

# UC Riverside

## UC Riverside Electronic Theses and Dissertations

### Title

Subcultural Politics: Sexual Dissidence, Sickness and Subversion in Chile and Mexico, 1986-2013

### Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/6dd5q3kj>

### Author

Sanchez Cruz, Jorge

### Publication Date

2018

Peer reviewed|Thesis/dissertation

UNIVERSITY OF CALIFORNIA  
RIVERSIDE

Políticas subculturales:  
Disidencia sexual, enfermedad y subversión en Chile y México, 1986-2013

Subcultural Politics:  
Sexual Dissidence, Sickness and Subversion in Chile and Mexico, 1986-2013

A Dissertation submitted in partial satisfaction  
of the requirements for the degree of

Doctor of Philosophy

in

Spanish

by

Jorge Sánchez Cruz

June 2018

Dissertation Committee:

Dr. Alessandro Fornazzari, Chairperson

Dr. Freya Schiwy

Dr. Marta Hernández Salván

Dr. Armando García

Copyright by  
Jorge Sánchez Cruz  
2018

The Dissertation of Jorge Sánchez Cruz is approved:

---

---

---

---

Committee Chairperson

University of California, Riverside



ABSTRACT OF DISSERTATION

**Subcultural Politics: Sexual Dissidence, Sickness and Subversion in Chile and Mexico, 1986-2013**

by

Jorge Sánchez Cruz

Doctor of Philosophy, Graduate Program in Spanish  
University of California, Riverside, June 2018  
Dr. Alessandro Fornazzari, Chairperson

*Subcultural Politics* is a study of minoritarian subjectivities conceptualized under socio-economic changes and political misrecognition in late twentieth and early twenty-first century Mexico and Chile. *Subcultural Politics* traces how, on the one hand, political and cultural changes in Latin America resulted in progressive and modernizing projects, and, on the other hand, they also produced new subjectivities found at the threshold of life and death. I argue that a politics of embodiment is congealed at the intersection of neoliberal state reforms, the dissemination of HIV, and juridical laws that fail to account for minoritarian identities. Chapter 1, “*Nación aporética: Subculture and the Queer Commons in Pedro Lemebel’s Loco afán: Crónicas de sidario (1996)*,” follows the dissemination of HIV in Chile and analyzes the complicit relationship between the state and neoliberal reforms. This chapter dialogues José Esteban Muñoz’s work on the Brown Commons and Jasbir Puar’s reading of homonationalism to propose modes in which Chile’s *locas* (queer subjects) assemble communities as a form of survival. In Chapter 2, “Politics of Illegibility: Sickness, Transvestism and Monstrosity in Mario Bellatin’s *Salón de belleza (1994)*,” I

propose a reading through Jacques Rancière's idea of the political and Judith Butler's contention of corporeal (un)intelligibility. I suggest that Mexican discourse in the 90s produced a new subjectivity—the contaminated transvestite—that renders visible the limits of political representation. Further, Chapter 3, "Identity Disavowed: Queer Indigeneity and Difference in Edson Caballero Trujillo's *Atempa: Dreams by the River* (2013)," proposes a queer indianalysis wherein I see an implicit contestation of (neo)coloniality and a color critique in Mexico. Hence, I postulate an alliance of queer studies and indigenous studies that operates at a distance but which also unravels hegemonic assemblages of power imprinted since coloniality. Finally, Chapter 4, "The Limits of Language: Trans\* Rights and Illegalities in Claudia Rodríguez *Cuerpos para odiar* (2013)," addresses transvestism and transsexuality as new erratic perversions that threaten heteronormativity and the immunization of the social body. In dialogue with Judith Butler's idea of linguistic vulnerability I contend that the abjected body shows the ways in which language and law protect bodies that affirm the juridical distinction of the (i)legal subject-citizen and exteriorize the unlawful body expelled to zone of precarity.

## AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a la Universidad de California en Riverside por permitirme cursar los estudios doctorales; a la división graduada por el Summer Writing Retreat (2017) y el Dissertation Year Program (2017) que aceleraron la terminación de la tesis; y al Undocumented Student Programs por hacer disponibles recursos legales y económicos. Agradezco al Departamento de Estudios Hispanos por la beca de investigación que me permitió viajar a México en el 2015; a Benjamin Liu que, desde el comienzo, abogó para que viniera a Riverside; a Marta Hernández Salván por sus más convincentes correos electrónicos; a David Herzberger por apoyar proyectos y viajes; y a Jacques Lezra por propiciar nuevos fondos y proyectos. En este arduo proceso tuve el privilegio de recibir consejos y comentarios de Christina Soto Van der Plas, Amalia Cabezas, Vincent D. Cervantes y Sebastián López Vergara. De amigos y profesores de San Francisco agradezco a Laura García-Moreno, Fermín A. Rodríguez, Michael Hammer, Yairamaren Román-Maldonado, David Reyes y Santiago Acosta.

En Riverside hice grandes amistades y colegas: a mi comadre Óscar Rivera quien estuvo presente en los momentos más difíciles; a Conor Harris por sus más inteligentísimas conversaciones; a Bret Noble por compartir espacios y discusiones; a Roxana Blancas Curiel por los lindos momentos, retroalimentaciones y festejo; a Óscar Ulloa por su más bello apoyo; Emily Pryor por las grandes conversaciones que tuvimos en conferencias; Seher Rowther por su linda compañía; y Christina Nicolaidis por acompañarme en estas últimas semanas decisivas de completar la tesis. Agradezco también a Óscar González y

Tyler Kerce por creer en mi potencial; a Marco Paz por las pláticas de apoyo, noches de copas y bailes necesarios.

Este proceso no hubiese sido posible sin mi talentosísimo comité. Primero, Freya Schiwy, por recordarme por qué hago lo que hago, por impulsarme a trabajar temas que están muy cercanos a mí y por tus más agudos comentarios. A Marta Hernández Salván por tus inteligentísimas intervenciones críticas y por estar siempre disponible para consultas. A Armando García por las recientes sugerencias y discusiones. Finalmente, al director estrella, Alessandro Fornazzari: gracias por creer en mí desde el principio, por escuchar y entender los muchos altibajos—personales, íntimos, profesionales—en estos cuatro años, por tu inmensa sabiduría y por darme la libertad de escribir este pequeño monstrito.

Finalmente, a mi familia le debo mucho. A mis padres, Magdalena y Pedro, que dejaron todo atrás en Oaxaca y que han sacrificado mucho para que tuviera estas oportunidades. A mis hermanos, Pedro Jr., Juan Carlos y Eduardo. Más específicamente a mi hermano Marcos por preocuparse por mí y por los tantos viajes que hizo en etapas de frustración y de alegría. Los quiero mucho.

*A mis padres,  
Magdalena y Pedro*

## ÍNDICE

<b>ABSTRACT OF DISSERTATION.....</b>	<b>iv</b>
Subcultural Politics: Sexual Dissidence, Sickness and Subversion in Chile and Mexico, 1986-2013 .....	iv
<b>AGRADECIMIENTOS.....</b>	<b>vi</b>
<b>TABLA DE FIGURAS.....</b>	<b>xi</b>
<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>1</b>
Vidas habitables .....	1
Repetición y subversión.....	8
Encuentros disidentes: Chile y México.....	10
Naciones transitorias, cuerpos transitorios .....	14
Viralidad .....	17
Sexualidad.....	20
Indigeneidad.....	23
Vidas minoritarias: Políticas subculturales.....	26
<b>CAPÍTULO 1 Nación aporética: Subcultura y comunidad marica en <i>Loco afán: Crónicas de sidario</i> (1996) de Pedro Lemebel.....</b>	<b>29</b>
Lemebel ante la izquierda .....	31
Aporías de lo nacional .....	38
Crítica a la homonormativización.....	40
Comuna marica: Organización política .....	48
Apropiación y expropiación de lo popular en la comuna marica .....	60
Conclusión .....	65
<b>CAPÍTULO 2 Política de lo ilegible: Enfermedad, travestismo y la cuestión de lo monstruoso en <i>Salón de belleza</i> .....</b>	<b>67</b>
México en los noventa .....	68
Hacia una política de los descontados .....	71
<i>Salón de belleza</i> en su contexto .....	74
Travestismo.....	82
El monstruo en el Moridero .....	89
Hacia una contestación democrática.....	96
<b>CAPÍTULO 3 Rechazo identitario: Indigeneidad queer y diferencia en <i>Atempa: Sueños a orillas del río</i> (2013) de Edson Caballero Trujillo .....</b>	<b>98</b>
Teoría <i>queer</i> : ¿Un giro (de)colonial?.....	101
Colonialismo en América Latina .....	107

Diferencia y ubicuidad.....	109
Sobre Atempa: Sueños a orillas del río.....	117
Manejo estético: manipulación de género.....	120
Convivencia complementaria.....	130
Catástrofe identitaria.....	135
<b>CAPÍTULO 4 El lenguaje y sus límites: Ilegalidades y derechos trans* en <i>Cuerpos para odiar</i> (2013).....</b>	<b>137</b>
Genealogía travesti.....	140
Expulsión travesti.....	142
Lenguaje violento.....	146
Manifestación quiasmática: amenazado/amenazante .....	152
Nuevos signos vitales: Futurizar y legalizar lo trans* .....	161
Conclusión .....	174
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>177</b>

## TABLA DE FIGURAS

### INTRODUCCIÓN

Fig 1.1. Evaluación de Marina.....	2
------------------------------------	---

### CAPÍTULO 1

Fig 2.1. “Casa particular” (1989), Calle San Camilo, Santiago, Chile.....	49
---	----

### CAPÍTULO 3

Fig. 3.1. Tino de niño bailando en la vela de las Gacelas .....	119
Fig. 3.2. Apertura de <i>Atempa</i> : Primer corto a tercer corto .....	122
Fig. 3.3. “Bichieé Adán”, por Abel Jiménez Osorio.....	125
Fig. 3.4. Tino de adulto entrelazando tres enfoques de la cámara.....	128
Fig. 3.5. Palacio municipal de San Blas Atempa.....	131
Fig. 3.6. Secuencia de Raciél hacia su pasado.....	135

### CAPÍTULO 4

Fig. 4.1. Portada de <i>Cuerpos para odiar</i> (2013).....	141
Fig. 4.2. “Me molesta tener genitales impuestos”.....	173



## INTRODUCCIÓN

### Vidas habitables

En marzo de 2018, en el Palacio de la Moneda, Daniela Vega, actriz transexual y protagonista de *Una mujer fantástica* (2017), da un discurso enfatizando que “el cine como arte propone dónde están los límites de la empatía, qué cuerpos pueden habitarse, qué amores son o no conquistables y quién pone esa barrera”.<sup>1</sup> Vega interpreta a Marina, una mujer transexual excluida del funeral de su pareja, cuestionada por la policía local por desarreglar la imagen de su cedula de identificación y expuesta forzosamente a una evaluación médico-legal. La figura de Marina ejemplifica las fronteras que determinan cuáles cuerpos deben habitarse en silencio, cuáles vidas están protegidas por el estado-nación y cuáles están (des)incorporados de los derechos civiles. La evaluación médica forzada por la investigadora social sintetiza la manera en que la mirada estatal busca nombrar todo cuerpo a su alcance (ver fig. 1.1).



Fig. 1.1 Evaluación de Marina.

---

<sup>1</sup> *Una mujer fantástica* del director Sebastián Lelio gana el premio de mejor película extranjera otorgada por la *Academy of Motion Picture Arts and Sciences*. Ver discurso completo de Daniela Vega:

<https://www.elespectador.com/noticias/cultura/daniela-vega-la-gente-trans-ha-existido-desde-el-principio-de-la-humanidad-articulo-743386>

En la evaluación, la cámara se enfoca en Marina, voltea para seguir el movimiento y las instrucciones del doctor, retorna a la figura de Marina para volver a visualizar la cara asombrada de la investigadora social. En la tercera indicación del doctor, sin embargo, la cámara refuta coincidir con su mandato. Se niega a identificar la parte inferior del cuerpo. Se sitúa en la parte superior de Marina; le da cara y *le* hace sujeto. La escena termina.

En esta escena, junto con el dispositivo médico-científico, en esta escena, la cámara intenta visibilizar a un cuerpo que desestabiliza los límites de lo habitable. Hacerlo visible significa interiorizar (aceptar y legalizar), regular (corregir y normativizar) o exteriorizar (desproteger). La negación de la cámara en coincidir con la indicación médica convoca otros modos de reconocimiento. La cámara no busca confirmar si el cuerpo valida un sexo u órgano oficializado sino más bien propone pensar más allá de los cuerpos aceptables. Apunta a que, como sugiere Vega, el tiempo pasa y algunos se van sin ser vistos como personas. El filme es un llamado a deshacer los requisitos pre-concebidos sobre la definición de subjetividades legales dentro de tal estado.

En México, por el otro lado, la ausencia de personajes transexuales interpretados por personas transexuales en el cine implica la falta de reconocimiento social en el ambiente cultural. En el 2014, *Carmen Tropical*, de Rigoberto Perezcano, presenta la violentación de sexualidades no normativas. Protagonizado por un actor heterosexual, el film es un thriller policial enfocado en Mabel, una mujer transexual que regresa a Juchitán (Istmo de Tehuantepec, Oaxaca) para investigar la muerte de su amiga transexual, Darina. La investigación de Mabel hace legible que la muerte de Darina es un crimen de odio y de homofobia. El cuerpo arrancando de vida demuestra actos de discriminación imbricados

en la sociedad mexicana. Más precisamente es que Darina como sujeto transexual está también condicionado por su indigeneidad, por ser persona de color. *Carmin Tropical* sugiere entonces que la exclusión (desprotección y eliminación) del *otro* está igualmente ligado a una diferencial racial. Darina es un *muxe*, sexo no normativo e indígena (zapoteco/mixteca), cuyo cuerpo no aparece explícitamente en los marcos del thriller ficticio. Su transición, podemos especular, de un sexo biologizado (naturalizado) a otro sexo (vivido) aparece como gesto desestabilizador del entorno heteronormativo. Su rostro indígena transexual, a comparación de la de Marina, queda en el afuera de la narrativa del texto cinematográfico. La ausencia de Darina en la pantalla señala la desaparición de vidas inhabitables de la sociedad como también del sistema legal democrático.

Sintomáticos de debates legales y políticos en Chile y México, estos artefactos audiovisuales exploran debates contemporáneos sobre mecanismos de subjetivación que han potenciado la falta de protección de minorías sexo-raciales. Mientras que, en Chile, en el 2013, se introdujo en el senado La Ley de Identidad de Género impulsado por la Organización de Transexuales por la Dignidad de la Diversidad (OTD) para acceder a derechos cívicos, en México, en el 2014, la Asamblea Legislativa del Distrito Federal garantiza limitadamente a personas transexuales, en el Registro Civil Distrito Federal, reconocimiento de identidad de género. A nivel federal, por el contrario, tanto en México como en Chile, en el sistema gubernamental han intervenido ideologías conservadoras, patriarcales y psiquiátricas que minan leyes que buscan proteger a minorías sexuales. En este debate se proponen modos de formular lenguajes de inclusión y leyes anti-discriminatorias. Modos también de esquivar procesos jurídicos y médicos que ilegalizan

y patologizan a personas no normativas. Sujetos apenas reconocibles, producidos por una falta de validación, ilustran en este proyecto modos de generar políticas de inclusión nacional. Quiero así demostrar que cuerpos manifestados en estéticas culturales exponen las inherentes contradicciones encontradas en estructuras de progreso: la manera en que, por un lado, la nación convoca un discurso de avance y de modernización mediante la instauración de pactos socio-económicos y, por el otro lado, produce subjetividades minoritarias desincorporadas de estos proyectos de progreso. Sugiero que, mientras el estado instituye y sostiene leyes de reconocimiento para sujetos que se adhieren al condicionamiento de un ciudadano legal, en sus márgenes se encuentran cuerpos desprotegidos.

Los artefactos estéticos que exploro remiten a qué es lo que significa ser ciudadano, cuáles ensamblajes determinan cuáles cuerpos son ciudadanos salvables y cuáles cuerpos están desprotegidos y consecuentemente deben dejarse morir. En *Historia de la Sexualidad*, texto que funda la biopolítica, Michel Foucault describe que el soberano manifestado en estado-nación tiene el poder de decidir sobre la vida de los gobernados enfatizando que la decisión soberana se convierte en un “derecho de *hacer* morir o *dejar* vivir” (165). Si bien el soberano, como lo describe Foucault, tiene el poder de aplicar una sentencia de muerte en cualquier instante, para la biopolítica, el biopoder no *hace* morir inmediatamente sino *deja* morir lentamente; en otras palabras, en el momento que el poder, protector de las especies, se ausenta, comienza así a producir la lenta precarización destinada a una extinción.

*Políticas subculturales*, en este aspecto, opera situando a vidas situadas en este umbral de vida y muerte; vidas des-empoderadas de todo valor y todo derecho o, como sugiere Giorgio Agamben, vidas posicionadas en un estado de excepción. De acuerdo a Agamben, el estado de excepción es “una suspensión temporal del orden jurídico” donde habitan vidas no retornables a un orden de protección (*Homo Sacer* 223). La desvaloración del cuerpo creado por el ausentamiento y el condicionamiento de un poder que rige sobre las vitalidades de su población expone la aplicación arbitraria de sentencias (de muerte) del soberano. Apunta a que la eliminación y exteriorización de vidas irreproducibles constituye igualmente en nuestro presente a la hegemonización de un poder en control operando bajo diferentes procesos de regulación y normativización. Agamben agrega que “at once excluding bare life from and capturing it within the political order, the state of exception actually constituted, in its very separateness, the hidden foundation on which the entire political system rested” (9). Vidas desvalorizadas son, en este aspecto, el afuera constitutivo del orden biopolítico. Quiero entonces extender este afuera constitutivo biopolítico hacia procesos de subjetivación—sexuales, raciales, virales—atrincherados en el campo cultural latinoamericano, enfatizando que tanto en Chile y en México, están presentes mecanismos que producen cuerpos calificables como sujetos nacionales y cuerpos tomados como todavía no sujetos.

