nada. Así, el legado del colectivo terminó conformándose de piezas toscas, rústicas, incultas e incivilizadas, como huellas animalescas. Incluso, a pesar de que se trataba de una escasa, precaria y frágil fuente de memoria, acceder a estas piezas no era fácil. Especialmente a aquellas que

conservaron en sus propios archivos personales. La entrada a estas piezas sólo se dio a través de un proceso lento y paciente en el que, en un transcurso de años, Carvajal tejió una relación de confianza con cada una de las Yeguas del Apocalipsis, a partir del cual se fueron manifestando orgánicamente las huellas de sus memorias. Estas eran una constelación dispersa y descontextualizada de piezas fragmentadas e incompletas que, si bien informaban sobre las actividades del colectivo, a la vez, generaban más imprecisiones y contradicciones sobre su historia.

El conjunto mismo de las huellas develaba su imperfección. Su lectura sugería una gran cantidad de actividades que estaban ausentes, que fueron borradas. Carvajal define como “episodios ciegos” a aquellas actividades donde “*no hay registros ni en documentos visuales ni escritos y que solo han podido ser construidos desde testimonios e impurezas*” (2023 37). Por lo tanto, las huellas de aquellas acciones improvisadas, contingentes y activadas en medio de una urgencia, como manifestaciones y protestas, por ejemplo, no figuraban entre sus materiales. De esta manera, se evidenciaba que las condiciones de lo inacabado y de lo inconcluso, constituiría una propiedad esencial e intrínseca de su archivo.

Justamente, estos conjuntos fragmentarios fueron las fuentes primarias de Carvajal al momento de escribir este relato, preciso y necesario, sobre la historia de las Yeguas del Apocalipsis. Por eso, en la introducción del libro nos advierte sobre la naturaleza parcial de la memoria y del carácter ficcional de la “historia” y la “verdad”, y sitúa las huellas indómitas del colectivo como:

“un archivo necesariamente imperfecto y abierto, [que] opera como una mitología viva que impide cerrar la historia de las Yeguas o ponerle un punto final, lo que por suerte hace que este libro sea una narrativa parcial, no definitiva” (2023 36).

La práctica artística del colectivo fue principalmente performativa, es decir, compuesta por una serie de acciones y gestos sustancialmente efímeros, espontáneos e inmateriales. Al momento de concebirlas y diseñarlas, Casas y Lemebel se enfocaban principalmente en las condiciones de experiencia que generarían,

por sobre todo lo demás. Su catálogo de, lo que podríamos considerar como, sus “obras de arte”, está compuesto casi exclusivamente de acontecimientos situados en espacios públicos, culturales o político-sociales, en los cuales exponían por medio de sus cuerpos presentes, ejercicios audaces e insolentes. Por lo tanto, practicaban “*un modo de presencia salvajemente frágil*” (2023 17), tal como lo describe Carvajal, es decir, sus obras se componían de la inmaterialidad de lo efímero y de la brutalidad de sus cuerpos accionando en medio del flujo del tiempo presente.

Para mí, esta frase describe de forma precisa la ambivalente relación que tenían las Yeguas con su propia práctica y la consciencia del registro que se derivaba de ellas como su evidencia (consciencia que, por cierto, es común y natural en los artistas visuales, especialmente para la performance). Efectivamente, el título de este texto deriva de aquella contradictoria operación en la cual el colectivo, a pesar de funcionar en un entorno cultural y civilizado, suprimía todos sus principios para ofrecer, brutalmente, su presencia como producto artístico.

Creo que las Yeguas del Apocalipsis se inclinaban más por el instinto de muerte que por la sublimación humanista, civilizada y cultural. Hace más de 20 años Derrida señalaba que una de las operaciones del instinto de muerte psicoanalítico es el de “*borrar sus propias huellas*” (1996 10). Esta energía psíquica, llamada también impulso de destrucción, agresión o pérdida, es indomable y rebelde frente al *ego*. Para Freud, quien acuñó el término a comienzos del siglo pasado, consiste en un impulso salvaje y casi-animal, propio del *ello*, que, por lo tanto, es irrenunciable, como el deseo, aunque sí es susceptible a la sublimación.

Para los fines de este texto, quiero relacionar este instinto con la naturaleza indómita de ciertas huellas que se rebelan frente a la ansiedad “histórica”, o civilizada, por fijar acontecimientos, eventos y personas en un punto estable y estático del flujo del tiempo. Dicho de otra forma, la pulsión de muerte intenta “*arruinar el archivo como acumulación y capitalización de la memoria*” (Derrida 1996 12). Por lo tanto, es evidente el vínculo entre el instinto que impulsa hacia la destrucción y el borramiento, con las

prácticas y las actividades que realizaron Casas y Lemebel como Yeguas del Apocalipsis.

Pero, más allá del espíritu rebelde, caótico y anarquista de las Yeguas, me pregunto: ¿Cómo podemos interpretar esa tendencia de Lemebel y Casa por refugiarse en la zona autodestructiva y abyecta de sus psiquis? Para responder esta cuestión, tal como señala Carvajal en la publicación, podemos recurrir a lo que José E. Muñoz ha definido como “evidencias queer” (2020 133). El académico norteamericano, ubicado en la intersección entre cuerpo migrante (hijo de migrantes cubanos) y cuerpo disidente, ha señalado que para los sujetos queer, destruir nuestras huellas es un impulso de supervivencia, es una forma de protegernos. En ese sentido, siendo dos “locas populares”, las Yeguas se retiraban constantemente del registro, aprendieron la destreza del borramiento y la invisibilidad. Su presencia siempre fue frágil, temporal y efímera cuidando no dejar rastros para los cazadores. En esta suerte de mecanismo de defensa, confluyen diversos sujetos subalternos y minoritarios, tal como lo expresó Lemebel en una entrevista:

“... pusimos el cuerpo en escena manifestando estas confusas formas de rebelión. Confusas en términos de qué ahí estaban los desaparecidos, y ahí estábamos nosotros, también desaparecidos legalmente como homosexuales, manifestando esa desaparición, quizás ahí se pudieron juntar esas dos ausencias en una” (1999 29).

Si bien, tanto en el contexto dictatorial como posdictatorial en Chile, el concepto queer no circulaba con tanta fluidez en el campo cultural, sí podemos reconocer ciertos elementos en común con las acciones espontáneas y efímeras que realizaba el colectivo. Especialmente cuando Muñoz define a “*lo queer como habitado por el propósito de perderse*” (2020 145). Efectivamente, la relación con el tiempo y la trascendencia para las identidades queer es más cercana a la huella salvaje que al archivo-evidencia de la civilización colonial. Como sujetos queer asumimos tempranamente que ningún espacio de memoria es nuestro. Aún en la actualidad, al intentar buscar otras identidades queer en los

depósitos de memoria que se conservan en los archivos, lo que encontramos son prontuarios criminales, casos judiciales y documentación sobre patologías médicas y psiquiátricas. En ese sentido, *“los ‘actos queer’ suelen dejar rastros efímeros que constituyen malas evidencias”* (Carvajal 2023 38) por lo tanto:

“el accionar de las Yeguas conforma un archivo camaleónico que desordena el tiempo, confundiendo las formas dadas de la temporalidad lineal colectiva y visibilizando la violencia cis-heterosexual y colonial como vector de esa desorganización” (2023 31).