Judith Butler en *Bodies that Matter* (1993) expande sobre este afuera constitutivo agregando que la producción de un sujeto inteligible está basada en construcciones y esencializaciones de lo verdaderamente humano. Para Butler, esta especie de matriz de poder genera un sujeto que está “constituted through the force of exclusion and abjection,

one which produces the constitutive outside of the subject, an abjected outside, which is, after all, “inside” the subject as its own founding repudiation” (xiii). El espacio inhabitable produce simultáneamente el adentro hegemónico señalando así un interior paradójico nutriéndose sobre la desprotección de cuerpos repudiados. El cuerpo transexual, en este sentido, se posiciona en esta zona de abyección, sin falta de reconocimiento cívico, negado por la naturalización, normalización e institucionalización de un régimen de género donde los binarios masculino/femenino y hombre/mujer rigen el existir de los ciudadanos. Este modelo de poder converge con la exteriorización del cuerpo enfermo insalvable. El cuerpo contagiado por el virus de inmunodeficiencia adquirida (VIH) ilustra una operación de exclusión fundando sobre un régimen de lo sano e insano. La imposibilidad de inmunizar al cuerpo contagiado construye otra concepción de sujeto exteriorizado, pero, a la vez, fundamentando la homogeneización de una nación higienizada. La desprotección del portador por un régimen de lo verdaderamente humano (normal y legal) engendrado en una matriz de poder sobre la salud nacional coincide con el axis de colonialidad de poder presente en América Latina. Este poder genera una división de sexos y jerarquiza la población de acuerdo a su color. El cuerpo indígena, de esto modo, queda condicionado por un sistema de poder colonial. La manifestación indígena captura, como en el film de Perezcano, una diferencia sexual y racial repudiada de y por las identidades heterodominantes. En el trayecto de *Políticas subculturales* se encuentran estas diferencias—sexuales, virales y raciales—como vectores de disidencia política. Mi intención es ver cómo el afuera constitutivo—sexual, racial y lo viral—refleja sobre procedimientos de que, a la vez que producen subjetividades aceptables, en su exterior

generan sujetos menores potenciando otro modo de anclarse en lo políticamente reconocible.

En los capítulos que siguen, estoy pensando la cuestión de vidas habitables más que cuerpos desvalorados de todo valor y de todo derecho sino como subjetividades minoritarias que exponen los efectos de los mecanismos de poder y los residuos de momentos históricos transitorios. José Esteban Muñoz en *Disidentifications* (1999) conceptualiza estas subjetividades como “minoritarian subjects”, sujetos desincorporados de los ensamblajes dominantes de gobernación. Estos sujetos minoritarios, nos dice Muñoz, a comparación de sujetos mayoritarios, tienen menos acceso a regímenes que erigen y protegen identidades dominantes (5). Conceptualizados como identidades diferenciales, *identities-in-difference*, Muñoz enfatiza que estas identidades minoritarias yacen a partir de una interpelación fallida de esferas públicas dominantes (7). Negociando estratégicamente con y en contra de ideología dominante, lo minoritario, señala Muñoz, “need to interface with different subcultural fields to activate their own sense of self” (5). La supervivencia de sujetos minoritarios depende de negociar con identidades dadas por verdaderamente legales como también contingente en crear contacto con otros sujetos subordinados por ideologías dominantes. Desde espacios constituyentes de la esfera dominante, surgen sujetos minoritarios que interceden en re-escribir las narrativas de lo nacional.

En este proyecto, tomo la noción de “subcultural fields”—campos subculturales— para argüir que, desde territorios desempoderados se manifiesta el condicionamiento del sujeto por mecanismos de subjetivación. Estas zonas inhabitables develan sujetos

vulnerables sin reconocimiento estatal: la comuna marica en el Chile (pos)dictatorial demuestra una subcultura coliza afectada por un sistema autoritario, el VIH/SIDA y la neoliberalización del estado; el salón de belleza convertido en Moridero señala sobre la ilegibilidad de los descontados sexual y viralmente de la democracia mexicana; en la villa de San Blas Atempa, Oaxaca, se hace visible la falta de representación política de la *muxeidad* como minoría sexual y racial; y en la organización travesti en Chile se nota la relación entre ley y lenguaje que hace visible el fracaso del estado nacional en generar gramáticas y derechos para lo transexual como nuevo sujeto a legalizar. Estos vectores diferenciales tensionan las identidades dominantes e interrogan la cuestión de representación política.

### **Repetición y subversión**

En el razonamiento de lo representable o de representación aparece la cuestión de repetición.<sup>2</sup> Para que un cuerpo sea representado dentro de las identidades oficializadas de la nación, éste debe repetir—validar, confirmar, mimetizar—las leyes fundacionales del estado nación. Repetir significa validar y obedecer somática y performáticamente las reglas de un sujeto figurable. La repetición de una identidad pre-construida afirma la homogeneización de lo social, una división de lo masculino y lo femenino, lo blanco y el colorismo, lo normal y lo anormal. La repetición, en el caso de este trabajo, aparece como tropo que informa sobre la validez y la naturalización de un ensamblaje heteropatriarcal;

---

<sup>2</sup> Me refiero al texto de Judith Butler, *Gender Trouble* (1993), sobre los modos en que actos repetitivos reproducen leyes, es decir, se hacen en expectativas situacionales que el cuerpo –sujeto debe reproducir para su sobrevivencia.



un poder hegemónico que determina la visibilidad discursiva y política de aquellos que reproducen, a través de actos de repetición, las identidades dominantes. Estas identidades se ven protegidas, como sugiero, por la inauguración de sistemas legales, creados específicamente para la dominación y subversión *otros*. El sistema legal engendrado por la repetición, por consiguiente, captura a cuerpos haciéndolos sujetos.

La conjetura de interpelación de Louis Althusser figura decisiva como acto de poder y fuerza de ley que, a la vez, que provoca miedo, también ofrece reconocimiento. A través de un llamado o una aclamación que, el acto de interpelación cargando consigo *leyes a seguir*, provoca un miedo forzando así una asimilación hacia lo verdaderamente representable, o en un escenario subordinación, se encuentra con cuerpos inamisibles a las leyes que condicionan lo social. Así, el objetivo de la interpelación se centra en generar sujetos legales, y, al mismo tiempo que triunfa produciendo sujetos reconocibles, fracasa en gobernar sujetos que considerados desobedientes. Estos cuerpos ingobernables, quiero sugerir, son igualmente producidos por el fracaso de sistemas de poder en generar llamados de reconocimiento. Por un lado, el desconocimiento del sujeto por estas fuerzas de poder resulta en su subversión, es decir, en su represión y subordinación por los sistemas inteligibilidad, pero, en otro aspecto posibilita, de acuerdo a Judith Butler, una ruptura de la interpelación legal forzando “a rearticulation that calls into question the monetheistic force of its own unilateral operation” (*Bodies that Matter* 82).

Sugiero, en este modo, que el control o el agravio legal se genera por la (in)validación vía la repetición, pero, simultáneamente, el fracaso de la interpelación y el fracaso de validar las normales legales resulta constitutivamente en el condicionamiento

de un nuevo sujeto (repudiado). El segundo, aparece como manifestación corpórea y performativa que no repite las leyes que constituyen la definición de sujeto reconocible y que, por eso, performea y actúa mediante actos subversivos que interrogan fuerzas de legitimación. El enfoque de este proyecto es, en este sentido, hacer visible los diferentes vectores que subvierten, después de una interpelación fallida, los regímenes de representación. Si por representable pensamos en sujetos que alimentan los andamiajes de identidades ciudadanas, lo irrepresentable, arguyo, se manifiesta en diferentes manifestaciones disidentes.

### **Encuentros disidentes: Chile y México**

En los años setenta, disidentes políticos, homosexuales, lesbianas, travestis y transexuales comienzan a formar movimientos de reconocimiento sexual atravesando espacios del espacio estado-nación, creando así lazos políticos, afectivos y estéticos. En 1971, en México, se formó, el primer Movimiento de Liberación Homosexual para después dividirse en 1978 en El Frente Homosexual de Acción Revolucionaria, el Grupo Lambda de Liberación Homosexual y el Oikabet. En este mismo año del 26 de julio, El Frente Homosexual de Acción Revolucionaria marcha por primera vez en público en conmemoración de la revolución cubana.<sup>3</sup> En Chile, por el contrario, la manifestación pública homosexual ocurrió más temprana: el 22 de abril de 1973 un grupo de

---

<sup>3</sup> Me refiero a los textos de Braulio Peralta, *Los nombres del arco iris: trazos para redescubrir el movimiento homosexual* (2006) y *Otros nombres del arcoiris* (2017), fundamentales para la historización de las personas homosexuales que generan otras perspectivas en la imaginación mexicana a través de movimientos.

homosexuales hace una protesta en contra del continuo abuso policial.<sup>4</sup> En 1977, ante tanta represión y muertes acumuladas, un secreto grupo de homosexuales funda el movimiento Integración lo cual será fundamental para la inauguración del Movimiento de Integración y Liberación Homosexual (MOVILH).

En el momento que aparecen los movimientos sexuales se unen a ellos escritores abogando por una inclusión sexual. En 1979, el escritor mexicano, Braulio Peralta funda la revista *Política sexual* abogando por una liberación política. En el mismo año, miembros del Frente de Homosexual de Acción Revolucionaria, Juan Jacobo Hernández y Fernando Esquivel, editan la revista *Nuestro cuerpo*. En Chile, el grupo Integración, ante la represión dictatorial, distribuye boletines clandestinos enfatizando sobre “una revisión de la problemática homosexual a la luz de las ideas religiosas en vías de una auténtica promoción humana” (*Bandera hueca* 19). En estas reuniones clandestinas se van agregando escritores como Juan Pablo Sutherland y posteriormente Pedro Lemebel y Francisco Casas (Las Yeguas del Apocalipsis). El escritor convirtiéndose militante político subraya que, tanto en Chile como en México, sujetos disidentes se ven oprimidos y silenciados por estructuras de poder. Más precisamente, con la masiva distribución mediática, ambos movimientos, en los 80, vienen a generar una interconexión de ideas que contestan lo hegemónico. No es coincidente, entonces, que la aparición demostrativa de homosexuales norteamericanos, específicamente el motín de Stonewall en 1969, utilizando la palabra “gay” o “queer” se divulgara por el continente latinoamericano.

---

<sup>4</sup> Debo mucho al texto de Víctor Hugo Robles, *Bandera Hueca. Historia del Movimiento Homosexual Chileno* (2008), que contribuyó a la contextualización histórica de las apariciones sexuales subversivas en Chile.

El escritor, militante y activista argentino Néstor Perlongher, en 1969 se ve influenciado por los movimientos europeos y norteamericanos. Perlongher comenzó un movimiento sexual y político para minorías gestando así una red de intercambio de ideas y estéticas culturales entre América Latina, Estados Unidos y Europa.<sup>5</sup> La diseminación mediática, sugiero, pone en contacto a cuerpos en diferentes ambientes políticos persistiendo por un mejor mundo posible. El viaje transnacional sobre la supresión sexual potencializa también la divulgación de estéticas culturales latinoamericanas que se informan y se contagian.

La figura del escritor como militante y activista político establece la manera en que autor y producción autoral viajan de norte a sur (y viceversa) para generar un intercambio entre estética e idea—o estéticas como teorías—que viajan transnacionalmente para generar conversaciones sobre sistemas de poder que desterritorializan minorías sexuales y raciales. El caso entre Chile y México es que las crónicas de Pedro Lemebel, por ejemplo, se comienzan a publicar en periódicos chilenos a principio de la década de los 80 como lo será también su famoso manifiesto “Hablo por mi diferencia” (1986). Significa que la divulgación mediática hizo que la crónica como intervención estética tocara ojos mexicanos en la misma década y posteriormente. Carlos Monsiváis, importante crítico, ensayista, cronista y activista mexicano, en el 2001, después de leer a Lemebel en las décadas anteriores, introduce un prólogo escrito para la nueva re-edición de *La esquina es*

---

<sup>5</sup> Existe un debate cómo y quién fundó el primer movimiento en Argentina. Se especula que la irrupción de agrupaciones de disidentes sexuales se denominó en el movimiento Nuestro Mundo al cual se le unió Néstor Perlongher. Véase “Dictatorial Rule and Sexual Politics in Argentina: The Case of the Frente de Liberación Homosexual, 1967-1976”.

*mi corazón* (1995) de Lemebel.<sup>6</sup> Titulado «Pedro Lemebel en su mejor momento. El amargo, relamido y brillante frenesí» para después re-editarse a “Pedro Lemebel: Del barroco desclosetado” en el 2009, Monsiváis trae en conversación al escritor chileno con el argentino Néstor Perlongher y el mexicano Xavier Villaurutia. Más recientemente, los performers mexicanos Lukas Avendaño y Lechedevirgen Trimegisto han tomado el trabajo cronístico y visual de Lemebel como andamiaje de intervención política. Lukas Avendaño, artista indígena oaxaqueño, por un lado, señala la manera en que el espectador carga consigo conceptualizaciones sobre una identidad representable, mientras Lechedevirgen Trimegisto hace legible la aberración corporal como otra sustancia corporal que habita lo cultural. Avendaño en el performance, “No soy persona. Soy mariposa”, expone al espectador un cuerpo indígena travestido. Con botas rojas femeninas, el cuerpo pintado con rayas blancas y solamente encubriendo su órgano masculino, Avendaño enrarece lo que una persona representable debe ser. Trimegisto, por el otro lado, ha retomado el manifiesto “Hablo por mi diferencia” para generar su propia interrogación “Pensamiento puñal”. El diálogo transnacional entre Chile y México, por eso, se centra en la manera en lo minoritario como disidencia se ve enrarecido y desincorporado de los ensamblajes heteropatriarcales.

Mi intención en este proyecto es ver los modos en que lo disidente deviene en cuerpo, se hace en movimiento, genera grupos de resistencia y sobrevivencia, provoca nuevos métodos de teorizar la sexual desde lo minoritariamente desempoderado

---

<sup>6</sup> Una versión de esta lectura de Lemebel por Monsiváis se puede encontrar en *Desde el infortunio. Sujeto, comunicación y público en la narrativa de Pedro Lemebel* (2010) editado por Fernando Blanco y Juan Poblete.

específicamente desde estéticas culturales. Ser disidente, en este aspecto, es estar en desacuerdo con los mecanismos de poder instaurados en Chile y México. Contextualizados en momentos específicos históricos transitorios, las estéticas culturales que analizo como la crónica, el documental experimental, el performance y la narrativa, diagnostican la exteriorización de la diferencia producida por máquinas (estatales) de subjetivación.

### **Naciones transitorias, cuerpos transitorios**

En el periodo histórico de 1986 a 2013 en Chile y México se encuentra un régimen autoritario, la epidemia del SIDA y la neoliberalización del estado. En Chile, el golpe militar de 1973 marca, de acuerdo a Alessandro Fornazzari en *Speculative Fictions* (2013), “the violent transition to the neoliberal period” (5). La primera etapa de estos cambios se puede ver en 1975 donde se comienzan a implementar ideas y reformas estructurales de economistas que estudiaron bajo Milton Friedman en Chicago pero que no se activan institucionalmente hasta en 1983.<sup>7</sup> Después de una crisis económica en 1982, en 1983, enfatiza Fornazzari, se puede ver la segunda etapa económica a una transición neoliberal. En esta última “emerged after the economic debt crisis of the 1980s, which sank the short lived ‘Chilean economic miracle’ and threatened the future of the Chilean neoliberal model” (6). Los efectos de concesiones neoliberales instituidos por el estado, señala Fornazzari, genera una indistinción entre lo económico y lo cultural. Fornazzari por eso propone una *desdiferenciación* entre ambas esferas: “[ . . . ] a conjuncture when everything

---

<sup>7</sup> Fornazzari se refiere a la conceptualización de momentos transitorios y cíclicos de Giovanni Arrighi en *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times* (1999).

including commodity production has become cultural, and culture has become profoundly economic” (7). Lo cultural manifestando los resultados de la instauración de reformas estatales resuena con la inauguración de cambios económicos y políticos en México. En 1982, al igual que en Chile, en México, la economía cae en una crisis causando inflación, la caída del costo petrolero y la incrementación de la deuda nacional.<sup>8</sup>

El plan nacional (1983-1988) del Partido Revolucionario Institucional (PRI) buscó estabilizar financieramente al estado. En 1985, se instituye un proceso de liberalización denominado como “el tercer gran cambio en la historia moderna” (Barrón 186) donde México se va integrando a la economía global al ingresar al General Agreements of Tariffs and Trade (GATT). Estas políticas de liberalización se instituyen por un partido partidista, un régimen que, al igual que la dictadura militar chilena, establece concesiones arbitrarias, tratados y decisiones sobre su pueblo. El autoritarismo en México, por ende, se manifiesta en su presidencialismo y la hegemonía del PRI. Más adelante, en 1994 en la presidencia de Ernesto Zedillo se firma el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN; NAFTA por sus siglas en inglés) abriendo fronteras comerciales de intercambio e inversión económica. En mismo año que se firma TLCAN, sin embargo, se devalúa el peso ocasionando la quiebra del mercado mexicano, despidos y quiebras empresariales. Estos desequilibrios potenciaron a que el Fondo Bancario de Protección al Ahorro (FOBAPROA)—fundado en 1990 en el sexenio de Salinas de Gortari—fallara en rescatar la crisis bancaria de 1995 y, como resultado, el estado mexicano decretó una deuda pública.

---

<sup>8</sup> Judith Gentleman en “Mexico After the Oil Boom: PRI Management of the Political Impact of National Disillusionment”.

Podemos ver entonces que en la narrativa nacional se encuentra la entrada del estado mexicano al mercado global, pero paradójicamente, como fuerza económica vela en su interior una crisis social y económica. En lo cultural, entonces, como enfatiza Fornazzari, se encuentran los efectos de una expansión liberal aplicada en la esfera social, “eliding any difference between the economic and the social” (7).

Garreth Williams en *The Mexican Exception* (2011) especula del mismo modo la relación entre el estado y lo social. Para Williams, la lógica del estado ya no es una racionalización de sí mismo como estado, sino una relación con su exterior constituyente: “[. . .] the existence of that sovereign rationality in conjunction with the overlapping and interplay of between the art of government according to the *truth*, [. . .] the art of government according to the rationality of *economic agents*, the art of government according to the rationality of the *governed themselves*, and so on (10-11; el énfasis es mío)”. Para Williams la difusión y distribución (neo)liberal del estado penetra lo político, lo social, lo institucional y la regularización económica que administran a la población (11). Williams ve una clara relación entre tácticas del estado-nación distribuidas sobre los gobernados mientras que Fornazzari subraya que la diferencia entre lo cultural y lo económico queda borroneado.

*Políticas subculturales* se encuentra en el contexto de estos cambios neoliberales y decisiones estatales. La transición de un momento histórico a otro implica el progreso de la nación basada en retóricas y discursos de modernización; en la reproducción de identidades verdades y legales; en agentes económicos que insertan a la nación en una competencia global; y en sujetos gobernados (interpelados) que sostienen este paso



transitorio. *Políticas subculturales*, sin embargo, se centra en los efectos del estado-nación que generan en lo cultural subjetividades disidentes. Mi exploración es resaltar que, por un lado, se van acumulando proyectos económicos neoliberales auspiciadas por políticas estatales y, por el otro lado, se van marginando sujetos-cuerpos afectados por éstos. Este proyecto no es un análisis económico de Chile y México, sino más bien una mirada que enfatiza la manera en que estéticas culturales desde 1986 hasta el 2013 revelan los efectos de crisis nacionales. En los siguientes capítulos ofrezco tres tropos disidentes encontrados en zonas subculturales que articulan hacia una inclusión política: viralidad, (tran)sexualidad e indigeneidad.

### **Viralidad**

Uno de los significantes componentes que impulsaron a los movimientos de reconocimiento sexual en Chile y México en los ochenta fue la dispersión de un virus apenas conocible y el libre acceso a tratamientos retrovirales. El virus de inmunodeficiencia adquirida (VIH) transformándose en SIDA significó ser no solamente emergencia global sino pánico local ante la posibilidad del contagio. El primer caso oficial reportado en México fue en 1983 mientras que, en Chile, en 1984, se hace público la primera muerte a causa de SIDA. Esto no significa que antes de la oficialización de los “primeros” casos no existiesen cuerpos infectados por el virus; sin embargo, la aparición de un nuevo habitante parásito dentro del contorno nacional genera un nuevo método de subjetivación. Por un lado, si la sexualidad minoritaria refuta en reproducir los códigos hegemónicos sexuales, a esta viene a ligársele falsamente el síndrome de inmunodeficiencia. En México, la iglesia católica, en 1983, culpa al homosexual por el

virus, “El Sida es el castigo que envía Dios a quien ignora sus leyes. El homosexualismo es uno de los vicios más grandes que condena la iglesia”.<sup>9</sup> Más adelante, en 1994, dentro de la imaginación social, se continúa redistribuyendo discursos del SIDA como enfermedad casada con la homosexualidad, es el caso del candidato al Partido de Acción Nacional (PAN), Diego Fernández de Ceballos que, al preguntársele sobre su programa contra el SIDA responde: “No lo he pensado bien. Al fin y al cabo, es asunto de joteretes”.<sup>10</sup> En Chile, la prensa sensacionalista igualmente generaba una relación entre viralidad y homosexualidad: “Murió paciente del cáncer gay chileno”.<sup>11</sup> Estos casos apuntan que para finales de los 80 y entrando a los 90, ideologías conservadoras y construcciones normativas sobre el sujeto generaron una narrativa del VIH como el “cáncer gay”, “enfermedad rara” y “la peste gay”.

Néstor Perlongher en *El fantasma del sida* (1988) hace un recorrido crítico sobre la diseminación del VIH, las imaginaciones en torno al SIDA y los ensamblajes que propiciaron la descalificación del sujeto infectado hacia los márgenes. Menciona que:

Se habló de “cáncer gay”, de “peste rosa”.<sup>12</sup> Inclusive, la primera denominación que extra-oficialmente se le dio— GRID (Gay Related Immune Deficiency, o Deficiencia Inmunológica Relacionada con la Homosexualidad)—

---

<sup>9</sup> En “La Lucha LGBT en la historia mexicana”: <https://almarresort.com/es/blog/ver/la-lucha-lgbt-mexicana-en-la-historia>.

<sup>10</sup> En “El SIDA en México” de Carlos Monsiváis, p.5.

<sup>11</sup> El primer caso chileno se refiere al profesor homosexual Edmundo Rodríguez Ramírez de Maipú. El título de portada se refiere al o chileno La Tercera del 23 de agosto de 1984. El rastreo de historias y fragmentos personales de sujetos contagiados por el virus se puede encontrar, como este, en *Sida en Chile, Historias fragmentadas*, co-editado por Amelia Donoso y Víctor Hugo Robles.

<sup>12</sup> Perlongher enfatiza que uno de los primeros efectos corpóreos de SIDA es el sarcoma de Kaposi (27).

recogía esa especie de vínculo original entre homosexualidad y enfermedad (hasta hace poco tiempo la homosexualidad era en sí misma considerada una enfermedad [1979]). Sin embargo, la aparición de casos en tras capas de la población cambió la orientación de las investigaciones médicas y otorgó a la enfermedad su nombre definitivo. (9-10)

Perlongher desempaca que la propagación del virus instauró una paranoia dentro de los sistemas ideológicos heterosexuales que al negar a las desviaciones sexuales de inteligibilidad social también propiciaron a que los medios de comunicación produjeran narrativas de miedo. Al mismo tiempo, Perlongher describe una relación entre ciencia y homosexualidad ya que, primero, la ciencia y la medicina, con la aparición del virus, genera un discurso moralista sobre los portadores y, segundo, encuentra su propio límite al no poder definir la evolución viral de un nuevo patógeno pandémico. Sugiere, entonces, que la medicina científica como sistema de regularización anclado al estado-nación, hizo que, en lugar de distribuir una narrativa de des-estigmatización y des-criminalización, los discursos que navegaban lo social eran solamente estrategias de prevención y abstención.<sup>13</sup> Aparece por resultado la figura del homosexual enfermo como un sujeto criminal e ilegal que no se puede definir ni cuidar dentro de los reglamentos de lo normal y ciudadano.

Mi contribución es señalar que las narrativas dominantes acopladas al estado y la medicina, como distribución e higienización de los cuerpos y sujetos nacionales, fracasan en poder dar cuenta de no sólo un nuevo patógeno sino de un nuevo sujeto incurable e in-

---

<sup>13</sup> Uno puede tan solo buscar los spots y comerciales de prevención distribuidos en las plataformas mediáticas mexicanas por, en su entonces llamado, CONASIDA que, en lugar de desacelerar el virus, aportó a generar una ambigüedad viral, ambigüedad que ocasionó más temor y miedo. Véase por ejemplo un spot de 1991: [https://www.youtube.com/watch?v=l-BGAmLQ\\_mQ](https://www.youtube.com/watch?v=l-BGAmLQ_mQ)

higiénico. Ante un llamado internacional sobre el VIH, los estados-nacionales generaron proyectos de salud como el Centro Nacional para la prevención y el control del VIH y Sida (CENSIDA) en México y la Comisión Nacional de SIDA (CONASIDA) en Chile cuyos objetivos eran no solamente prevenir y desacelerar la dispersión del virus, pero también encontrar una cura. Ante este llamado, apareció el primer tratamiento antirretroviral, el AZT, que no exterminó el virus sino solamente desaceleró el proceso hacia la muerte. La otra cara de la transición económica es el cuerpo transitorio, la persona seropositiva desacomodada económicamente.

En *Políticas subculturales* arguyo que la aparición del VIH propició un nuevo sujeto, una entidad desplazada por miedo a su contagio y porque su cuerpo inaugura un nuevo terror social. Textos publicados en México como *Poesida* (1991) de Abigail Bohórquez, *Salón de belleza* (1994; 1999) de Mario Bellatin, *Crónica Sero* de Joaquín Hurtado, entre representaciones visuales; y producciones chilenas como *Loco afán: Crónicas de sidario* (1996) de Pedro Lemebel, *Sangre como la mía* (2006) de Jorge Marchant Lazcano, entre muchos otros en América Latina, emergen diagnosticando la construcción de barreras entre lo no humano (el enfermo) y lo humano (el sano) creando así un cuerpo descartado de legibilidad legal y política. La invasión viral del sistema inmunológico por un lado arranca de vida al cuerpo, pero también hace que el cuerpo contagiado sea expulsado de derechos médicos y sociales.

### **Sexualidad**

La destitución del cuerpo contagiado por el virus que se hiper-visibiliza mediante la diseminación de producción culturales—pero paradójicamente se hace menos ilegible

por los mecanismos de poder que rigen las vidas de los ciudadanos—converge con sexualidades desviativas tomadas como errores inerrables dentro de la nación, esto es, el sujeto travesti el cual aparece en artefactos culturales chilenos y mexicanos como tropo que subvierte los sexos legales ya interpelados de la nación. La intención aquí no es, me parece, señalar el primer sujeto que borrona las fronteras inmovibles de lo masculino y femenino, más bien proponer que el travestismo en sí está, en su exhibición, subordinado y no interpelado por los regímenes de comportamiento y por la matriz de género (sexos normalizados/naturalizados). De acuerdo a Ben Sifuentes-Jauregui en *Transvestism, Masculinity, and Latin American Literature* (2002), el travestismo “inaugurates an epistemological shift that locates, defines, performs, and erases the fundamental dichotomy: Self/Other. This transvestitic erasure of the boundaries between the Self and the Other precipitates and manifests an anxiety that could be called “the denaturalization of genders (4).”

El travestismo implica performear exteriormente tanto lo masculino y femenino, vestirse de hombre /mujer sin repetir expectativas de los dos sexos oficializados, e intenta borrar los límites de la naturalización del género que separan a estos dos. El travestismo, como he de sugerir dentro de estos capítulos, transgrede las líneas demarcatorias de sexo y género contestando los regímenes de poder instaurados por máquinas de opresión. El sujeto travesti en los momentos transitorios que analizo, de 1986-2013, radicaliza las esferas de inteligibilidad saliendo al espacio público demandando sus derechos. El travestismo, en conjunto con sus prácticas sexuales no normativas—deseos, actos, placeres y relaciones homosexuales—convoca otro modo de habitar el espacio social.

En *Políticas subculturales*, entonces, propongo que la figura del homosexual con su potencial de travestirse instituye otro modo de postular hacia una inclusión democrática. En mi lectura de estéticas culturales denomino también la cuestión de lo transexual como otro nuevo signo vital a futurizar, otra especie de sexualidad disidente que interpela los procesos de subjetivación que han naturalizado los sujetos aceptables. Más precisamente la figura transexual extiende mi argumento sobre otra producción de sujeto que, como enfatiza Butler, busca re-articular los llamados interpelativos de una fuerza monolítica de poder. En efecto, a partir de la aparición de este sujeto en la primera década del siglo veintiuno cuyo uso de métodos médico-científicos resulta en una transformación sexo-corporal que ha de visibilizar la desposesión de un cuerpo desobediente.

Propongo lo *tra(ns)vesti* como término indescifrable e incapturable por ensamblajes dominantes. Lo *tra(ns)vesti* manifiesta la imposibilidad del *otro* en asumir si tal sujeto valida las leyes de lo normal o si está pasando por un proceso de transformación sexual. Más bien, desde lo *tra(ns)vesti* se propone re-escribir los códigos lingüísticos que fundamentan las leyes de género que protegen cuerpos ciudadanos. He aquí donde la figura de Marina de *Una mujer fantástica* protagonizada por una mujer transexual enfatiza que el objetivo no es generar una observación clínica e identificatoria como la cámara fotográfica del aparato médico-legal sino deshacer las pre-concepciones de sexo y género y dejar que nuevos signos vitales sean vivibles. La transexualidad como vector de desestabilización de lo social viene a detectar, en este sentido, otra máquina de lo verdaderamente humano, un cuerpo que no es ni hombre ni mujer sino un sujeto *fantástico*, inerrable e inimaginable en las gramáticas de lo aceptable. Precisamente porque lo transexual e intersexual se ha

representado como una especie de monstruo posicionado en un intersticio fronterizo de lo normal/anormal es que se ve exteriorizado a vivir en el confín de lo legal.

### **Indigeneidad**

El recorrido de *Políticas subculturales* centra su atención en excavar cuáles aparatos fundan la naturalización y jerarquización de estos sexos y cuerpos. Enfatizo que los procesos de hacer sujetos y ciudadanos recae en un legado colonial imbricado en sistemas de poder lo cual dejó plantado una cartografización hegemónica (sexual, racial, económica) del indio latinoamericano, es decir, mapeó los cuerpos de acuerdo a una ideología sexual occidental. Yuderkis Espinosa-Miñoso, María Lugones, Freya Schiwy y Rita Sagato han señalado que, adjunto a la colonialidad de poder, se encuentra una colonialidad de género que acierta identidades sexuales dominantes, o, mejor dicho, dejó implantado una subjetivación heteropatriarcal que continúa operando en nuestro presente.<sup>14</sup> El binarismo de género aplicado violenta y epistemológicamente hace que las minorías sexo-raciales devengan en entidades abyectas.

Mi contención en *Políticas subculturales* es que el poder colonial produjo la diferenciación del *otro* y que ahora, disfrazado en nuevos mecanismos de poder, continúa negando la inclusión de disidencias minoritarias. Este poder vela no sólo al sujeto que resiste asimilarse a los procesos e identidades dominantes, pero también al sujeto con su diferencia sexual. En México y Chile, como he señalado, el performer zapoteco Lukas

---

<sup>14</sup> “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica” (2014); “Colonialidad y género” (2008); “Decolonization and the Question of Subjectivity: Gender, Race and Binary Thinking” (2007); y “Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización y la vida de las mujeres” (2014); respectivamente.

Avendaño (Oaxaca, México) ha incorporado el manifiesto “Hablo por mi diferencia” (1986) del chileno Pedro Lemebel en sus intervenciones artísticas para subrayar que lo indígena está marcado por un desclasamiento tanto racial como sexual. Por el otro lado, en Chile, el performer mapuche Sebastián Calfuqueo deshace los legados de violentación sexo-racial del poder colonial, éste que, como sugiere Calfuqueo, está casado con el gobierno estatal. Avendaño y Calfuqueo sintetizan la manera en que comunidades indígenas como diferencias raciales y sexuales quedan desincorporadas de los sistemas hegemónicos de lo visible. Culturas indígenas en América Latina confrontan tanto sistemas de poder que subjetivizan a través de una diferencia racial como también mediante procesos de subjetivación que deciden cuáles sexualidades confirman los sexos de un régimen de género.

Mi énfasis es que, además de que teorizaciones sobre sexo y género y deconstrucciones de la colonialidad de poder—estudios indígenas, estudios decoloniales y estudios poscoloniales— contribuyen a re-pensar modos de inscribir (epistémica, legal y políticamente) al sujeto indígena en marcos de legibilidad, producciones estéticas yacentes desde territorios indígenas y por indígenas apelan hacia una inclusión democrática. Tomo, en este sentido, estéticas visuales indígenas, como apelación contestataria a la interpelación opresiva del poder estatal. Héctor Domínguez Ruvalcaba en *Translating the Queer* (2016) sugiere que un análisis decolonial queer tiene en potencial no de reconstruir una concepción de sexo y género indígena sino de dismantelar e interrumpir los efectos violentos y las lógicas de exclusión de la colonialidad de poder (19). Pete Sigal, por el otro lado, despliega una lectura queer para acercarse a producciones y prácticas culturales indígenas, es decir,



un lente no heteronormativo desarraigado de toda concepción pre-establecida de categorías sexuales.<sup>15</sup> En *Políticas subculturales* establezco un lente queer en alianza con los estudios indígenas que intervenga en los razonamientos de exteriorización de la diferencia colonial, esto es, el sujeto indígena y sus prácticas diferenciales. Me refiero al *muxe* localizado en el Sur de México cuya figura, sugiero, representa una diferencia racial, de clase, y sexual. Especulo que, como tropo de diferenciación, detecta los ensamblajes contradictorios de la nación y visibiliza otra especie de cuerpo (in)habitable.

Sobre el Sur de México, específicamente el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, se han producido films que intentan “representar” al sujeto indígena queer, al *muxe*. *Ramo de fuego* (2000) de Maureen Gosling y Ellen Osborne, *Muxes: Auténticas, intrépidas y buscadoras del peligro* (2005) de Alejandra Islas y *Carmin Tropical* (2014) de Rigoberto Perezcano han propuesto diferentes modos de acercarse, identificar y representar a la comunidad indígena, sin embargo, lo que resalto es que estas producciones mediáticas reafirman estereotipos producidos del afuera. Por eso, producciones indígenas desde territorios aborígenes y por personas indígenas traen a la luz otros modos de entender sus modos de ser y de vivir. El documental experimental, *Atempa: Sueños a orillas del río* (2013), del mixteco Edson Caballero Trujillo, ofrece una estética estratégica y una manifestación ubicua del *muxe* localizado en Oaxaca, México.