3. “Recuerdos borrosos”

Entonces, las huellas que nos legaron las Yeguas y a las que podemos acceder hoy, forman un archivo de “evidencias queer” que, al igual que otros archivos queer, no cuenta con archivos “oficiales” (o coloniales). Pero, a pesar de los esfuerzos por borrar sus rastros para no exponerse al daño mediante la visibilidad, no pudieron impedir la persistencia de su memoria. Otras identidades queer fuimos capaces de rastrear sus tránsitos, de identificar sus marcas y de seguir aquellos pequeños indicios que trazaron su presencia en el pasado. Como una forma de complicidad queer, especialmente entre quienes seguimos nuestro instinto de muerte, percibimos y reconocimos en aquellas huellas imperfectas e incompletas, el soporte de un conjunto de experiencias y afectos vividos. En ese sentido, sabemos que nuestras historias queer no serán compartidas o relatadas por otros, porque ya hemos presenciado en los depósitos de archivo que nuestra representación histórica (entre comillas) consiste en la evidencia de las continuas medidas de control disciplinar, dominación y colonización que se han aplicado a las identidades queer para “enderezar nuestros gestos” (Muñoz 2020 141).

Nuestras prácticas queer se alejan de la visibilidad, nuestras relaciones se desenvuelven en la opacidad y la oscuridad, como actos clandestinos. Sobre lo mismo, Carvajal señala que “lo cuir se transmite de manera encubierta” y que, por lo tanto, sólo

compartimos nuestras expresiones con otras identidades queer o en los espacios donde nos sentimos seguros, *“como una forma de protección y defensa ante las hostilidades del entorno”* (2023 38). Naturalmente, las identidades queer practicamos nuestro cuidado mediante la selección y suspicacia al compartir nuestros registros porque develan las complicidades afectivas, íntimas y sexuales que nos exponen, vulneran y nos dejan abiertos al daño.

No obstante, la semiótica de nuestros códigos queer de comportamiento y lenguaje corporal, no implican una ausencia de tradición o de memoria queer. Como señala Muñoz, nuestros *“gestos transmiten un conocimiento efímero de posibilidades queer”* (2020 137). De modo que los sutiles indicios de nuestras experiencias invisibles sobreviven aún entre las subjetividades queer, mediante *“rastros efímeros como huellas, restos, [y en] las cosas que quedan suspendidas en el aire como un rumor”* (Muñoz 2020 134). Sin duda, la memoria de las Yeguas del Apocalipsis permaneció gracias al rumor. El mito de sus actividades, como en tiempos precoloniales, se transmitió de forma oral, circulando en la memoria colectiva urbana, nocturna y *underground* de la capital chilena. Las propias Yeguas alimentaban los *“recuerdos borrosos”* (Muñoz 2020 147) de una multitud de sujetos subalternos, artistas, poetas, músicos y escritores, que diseminaban el mito del colectivo porque presenciaron sus acciones o porque compartieron espacios de fiesta y de creación. Incluso, su memoria permaneció por varios años luego de la disolución del colectivo.

Como ya he señalado, las Yeguas componían condiciones de experiencia y no objetos artísticos. Por lo tanto, sus acciones no se registraban en una superficie (como el papel o la celulosa). Más bien, penetraban la membrana mnémica de su audiencia con sensaciones y afectos. Sus acciones se desarrollaban en el tiempo y en el espacio compartido con otros cuerpos presentes, por lo tanto, todos los factores y las condiciones del entorno formaban parte de los elementos de la *“obra”*, generando olores, temperaturas, sonidos, iluminación y movimientos particulares. Sin duda, estas características facilitaron las diversas construcciones

narrativas que circulaban en los mitos urbanos, ya que cada espectadora o espectador creaba su propio recuerdo del evento.

No obstante, así como los relatos proliferaban, a su vez, revelaban experiencias contradictorias que cruzaban recuerdos personales y arbitrarios o que, simplemente, imaginaban y fantaseaban complementando los momentos en blanco de su memoria. A pesar de lo anterior, e insistiendo en la complicidad queer con las “malas evidencias”, la exigencia de un relato neutral, objetivo y riguroso, nunca fue necesario. Tal como ha señalado Cvetkovich con respecto a las memorias queer:

“la historia de las lesbianas y de los gais necesita un archivo radical de las emociones, con el fin de documentar la intimidad de la sexualidad, el amor y el activismo *-todas las áreas de la experiencia que son difíciles de documentar a través de los materiales de un archivo tradicional*” (2018 320).

En ese sentido, Cvetkovich propone la figura del “archivista de la emoción”, como uno que sea capaz de cuidar las memorias de aquellos sujetos y comunidades descuidadas por la historia oficial. Su estudio sobre el “archivo de afectos” conecta profundamente con la forma en que el legado de las Yeguas del Apocalipsis ha sido recepcionado por las generaciones contemporáneas. En este punto creo que la figura de la autora del libro ha cumplido, en parte, ese mandato como archivista de la emoción.

En efecto, es cierto que la historia del colectivo está repleta de silencios y vacíos, de zonas confusas e incompatibles y que, por lo tanto, parecen arbitrarias y subjetivas. Pero, es precisamente esa falta de certeza una de las principales condiciones de los archivos queer. Como describe Cvetkovich, se trata de memorias:

“sujeta(s) a las particularidades de la mente y a la lógica del inconsciente, [de modo que] *la experiencia emocional y el recuerdo de la misma demandan y producen un archivo inusual, que con frecuencia se resiste a la coherencia de la narrativa, o que está fragmentado y es claramente arbitrario*” (2018 320).

En definitiva, nuestras micro-historias que relatan la existencia de la disidencia sexo-genérica se componen, básicamente, de “recuerdos borrosos”, “pruebas ‘no confiables’” y de “rastros efímeros” que, sin embargo, portan “vastos depósitos de historia y futuridad *queer*” (Muñoz 2020 158).

4. Conclusión

A pesar de todo el análisis que podamos hacer sobre la memoria y el registro, sobre todo de los sujetos subalternos que no participamos en los relatos de la historia “oficial”; no puedo evitar preguntarme: ¿Por qué las Yeguas del Apocalipsis no conservaban las inscripciones materiales de todas sus actividades? ¿Cómo valoraban, en aquellos años, la trascendencia de sus actividades? y, en consecuencia, frente a los escasos registros que sí conservaron, por qué custodiaron ciertas piezas de memoria en particular, seleccionadas, ¿por más de 30 años?

Hoy podemos acceder a pocas huellas que las Yeguas sí se esforzaron por legarnos. Las cuales, en su mayoría, no custodiaron ellas mismas y que pertenecen a fotógrafas y fotógrafos, videastas, gestoras culturales y a testigos que registraron de forma aficionada sus actividades. Pero, a pesar de la existencia frágil y de la invisibilidad de su quehacer, estas huellas nos permiten difundir la historia de este colectivo para reconocer su aporte, no sólo para las artes visuales y la literatura chilena, sino para la comunidad LGBTQ+ de la región.