---

<sup>15</sup> Me refiero al texto de “Latin America and the Challenge of Globalizing the History of Sexuality” (2009).

## **Vidas minoritarias: Políticas subculturales**

*Políticas subculturales* investiga subjetividades conceptualizadas dentro de cambios económicos, sociales y políticos. Sujetos condicionados por mecanismos de normativización, por marcas de lo viral, de lo racial y de lo sexual. A partir de que estos cuerpos y vidas quedan desplazados en el afuera constituyente de la definición de un sujeto reconocible, en los confines de nación subrayo que estos sujetos disidentes organizan estrategias de sobrevivencia, resistencias a lo dominante, y narrativas minoritarias que contestan las historias e imaginaciones oficiales de la nación. Es decir que, si por un lado se ve una operación de regímenes de inteligibilidad que protegen a sujetos adheridos, forzados o asimilados a las leyes de normatividad, por el otro lado, se producen sujetos conceptualizados como el error de lo dominante. Desde la expulsión de estos no-sujetos, arguyo, se puede teorizar lo que denomino una política subcultural; políticas de reconocibilidad que emergen de los espacios y cuerpos más empobrecidos en Chile y México. Las producciones culturales que examino, por consiguiente, además de ser síntomas de transiciones y transformaciones (sociales y somáticas) son estéticas políticas que agujerean las divisiones sociales abogando hacia cómo insertar en las narrativas dominantes al sujeto minoritario arrancado de todo valor y de todo derecho.

En el primer capítulo, “Nación aporética: Subcultura y comunidad marica en *Loco afán: Crónicas de sidario* (1986) de Pedro Lemebel” arguyo que el texto identifica las contradicciones encontradas en las transiciones y construcciones de la sociedad chilena. Sitúo las crónicas como crítica de la exteriorización de la loca y propongo, en relación con la teorización de homonacionalismo de Jasbir Puar, que *Loco afán* desarticula tanto la

heteronormativización de lo social como también la homonormativización atrincherada en ideologías dominantes. A partir de lo que José Esteban Muñoz describe como “the Brown Commons” examino la manera en que las locas en los márgenes organizan comunidades como estrategia de sobrevivencia.

En el segundo capítulo, “Política de lo ilegible: Enfermedad, travestismo y la cuestión de lo monstruoso en *Salón de belleza* (1994) de Mario Bellatin propongo que la marginación de cuerpo y sujeto pone en cuestión los límites de representación y legibilidad dentro del estado mexicano. De ahí, propongo pensar la política desde el exceso a la norma—sexual y somática—. El trayecto del capítulo dialoga el concepto de política de Jacques Rancière en relación con tropos de diferencia sexual para después proponer que, como alteridad sexual y viral, es una figura monstruosa que desarma el discurso dominante de lo normal y de la nación. En el tercer capítulo, “Rechazo identitario: Indigeneidad queer y diferencia en *Atempa: Sueños a orillas del río* (2013) de Edson Caballero Trujillo” establezco una relación entre la teoría *queer* y el pensamiento indígena para acercarnos a producciones culturales en el Sur. En el eje analítico de estas dos disciplinas, enfatizo, se encuentra una deconstrucción la lógica de la colonialidad de poder que dejó establecida una matriz de poder—racial, sexual, económica— generando identidades dominantes que subordinan a sujetos minoritarios. El documental experimental *Atempa* juega estratégicamente con el tiempo, espacio y la forma para hacer visible la manera en que minorías sexuales y raciales—la *muxeidad*—se des-identifican de políticas identitarias y negocian modos de continuar hacia el futuro. El sujeto *muxe* (una especie de “tercer” sexo)

localizado en el Istmo de Tehuantepec corporeiza una diferencia sexual y racial que deshace una identidad asimilatoria de lo nacional.

Finalmente, en el cuarto capítulo, “El lenguaje y sus límites: Ilegalidades y derechos trans\* en *Cuerpos para odiar* (2013)”, destaca la violentación— lingüística, simbólica y material—del cuerpo travesti y transexual. En este capítulo, establezco que la relación entre lenguaje y ley produce derechos para sujetos reconocibles y genera la repulsión de cuerpos que no confirman las gramáticas de la definición de un ciudadano. *Cuerpos para odiar*, sugiero, nos hace ver que el cuerpo *tra(ns)vesti* apela hacia el llamado hegemónico que nos constituye como sujetos y humanos.

## CAPÍTULO 1

Nación aporética: Subcultura y comunidad marica en *Loco afán: Crónicas de sidario* (1996) de Pedro Lemebel

¿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?  
— Pedro Lemebel, “Hablo por mi diferencia”

En 1986, en un evento público del Partido Socialista, Pedro Lemebel lee su manifiesto “Hablo por mi diferencia”. El manifiesto enfatiza un doble desclasamiento: ser pobre y ser marica. Reitera la subordinación de la diferencia sexual como ciudadano secundario y, a partir de la invasión del virus de inmunodeficiencia adquirida (VIH), lo delega como cuerpo ininteligible en la normativización y futurización de la vida. Este manifiesto viene a convertirse en un reto, tanto ideológico como político para los partidos y organizaciones dentro del entorno nacional.

El manifiesto inaugura la entrada de Lemebel al escenario cultural e instaura una fisura en los aparatos hegemónicos que rigen el vivir de la sociedad chilena. El trabajo de Lemebel, quiero sugerir, viene a detectar en los cambios históricos de la nación las inherentes contradicciones dentro de lo que se ha descrito como “transición”, “renovación” o “cambio”; es decir, si “lo nuevo” o el avenir histórico ha de “renovar” el tiempo y el espacio, la poética de Lemebel ha de interrogar estos momentos de transformación—económica, política e ideológica—que desembocan desincorporando a disidencias minoritarias, esto es, sexualidades empobrecidas en los confines de la geografía social.

En *Nación marica* (2009), Juan Pablo Sutherland indica uno de estos desencuentros de Lemebel. En relación con la izquierda chilena, menciona Sutherland, “[Lemebel] provocó una zona de tensiones críticas con el discurso político-organizacional de la homosexualidad: parodia travesti versus militancia de izquierda homosexual como lenguajes en pugna (62)”. Lemebel, ha de interrogar el movimiento homosexual, a la ideología de izquierda chilena, y las construcciones dominantes—patriarcales, heterosexuales y económicas—de la nación. Ideologías y propuestas políticas que, al mantenerse en poder o “transformarse” a través del tiempo, operan exteriorizando y produciendo cuerpos y subjetividades disidentes. A la vez que Chile pasa por momentos decisivos, durante los 80 y, más significativamente en los 90, en el entorno cultural, quiero proponer, se corporeizan los efectos de estos cambios y “transiciones”.

En este sentido, *Loco afán: Crónicas de sidario* (1996) es una recopilación temporal, o más bien extemporal—*untimely*—que registra el derrumbe de Unidad Popular (1973), la (pos)dictadura, la neoliberalización del estado nacional, y la llegada del VIH. El carácter estratégico del texto opera a dos niveles: identifica la “transición” de un tiempo a otro o, mejor dicho, describe los aparatos de dominación que subyugan a la población. Por el otro lado, rastrea la organización de grupos minoritarios: pobres, *lumpenes*, disidentes (políticos y sexuales), enfermos. Estos últimos que aparecen en el imaginario cultural como efectos de los cambios estatales y, por ende, pueden verse como tropos que subvierten los órdenes que gobiernan y homogeneizan a la nación. *Loco afán* contribuye a pensar qué tipos de sujetos produce una sociedad, cuáles son sus movimientos en el territorio de la nación, y cuáles son sus estrategias de sobrevivencia. Desde estrategias

minoritarias, arguyo, se puede pensar una re-articulación de las narrativas dominantes.

En este capítulo exploro los modos en que la concentración de disidencia sexual informa sobre las aporías encontradas en las estructuras que sostienen el imaginario cultural chileno. La operación de mi lectura investiga cómo la organización disidente sexual—la comuna marica—se va subjetivando a partir de “cambios”, “transiciones”, “renovaciones”, e invasiones (del virus como también del Norte). En el proceso de *leer* los cambios, mi intención no es reducir los cambios políticos o económicos sino más bien ver cómo lo común, disidente y subordinado, subvierte los mismos poderes que los produce. De esta manera, *Loco afán* posibilita complicar (1) las tensiones con la izquierda chilena (y sus divergencias), (2) las construcciones sustentadas en la normativización de sexo, género, clase y raza, (3) y el surgimiento de una homosexualidad despolitizada a partir de la liberalización de lo “gay” y la llegada de una cultura popular globalizada. *Loco afán*, por consiguiente, destapa estos mecanismos cuya lógica de exteriorización significa, al mismo tiempo, el movimiento estratégico de lo común de las locas en persistir hacia una política de inclusión.

### **Lemebel ante la izquierda**

El manifiesto “Hablo por mi diferencia” (1986) publicado como parte de *Loco afán* (1996) es un objeto que, a primera vista, todo está bajo sospecha: la democracia, la dictadura, el socialismo y la propaganda. Pero, más que todo, es un llamado hacia el reconocimiento social y político de minorías sexuales. El manifiesto interviene interrogando cuál es rol de la diferencia sexual en el clima político chileno:

¿Qué harán con nosotros compañero? Nos amarrarán de las  
trenzas en fardos / con destino a un sidario cubano? / [ . . . ]  
¿El futuro será blanco y negro? / [ . . . ] ¿No habrá un maricón  
en ninguna esquina / desequilibrando el futuro de su hombre  
nuevo? / Tiene miedo que se homosexualice la vida? (83-90)

El desencanto con la izquierda tanto con la derecha es un tema recurrente en el trabajo de Lemebel; sin embargo, quiero argüir que, si la llegada de la izquierda, en este caso la Unidad Popular (1970)—después en sus divergencias—significó ser una nueva etapa de cambio e inclusión, en su interior se establece un discurso utópico que falla en dar cuenta de todo sujeto y que, por ello, (irrealizable), se desmorona el 11 de septiembre de 1973. Por eso, durante los 70, si para la revolución y el socialismo, el “hombre nuevo” significó ser la “promesa” y la “renovación” al entorno social, ¿cuál es y debe ser el papel del revolucionario homosexual?<sup>1</sup>

Lemebel interroga el porvenir del homosexual en la nación y, al mismo tiempo, señala su rechazo de la “moral revolucionaria” y del partido y del marxismo ya que, para éstos, la “hombría” fue decisiva para formular la visión de izquierda y de revolución.<sup>2</sup> La hombría, sin embargo, enfatiza Lemebel, no la aprendió ni en los “cuarteles” ni el regimiento como tampoco en el partido—“Mi hombría no la recibí del partido”—sino en la lucha cotidiana, en la noche, en la “mordaza”, en la mariconada, en “aceptar[se] ser diferente”. El manifiesto abre un desajuste en cómo el estado-nación normativiza y

---

<sup>1</sup> Ver Guevara, Ernesto. *El socialismo y el hombre nuevo*. México, Siglo XXI Editores, 1977.

<sup>2</sup> “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” (Lemebel 80-90).



regulariza a la población. La educación viril, como ha de mencionar más adelante Lemebel en sus crónicas, se manifestó, a través de dispositivos de guerra, moldeando a los hombres a corporeizar una hombría masculina. La homosexualidad, para el discurso militar y para la ideología revolucionaria, sin embargo, se manifiesta como miedo que viene a desmoralizar el futuro del socialismo y de la revolución.

Así, Lemebel encuentra en la izquierda una brecha irreconciliable entre izquierda y diferencia. El manifiesto va detectando la exclusión del homosexual como también apuesta por un cambio ideológico adentro del partido en un futuro no lejano: “Que la revolución no se pudra de todo / [ . . . ] y su utopía es para generaciones futuras” (90). Esta visión utópica reitera nuevamente los retos de la izquierda ante la (im)posible futurización de la diferencia sexual como parte de su ideología. De este modo, en el manifiesto se hace visible, por un lado, un añoro nostálgico, el retorno a lo que debió y pudo ser la izquierda de los 70 y, por el otro, se notan los lados contradictorios dentro de las diferentes etapas y caras de la izquierda chilena.

El eje del manifiesto, el maricón, el que se reorganiza en grupos con otros sujetos minoritarios, representa, en este sentido, no sólo un desajuste a la homogeneización del proyecto de izquierda, sino que también corporeiza una desestabilización a su ideología hetero-patriarcal. Por eso, cuando en el 5 de noviembre de 1970, Salvador Allende, líder de la Unidad Popular, enfatiza su toma de poder como “una prueba extraordinaria de desarrollo político” abogando por “el libre ejercicio de los derechos ciudadanos”, por un país más humano y por una “progresiva socialización de los medios productivos y la superación de la división de clases” (Allende 79), en el discurso se encuentra una promesa

utópica donde este nuevo poder, señala Carl Fischer en *Queering the Chilean Way* (2016), un grupo de hombres heterosexuales, ha de exteriorizar a la mujer y al homosexual. Precisamente porque el intelectualismo de izquierda en América Latina durante los 70 fue predominantemente masculino, menciona Beatriz Sarlo,<sup>3</sup> la Unidad Popular, en el caso chileno, terminó construyendo un partido aporético—“progresivo” y “humano”—donde no todos los “derechos ciudadanos”, especialmente los homosexuales, fueron tomados en cuenta.<sup>4</sup> De este modo, Lemebel, busca, con una mirada nostálgica, la inclusión del maricón revolucionario que, desarraigado de la utopía heterosexual izquierdista, se convierte en la exteriorización de un partido e ideología dominante de (y para) “hombres”.

Carl Fischer (2016) describe que los diferentes desencuentros con la Unidad Popular (1970-1973) se puede ver en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) rechazando políticas electorales (76). Estos proyectos utópicos, nos dice Fischer, que están por realizarse o están pre-destinados a no realizarse, se contradecían entre sí, “justling for supremacy in the same way that those who defended them struggled among themselves” (76). Las diferentes confrontaciones entre las ramas de la izquierda como sus inherentes contradicciones hacen visible una escasez de cohesión ideológica y una falta de alianza entre sus diferentes sectores. Por eso, con la instauración de la dictadura (1973-1990), la izquierda chilena vendrá a toparse con diferentes exigencias y planteamientos. Vendrá a bifurcarse entre el clásico leninista y el renovado socialista; el primero, el tradicional, se manifestará en el Partido Comunista, el Partido Socialista y el MIR y; el segundo, el

---

<sup>3</sup> Ver Beatriz Sarlo, “Historia y memoria. ¿Cómo hablar de los años setenta?” (2004).

<sup>4</sup> En *Bandera Hueca*, Víctor Hugo Robles, hace un reportaje de la toma del espacio público de disidentes sexuales en búsqueda de reconocimiento político sexual (10-15)

renovado, se implementará en los sectores más amplios del Partido Socialista y de los separados de la Democracia Cristiana (Mapu, Izquierda Cristiana y Mapu OC).<sup>5</sup> Estas diferentes caras de la izquierda tensionarán el entorno cultural como también los modos de hacer política. Por un lado, la izquierda renovada criticará el reduccionismo del lado tradicional mientras que este último promoverá a la clase obrera—como la imagen revolucionaria y popular de la nación (Richard 33). La izquierda renovada, por el otro lado, tomará el papel del intelectual, bajo las ciencias sociales, para criticar a su contraparte.

Tomás Moulian en *Chile actual* (1997) señala los deseos de transformación y renovación de la izquierda. Describe que, a partir de los pactos neoliberales generados por el régimen militar, primero, de sustituir el retroceso socio-económico de la Unidad Popular y por el otro, de modernizarse y de hacerse excepcionalmente transformador (ver también Fischer 132), la izquierda, el Partido Socialista, por ejemplo, se cooptó en adoptar los modelos (neo)liberales (Moulian 74-75). Por eso, si tanto la derecha genera políticas de “transformación” como también una teleología de neoliberalización, la izquierda se acomodará a estas nuevas condiciones de la nación. He aquí donde aparece un desafío de la izquierda ya que si, por un lado, aparece como modelo de desafío para la derecha, por el otro, termina “negociando” con intereses atrincherados de los pactos neoliberales de la derecha. Adaptarse a estos cambios y transiciones de la nación entonces no significa un mejoramiento civil, humano e igualitario para todos, sino más bien, una operación que expulsa a la diferencia inamisible al orden “progresivo”.

---

<sup>5</sup> En *Fracturas de la Memoria* (2007) de Nelly Richard, p.32.

Moulian enfatiza que este crecimiento económico no significa necesariamente un desarrollo nacional (77): “este crecimiento sin desarrollo va generando trabas acumulativas, contradicciones, disfuncionalidades que pueden minar la propia estabilidad del crecimiento y que van creando condiciones para climas culturales nuevos” (77). El resultado de estos climas nuevos —contradictorios—van generando nuevos cuerpos; un nuevo entorno cultural que va produciendo subjetividades que aparecen desacomodándose de las nuevas políticas económicas y así, generando, como he de sugerir, otros modos de hacer comunidad en el avenir de un mundo globalizado.

Lemebel, en este sentido sugiere que, si bien los partidos u hombres en poder han llegado a construir un país en constante crecimiento, éste se ve como un artificio democrático, una “cuica democrática” (Lemebel 90)—o “democracia protegida” (Moulian 41-45)—donde el maricón es siempre la amenaza al trabajo de “militares, intelectuales neoliberales y empresarios nacionales o transnacionales” (Moulian 27). Con el retorno democrático, en el Chile Nuevo, enfatiza Moulian, no habrán desaparecidos ni huellas de sangre (41) o, como sugiere Fischer, el éxito neoliberal chileno a un nivel macroeconómico se deberá a costo de sujetos hechos ininteligibles (131). Se confirma, como resultado, la cuestión de una nación paradójicamente imaginada donde su aparición de la escena internacional se debe a nuevas prácticas económicas, a su renovación democrática, a su construcción a través de la familia y del patriarcado y, por ende, a la de-subjetivación de la diferencia.