En ese sentido, la publicación de Carvajal viene a insistir en la difusión de esta historia y, además, viene a entregar generosamente un tremendo aporte a nuestra memoria colectiva. En su relato, Carvajal rescata ciertos episodios ignorados por los relatos oficiales que, a simple vista, parecen menores; pero, al contrario, fueron fundamentales en nuestras genealogías feministas, LGBTQ+ y del VIH/SIDA en Chile.

En ese sentido, la autora infiltra en este dispositivo de memoria colonial, como es un libro de historia, un repertorio de

acontecimientos del pasado que nos informan sobre nuestro presente, sobre las luchas, la organización, las complicidades y los afectos que impulsaron otras generaciones para que el futuro fuese menos oscuro, abriendo espacios y condiciones de posibilidad para el desarrollo de nuestras identidades feministas, disidentes y queer.

Entre los eventos destacables que rescata Carvajal, mencionaré solo algunos, como el 'Encuentro con Gabriela Mistral', organizado por la casa de la Mujer La Morada en agosto de 1989, el cual marcó una inflexión en la figura de la poeta al recuperarla del lugar que le impuso la cultura dictatorial como representante ideológica de la ontología del "ser mujer" desde la óptica militar y conservadora. Este encuentro aportó en la ampliación de los límites del feminismo de aquellos años, contando con la participación de relevantes figuras como Raquel Olea, Soledad Fariña y Diana Bellesi, entre otras.

Otro evento relevante que rescata Carvajal fue la 'Primera bienal de poesía Latinoamericana' realizada en Valparaíso en noviembre de 1991. En ella participaron importantes poetas locales e internacionales como Carmen Berenguer, Arturo Carrera, Jorge Fondebrider y Néstor Perlongher. Este evento registra una de las pocas visitas del escritor y activista argentino al país. Quien, por cierto, constituye una figura fundamental para les poetas locales que desarrollaron una escritura disidente (como Lemebel entre ellos). Además, este evento se realizó poco tiempo antes de su partida a causa de complicaciones por el VIH/SIDA. El encuentro reunió a poetas y, a su vez, a los agentes del circuito santiaguino de las artes visuales como Nelly Richard, Juan Domingo Dávila, las Yeguas del Apocalipsis, Rita Ferrer, entre otras.

Finalmente, Carvajal rescató los hitos fundamentales que dieron origen a la organización política-activista por la lucha de las disidencias sexuales en el país. El 'Primer Encuentro de Homosexuales y Lesbianas "Rompiendo el Silencio"' realizado en Coronel, en noviembre de 1991; la manifestación del 'Día Internacional de la Acción Contra el SIDA' realizado en Concepción el primero de diciembre de 1991; y la 'Primera Reunión de

Reflexión Lésbico Homosexual de América del Sur’ realizada en el Canelo de Nos en 1992. Estos encuentros son fundamentales para estudiar y comprender las formas de organización política de la comunidad LGBTQ+, tanto en el país como en la región, considerando que antes de 1991 en Chile no existía ningún movimiento que representara los derechos de los sujetos queer (a diferencia de nuestros vecinos que ya llevaban años organizándose y exigiendo sus derechos).

En la publicación, Carvajal aborda estos eventos desde una perspectiva disidente y relata cómo la participación de las Yeguas aportó a revolucionar, de alguna manera, las nociones preconcebidas sobre lo que consistía hacer política y sobre las identidades lésbicas y gays, provocando la articulación de un agenciamiento propio del activismo LGBTQ+ latinoamericano. En ese sentido, Carvajal presenta, como correlato de la historia de las Yeguas del Apocalipsis, la narración más prolífica, rigurosa y documentada que se ha publicado hasta ahora sobre los hitos fundamentales de la historia local del movimiento LGBTQ+ en los años 80 y comienzos de los 90.

En esa línea, Carvajal nos introduce a nuevas formas de investigar y de narrar la historia desde la perspectiva interseccional de las disidencias sexuales, racializadas y populares; al tiempo que nos aporta una mirada anti-especista, manifestando su claro interés por las formas de la animalidad. Su libro propone la posibilidad de un futuro caótico, anárquico y disidente, inspirado en las Yeguas del Apocalipsis, que imagina una política capaz de articular relaciones de alianza y complicidad entre las áreas más esquizofrénicas y disímiles que podamos concebir bajo el limitado orden colonial que nos domina en la actualidad.

* * *

Obras citadas

- Carvajal, Fernanda. *La Convulsión Coliza: Yeguas del Apocalipsis (1987- 1997)*. Santiago: Editorial Metales Pesados, 2023.
- Cvetkovich, Ann. *Un archivo de sentimientos: Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2018.
- Derrida, Jacques. *Archive Fever: A Freudian impression*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- Lemebel, Pedro. "Las cifras de la miseria". *Página Abierta* 64. 1992, p. 15.
- Lemebel, Pedro. "Conversación con Lemebel". *Erato: Revista Literaria* 44. 1999, pp. 29.
- Muñoz, José Esteban. *Utopía Queer: El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Buenos Aires: Caja Negra Editoria, 2020.
- Ginzburg, Carlo. "Huellas: Raíces de un paradigma indiciario". *Tentativas*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003, 93-155.

* * *

Ese punto ciego de la realidad y de nosotros mismos *Ni a la diestra de nadie* de Sonia González Valdenegro

Colección Lengua Negra, Cormorán Ediciones, 2024

JULIA GUZMÁN WATINE

Magíster en Literatura Latinoamericana y Chilena
Universidad de Santiago.
Profesora de Castellano

No toda la obra de Sonia González Valdenegro se inscribe en el género negro, sin embargo, es la manera de abordar *Ni a la diestra de nadie*, pues sus relatos se empapan del registro *Noir*. Lo mismo ocurre con algunos de sus cuentos publicados anteriormente, como “Matar al marido es la consigna”¹, “La preciosa vida que soñamos” “Poderoso caballero” y “El crimen de Ester”². Todas estas narraciones abordan el crimen, la fechoría y la sociedad que opera como parte y causa de la violencia explícita o solapada.

Pero para situarnos en este género, es necesario fijar, aunque sea de manera imperfecta, lo que entendemos por relato policial negro. Para comenzar, se puede definir a través de una comparación, al decir que es un tipo de narración en la que, como en el relato policial clásico de enigma, hay un misterio. Sin embargo, uno de los elementos que distingue el policial de enigma del policial negro, es que el primero es un juego de inteligencia, de re-

¹ Editado en el volumen de cuentos de Sonia González Valdenegro: *Matar al marido es la consigna*. Planeta, 1994

² Los cuentos se encuentran en el libro de Sonia González Valdenegro: *La preciosa vida que soñamos*. Lom, 2007

copilación de pistas que acaba cuando se sabe la verdad, cuando el misterio es revelado. En cambio, en el relato negro, el sentido de la pesquisa y del recorrido del detective —que puede ser un policía, una escritora, un vecino o un detective privado— va más allá de la revelación de la verdad, porque busca centrarse en la realidad y en un saber más profundo, que es el que se filtra a través del crimen.