Me refiero al proceso de de-subjetivación con el afán de demostrar que la producción del sujeto se ve a través de poder otorgar derechos a ciertas personas y, por el

otro, de no poder garantizar derechos cívicos a sujetos posicionados en el afuera de lo estrictamente persona y ciudadano. El trabajo de Lemebel pone en crisis estas ideologías dominantes que subvierten al cuerpo diferencial al exterior de la concepción de sujeto. Este desencuentro puede verse también en el trabajo de Manuel Puig, Reinaldo Arenas, Carlos Monsiváis, entre otras producciones culturales de los chilenos Carlos Leppe, Diamela Eltit y Juan Dávila. En efecto, el proceso de de-subjetivación se encuentra también en los movimientos de derechos sexuales, humanos y civiles que emergen a partir la discriminación sexual, específicamente en el movimiento homosexual chileno pero que, en su formación inicial, expulsa y segrega a travestis, lesbianas e identidades afectadas por el virus de inmunodeficiencia adquirida.

Juan Pablo Sutherland, líder actual del Movimiento Homosexual Chileno (MOVILH) menciona que la explosión de la cultura gay en Chile llegó a partir de pólizas neoliberales implementadas en los comienzos de los 90 (en *Translating the Queer* 108; énfasis mío). Ahí, sectores de derechos sexuales, parlamentando tanto con la derecha como con la izquierda, comenzaron a abogar por reconocimiento de las disidencias sexuales desanexadas del proyecto normativo de la nación. Años después, después de la transición, el Movimiento Homosexual Chileno (MOVILH) se viene a consolidar mediante legislaciones contra la homofobia, la violentación sexual y la discriminación de género. Dado que Sutherland menciona que el Movimiento Homosexual debe abrirse a otros lenguajes e imaginarios y que, por eso, cuando el MOVILH se abrió para incluir a sujetos transexuales y travestis, el trabajo de Lemebel detecta cómo a partir de las políticas de liberalización “gay” instituidas por los partidos en los 80 y 90 se vuelve a reproducir una

lógica de abandono para la loca travesti chilena. De esta manera, en *Loco afán* se analizan los modos en que, tanto en la derecha como en la izquierda, por un lado, se reproducen estructuras heteropatriarcales—la cuestión de la hombría, la masculinidad, la familia como eje de linealidad, el padre como protector— y, por el otro, se van generando políticas que fracasan en dar cuenta de las sexualidades atravesadas por la diseminación del VIH, la subordinación de clase y la estratificación racial.

En “Hablo por mi diferencia” se describe esta tensión entre izquierda y diferencia sexual mientras que en el resto de las crónicas se examinan cómo prácticas y políticas neoliberales, adoptadas por ambos polos de la nación, coinciden con la liberalización de lo “gay” que viene a despolitizar la radicalidad de lo que la sexualidad disidente se propuso en desestabilizar. La liberalización de lo “gay” viene a velar las sexualidades locales. Por ejemplo, en “La noche de los visones”, primera crónica de *Loco afán*, se genera una crítica a los cambios neoliberales permitiendo la invasión de una cultura del homosexual normativo. Esta imagen o construcción neoliberal vendrá a despolitizar el poder radical de la homosexualidad disidente sudaca y, por consiguiente, coincidirá no sólo con prácticas neoliberales adoptadas por los sectores ideológicos de la nación, sino que también conjugará una alianza con los ensamblajes heteronormativos pre-establecidos en el imaginario chileno.

### **Aporías de lo nacional**

Chile, como nación, puede decirse, se imagina como un estado heteronormativo donde un legado patriarcal, en conjunto con el Catolicismo, despliega un nacionalismo arraigado en la división de dos sexos, es decir, el estado-nación conjuga su discurso

ideológico a partir de la homogeneización sexual (femenino y masculino, hombre y mujer): un aparato legal, a la vez simbólico y material, que cartografea una nación inflexible: un heteronacionalismo compulsivo.<sup>6</sup> Las retóricas de lo nacional coinciden también con narrativas—ficciones y circulaciones textuales—que configuran desde el siglo XIX hasta el XX la cuestión de nación.<sup>7</sup> A finales del fin de siglo XX, mientras que la Escena de Avanzada se inserta en la escena estética para desarticular lenguajes, ideologías y concepciones dominantes heterosexuales, el heteronacionalismo no es completamente desmantelado sino interrogado de su poder hegemónico.<sup>8</sup> En la Escena podemos ver una intervención que debilita la virilidad masculina (el trabajo artístico Juan Dávila) y que trae al centro al travestismo infligido (el performance de Carlos Leppe). Estas intervenciones parodian, contradicen y resisten la normatividad que hacen visible este heteronacionalismo del cual todos estamos producidos.

De este modo, si el heteronacionalismo es una especie de máquina que produce y reproduce sujetos, cuerpos, lenguajes y políticas arraigadas en la hegemonización de la heterosexualidad, en las construcciones emergentes del homosexual también se genera una imagen que comienza a normalizarse: el hombre estéticamente bello— fuerte, masculino y blanco—producido por el mercado neoliberal e imbricado en imágenes dominantes de la virilidad heterosexual. Al igual que todo cuerpo y sujeto está anexado (excluido o incluido)

---

<sup>6</sup> Francine Masiello (2001), Nelly Richard (2004) y Fischer (2016) elaboran sobre una sociedad donde la masculino, la familia y el patriarcado hegemonizan la vida cotidiana en Chile.

<sup>7</sup> Piénsese en *Foundational Fictions. The National Romances of Latin America* (1991) de Doris Sommer.

<sup>8</sup> Richard (2007) hace un análisis crítico de la intervención de la Escena de Avanzada.

en el heteronacionalismo dominante, del homonacionalismo podemos decir lo mismo: el cuerpo menor marcado por su diferenciación sexual, racial y clase social se ve desincorporado de la colonización de una imagen homosexual ajena a la imagen local de la coliza sudaca. Estoy proponiendo que ciertos sujetos y cuerpos van adquiriendo reconocibilidad sexual por medio de políticas neoliberales y estatales y, que de estos y otros, se puede observar una afirmación de la ideología reinante de la nación. Por ende, en “La noche de los visones” se puede ver cómo la circulación transnacional de un prototipo normativo del homosexual eclipsa (y desterritorializa) a las locas locales. El concepto de homonacionalismo—una homosexualidad normativizada auspiciada por la transición social y económica—sustentando en un heteronacionalismo contribuyen a pensar esta imagen dominante homosexual que subvierte a la disidencia sexual y, al mismo tiempo, aporta a descubrir contradicciones de la nación-estado dentro del paso a la neoliberalización. Este modelo homonormativo, puede verse, como lo señala Lemebel, en la nueva marca “gay” que arriba desde otros puntos del hemisferio desacomodando a los cuerpos errantes del Sur.

### **Crítica a la homonormativización**

En el Primer Congreso Homosexual Chileno realizado en noviembre de 1991 en la ciudad Coronel, Pedro Lemebel, entonces parte de Las Yeguas del Apocalipsis, acusa a lo que sería el MOVILH de “pretender hegemonizar la lucha homosexual” (35).<sup>9</sup> Después, en el mismo año, en una crónica publicada en *Página Abierta*, Lemebel ha de señalar que

---

<sup>9</sup> Testimonio de ex-militante del MOVILH, Alejandro Guajardo, en *Bandera Hueca*.



el MOVILH (inicialmente llamado Movimiento de Homosexuales Chilenos), “con sus resabios de antiguas articulaciones partidistas” (35), que deshaciéndose con la intervención performática y política de las Yeguas. Junto con grupos lésbicos y locas locales, Las Yeguas generaron “un anti-discurso que hizo tambalear enojados a los graves homosexuales de la capital “(35).<sup>10</sup> La intervención de las Yeguas en la construcción del movimiento señala una formación que parecía homogeneizarse incluyendo selectivamente a ciertos sujetos y cuerpos para su supuesta diversificación sexual de la nación. La aparición de Lemebel con Casas es una interjección política sobre la creación de un movimiento promulgado por homosexuales (criollos) de la capital.<sup>11</sup>

Del mismo modo que Lemebel entra en el escenario público para irrumpir una lógica de homogeneización que excluye a los homosexuales más empobrecidos también, a partir de la neoliberalización del estado, señala sobre una homonormativización de la homosexualidad local. Quiero sugerir, por ende, que antes de la llegada de la liberalización de lo gay e incluso de teorizaciones norteamericanas—refiriéndome a Lisa Duggan y Jasbir Puar (ver el siguiente fragmento)—, en Chile se estaba gestando un mundo subterráneo cultural de locas y travestis negociando modos de politizar el espacio inalcanzable por el estado y sus concesiones políticas. Al mismo tiempo, Lemebel, tacita e implícitamente, está en *Loco afán*, proponiendo una especie de crítica a lo que Lisa Duggan y Jasbir Puar

---

<sup>10</sup> Crónica citada por Hugo Robles en *Bandera hueca*.

<sup>11</sup> Ver también en *Bandera Hueca* la división de homosexuales criollos en cuanto a la formación del movimiento y sus diferentes perspectivas ideológicas sobre la diversidad sexual.

denominarán como homonacionalismo/homonormatividad.<sup>12</sup>

Jasbir Puar en *Terrorist Assemblages* (2007) enfatiza esta relación de una homonormatividad que reproduce una retórica e imaginación de lo nacional en conjunción con lo heteronormativo. Puar conjura la cuestión del terrorista como táctica discursiva que separa a gays y *queers* nacionales de otras entidades raciales y sexuales:

[ . . . ] the Orientalist invocation of the terrorist is one discursive tactic that disaggregates U.S. national gays and queers from racial and sexual others, foregrounding a collusion between homosexuality and American nationalism that is generated both by national rhetorics of patriotic inclusion and by gay and queer subjects themselves: homonationalism. (39)

Puar, en el contexto norteamericano, invoca el homonacionalismo—homonormatividad nacionalista—por medio de lo que Lisa Duggan describe “a new neo-liberal sexual politics”: “a demobilized gay constituency and a privatized, depoliticized gay culture anchored in domesticity and consumption” (en Puar 38).<sup>13</sup> Para Duggan y Puar, estas políticas no interrogan formas e instituciones heteronormativas dominantes sino más bien las confirman y sostienen. De esta manera, en la imaginación norteamericana aparece una homonormativización nacional haciéndose inteligible a costo de la negación de la diferenciación racial y sexual del *otro*, éste que se configura en una especie de fabricación

---

<sup>12</sup> En *The Avowal of Difference. Queer Latino American Narratives* (2014), Ben Sifuentes-Jáuregui encuentra igualmente que Lemebel está cuestionando la universalización de una cultura gay dominante. Sifuentes-Jáuregui denomina el otro lado de lo “gay” como “strategies for other histories of sexuality” sugiriendo que la aplicación de términos como gay tienden a dañar el referente (la cultura coliza, en este caso) (“La Manuela’s Return. Travestism/Identification/the Object in Lemebel’s Loco afán” 115-1340).

<sup>13</sup> *The Twilight of Equality?* (2003), también referenciado en *Cruising Utopia* (2009), de José Esteban Muñoz.

terrorista que amenaza la normatividad de la nación.

Aparece por consecuencia una cultura “queer” y gay” dominante que, valida estructuras hegemónicas, por nombrar la institucionalización de la familia e ideologías conservadoras estatales, o quizás, para enfatizar, una cultura que se convierte en blanco del mercado neoliberal en busca del consumidor. *Loco afán* de la misma manera genera así una crítica a una cultura de consumo que comienza a avasallar al continente latinoamericano. La conquista de esta imagen diseminándose que, indica Lemebel en “La última noche de los visones”, viene a complicar la identidad opaca de la loca del Sur:

El «hombre homosexual» o «mister gay», era una construcción de potencia narcisa que no cabía en el espejo desnutrido de locas. Esos cuerpos, esos músculos, esos bíceps que llegaban a veces por revistas extranjeras, eran un Olimpo del Primer Mundo, una clase educativa de gimnasia, un fisicoculturismo extasiado por su propio reflejo. Una nueva conquista de la imagen rubia que fue prendiendo en el arribismo malinche de las locas más viajadas, las regias que copiaron el modelito en New York y lo transportaron a este fin de mundo. Y junto al molde de Superman, precisamente en la aséptica envoltura de esa piel blanca, tan higiénica, tan perfumada por el embrujo capitalista. Tan diferente al cuero opaco de la geografía loca. (22)

Mientras que Puar describe sobre cómo retóricas nacionalistas se adoptadas por identidades homosexuales que se adhieren a derechos conservadores perdiendo así una radicalidad política que intercede por los derechos de minorías desposeídas, Lemebel, por el otro lado, identifica que la llegada de una producción del gay rubio norteamericano viene a ocultar los delirios de las homosexualidades chilenas. Si bien la homosexualidad chilena soñaba con una emancipación sexual de los regímenes de sexo y género, la imagen rubia y foránea

del homosexual llega a desacelerar el avance hacia una liberación radical de las locas del Sur. A la vez que la construcción narcisa se normativiza tanto en los espacios mayoritarios anglosajones, su normalización como capital, como producto del mercado, pero igual como identidad estandarizada, revela un desajuste global. La potencia del «mister gay» opera, así como poder colonial que embruja al arribismo local. Vaciándolo de su politicidad, en lugar de resistir este nuevo modelo estandarizado, se nutre de ella mediante la mimetización. A la luz que la fabricación homosexual se mueve por la capital y los barrios más pobres, se hace visible que la opacidad local no puede ser velada por una normalización de lo gay. La identidad local opaca—borrosa e incompatible por la dispersión del fisicoculturismo—, resiste ser definida por la nueva marca de lo gay. Tal como la opacidad de la loca niega hacerse gobernable por la educación estatal, a partir de la liberalización de una imagen gay, la loca resiste una catalogación. La loca como identidad resistiendo ser absorbida por el «mister gay», sugiere Lemebel, en la crónica “Los mil nombres de María Camaleón”, “excede la identificación, desfigura el nombre, desborda los rasgos anotados en el registro civil” (56).

A pesar de una invasión identitaria de lo gay y de la imagen homosexual capitalista, la identidad local rebasa las construcciones de una nueva cultura homosexual. La intervención de Lemebel señala que la imposición de una construcción identitaria no sólo desemboca en una especie de homonormativización de sujetos locales, sino que también expone que los “destinos minoritarios siguen escaldados por políticas de un mercado” (22). Es por eso que Lemebel avisa que “antes que el barco del milenio atraque en el dos mil, antes, incluso de la legalidad del homosexualismo chileno [ . . . ] antes que el neoliberalismo

en democracia diera permiso para aparearse [ . . . ] las locas [registran] como algo que brilla en un mundo sumergido” (“La última noche de los visones 21-22). Lemebel utiliza una paradoja para ilustrar la manera en que vidas subculturales chilenas formulan narrativas minoritarias de sobrevivencia.

Puar ha de señalar después que lo homonormativo o la homonormativización de sujetos no puede reducirse a una mera identidad, acusación u oposición (*queers* malos) sino, más preciso, en ver cómo cambios nacionales gestan esta producción de sujetos; puesto de otro modo, lo homonormativo y lo homonacional deben verse como productos de facetas histórico-sociales—de la modernidad y neoliberalización hasta la globalización—donde el estado-nación va declarando que ciertos homosexuales están protegidos y otros desamparados.<sup>14</sup> La narrativa de lo homonacional es que dentro del progreso del estado-nación se van creando derechos cívicos y legales para “todas” las personas gays al costo de la racialización de otros o que ciertos sujetos están legitimándose en la ciudadanía nacional mientras que ciertas poblaciones disidentes quedan expulsadas de estos derechos.<sup>15</sup> En las crónicas de Lemebel, por el contrario, se sintetiza la manera en que el paso a una nueva etapa de la nación, implica que ciertos sujetos reciben reconocimiento—como se ve en la negación de la diferencia por la izquierda apegada a una homosexualidad criolla, la expulsión de minorías sexuales del mismo movimiento homosexual y la completa irrealización de sujetos transexuales y transgénero de las leyes

---

<sup>14</sup> Me refiero a “Rethinking Homonationalism”(2013) de Jasbir Puar.

<sup>15</sup> Puar ve esta asimilación en la institucionalización de la familia como norma, la inclusión de homosexuales las después de la abolición de “Don’t Ask, Don’t Tell” resultando todavía en la estigmatización de diferencias sexuales y, aún, excluyendo a personas trans\*.

del estado (ver capítulo 4)— mientras que otros intentan mimetizar identidad del mercado neoliberal. Lemebel, en este sentido, diagnostica que, a partir de cambios político-económicos, yacen dos especies de sujetos: (1) “las locas más viajadas” o de alto estatus social que adoptan la imagen normativizada del superman homosexual dejando por atrás una movilización política de la disidencia homosexual; y (2) las locas que se resisten a asimilarse a la imagen universalizada de lo gay y que, por lo tanto, se desplazan en las áreas de la nación. Las crónicas, cabe destacar, son sintomáticas de la expulsión del *otro* tanto de las construcciones de lo heterosexual como de los ensamblajes de lo homonormativo. En la primera crónica, “La noche de los visones” se exponen las transiciones de las últimas décadas de la sociedad chilena, desde el golpe hasta la llegada de una imagen normativizada homosexual.

“La noche de los Visones (o la última fiesta de la Unidad Popular)” conjura una fotografía tomada entre el umbral del derrumbamiento del gobierno de Salvador Allende y el golpe militar de Augusto Pinochet (ver fig. 1). La fotografía genera un relato sobre la última cena de las locas en la comuna de La Recoleta en diciembre de 1973. La fotografía es el centro narrativo para destacar los cambios transitivos que terminan desplazando a las colizas de San Camilo. Se describe el discurso popular de las locas pobres—reuniéndose, comiendo y celebrando en la UNCTAD. En la casa de La Palma—“contenta con Allende y la Unidad Popular” (10)—se celebraría la última noche de 1972. Todas las locas pobres, las callejeras, las pandillas travestis y las proletarias simpatizantes de la UNCTAD y de la Unidad Popular acudirían, incluso todas las locas de alta alcurnia como la Pilola Alessandri y la Chumilou.