Pero ¿Qué tiene que ver esto con el relato policial negro si en la obra de la autora no se muestra un detective o una investigación para llegar a una verdad? Para responder esta pregunta habría que retroceder nuevamente al relato policial de enigma, a ese tipo de narración que se asocia con los detectives Sherlock Holmes, Dupin y Poirot, en el hemisferio norte y en Chile, sobre todo con las historias de Román Calvo de Alberto Edwards. Respecto a este tipo de relato detectivesco, Todorov señalaba en “Tipología de la novela policial” que cuenta con dos tipos de historias: la oculta —la primera historia—, que es la del crimen, y la de la investigación —segunda historia—, que es el recorrido que lleva a cabo el detective para descubrir ese relato escondido. En resumen, la narración comienza con un misterio —robo, asesinato, secuestro, amenazas, entre otros— ya consumado, ya presentado a las víctimas. Ellas acuden a un detective y este comienza la narración de su pesquisa. Mientras avanza en ella, va desenterrando el secreto, la verdad que es necesario conocer.

Resulta que, en los relatos negros, nacidos en la segunda década del siglo XX en Estados Unidos, hay un consenso: la existencia del misterio —al igual que en el relato de enigma—, una investigación —al igual que en el relato policial de enigma— y la existencia, como se dijo anteriormente, de una verdad más profunda, el hallazgo de una grieta en la realidad; de una fisura, una falla que apunta a la sociedad y que se convierte en la causa del crimen. La investigación del detective —segunda historia— llega a la narración secreta —primera historia—, pero también a esa especie de revelación del conjunto de la sociedad —lo que se podría llamar tercera historia— que se expresa a través del crimen mismo.

Es así como el registro literario se convierte en un espejo de la sociedad; el crimen y la investigación —cuando la hay— reflejan esa sociedad imperfecta, que acoge —o provoca— la transgresión. De modo que el relato negro articula una memoria diferente, crítica y despiadada, que no acepta eufemismos y que busca entretener, mostrar, criticar y presentar una mirada situada de la realidad.

Entonces, la obra de Sonia González Valdenegro refleja una sociedad imperfecta, una realidad agresiva. Presenta a personajes que sobreviven miopemente en un mar de dificultades que embotan voluntades, mutilan deseos, imponen propósitos equivocados y esparcen en la realidad bosquejos de vidas malogradas.

En este tipo de relatos no siempre es necesaria una investigación³ ni, tampoco, un detective para llegar a esa verdad. Se puede observar con lente de aumento y lucidez a través del relato de la víctima; a través de la narración de un testigo, de un victimario. Se puede profundizar en los recovecos y en los rincones ocultos, incluso, a través de miradas limitadas que han perdido toda autonomía. Los silencios son verdades reveladas, el lenguaje cifrado se convierte en el código de la novela negra criminal.

¿De dónde viene la miopía, el asombro, la distancia o perplejidad que experimentan los personajes frente a sus propias experiencias? Se podría decir, como una idea inicial, que los personajes viven las consecuencias de una causa que desconocen. Son el resultado de algo que no se expresa. Aquí se hace necesario recordar a Ricardo Piglia quien, en su ensayo “Tesis sobre el cuento”, señala que el cuento tiene dos historias: una es visible y la otra es secreta. Esta última es la clave del cuento que se va construyendo con la tensión entre lo enunciado y lo latente. Entonces, ¿Qué se oculta en los relatos de la autora?, ¿qué se mantiene escondido hasta que de pronto sobrepasa a los personajes y se expresa en el crimen o la fechoría? ¿La sociedad criminal? ¿El patriarcado?, ¿la dominación del más fuerte?, ¿la violencia

³ Como es el caso de la novela negra clásica de James M. Cain, *El cartero siempre llama dos veces*.

simbólica del patriarcado? ¿Se asomará, tal vez, cierto existencialismo? ¿Será todo lo anterior esa tercera historia, la propia de la novela negra, que se mantiene bajo capas y que a veces estalla y otras no, en los cuentos de Sonia González?

En este sentido la tradición criminal de la autora no va ligada a un detective de alguna saga fundadora. Se enlaza con las vidas comunes de personajes mínimos que sobreviven en una vida llena de dificultades. Se podría hablar de una trayectoria que recoge la existencia de personajes que no tienen el lenguaje para expresarse en una realidad que busca acallarlos, que busca sus traiciones íntimas y potencia sus temores.

Así surgen las preguntas que guían la lectura. Sin detective, sin investigación hay una suerte de pistas que permiten interpretar los silencios, las omisiones, esa verdad oculta que se desborda y salpica a los personajes. Por lo tanto, la aparente sumisión o la sumisión deliberada, las cárceles personales, las atmósferas urbanas e interiores podrían reflejar, más que una tradición ligada, a detectives e investigaciones, a una indagación en las dificultades y soledades que provocan una vida entre el límite de la cordura y el desvarío; el crimen y una especie de condena avalada por la pasividad. Se oponen la fatalidad con el heroísmo homicida/suicida; la omisión con las acciones que, de igual modo, llegarán al mismo punto que la sociedad criminal propicia. Tal vez, solo tal vez, la acción se vuelve protagónica y suplanta, por momentos, la pasividad de los personajes, cuando estos se ven motivados por el rencor y necesitan vengarse.

El libro se inicia con una arenga, un homenaje, un descargo, un lamento. Son palabras duras que anteceden un volumen de cuentos crudos. Relatos que desatan la crueldad, la soledad, la miopía, la imposibilidad de actuar y defenderse, la imposibilidad de convivir con el dolor, con el vacío y la ausencia forzada. En los relatos de *Ni a la diestra de nadie* emerge una suerte de claustrofobia —familiar, laboral, emocional— que dificulta todo tipo de entendimiento y vuelve a los personajes presos de las circunstancias, incapaces de actuar según su voluntad, como si los guiara una fatalidad hacia el precipicio.

Son narraciones de ausencias; de aquellas víctimas que deambulan mutiladas, ausentes, desconectadas de su vida y su pasado. En “Perra del señor” la protagonista tiene su pasado desmembrado. No es ella la que fue: “Y faltaba, naturalmente, la niña que corrió tras la pelota sobre la tierra sin cultivar, entre la hierba descuidada junto a los restos de cajas de fruta, las tablas de una construcción, un par de perros que dormitaban azotados por el calor del verano (...) Mucho menos de la adolescente que desaparecía en el asiento de alguno de los automóviles estacionados a la salida de la rotonda (...) Ella y otras como ella surgían desde la noche como polillas hacia la luz de los faroles encendidos donde los hombres aguardaban tras los manubrios”.

La mayoría de los cuentos de este volumen, a excepción del primero, “El ejercicio de la gratitud”, cuyo narrador es protagonista, son narrados por un hablante externo, omnisciente que se inmiscuye en la mente de los personajes. Este estilo indirecto libre, al igual que el narrador protagonista del primer relato, nos permite percibir una suerte de perplejidad por parte del relator, quien desea dejar claro que lo que está narrando es como dice.