Después, la crónica, rastrea cómo, a pesar del tiempo transcurrido, la imagen fotográfica—borrosa y diluida—continúa archivando un tiempo fallido para el socialismo. Más preciso, en este transcurrir, van desapareciendo cuerpos y sujetos a causa de la dictadura y de la epidemia del SIDA. Estos cambios “transforman” el entorno chileno poniendo en poder a un gobierno autoritario y consecuentemente empujando a que las locas simpatizantes de la izquierda devengan en sexualidades disidentes. La crónica apunta a que la llegada de la dictadura militar oficializa en la cultura chilena la demarcación y reconfiguración de sexualidades marginadas en los confines del estado. Movilizándose en secreto hacia clandestinidad las locas de las comunas empobrecidas se desterritorializan en las orillas de la hegemonía nacional. Este desplazamiento, hacia los márgenes, resulta en “estampidas de locas que nunca más volvieron a danzar los patios floridos de la UNCTAD” (“La noche” 14).

La narración de la última cena, por el otro lado, sintetiza que, a pesar de diferencias ideológicas, las locas de todos los barrios se reúnen para despedir el año. Víctor Hugo Robles relata que, durante el periodo de la Unidad Popular, el mundo homosexual se dividía en tres grupos: “las que se juntaban en Huérfanos eran las locas más regias, las que se hacían las más lindas, las cuicas. Las de Alameda eran las más o menos, así como de clase media, y en la de Plaza de Armas, [ . . . ] las locas más pobres y atorrantes” (13).<sup>16</sup> “La última noche”, ante la diferencia de clase y de posición ideológica, describe que todas las locas fueron afectadas por el régimen dictatorial. Las locas se reorganizan estratégicamente en espacios subterráneos donde “siguieron las fiestas más privadas, más

---

<sup>16</sup> Testimonio de La Raquel, travesti homosexual, también en *Bandera hueca*.

silenciosas, con menos gente educada por la cripta, del toque de queda” (“La noche” 14). Se genera, quiero destacar, una subcultura nacional de homosexuales: una cultura coliza habitando los barrios y espacios más pobres del estado que ilustran modos minoritarios de vivir en lo social. Reflejando en el doble desclasamiento enfatizado por “Hablo por mi diferencia”, quiero así denominar esta organización de sujetos minoritarios como una comuna marica.

### **Comuna marica: Organización política**

La fotografía que se hace referencia para narrar la última fiesta de la Unidad Popular es la misma imagen cristalizada en performance por Las Yeguas.<sup>17</sup> La imagen registra una comuna de locas compartiendo una casa particular. La fotografía ficticia de 1976 descrita en “La última noche” se regenera en 1989 cuando Pedro Lemebel y Francisco Casas visitan una casa prostibular en la Calle de San Camilo. La visita se convierte en un video-performance en el cual participan travestis de la comuna. Travestis como la Madonna que inspiran el trabajo cronístico de *Loco afán*. En esta zona, no muy lejos y en relación con la comuna de La Recoleta (al norte de la Calle San Camilo), se sitúa lo que quiero denominar otra manera de convivencia y de afinidad corporal. Desde este territorio emerge la fotografía como intervención visual del dúo que problematiza las leyes de la nación y de la heterosexualidad, pero que también, sugiero, postula a la subcultura coliza como otra cuestión de lo común. Una comunidad atravesada por el ausentamiento del estado nacional, por la precarización del cuerpo y la neoliberalización normativizada de la cultura gay. Los

---

<sup>17</sup> “Casa particular” (1989) se titula el video-arte de Gloria Camiruaga donde el dúo, Lemebel y Casas, visitan el mundo travesti.



cuerpos travestidos y enfermos que habitan esta comuna generan una política subversiva, una economía de cuerpos que re-narran los imaginarios y narrativas de lo nacional.



Fig. 2.1. “Casa particular” (1989), Calle San Camilo, Santiago, Chile.

En esta comuna, estos cuerpos se reúnen en espacios estratégicos y negocian otra manera de comunidad. *Loco afán* archiva cómo estas vidas subculturales perforan las imaginaciones e ideologías dominantes (hetero y homonormativas); puesto de otra manera, la comuna marica interroga el desplazamiento de subjetividades minoritarias por procesos sistemáticos de la nación. Es evidente que los cuerpos y sujetos que aparecen en las crónicas de Lemebel se niegan a identificarse por las definiciones de lo legalmente ciudadano como también refutan reproducir no sólo las políticas identitarias del estado sino igualmente las expectativas de lo que un cuerpo productivo debe ser. Más allá de desviarse de las políticas de cuerpo instauradas por el estado, las locas de las comunas, arguyo, re-mapean la cartografización oficial de la nación mediante actos indexicables, acciones y movimientos que irrumpen desde espacios clandestinizados. Propongo,

entonces, que si, por un lado, el estado-nación produce sujetos, o más bien, hace que cuerpos devengan en disidentes políticos por medio de leyes y concesiones y, por el otro lado, el ojo del estado-nación, mediante dispositivos de control, falla en vigilar todo intercambio y procesos de transacción entre y con las locas, en *Loco afán* se manifiesta cómo lo disidente es lo inconmensurable a las ideologías del estado-nación. Incapturable a las tecnologías de visibilización, las sexualidades que cohabitan en las comunas exceden los mecanismos de subjetividad; es decir, los aparatos que parecen individualizar los quehaceres públicos y privados de todo ciudadano se ponen en contención cuando sexualidades disidentes reconfiguran los espacios desde sus saberes y tácticas corporales. Extiendo, de este modo, acercarme a la organización de la comuna, mediante lo que José Esteban Muñoz formulaba, antes de su fallecimiento, un modo de estar en comunidad sobrepasando los límites de individualización y subjetivación.<sup>18</sup>

La teorización de la cuestión de lo común, the Brown Commons, de acuerdo a Muñoz, es un marco conceptual que nos conecta con otros, postulándonos en relación con otros sujetos que “suffer and experience harm under the duress of local and global forces that attempt to diminish their vitality and degrade their value” (2012). La degradación de cuerpo pone así en contacto a variaciones vitales en las comunas: travestis, transexuales, otros desviados sexuales, enfermos contagiados por el VIH, activistas políticos, minorías sexo- raciales.

---

<sup>18</sup> Tomado del sitio de The University of Texas, Austin, *Center for Women's and Gender Studies*: “The Brown Commons: The Sense of Wildness”, de José Esteban Muñoz, 12 de octubre de 2012.

Tomo el concepto de Muñoz para señalar la manera que un sentir de devaluación (social, somática y sexual) apunta hacia un sentir de estar en comunidad. En esta forma de lo común, se registra una simultaneidad de sentires, armonía y turbulencia; una conjunción entre lo uniforme y lo diverso; una colectividad de sujetos de la clase trabajadora, personas trans\*, inmigrantes, artistas, personas de color y marginales sociales. Esta forma de lo común, ha de enfatizar Muñoz, se puede pensar más allá de las representaciones latinas estadounidenses ya que propone ser un puente hacia otras vidas despojadas en el resto del mundo.<sup>19</sup> La teorización de Muñoz me parece significativa para conectarnos con vidas subculturales en Chile, vidas consideradas no productibles para el estado. En este marco de lo común, uno puede encontrarse con comunalidad y vulnerabilidad, con lo defectuoso y lo dañado, con los desilusionados y los fabulosos, los atrevidos y los desesperados.<sup>20</sup> Esta formulación de estar entre sí permite comprender la organización subnacional de la comuna marica en el Chile (pos)dictatorial: este corpus que devela otra historia,<sup>21</sup> que comparte lenguajes e ideas para su organización y futurización,<sup>22</sup> que hacen inteligible la precarización subjetiva y somática, pero que

---

<sup>19</sup> Feminist Theory Workshop, Duke University, Keynote Lecture de José Esteban Muñoz, 08 de mayo de 2013.

<sup>20</sup> Jack Halberstam sobre the Brown Commons en “Wildness, Loss and Death”, *Social Text* (2014).

<sup>21</sup> En “La comuna mexicana” Bosteels hace referencia a este tipo de “otra historia” donde el socialismo y el anarquismo tocan terreno común. El espacio común compartido opera como zona temporal de indistinción entre ambas ideologías donde, en el caso de México, se ve una organización entre la clase trabajadora y el campesinado.

<sup>22</sup> Michael Hardt y Antonio Negri en *Multitude* ven la cuestión de lo común donde “the common of the flesh” significa algo monstruoso, algo que excede todo tipo de organización tradicional de cuerpos. Este contacto de cuerpos y de “carne” no genera caos ni desorden social, sino que produce otra noción de comunalidad: una base de producción en progresión que futuriza relaciones, por ejemplo, el movimiento ACT UP.

también nos enseñan otros modos de hacer comunidad, de sobrevivir y de estar en asociación hasta la muerte.

En *Loco afán*, Pedro Lemebel hace un recorrido de Santiago en el cual se re-mapea la nación destacando los espacios más pobres: La Recoleta (“La noche de los visones”), el barrio Mapocho (“La Regine del Aluminios el Mono”), el barrio de San Camilo (“La muerte de Madonna”), las zonas subterráneas de la Alameda (“Nalgas Lycra, Sodoma Disco”), entre otros. Son en estos espacios donde el lector se encuentra con una organización de cuerpos minoritarios, con otra manera de hacer comunidad y de formular otra manera de supervivencia. En estas zonas se ve una subcultura de sujetos, de locas y de marginales, de sexualidades desplazadas que se contraponen a la subjetivación de la nación.

En “La muerte de Madonna” se describe la imagen de una travesti mapuche infectada por el virus y dedicada a la prostitución. La figura de esta travesti trae a la escena visual la cuestión de raza y de clase, la indigeneidad del sujeto marcado por su alteración sexual y la estratificación social. La loca mapuche, en este sentido, trae al escenario la falta de reconocimiento del sujeto homosexual indígena en los movimientos de liberación homosexual y las legislaciones nacionales por la equidad sexual. La travesti mapuche significa, una diferencia minoritaria que amenaza, a través de su errancia somática, la concepción de individuación. La crónica, de esta manera, hiper-visibiliza la imagen de la travesti mapuche, tropo subversivo que interroga los límites de inclusión (y de salvación) de la ideología estatal:

La Madonna tenía cara de mapuche, era de Temuco, por eso nosotros la molestábamos, le decíamos Madonna Peñi,

Madonna Curilague, Madonna Pitrufrquén. Pero ella no se enojaba, a lo mejor por eso se tiñó el pelo rubio, rubio, casi blanco. [. . .] Nosotros le decíamos que parecía perra tiñosa, pero nunca quiso usar peluca. (31)

Temuco, que proviene del mapundungun, es una comuna que forma parte de la región araucana al centro-sur de la nación chilena. Desde el sur, la Madonna—Nemesio Antúnez— emigra al norte del país hasta el barrio de San Camilo. Se moviliza geográficamente y genera contacto con otros sujetos marginales. Interiorizando un personaje artístico, Nemesio Antúnez, se convierte en un campo de debate identificatorio ya que su cuerpo sintetiza una manifestación intercultural que se va barroquizando con la metamorfosis del virus que va transformando su exterior e interior. El cuerpo indígena homosexual convoca así un desajuste al multiculturalismo, supuestamente inclusivo y al ordenamiento “blanco” criollo del cuerpo social. El sujeto mapuche e reitera la colonización de sexualidades e identidades dominantes al igual que la diseminación de un virus apenas manejable. La infabilidad de hacer representar al sujeto indígena contagiado por el virus como también por su alteridad sexual señala su falta de captura cuantificable e identificable en los manejos del cuerpo ciudadano. Más preciso, la emigración de la loca de Temuco llega a hacer contacto con otros cuerpos minoritarios, otros travestis que al compartir espacio también comparten experiencias, lenguajes, ideas y desilusiones.

En el barrio, en momentos de crisis, la comuna, atravesada por una desincorporación de lo social, se sostiene mediante actos de reciprocidad. He aquí donde se manifiestan actos que no pueden ser indexados por la mirada policial del estado. Practicando gestos de reciprocidad mediada por el afecto, en el caso de la Madonna

contagiada por el virus, la comuna marica ahorra por meses para comprarle una peluca. La peluca significa la unificación del barrio de locas que se despueblan—se reúnen para después volverse a desplazar—para compartir otra economía de lo viviente; es decir, la peluca se convierte artefacto económico necesario para el performance, el travestismo, el trabajo prostibulario, el habitar de lo social. Más significativa es que la peluca simboliza la violación tanto de un orden falocéntrico como de un modelo económico neoliberal. Aparece en la crónica como artefacto que desestabiliza las políticas de mercado proponiendo así otro modo de trabajo. Una ocupación que se tramita en privado, en las esquinas y en los prostíbulos; una re-estructuración de labor mediado por el deseo e incontrolable por la vigilancia del estado. Estas estrategias de trabajo de-construyen la construcción viril de lo masculino, específicamente la hombría del sujeto masculino.

En los prostibularios, durante la dictadura militar, los milicos en camionadas, llegaban a descargar “su pólvora hirviendo” (“La Regine de Aluminios el Mono” 25-26). Desde estos espacios privados, generados por la represión y el toque de queda, las travestis disidentes deshacen la masculinidad y negocian intercambios de cuerpos. Los movimientos de las locas de la comuna participan en un encuentro imposible de rastrear, una transacción en secreto que las postulan hacia el futuro, pero igual visibiliza su estado de precariedad. El estado de vulnerabilización se manifiesta cuando la comuna toma la esfera pública.

En el caso de la comunidad del barrio de San Camilo, compartiendo las mismas ideas, toman las calles y se enfrentan al estado opresivo con el propósito de desorganizar el orden tradicional de cuerpos. Una especie de multitud que comparte sufrimiento y dolor

tanto por fuerzas locales como globales, la comunidad de San Camilo se enfrenta con la policía nacional. Lemebel toma un tono de pluralidad como si fuese parte de la comunidad de locas:

Nosotros le decíamos [a la Madonna]: Éntrate niña, que va a pasar la comisión, pero ella, como si lloviera. Nunca les tuvo miedo a los pacos. Se les paraba bien altanera la loca, les gritaba que era una artista, y no asesina como ellos. Entonces les daba duro, la apaleaban hasta dejarla tirada en la vereda y la loca no se callaba, seguía gritándoles hasta que desaparecía el furgón. (32)

La cita enfatiza el enfrentamiento de la Madonna con la policía nacional. Esta confrontación señala una revuelta de la loca en contra del aparato de represión, dispositivo de control y de regularización. La cita proclama el discurso de la loca que, con el paso del furgón que presiona la clandestinización del pueblo marica hacia un espacio privado y cerrado, deviene en enunciación errante. Esta enunciación reúne a la voz colectiva de la comuna marica que rechaza la máquina policial encargada de la ordenación y subjetivación de cuerpos. Al manifestarse en contra de la policía, se genera una tensión entre estado-nación y subcultura coliza. Con el pasar de la policía, la comuna de locas pasa de ser una zona invisible a una comuna que se hace inteligible mediante la enunciación errante y acusadora de la Madonna. La errancia de la loca pone al centro de la cultura qué ocurre cuando se comienzan a des-validated los órdenes que matan y desechan a disidencias minoritarias.

La Madonna travestida ejemplifica cuáles son las repercusiones del interrogar aparatos de subversión, el cuerpo pasa de ser una mujer emulada a un cuerpo violentado: “llena de moretones en la espalda, en los riñones, en la cara” (32). La policía desfigura el

cuerpo de la travesti mapuche haciéndose imposible cubrir las heridas con maquillaje. La distorsión de cuerpo representa la vulnerabilidad en que se encuentran estas comunidades precarizadas. Al estar constantemente expuestos a la violencia y discriminación, la comunidad de locas retorna a tocar territorio común para compartir alegría y felicidad: “Nos pasábamos las noches en la puerta, cagas de frío haciendo chistes (32). Esta voz indica que la comuna no se identifica individualmente sino, a través del pronombre plural, nos damos cuenta que es una colectividad de cuerpos compartiendo una contradicción sensorial-emocional, que se mueve entre lo público y lo privado, lo hipervisible (las calles) y lo silenciado (la clandestinidad) Es decir, entre sufrimiento (frío y violentación) y armonía (chistes y alegría), la comuna marica sobrevive en medio de una simultaneidad de fuerzas negativas y positivas. Entre armonía y turbulencia, los travestis del Barrio de San Camilo logran mantener una articulación de cuerpos pese a la marginalización sexual y desplazamiento estatal. El caso de la Madonna devela la exteriorización de la indigeneidad homosexual y, mientras que esta colectividad va abriéndose para incluir a diferentes sujetos desempoderados, la comuna marica va a intensificar su organización de cuerpos y sujetos destacando otros tonos raciales. Por lo tanto, la cultura africana aparece en *Loco afán* con el propósito de destacar otra entidad subnacional delegada en la periferia.