En “El ejercicio de la gratitud” la protagonista en su narración expresa un estupor incómodo hacia el dolor experimentado por un desengaño amoroso, que la hace sentirse extranjera de su vida. Se asombra por lo que vive en su edificio y, sobre todo, por las decisiones —o falta de ellas— que toma. No entiende, intenta establecer una comunicación con sus motivaciones y eso es imposible. “(...) comencé a preguntarme, cada vez con mayor frecuencia, por qué Nuri había dado muerte a aquel hombre, esto, claro, suponiendo que pudiera haber una razón para ello. Pero esa pregunta fue echada a un lado por otra, por qué yo había participado en todo lo que Nuri y yo hicimos juntas (...). Descubrí entonces en mí, y tal vez en los seres humanos, el equivalente a un punto ciego, un espacio reservado para ciertos hechos que no podemos ni queremos mirar”.

Esa miopía hacia uno y las acciones también se traslada a otros relatos. Esa manera de actuar, también, tiene que ver con la supervivencia, con el mecanismo que permite ganar un día

más en esta vida peligrosa; en esta existencia poblada de personas desconocidas que van urdiendo planes de autoafirmación y supremacía. Para lo anterior, mejor no hurgar en los misterios de uno mismo.

Otro elemento que se mantiene en los cuentos son los interiores de las moradas. Casi todos los relatos: “El ejercicio de la gratitud”, “Rommel”, “Alianzas”, “Perra del señor” y “Muros medianeros” ocurren en las casas de los personajes, como si las penas, soledades y temores se parecieran, sobre todo las soledades. Como si la incomunicación entre vecinos y también entre los miembros de la familia fueran los obstáculos insalvables que se erigen como murallas entre los personajes. ¿Cómo entablar un puente entre dos islas, cada cual con sus problemas, obsesiones y formas de ser? En “Muros medianeros” se contraponen, por ejemplo, los diálogos entre Laura, la madre, y Laurita, la hija. La primera le cuenta sus problemas con los vecinos, sobre todo el de la casa de al lado, quien se estaciona sin cuidado y no le permite a Laura aparcar su auto frente a su casa. Laurita, en vez de escucharla, inmediatamente le dice que venda su auto y con ello terminarían todos sus problemas. Le falta decir que se terminarían las preocupaciones de Laurita y que su madre, Laura, no ayuda, no coopera preocupándola con sus desvaríos. “Bueno —comentó Laurita—. Si vendes el auto, ya no tendrás problemas con el vecino. (...) Ni con el vecino ni con nadie”. ¿Quién está equivocada?, ¿la madre, la hija? ¿Quién no tiene empatía: la madre que no entiende que su hija está presa en esta vida moderna, con una hija rebelde; o la Laurita que no comprende que Laura desea aferrarse lo más posible a su autonomía? Y es así como se producen los desencuentros, las interpretaciones forzadas y se refuerzan las soledades.

“El Hallazgo” y “Matar carece de sentido” se escapan de la aparente seguridad del hogar y se traslada a otros espacios cerrados, también, quizás, claustrofóbicos. Se podría decir que se pasa de la cárcel a la colmena. Los personajes —ambas mujeres— se enfrentan a la violencia; una violencia gratuita con el móvil que

posee un desconocido, un ser anónimo que asecha tras una puerta o un anuncio.

En “Nada como el rencor” y “Decrepitud” la revancha se convierte en el motor de las acciones. En estos relatos, no se ve la pasividad o la deriva de los personajes. Se aprecia la determinación motivada por un asunto del pasado que quedó flotando en la memoria. Se muestra entonces un enfrentamiento de fuerzas desiguales, una realidad en la que solo se permite ser víctima o victimario. En otras palabras, si se actúa, se actúa como victimario. Y el que ni siquiera tiene la opción de actuar u opta por la espera, como en “Perra del señor” se vuelve una víctima que sufre tanto por su fatalidad, como por su pasado.

Entonces estos nueve relatos negros, nos remecen, sacuden el entendimiento que, a veces, se encuentra adormecido; los cuentos presentan la escritura como la contraparte de la pesadez del olvido. Se convierten, por eso, en una suerte de interpelación a nosotros, los lectores, quienes, probablemente, nos vemos aprisionados en la ignorancia y en una existencia que recoge fragmentos de consecuencias, cuyas causas recordamos, tal vez, a medias.

Por eso, en la obra de González Valdenegro, detrás del cadáver literario, se encuentra un crimen olvidado, se hallan realidades enterradas. Detrás de la violencia de los cuentos, detrás de su ausencia, se encuentra el recuerdo, ese remezón que enrostra la pasividad generalizada que se asombra rápidamente y olvida para asombrarse de nuevo. En palabras de la autora “hay una historia detrás de un cuerpo, hay un olvido, hay impunidad”⁴. Lo anterior quiere decir que estos crímenes de tinta no han sido resueltos en el mundo extraliterario; de modo que si no fuera por estas transgresiones ficticias que evocan las que son reales, nos dejaríamos engañar por el olvido y por esos puntos ciegos que ayudan a conformar una imagen falsa de nosotros mismos.

⁴ Charla inaugural de Sonia González Valdenegro, en la inauguración de “El lenguaje de la noche: encuentro de escritoras de Narrativa Negra”, organizado por el Colectivo Señoritas Imposibles en noviembre de 2021.

“Estamos a tres cuerpos de la recta final”
Apuntes sobre *Polifonía de una carrera*
de Carolina Castro Carreño

Editorial Asociación Cultural Traza, 2024

CATHERINA CAMPILLAY COVARRUBIAS

Dra. (c) en Literatura
Pontificia Universidad Católica de Chile

Como muchas otras especies animales, podríamos trazar la historia del caballo en paralelo a la historia —que, por lo general, conocemos mejor— de los humanos. Más bien, ésta última sería imposible de comprender sin su presencia, nuestro vínculo y su domesticación, la fascinación que han provocado a lo largo de los siglos. Desde su aparición en pinturas rupestres de hasta 32 mil años atrás —esas cifras de tiempo casi imposibles de comprender—, pasando por su importancia en textos fundacionales como *La Ilíada*, llegando a un presente en el que han sido reemplazados como el método más confiable y rápido de transporte, lugar que tuvieron por siglos, junto al de ser importantes fuerzas en la guerra y la agricultura. Sin embargo, siguen presentes en diversos ensamblajes con nosotros: marchando, saltando, corriendo. Pareciera que su pura descripción trajera a nuestro pensamiento esa dimensión de movimiento, velocidad, que aún podemos observar en ciertas circunstancias. Una de ellas es la hípica. Y es en ese mundo en que se despliega la poética de *Polifonía de una carrera* de la poeta Karo Castro, editado por Traza.

La voz que surge en esta *plaque*, a través de sus poemas, que forman parte de un proyecto mayor titulado *Reina de copas*, se encuentra imbricada profundamente con ese mundo de

caballos, apuestas, sangre y sudor, ganancias y pérdidas, cábalas y supersticiones, cuerpos y velocidades. Ese mundo es también el del riesgo, el peligro, que aparece ya desde el primer poema: “el deseo en el peligro supera la razón/ afuera parece ser un domingo más” (Castro 7). Pero no es un domingo más cuando en el hipódromo está todo en juego: la gloria y la ruina. La hablante del libro halla en los caballos tanto la promesa de que “unidos por el amor a la libertad/ me llevará de aquí/ dejaremos este barrio inmundo/ amotinados por la luz” (12), como un espacio que refleja su fuerza indómita, que también pone en crisis esa misma posibilidad: “sin llorar es el juego/ no me vengan con tonterías/ mi futuro es sin promesas/ vertical y salvaje”. (15) Es esta tensión la que se cifra en la figura del caballo, la que trae plata al barrio, “jugar como una forma de sobrevivir” (16), por un lado, mientras que por otro, pareciera elevarse por sobre ese mundo marcado por la carencia, la desesperación del apostador, como cuando la voz le dice: “que se queden recogiendo las monedas con sangre/ que tu carne sea alimento/ nunca podrán alcanzarte/ ni mirarte de cerca al sol”. (13)

Es en este último poema que acabo de citar, titulado “Ese será mi caballo”, que la voz busca ser una con el animal, tatuarse su nombre, compartir un cuerpo, “un solo cuerpo” (12), morir juntos, en una relación que compara con el Lazlo de Mahoma. La hablante que despliegan los poemas busca esa comunión, frente a la trizadura del hogar —en el poema “Dios cría infieles”— y el vicio como destino en el mundo de las apuestas —“Los apostadores siempre son la última categoría”, es el título de otro de los poemas—. De este modo, el caballo al que se refiere es una línea de fuga, una vía de escape al mundo precario en el que se desplaza, pero en el que, sin embargo, el caballo también está sometido. A lo largo del libro, también, surge esa dimensión de violencia —pienso, por ejemplo, en el poema “Muerte sonora” que cierra la *plaquette* cuando, oyendo el ruido de la fusta sobre el cuerpo del animal y el ruido de sus patas contra la pista, leemos: “Oír el sonido de mi corazón quebrarse/ ese instinto animal que nos une al peligro / enfrentados a la violencia de esta pista/ el mundo

es violento” (25)—. Esa violencia es algo que se experimenta en conjunto con el caballo, la voz apelando a un “nosotros” en que se cifra el encuentro con el animal. Este encuentro, por lo tanto, tiene una dimensión doble y contradictoria: se erige sobre la violencia ejercida y compartida, a la vez que aparece como una oportunidad de salvación, una señal de destino.

Ese espacio en común, además, está marcado, considero, por una vulnerabilidad compartida en la materialidad, en el cuerpo. La investigadora Anat Pick desarrolló el concepto de “poéticas creaturales” —en inglés, *creaturely poetics*— para pensar esta cuestión: el encuentro con el animal como el encuentro con un ser que también es finito, que también es vulnerable, con el que comparto la muerte y, desde allí, puedo entrar en relación con él, con aquello es compartido.¹ En el poema “A las dos”, la voz describe el ritual de comer “riñones ensangrentados los domingos” (17), haciendo énfasis en las imágenes que rodean ese espacio marcado por la “sangre mamífera” (17), en el que “respiramos muerte” (17), para finalmente verse a sí misma servida en “bandeja de plata”. (17) El reconocimiento de que lo mamífero nos incluye y que esa muerte nos ronda también, a pesar de nuestros intentos de separarnos, a lo largo de la historia de occidente, del mundo animal, surge en el poema como un lugar donde se entra en contacto con aquel desde una carne compartida.

Quiero ahora comentar una pequeña anécdota. Nunca he sido una gran fanática de los deportes, pero sí, siempre, me he sentido fascinada por los animales. Hace unos años, pasando el rato en internet, llegué a algún foro en que gente respondía a la pregunta de qué momento deportivo les había conmocionado, ojalá hasta las lágrimas, o consideraban el momento más grandioso que hubiesen visto. Uno de los que más se repetía era el del caballo Secretariat rompiendo el récord mundial —que se mantiene hasta hoy— en la carrera Belmont Stakes en 1973. Hice *click* en el *link* del video sin esperar mucho, ya que no tenía realmente

¹ Pick, Anat. *Creaturely Poetics: Animality and Vulnerability in Literature and Film*. New York: Columbia University Press, 2011.

una relación con la disciplina ni sabía realmente qué esperaba. Vi el video. Entendí. Hay algo difícil de describir, la sensación de estar viendo una especie de milagro, una fuerza material que atraviesa la pista, mientras el comentarador dice con fuerte acento “*He’s moving like a tremendous machine*”, para luego finalizar diciendo, sin ninguna duda, que es un récord que nunca se romperá. El momento en que corre solo a lo que se sienten como años luz de distancia frente a los otros caballos, cómo la cámara que graba tiene que ir abriendo el ángulo para que se puedan ver los otros caballos, el momento milagroso en que, a pesar de eso, en la imagen ha desaparecido cualquier competencia. Ahí, en ese espacio delimitado por nuestra propia especie, algo se arranca, una fuerza que excede y que se vuelve movimiento, materialidad, sudor y cuerpo, atravesando los límites de lo posible.

Cuando observamos al animal, cuando le prestamos atención a su modo de ser en el mundo y las maneras en que sus vidas se intersectan con las nuestras, nos damos cuenta de que hay dos dimensiones simultáneas que no podemos ignorar: su modo de ser en el mundo, como decía, como materialidad y cuerpo, esa dimensión, de alguna manera, “salvaje”; y las formas en que hace sentido en nuestras culturas, cómo forman parte también de nuestros imaginarios desde el pasado remoto. Como dijo John Berger, la primera metáfora fue, probablemente, animal. En esta *plaquette* de Karo Castro podemos ver cómo la voz indaga en esta relación con los caballos que se mueve por ambos polos: los caballos que aparecen aquí son cuerpo y salvación, velocidad y musculatura, pero también el mundo humano que se teje a su alrededor, una posibilidad de salvación. *Polifonía de una carrera*, de esta forma, despliega una voz poética rica y atenta a la intersección de esas dimensiones que, frente a su trizadura, halla en el hipódromo ese momento en que “sientes que no te arrepientes de nada/ que todo ha valido la pena”. (19)

OCTUBRE

Texto de presentación del libro *De consenso a la postdemocracia en Chile. Ensayos sobre restauración neoliberal y progresismo reaccionario*.

Coord. Rudy Iván Pradenas, Diego Pérez Pezoa,
Claudio Aguayo Bórquez. Grapho Ediciones, 2024

DIAMELA ELTIT

Escritora

¿Cómo leer el libro *Del Consenso a la Posdemocracia en Chile Ensayos sobre restauración neoliberal en Chile y Progresismo Reaccionario*? Un volumen que reúne textos de Claudio Aguayo Bórquez, Sergio Villalobos-Ruminot, Diego Pérez Pezoa, Rudy Iván Pradenas, Débora Fernández Cárcamo y Carolina Herrera. Los autores realizan una toma de posición que busca poner de manifiesto teorías que permiten analizar los trazos del sistema, sus trampas, la fijación acumulativa que funciona relativamente encubierta tal como un agente tóxico que impregna el poder en el campo político. La pregunta por el consenso es importante en este libro porque ese consenso, según sus autores, no puede desligarse del sometimiento al capital. Desde luego, la posición de los ensayistas puede generar zonas, como diría Jaques Ranciere, de desacuerdo, pero un desacuerdo necesario para ampliar categorías analíticas.