“El último beso de Loba Lamar” trae al debate de exclusión e inclusión nacional la cuestión de la raza negra. La loca Loba Lamar, azucena negra (44), corporeiza una subjetividad que se encuentra marcada por su raza, sexualidad y clase social. Al mismo tiempo, forma parte de la comuna donde, al igual que la Madonna mapuche, se observa



cómo la comunidad coliza sedimenta una diferenciación de la identidad hegemónica.<sup>23</sup> La Loba Lamar, en este caso, devela otra historia que dialoga con otras narrativas minoritarias de la comuna:

Quizás se puso Loba Lamar por el cochambre mojado de su piel oscura, por el luche aceituno de su pellejo estrujado por los marineros. Pero la Loba Lamar también era otra cosa; una lagrima de lamé negro, un rescoldo pisoteado del África travesti, un brillo opaco entre las luces del puerto [ . . . ]. (40)

La descripción del cuerpo de la Loba Lamar encarna un signo de alteración. Un cuerpo que, al situarse geográficamente en las orillas, se va leyendo como aberrante y despreciable. La deshumanización de la piel del cuerpo figura una otredad que perturba la cuestión de lo normal. la piel travestida de Loba Lomar altera la heteronormativización de cuerpo mediante su opacidad. Un cuerpo borroso, ni hombre o mujer como tampoco blanco o privilegiado, que se ve desgastado por el *viril* autoritario. Este cuerpo opaco borronea en su color africano los mecanismos sexuales y raciales que dominan el entorno cultural. A través del espectáculo, ocupa, con toda su alteridad y potencia de *carne*, el escenario público donde, con “ingenio de cola y astucia callejera” (40) y el retumbar del mambo y de los tambores, la Loba Lamar toma temporalmente el espacio público para después volver a un “pálido regreso de indigencia de loca sin gloria” (41). La aparición de la travesti africana con sus sonos tropicales es una interrupción disruptiva que trastoca los límites de representación. Una discusión que apunta nuevamente a cuáles cuerpos merece ser incorporados en la cultura dominante, cuáles cuerpos son valorados y cuáles deben ser

---

<sup>23</sup> José Esteban Muñoz en *Disidentifications* describe este proceso como “identity-in-difference” en el cual la cuestión racial juega un papel significativo.

protegidos por el ojo regularizador del estado. El brillo opaco, casi visible, oscuro y extenuado, ensaya en la crónica, al igual que en otros textos, un juego paradójico que expone, mediante el cuerpo minoritario, la lógica de homogeneización hegemónica; un motor de desplazamiento construido vía la exclusión del no dar cuenta a cuerpos indigentes, pobres, estrujados, racializados. Así mismo, en este relato, mediado por un “nosotros”, se connota nuevamente una pluralidad de sujetos que se asocian en afecto, sufrimiento y espacio. “Para nosotras”, menciona la voz narradora de “El último beso de Loma Lamar”, “compartíamos espacio” (42). Este espacio compartido tanto territorial como organizacional y simbólico es lo que produce una comuna de la subcultura coliza. En este espacio, se juntan y se reúnen las locas subterráneas de la nación, se cruzan saberes y afectos minoritarios, pero, más significativa, se fabrican actos de cuerpo, performance y travestismo que, a través de sus movimientos geográficos y corporales—emigrando, repoblándose por la nación e invadiendo el espacio tradicional mediante el performance— se leen como micro-relatos de la normativización de la patria.

Los tonos raciales, o micro-relatos, en “La muerte de Madonna” y “El último de beso de Loma Lamar” acentúan una heterogeneidad de sujetos que habitan la comuna. Especifican diferencias desanexadas que persisten en analizar los códigos de ciudadanía nacional, leyes citacionales de género que se validan a través de la repetición y de las clases dominantes que se establecen como la “ley” de lo social.<sup>24</sup> Estos cuerpos diferenciales

---

<sup>24</sup> Judith Butler enfatiza cómo el género es performativo donde a través de actos repetitivos se reafirman y se validan leyes de género pre-establecidos, a la vez naturalizados y racionalizados resultando en ser norma (*Gender Trouble*). Esta cuestión de norma que hace visible a ciertos sujetos termina por exteriorizar, hacer ininteligible, a cuerpos desanexados a su orden (*Bodies that Matter*).

corporeizan un exceso que develan el agotamiento de los estándares que rigen la concepción de qué es un cuerpo ciudadano. Devienen, en su subversión, en tropos que nos ayudan a comprender el olvido y empobrecimiento de comunidades expuestas a la desaparición. En sus espacios más erráticos y precarios, la comuna disidente trae al centro de discusión cómo máquinas globales despolitizan a la homosexualidad de su alteridad de lo normal. La circulación de modas y la colonización del mercado neoliberal erradican a las sexualidades minoritarias de toda su potencia de articulación disruptiva y emancipadora.

La cuestión de lo homonormativo que se disemina por el continente latinoamericano especialmente en Chile en sí promovido como un país excepcional en cuanto a sus pactos neoliberales—de desarrollo y transformismo—genera en sus orillas a estas subjetividades disidentes. Por eso, cuando las locas más viajadas del país, como señala Lemebel, mimetizan el floriculturismo masculinizado ajeno a su localidad, o se convierten en rehenes del materialismo, por el otro lado, en las comunas maricas, estas tendencias neoliberales—estilos, íconos, materias, sonidos—se utilizan como artefactos necesarios para producir y sobrevivir. En este contexto, si los cambios transitorios, económicos e ideológicos, generaron también cambios en el vivir cotidiano de la nación y, al mismo tiempo, mantuvieron estructuras de normativización exteriorizando a la diferencia—produciendo sujetos subordinados e ininteligibles—, esta diferencia subvierte estos ensamblajes artefactos de la cultura de consumo.

*Loco afán* expone que, a medida que la invasión del homosexual virilizado o el mister gay vaciado de su alteridad sexual termina siendo la moda de una cultura popular

globalizada y por el otro, la cultura hollywoodiense, termina por dominar el espacio global mercantilizado, la organización del disidente local utiliza esta invasión de lo (“nuevo”) popular como técnica de producción travesti y de sobrevivencia. En la organización de locas, a través de una apropiación de lo popular dominante, se destaca una subversión de los poderes de normativización y regularización, no citándolos o reafirmandolos sino deshaciendo sus mecanismos de naturalización. Este deshecho puede verse en cómo las locas de las comunas, como he señalado, interiorizan dispositivos de lo popular globalizado como modos de trabajo, de subsistir y de hacer comunidad.

### **Apropiación y expropiación de lo popular en la comuna marica**

La apropiación de lo popular opera entonces a través de una performance parodiando lo masculino y simultáneamente (2) enrareciendo la cultura popular dominante.<sup>25</sup> Este performance se hace visible través de la repetición que termina en simular una copia, un extrañamiento de la imagen, ajeno a su lugar latinoamericano. La simulación de esta copia, con su referente original, termina re-personificando la imagen

---

<sup>25</sup> La apropiación de lo popular se puede entender como parodia o pastiche. Ambos funcionan imitando y mimetizando estilos y manierismos, el primero satiriza y se burla del original mientras que el segundo es una práctica neutral, una especie de parodia que pierde el sentido de humor y su impulso satírico (Jameson en “Postmodernism and Consumer Society”). Por otro lado, la cuestión de lo popular en la cultura de masas se ha pensado como camp o kitsch. El camp es una estrategia de recepción y de producción de géneros que se reutilizan y se transforman por la cultura de masas, es una manera de mirar al mundo como fenómeno estético en donde la circulación de formas se materializa desde lo más atenuado hasta lo más exagerado (Susan Sontag, *Contra la interpretación*, 353). También, en *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Fredric Jameson nos dice que el camp es lo “históricamente sublime” donde se “[da] identidad delirante de las integraciones del mercado” (Jameson 56). Similar a este, la kitsch mezcla elementos de la alta cultura con elementos de “mal gusto”, adquiriendo así materiales de lo clásico, lo moderno y lo popular con el propósito de crear su propio mundo (*Apocalípticos e Integrados*, Umberto Eco)

popular. De esta manera, la re-personificación, significa la interiorización de la circulación masiva de la moda e imagen que primero la apropia, después expropia su sentido normativo (o normalizado) para después situarlo en su tono racial y agenciamiento local.<sup>26</sup> La expropiación, en este sentido, es una negación de la imagen popular dominante ya que el deseo no es ser una copia exacta sino una táctica performativa que, al apropiarse de aquella, termina desarticulándola de su objetivo original. Dicha desarticulación me parece significativa para pensar cómo la subcultura homosexual chilena negocia maneras de habitar la geografía local. Por eso, si los flujos del mercado neoliberal arraigadas en políticas estatales posibilitan que las sexualidades latinoamericanas se conviertan en cuerpos de consumo, la homosexualidad empobrecida encuentra en la fabricación homosexual una fórmula estratégica para sostenerse en el mundo. En *Loco afán* se presentan estos modos performáticos que personifican figuras internacionales y que revelan otras maneras de habitar el espacio.

En la crónica “La Regine de aluminios el Mono” se describe un “palacio” prostibulario donde “camionadas de hombres [ . . . ] descargaban su pólvora” (25). Situado en el barrio Mapocho, por su interior pasan el pabellón, los milicos, el regimiento, las tropas (24-25). En este espacio se transgreden los límites de comportamiento sexual como los órdenes de género; también se vuelve a reiterar las contradicciones hetero-dominantes que rigen los conceptos de masculinidad y de hombría nacional. Ante esto, “las camionadas de hombres” transitando por este espacio atribuyen a generar una zona donde la Regine

---

<sup>26</sup> Estudios sobre lo popular global influyendo en lo local y este último asimilando lo global se ha referido recientemente como *glocalización*, esto es, los modos en que lo global informa lo local y viceversa.

representa otra manera de transacción y de sobrevivencia. En el “palacio” de Aluminios el Mono, con sus signos de neón, se encuentra “una pantalla para contar su historia” (24), una historia que provee hospedaje para las demás locas expuestas a la violencia y discriminación sexual. Una especie de santuario, o “palacio”, que protege a sexualidades minoritarias y que devela otra manera de hacer comunidad.

El eje de este relato recae en un verso una canción popular, «Como si fuera esta noche la última vez», cantado por la Regine. El modo de vivir de la Regine, infectada por el virus, se constituye, en este sentido, viviendo el presente sin mirar hacia el futuro. En este vivir cotidiano se nota cómo la imitación e interiorización de lo popular tanto para ella como para las demás es significativo para sobrevivir en las orillas de la ciudad. La Regine interiorizando a Palmenia Pizarro informa, primero, sobre el borroneo entre hombre y mujer, lo masculino y lo femenino y, segundo, sobre cómo la popularización de imágenes posibilita su apropiación. La Regine interiorizando a Pizarro<sup>27</sup> genera una performance— “con su valsecito cruel” (24), cantando y murmurando—que contribuye a la seducción de los milicos, a la transacción prostibular, y a su potencialización de poder vivir día a día. En “La muerte de Madonna” se hace más explícito cómo la globalización de lo popular, en este caso una imagen derivada del Norte, viene a complejizar la identidad local. Aquí, la loca de Temuco parodia la imagen de la Madonna original como también la hace pasar por un proceso de extrañamiento. La mimetización de la artista posibilita una feminización y travestismo donde estos dos son factores significantes para el performance:

---

<sup>27</sup> Pizarro se internacionalizó por medio de Don Francisco, *Televisa y Siempre en domingo* (en México).

Cerrando los ojos, ella era la Madonna, y no bastaba tener mucha imaginación para ver el duplicado mapuche casi perfecto [ . . . ] Ella se sabía todas las canciones, pero no tenía idea lo que decían. Repetía como lora las frases en inglés, poniéndole el encanto de su cosecha analfabeta (32-33)

Aquí opera de nuevo la cuestión de repetición donde en el copiar e imitar intenta ser como el original pero que en esta repetición lo original culmina en su recontextualización. En otro contexto, de precariedad y empobrecimiento, la Madonna de Temuco repite el repertorio de la original como recurso económico: imitando a través del travestismo en cambio de algún tipo de remuneración por servicios sexuales.

Quiero sugerir que la repetición de un artefacto global funciona aquí como un acto radical de transformación donde, siguiendo la lógica de la teorización del performance por Butler, no afirma la norma pre-establecida o naturalizada de quién es Madonna, sino que la repetición interviene resignificando cómo se puede vivir imitando a la Madonna. Esta intervención ya no es una de lo global en lo local sino viceversa que enrarece a lo “original” dominante. Con el venir de “cambios” como el del virus, la Madonna de Temuco queda sumergida todavía como una luz subversiva que continúa encontrando en su artista de inspiración maneras de continuar ocupando el espacio local: “Sin pelo ni dientes, ya no era la misma Madonna que tanto nos hacía reír cuando no venían cliente. Y ella imitando a la Madonna con el pedazo de falda, que era un chaleco *beatle* que le quedaba largo. Tan creativa, de cualquier trapo inventaba un vestido” (32). En momentos de crisis, la Madonna travesti, encuentra formas de subsistir y, con la ayuda de la comuna comprando la peluca, continua performeando su imagen artística.

Por último, en “El último beso de la Loba Lamar”, la travesti de tono africano, infectada con el virus, encuentra en este nuevo orden—el tiempo del virus—, acelerando su cuerpo hacia muerte, un deseo de continuar viviendo y existiendo. Portadora del virus, la Loba Lamar se encontraba en el mismo estado, “saltando de lucero en lucero, y el paso en falso no era la muerte, más bien, un pálido regreso a su indigencia de loca sin Gloria” (40-41). Este retorno indigente reitera el poder disidente que, si bien fuerzas locales y globales contribuyen al desplazamiento de esta diferencia inamisible a ensamblajes dominantes, el virus, otra fuerza incontrolable no opaca completamente la imagen de la travesti africana. El virus, para la Loba Lomar no determina su identidad—“Que el más menos da negativo, o el menos más da positivo, a la chucha los números, a la cresta la vida” (41)—más bien aparece en el texto como otro momento catastrófico dentro del organismo social del cual el estado falla en dar cuenta. Para la Loba Lamar, sin embargo, el virus no fue una derrota sino otra manera de enfrentar el presente. En ese presente, se complica la marginación del cuerpo diferencial—sexual y racial—alterando la materialidad del cuerpo y acelerándolo hacia la desaparición.

Con el avance del virus, el cuerpo de la Loba Lamar “cayó al catre de una vez y para siempre” (42). En este avenir de la crisis del SIDA, la homosexualidad toca territorio común para compartir sufrimiento y felicidad, turbulencia y armonía. Este sentir, enfatiza Muñoz sobre “the Brown Commons” se pone en relación con subjetividades minoritarias desapoderadas de representación política. La deterioración del cuerpo de la Loba Lamar, organiza a la comuna de locas que se turnaron para cuidarla como si fuera una guauga, “[eran]” sus nanas, sus enfermeras, sus cocineras, las tropas de esclavas que la linda [La



Loba Lamar] que mandoneaba con sus aires de Cleopatra” (42). La organización de meses por las locas, antes de la muerte de la Loba Lamar, indica sobre otros modos de hacer comunidad, otra manera de posibilitar el vivir a pesar de las diferentes máquinas de normativización que acechan desde un “afuera”. El “afuera” es esta lógica, tanto local como global, de la nación y del mercado, que exterioriza, pero produce esta comuna. En esta forma de lo común se señalan estrategias y actividades de sobrevivencia, afectivas y corporales que apunta hacia una convivencia diferencial incapturable por procesos de gobernación corporal. La concentración de disidencia sexual es la huella siempre desincorporada que mina la cuestión de “transformación”, “renovación”, “transformismo”, o “desarrollo”, de una nación contradictoriamente construida.

### **Conclusión**

A medida que lo global va a desplazarse por el sur latinoamericano, fuerzas locales—movimientos, decretos jurídicos, ideologías de derecha y de izquierda—de la nación han de generar estructuras y estándares que terminan exteriorizando a subjetividades menores. Adoptan y se adhieren a pólizas neoliberales que posibilitan la diseminación de una cultura global. Resulta así en la desterritorialización de vidas y subjetividades minoritarias que han de conjugar otro sentido de formular lo común. En esta comunidad se nota la vulnerabilización y precarización de vidas desprotegidas, cuerpos situados en el umbral de la vida y de la muerte. Vendrá a agregársele la crisis del virus que trae al centro de discusión nacional cuáles vidas son sustentables y salvables y cuáles deben dejarse morir. La cuestión de poder *vivir* en medio de una crisis de desclasamiento social e insubordinación de clase toma un giro biopolítico, donde la

administración de la vida es decisiva para la higiene social y seguridad nacional. De esta manera, este capítulo, ha rastreado cómo los momentos de transición dentro de la nación acaba en la exclusión de *algo*: este *algo*, como he sugerido, es siempre un desajuste que se queda por afuera de las estructuras que dominan la hegemonización heteropatriarcal del estado nacional. *Loco afán*, de Pedro Lemebel, es sintomático de los diferentes cambios encontrados en el imaginario chileno. Las crónicas del texto hacen una crítica de los aparatos pre-establecidos y los nuevos ensamblajes anclados en el primero y, precisamente porque lo “nuevo” no ha de transformar sino reforzar los viejos mecanismos, el texto se convierte significativo para pensar las aporías de un *ahora* heredados de un pasado cercano y contruidos por un presente más globalizado. *Loco afán* detecta los vacíos de estos mecanismos del que todo cuerpo y sujeto está producido. Al traer al centro los modos de vivir y sobrevivir de la disidencia sexual, *Loco afán* desempaca los fracasos de la izquierda chilena, de la dictadura y del retorno democrático. De esta manera, la organización de la loca apuesta hacia otros modos estratégicos de sobrevivir en la comuna. Estos movimientos subversivos perforan estructuras dominantes y trabajan a través del desplazamiento, pero también apuntan desde dónde y cómo se puede pensar y hacer política.

## CAPÍTULO 2

### Política de lo ilegible: Enfermedad, travestismo y la cuestión de lo monstruoso en *Salón de belleza*

Politics exists because those who have no right to be counted as speaking beings make themselves of some account, setting up a community by the fact of placing in common a wrong that is nothing more than this very confrontation, the contradiction of two worlds in a single world: the world where they are and the world where they are not, the world where there is something “between” them and those who do not acknowledge them as speaking beings who count and the world where there is nothing.