Resulta necesario y más aún indispensable pensar este presente impregnado de pasado y sus ejes continuos de dominación porque ahora mismo habitamos un tiempo que se ha instalado desde un cuerpo que funciona sólo como bioproductor y

consumidor. Un tiempo continuo que se refugia al amparo de lo aparentemente discontinuo. Desde luego cada uno de los tiempos está signado por sus técnicas y tecnologías, por dominaciones que imponen un nuevo contrato simbólico de los cuerpos. Nuestro tiempo neoliberal, es mercado puro, mundializado, sin normativas, un neoliberalismo acrecentado por la tecnología tutelada bajo el poder de los actuales dueños del mundo que construyen un centro febril de inversión e intervención en diversos formatos en los que funcionamos como meros insumos para intensificar la digitalización neoliberal del mundo. Ya somos en gran medida digitales y seguramente su aceleración abrirá compuertas que hoy no se pueden presagiar con exactitud pero que auspician un capitalismo circular y circulante.

La velocidad como signo, las vueltas y revueltas todavía impredecibles de las tecnologías del neocapitalismo digital apuntan dualmente a la construcción de un yo conectado a sí mismo, fragmentado, vigilado multitudinariamente, evaluado como pieza de un mercado fundado en una forma de soledad híper acompañada en la pantalla plana. Un dispositivo anticomunitario perfecto, redes de vigilancia, ecuaciones. Una soledad invaluable para el neoliberalismo. Ya sabemos que el sistema promueve un yo contra nosotros y ese yo se multiplica en la tecnología en la medida que el cuerpo ingresa a sí mismo en un espejismo comunicativo.

Desde luego, la tecnología aporta, alivia, globaliza y permite viajar de una manera otra. Pero más allá de una apertura territorial, ¿cómo y en cuánto esa apertura permite intervenir, alterar condiciones, situaciones, catástrofes? Vemos hoy mismo el genocidio de Gaza, sabemos día a día, cuántos palestinos y palestinas son asesinados, cuantos niños y niñas, la dimensión de la destrucción, el férreo apoyo europeo en sus inicios y hoy la complicidad ferviente de Estados Unidos. Más allá de las recientes decisiones institucionales, los ataques no cesan, la muerte no cesa y las imágenes parecen formar parte de un escenario ya naturalizado, sólo un segmento de los noticiarios.

Hay que entender que el neoliberalismo hace de las innovaciones tecnológicas un mercado y la tarea es pensarla y politizarla, abrir sólidos mecanismos teóricos-críticos que descubran, que atraviesen sus algoritmos y jueguen nuevos juegos emancipatorios tecnológicos. Pero hay que considerar que la gran insubordinación radica los cuerpos ciudadanos que alteran los pactos digitales y los ocupan al favor de las calles de manera masiva para exponer y exponerse alterando el funcionamiento ritual del modelo.

El libro escrito por cinco autores que aportan sus ensayos abre una compuerta (como la introducción lo señala) para configurar un “corpus cultural para el presente”. Efectivamente el largo presente chileno de casi cincuenta años es pensado exhaustivamente para proponer términos, analíticas, discutir certezas. Mi lectura del libro desde luego es insuficiente porque las formas, las citas, los tiempos que se abordan son imposibles de acotar en una síntesis que especifique con detalles la densidad de cada uno de los ensayos. El libro presenta un modelo que puede incrementar otros textos, conversatorios, reuniones porque pone de manifiesto un campo de control tan extenso que envuelve en su red a la centro izquierda mediante la búsqueda de consensos que en último término reproducen los ejes neoliberales y su orden desigual.

El estallido social es uno de los espacios más transitados por el libro, ese estallido que sigue estallando en la memoria, en libros que lo activan. O está en pausa volcánica, protagonizando la imaginación crítica, las opiniones, las certezas, la duda, el asombro, la negación, el pánico político. Ese estallido que más allá de los años que están transcurriendo, no acepta una única conclusión y que este libro aborda desconstruyendo sus aristas. Los ensayos enfatizan ese 18 de octubre como un momento de ruptura con cada una de las instancias de localización del poder. Un tiempo desenfrenado, quiero decir sin frenos, descolocado, que rompió la colonización neoliberal y puso en jaque la teologización del trabajo.

Y, en otro registro, mediante el trazo que intervino las paredes, generó la posibilidad de un arte fuera las normativas autorales y su valorización en el mercado por agentes que distribuyen y valorizan autorías, dictaminan y decoran, reducen las estéticas. La performance callejera, la construcción del reclamo, las escrituras revueltas, abrieron un espacio otro para la creatividad que nunca cesó en su intensidad hasta que el pacto político y la pandemia confinaron los cuerpos y el estallido.

La escritura de la Constitución es otro de los elementos fundamentales, cómo se gestionó desde un pacto político, las condiciones, y se detiene en las formas de su derrota. Y sobrevolando esas instancias el neoliberalismo y sus modos y modas de certificación social. El feminismo y la transexualidad ocupan un espacio también central y necesario para el diseño de este corpus que organiza el volumen.

Claudio Aguayo-Bórquez, citando a David Harvey, despliega cómo y en cuánto este neocapitalismo despliega la “acumulación por desposesión” y es la dimensión de esa acumulación la que genera una extrema desposesión intensificando desigualdades, periferias, exclusiones, discriminaciones, en la medida que es la economía la que rige la ley y la política mediante la filiación del sujeto a una forma de bioeconomía. Desde esa perspectiva, el texto señala el presente como una posdemocracia que equivale a una no democracia, una situación intermedia regida hoy por el consenso que permite la extrema acumulación por desposesión y genera “el deseo eufórico de lo nuevo”. Y allí el progresismo, según los autores, se funde y se confunde con las redes que pretende excluir. La mesocracia ocupa un lugar destacado pues rige, mediante su acuerdo con el mercado, sus reglas, su estructura social y económica. Y detrás se alude al fascismo y sus conocidos mecanismos de dominación populistas.

El libro recoge la experiencia trans de la autora, Débora Fernández. Ella piensa las formas de definición de los cuerpos, se detiene en el género, releva la opresión, castigo y muerte trans más allá de los espacios ganados. En el curso de su propia transición describe las dificultades para conseguir atención estatal,

define cada uno de los problemas por los que debe atravesar y se detiene en el estratégico consumo de hormonas. La situación de precariedad de medicamentos y hormonas genera la obligación de suspender y señala cómo en ese tiempo aumentó de manera sorprendente la testosterona. Esta situación es central en el texto porque en esa interrupción o por esa interrupción hormonal se produce lo que se conoce como efecto rebote. Es ese efecto rebote el que el texto politiza y lo relaciona simbólicamente con el estallido y sus nombres, la recepción, la lectura. La autora realiza una conexión simbólica muy inédita e interesante.

Y, la posición ante un gobierno feminista abre un espacio para pensar la igualdad y la diferencia, la política y la mujer, la esencialización del nombre o el nombre feminismo como simple dispositivo. Recorre tiempos y analiza textos. Deconstruye verdades.

En el libro comparecen cuerpos y diversidad, geografías que demarcan el transcurso de la injusticia, la producción de riqueza acumulada como mal de Diógenes para incentivar ránkines de poder. La extensión y la eficacia de la maquinaria que genera subjetividades afines al proyecto neoliberal.

Pero ahora mismo vuelvo a la pregunta inicial: ¿cómo leer este libro? Y mi respuesta es: leyéndolo.

*Palabras entre la igualdad y la diversidad:
replanteamientos sobre la sexualidad y género en el
ámbito de la Filología y la Didáctica*

Coord. Cristóbal Torres Fernández, Jaime Puig Guisado,
Rocío Cruz Ortiz y Sabina Reyes de las Casas
DYKINSON, Madrid, 2021.

CARLA MIÑANA JUST

Universidad de Huelva
carla.minana171@alu.uhu.es

Palabras entre la igualdad y la diversidad: replanteamientos sobre la sexualidad y género en el ámbito de la Filología y la Didáctica (2021) es una obra coordinada por Cristóbal Torres Fernández, Jaime Puig Guisado, Rocío Cruz Ortiz y Sabina Reyes de las Casas, producto de los resultados científicos de diecisiete investigadoras e investigadores de diferentes universidades nacionales e internacionales y del activismo que promueve Asociación Humanitas Sevilla. Esta obra pretende mostrar un mosaico diverso de las investigaciones más recientes en torno a la diversidad sexual y de género desde una perspectiva filológica, artística y didáctica.

La génesis principal de *Palabras entre la igualdad y la diversidad* se remonta al siglo XX cuando empiezan a publicarse obras como *Una habitación propia* (1929) de Virginia Woolf, *El segundo sexo* (1949) de Simone de Beauvoir, *Spéculum de la otra mujer* (1974) de Luce Irigaray o *La joven nacida* (1975) de Hélène Cixous, que serán potencialmente influyentes para el desarrollo de las teorías de género en los años setenta de este mismo siglo. Esta corriente de estudios alrededor del género pretendía poner sobre la mesa

conceptos como la otredad -la idea de la mujer como un «otro»-, la alteridad o el análisis del carácter construido de la etiqueta «mujer», siendo este último el primer gesto de la teoría literaria feminista de los setenta. Alrededor de esta misma década, las reivindicaciones del feminismo se encuentran con los movimientos LGTBI que más adelante, en los años noventa, incluirán la sigla Q de la teoría *queer* siendo *Gender Trouble* (1989) de Judith Butler uno de los pilares teóricos del movimiento.

Al mismo tiempo, sobre las bases del movimiento negro en Estados Unidos en la década de los sesenta, se constituye el feminismo negro, que empieza a mostrar las primeras imágenes de mujeres como Ángela Davis, Audre Lorde, Toni Morrison, June Davis, Alice Walker, entre otras. En el marco de los *black studies* y los estudios culturales diferentes voces se preguntan «qué significa ser negra» y como se representa a la mujer negra en los discursos dominantes. El feminismo afroamericano denuncia que tras el referente «mujeres» que ha fundado la teoría feminista se esconde un sujeto blanco, de clase media, que elude la diversidad de las mujeres en el mundo, reproduciendo muchas de las estrategias opresivas que se supone combate. Atrás no quedó el movimiento feminista latinoamericano que consiguió incluir a mujeres en regiones rurales, mujeres inmigrantes en las ciudades, a amas de casa y a mujeres indígenas con el objetivo de luchar contra la pobreza, contra las dictaduras militares y reclamar una revisión del paradigma feminista y colonial que incluya cuestiones lingüísticas, culturales y religiosas.

A pesar de partir de un tono de carácter académico, este libro está dedicado no solo a expertas y expertos en la materia, sino también a personas iniciadas deseosas de saber sobre estas temáticas. El formato de cómo están dispuestas las intervenciones permite que la lectura sea fresca y ligera y que se aleje de la configuración monográfica clásica y apueste por el equilibrio entre calidad investigadora, lectura democrática y activismo. El objetivo de esta obra es esencialmente colocar a la lectora y al lector en el paradigma actual de los estudios de género dentro de escenarios como la lengua, el cine, la literatura y las aulas de

los colegios. Reconocer mediante estas investigaciones la diversidad sexual en todas sus variantes, visibilizar colectivos como el LGTBIQ+ o las personas racializadas bajo un marco académico y científico. Reescribir, revisar, reestructurar las obras artísticas desde la crítica feminista y crear otras nuevas direccionadas a la inclusión, la equidad y la diversidad.

Dentro de esta pluralidad de visiones literarias, lingüísticas, educativas y sociales recogidas en un total de doscientas tres páginas, localizamos como punto de encuentro la necesidad de una reactualización en torno a la identidad sexual y de género, la manifestación del feminismo y el deber de una construcción histórica social anticolonialista y antirracista. Por señalar algunos ejemplos, podemos adentrarnos en la reescritura de los personajes de la obra de Emilia Pardo Bazán, el análisis de los sujetos femeninos de la poeta nicaragüense Gioconda Belli, la perspectiva de género en la narrativa fantástica actual, la revisión de la idea *afroqueer* como modo de resistencia anticolonial, el estudio de la obra teatral de Alejandra Pizarnik, las adaptaciones de los personajes femeninos al cine o la lectura crítica bajo el foco del colectivo LGTBIQ+.

Dentro del ámbito educativo, podemos leer estudios en torno a la literatura infantil y juvenil dirigida a un desarrollo de identidades posibles a través de un análisis lingüístico del lenguaje inclusivo, la representación de los cuerpos infantiles en las ilustraciones de los libros de educación primaria o la revisión de obras lexicográficas desde una perspectiva de género.

La obra está dividida en diecisiete capítulos de diez páginas aproximadamente. Cada capítulo recoge las exploraciones más relevantes de cada investigadora o investigador a modo de trabajo científico. Se subdividen en un apartado introductorio, de desarrollo y en una sección final dedicada a las conclusiones y referencias bibliográficas. Esta estilística-conceptual verifica la condición sólida de estas reflexiones; dejan entrever la validez de sus trabajos concluidos a través de las fuentes que vemos al final de cada capítulo que, al mismo tiempo, facilitan el acceso a las personas que deseen nutrirse de más información.

En conclusión, esta obra es un buen espejo del paradigma actual que sirve tanto a expertas y expertos como a personas iniciadas en la cultura de la diversidad sexual y de género, ya que nos ofrece una estela muy variada de producciones ricas y novedosas en las áreas de Educación, Filología y las Artes. Consideramos que *Palabras entre la igualdad y la diversidad* es un atractivo punto de partida para investigaciones futuras que vayan completando este mosaico heterogéneo que va cobrando poco a poco protagonismo en los ámbitos académicos y en las aulas, gracias en parte a la lucha activista constante.

N O M A D I A S



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina
(CEGECAL)