–Jacques Rancière, *Dis-agreement*

The mobilization of the categories of sex within political discourse will be haunted in some way by the very instabilities that the categories effectively produce and foreclose [ . . . ] the persistence of disidentification is equally crucial to the rearticulation of democratic contestation.

–Judith Butler, *Bodies that Matter*

*Salón de belleza* de Mario Bellatin se publica en México en 1997 para después volver a reaparecer en 1999.<sup>1</sup> Se sitúa en el imaginario mexicano en un momento significativo para la transición de la nación al nuevo milenio y, al mismo tiempo, es un artefacto sintomático de lo social donde excesos de cuerpo son expuestos a la desaparición. Este capítulo estudia *Salón de belleza* en el contexto mexicano proponiendo que la marginación de cuerpo y sujeto pone en cuestión los límites de representación y legibilidad dentro de tal estado. Quiero especular cómo pensar la política desde el exceso a la norma—

---

<sup>1</sup> *Salón de belleza* se publica por primera vez en Lima, Perú por la editorial Jaime Campodónico Editor, después se publica en 1995 en la antología *Tres novelas* junto con otras dos novelas de Bellatin, *Efecto Invernadero* y *Canon Perpetuo*. En 1997, se publica en México D.F. con *Efecto Invernadero* por Ediciones del Equilibrista/CONACULTA y, finalmente, se publica por sí sola por Tusquets Editores en 1999 para después ser traducida al francés en el 2000.

sexual y somática—y cómo corporeiza una entidad monstruosa que retuerce el progreso de la nación como también desestabiliza la ordenación de la vida y de lo social. El trayecto de este capítulo dialoga el concepto de política de Jacques Rancière en relación con tropos de diferencia sexual—homosexualidad y travestismo—para después proponer que, como alteridad, después viral, es una figura monstruosa que desarma el discurso dominante de lo normal y de la nación.

### **México en los noventa**

La década de los 90 en México fue una etapa cargada de concesiones, tratados y cambios políticos e ideológicos que proyectaron al país hacia un nuevo milenio, pero que encubrieron el verdadero papel democrático del estado: la integración y reconocimiento de todo ciudadano. A comienzo de 1991 Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) instituye un programa sombrilla, el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) cuyo objetivo fue desarrollar la educación, la salud, la nutrición, la infraestructura, el empleo y otros proyectos para el bienestar de diecisiete mil mexicanos (Dresser 2001). Más adelante, el primero de enero de 1994 se firmó el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (México, Canadá y E.E.U.U.) en el que se pretendió eliminar barreras comerciales pero que llevó, más adelante, a la inversión de intereses privados y después a la privatización de varios recursos nacionales. En el mismo año, en el sexenio de Ernesto Cerdillo (1994-2000), comenzó una de las más difíciles crisis económicas acumuladas de los sexenios pasados. Por eso, el 19 de diciembre de 1994, el gobierno adjudicó a que el peso se devaluara ocasionando la quiebra del mercado mexicano, despidos y quiebras empresariales. Estos desequilibrios potenciaron a que el Fondo Bancario de Protección al

Ahorro (FOBAPROA)—fundado en 1990 en el sexenio de Gortari—fallara en rescatar la crisis bancaria de 1995 y, como resultado, el estado mexicano decretó una deuda pública. Por el otro lado, al mismo tiempo que el estatus económico de la nación pasaba por un momento crítico, la dispersión del virus de inmunodeficiencia adquirida (VIH), desde su primer caso reportado en 1983 en el país, vio su desaceleración en 1995.<sup>2</sup> La creación del Comité Nacional para la Prevención del Sida (CONASIDA) que emergió en 1986 para después convertirse en el Centro Nacional para la Prevención y Control del VIH y SIDA (CENSIDA) nació ante un llamado internacional para el tratamiento de este nuevo virus pandémico. El programa instituido en el sexenio de Miguel de la Madrid Hurtado (1982-1988) terminó implementándose en el gobierno de Salinas de Gortari donde, podría decirse, se estabilizó la rápida dispersión del virus.<sup>3</sup> Sin embargo, a mediados de los 90, México todavía ocupaba el décimo tercer lugar en cuanto al número de casos reportados y el tercero en América Latina.<sup>4</sup> Estos diferentes sucesos, económicos, políticos y de salud pública lanzaron al país hacia un nuevo sexenio donde la hegemonía del Partido Revolucionario Institucional (PRI) fue remplazada por la del Partido Acción Nacional (PAN). El análisis de este trabajo anuncia la continua exteriorización del sujeto infectado ya que, en el 2004, murieron tres millones de personas por el sida y cinco millones contrajeron el VIH.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> De acuerdo al reporte *25 años de sida en México* (2009) para 1995 los casos de muerte a causa del VIH habían disminuido, p. 32.

<sup>3</sup> Ver cifras y tablas reportadas en la página oficial de La Secretaría de Salud: <http://www.censida.salud.gob.mx/interior/comites/comitenormatividad.html> y también en el reporte por el CENSIDA: *La epidemia del VIH y el SIDA en México* descargable en el mismo sitio mencionado.

<sup>4</sup> El estudio se puede encontrar en “El diagnóstico epidemiológico 1981-1995 y el Primer Programa de Prevención 1990-1994” en *25 años de sida en México* (2009), p. 28.

<sup>5</sup> En *Los nombres del arco iris* (2006), de Braulio Peralta, pp. 12-13

Quiero sugerir que la desestabilización de lo social en México resultó no solamente en lo económico-político sino también en la exteriorización de subjetividades menores, cuerpos (homosexuales) cargando consigo no sólo una marca de diferencia sexual sino, igualmente, estereotipos y prejuicios en cuanto a su posible contaminación viral. De esta manera, si la catástrofe económica del país resultó al fracaso de programas nacionales, los aparatos de higienización también encontraron sus propios límites de poder dar cuenta a sujetos al borde de la muerte. Por un lado, quiero proponer que el fracaso de no poder *dar cuenta* puede verse primero en el acceso limitado a programas económicos y de salud y, por el otro, a un discurso limitado en cuanto al *saber* inmunológico del HIV resultando así a una estigmatización del homosexual como portador del VIH.<sup>6</sup> Quiere decir que en América Latina la crisis del virus llegó a conocerse como la peste gay. En este sentido, *Salón de belleza*, fija una crítica a esta asunción discriminación deshaciendo la reducción de virus por homosexualidad como también develando las lógicas que desterritorializan a estas subjetividades.

Por consiguiente, cierta crítica se ha enfocado en la relación de estética, política y la sensación de muerte en *Salón de belleza* mientras que otra se ha enfocado en cómo la literatura ofrece una representación de corporalidad enferma como mera zona de excepción.<sup>7</sup> Mi enfoque es posicionar *Salón de belleza* en los cambios democráticos, políticos, civiles y de salud dentro de la nación mexicana. Más allá de pensar la enfermedad

---

<sup>6</sup> Néstor Perlongher en *El fantasma del SIDA* (1988) describe que el virus llega a equivaler homosexualidad en América Latina.

<sup>7</sup> Estoy pensando en el trabajo de “Literatura/enfermedad: El cuerpo como desecho” (2009) de Alicia Vaggionne y “Estética, política y sensación de muerte en *Salón de belleza* de Mario Bellatin” (2011) de Sergio Delgado.

como experiencia sensorial o como una vida desnuda sin politicidad, el sujeto enfermo, sugiero, genera una política de ilegibilidad. Si bien los programas nacionales de solidaridad, de desarrollo y de control epidémico intentaron reconocer y auxiliar cuerpos y sujetos marginados, en *Salón de belleza* se encuentra *otro mundo* que identifica sus límites de reconocimiento y de aceptación dentro de la nación. De este modo, los sujetos enfermos y homosexuales con los que nos encontramos en el texto de Mario Bellatin contribuyen a pensar una política de los descontados, de los que no se puede dar cuenta ni hacer legible—salvar y reconocer—en la distribución de lo social de la nación-estado.

### **Hacia una política de los descontados**

En el corazón de *Dis-agreement* de Jacques Rancière se encuentra la igualdad (*equality*) como principio de pensar la política. Rancière identifica una contradicción dentro de los conceptos de igualdad, comunidad, y democracia (*demos*); es ahí donde se comienza a pensar un concepto de la política donde el conteo de las “partes” de estas entidades es realmente un conteo falso, o más bien en un conteo equivoco (6). Esta enumeración errónea hace evidente las contradicciones en construcciones universales e idealizadas. En ellas se ve la asunción de igualdad y de inclusión cuya asunción implica la inexistencia de los pobres, de los desiguales, o, mejor dicho, de los que no poseen el signo del *logos*; el habla (*speech*), lo que expresa y potencializa hacerse inscribir en los derechos legales mientras que los desiguales poseen un ruido, una voz (*voice*) que indica solamente dolor o queja. En *Salón de belleza* se presenta cómo los destinados a morir son meramente enunciaciones connotados como ruidos de dolor y de sufrimiento.

Rancière insiste que la actividad política comienza cuando dos lógicas—en este caso el de los contados y los descontados—se convierte en una contienda, una relación de “partes” que nunca equivalen un todo (*whole*). Este todo es lo común encontrado en el *demos* donde todo sujeto y ciudadano se asume ser parte, pero, a pesar de ello, existen “partes” desincorporadas. La política interviene poniendo en disputa qué significa formar parte de un todo, donde lo común (*common*) no equivale un todo (*whole*). ¿Cómo se ve entonces la desarticulación de los desclasados en las construcciones de lo común, de igualdad, de democracia y del habla? Rancière problematiza la exclusión de estas “partes” detectando la inconmensurabilidad de estas entidades donde, (1) los dotados de cierto derecho al habla oficializan su posición dominante restringiendo del *logos* a (2) los desempoderados cuya posición subordinada se ve predestinada a ser ininteligible. Apunta, entonces, a una distribución (pre-establecida) simbólica de cuerpos, donde se asume y se distribuye cuáles cuerpos son visibles y cuáles invisibles:

There is a symbolic distribution of bodies that divides them into two categories: those that one sees and those that one does not see, those that have a *logos*—memorial speech, an account to be kept up—and those that have no *logos*, those who really speak and those whose voice merely mimics the articulate voice to express pleasure and pain. (22)

El debate de cómo hacerse legible recae en establecer un territorio común donde ambos lados se pongan en conflicto: los que se pueden hacerse ver y los que no. Estas dos lógicas tensionan su desencuentro destacando el papel de la *policía* que genera una subjetivación, división y distribución de cuerpos.<sup>8</sup> Según Rancière, la movilización de la política ocurre,

---

<sup>8</sup> Para Rancière la policía no corporeiza ni el estado como tampoco ningún aparato de control o de disciplinamiento como tampoco no representa ningún modo de poder ya que



cuando un cuerpo se mueve de su lugar pre-asignado, cuando cambia su lugar pre-destinado, y cuando se hace legible como discurso (a través del acceso y del reconocimiento de poder tener el habla) (30). En este sentido, el lado de los descontados nota que todo cuerpo tiene acceso al habla y que todo cuerpo puede ser parte de un *todo*. Enfatizando que la reaparición de formar parte de un todo significa una interrogación de la construcción paradójica de igualdad, Rancière pone como ejemplo la declaración de igualdad francesa que, de acuerdo a su lógica, no existen diferencias de sexos; sin embargo, cuando en 1849 Jeanne Deroin decide lanzarse como candidata a la legislación, su aparición en el terreno parlamentario deviene en su misma exclusión. Manifiesta una verdadera desigualdad en el derecho universal que lleva a la exposición de un error (*wrong*) encontrado en las leyes y morales de la *policía*. De esta manera, la revelación de la policía como lógica que distribuye y divide los cuerpos se ve contrapuesta con la aparición de la política, esto es, poniendo en tensión sobre quién puede y quién no puede hacer enunciaciones o demostraciones sobre y en lo común.<sup>9</sup> Apunta así a la cuestión de dos polos que, por ende, interroga cuáles son aquellos espacios y roles reservados a ciertos sexos o, mejor dicho, cuáles identidades sexuales son subjetivadas como legibles en construcciones universales y cuáles, aunque asumidas parte de un todo, son negadas de inclusión.

---

este implicaría que todo es política; sin embargo, la policía es aquello que ha distribuido cuerpos y sujetos, que los ha dividido simbólicamente en lo social.

<sup>9</sup> Rancière reitera este punto en “The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics” (2011).

El razonamiento de Rancière en cuanto a los modos de hacerse legible, de poder hacerse ver o de no poderse encontrar en éstas señala a una relación de mundos (42). La activación de este desencuentro de mundos se escenifica en *Salón de belleza* donde la confrontación de dos polos—el de los descontados destinados a morir y el de los normales haciéndose salvar—formula una manera de pensar una política de lo ilegible. De esta manera, *Salón de belleza* perfora la cuestión de lo común y de lo democrático demostrando que la desarticulación del cuerpo diferencial—infectado y homosexual—indica la falta de poder hacerse contar en la totalidad de la nación. Así, el cuerpo infectado por el virus pone en disputa no sólo el principio universal de igualdad sino el acceso a tratamiento médico como también la inclusión sexual en estructuras dominantes de género. Al final de este capítulo, se hará claro que, con la aceleración del virus por el cuerpo, además de convertirse en lo descontado de un *todo*, el cuerpo desfigurado llega a representar una amenaza a la norma de lo social, y que por eso quedan desvalorados en los confines del cuerpo social.

### ***Salón de belleza en su contexto***

Los textos de Mario Bellatin se construyen a través de fragmentos donde en lugar de narrar un mundo total se pueden ver fragmentos de un relato que apuntan a otro texto o, en algunos casos, dentro de un mismo texto se encuentran intercalaciones fragmentarias que simulan una totalidad.<sup>10</sup> Los artefactos escriturales no siguen un ritmo cronológico sino más bien descomponen un tiempo teleológico. En ellos nos encontramos con cuerpos

---

<sup>10</sup> Textos que se desempeñan a través de la anomalía y del fragmento incluyen *Flores* (2004), *Jacobo el mutante* (2002), *Perros héroes* (2003), *Lecciones para una liebre muerta* (2005) y *El libro uruguayo de los muertos* (2012). Resalta *Disecado* (2011) donde *Salón de belleza* es remontado como obra teatral y, donde uno de los personajes del mismo texto reaparece infectado con el virus.

fragmentarios, cuerpos enfermos y personajes que se destacan a través de una anomalía. La falta de un brazo, el diagnóstico de hipocondría o la deformación a causa de un fármaco son algunos casos que aparecen en la narración de los textos tanto pequeños como fragmentarios del autor México-peruano. *Salón de belleza* no es una excepción ya que es un relato especulativo sobre un virus que invade la ciudad y que deforma el cuerpo.<sup>11</sup> Trata sobre un salón estético transformado en Moridero donde sujetos contagiados por un mal avanzado acuden a morir. Inicialmente un espacio construido para embellecer el rostro, el salón termina, a causa de la muerte de un amigo cercano del regente, albergando a cuerpos desfigurados por el avance de una enfermedad anidando en el interior del cuerpo. Inscrito en el tiempo del virus, el salón lleva consigo cuerpos humanos al borde de la desaparición, pero también, por su interior, en los acuarios que adornan al salón, se ve el paso transitivo del cuerpo animal hacia la muerte. Insertándose en el campo de la estética y de la política, *Salón de belleza* es un texto cargado de transformación y de transición de cuerpos—humanos y animales—que se inscriben a otro orden y a otro tiempo donde lo normalmente conocido viene a politizarse a través de su expulsión de lo que significa ser normal. El nuevo orden instituido por la regenta para cuidar de aquellos desamparados por el estado se convierte en otro mundo subordinado a causa de la diferenciación (anómala y sexual).

Si la actividad política comienza en la escenificación de dos lógicas inconmensurables o si bien la política puede entenderse detectando los vacíos de un todo (*whole*); es decir, si la movilización política emerge trayendo al frente a los que no tienen parte, entonces, en el interior del relato, la regenta del Moridero tensiona el espacio socio-

---

<sup>11</sup> Las citas remiten a la publicación de 1999 por Tusquets Editores.

cultural al proveer un lugar para los desamparados del territorio democrático. Más significativo, cabe destacar, es la creación de otra ordenación cuasi legal que, por un lado, satiriza la inflexibilidad de la ley oficial del estado de proveer recursos a todo ciudadano y, por el otro, construye otro mundo para aquellos desclasados del campo democrático. Me detengo brevemente en la instauración de este nuevo orden legal que formula otro modo de entender otro mundo descartado, simultáneamente, es un orden que tensiona el mundo “oficial”.

La ley del Moridero, o la nueva técnica (Bellatin 43), aparece con el incentivo de “evitar que esas personas [los infectados] parecieran como perros en medio de la calle o abandonados por los hospitales del Estado” (51). Inicialmente una técnica imperfecta, la ley llega a perfeccionarse por reglas inflexibles (31) donde se prohíben médicos, medicinas (31), crucifijos y oraciones (61); donde se aceptan solamente golosinas, ropas de cama y efectivo (31); se admite estrictamente el sexo masculino (34); y, más importante, donde pueden ingresar los que “no tenían ya casi vida por delante [hasta] que los cuerpos estuvieran irreconocibles” (51-52). La repetición de esta ley de entrada provoca una interrogación ya que trastoca, podría decirse, una ley universal donde todos merecen ser auxiliados. Sin embargo, el nacimiento de esta ley surge en el texto como alteración de una ley oficial que, primero, satiriza su arbitrariedad de a quién poder salvar y, segundo, la contradice auxiliando a cuerpos insalvables y descartados de la inmunización del cuerpo social. Al poner en disputa la igualdad dentro de los derechos de la nación-estado, la técnica de la regenta moviliza y posibilita una esfera desde donde se puede pensar una política. Por eso, cuando el ausentamiento del estado fracasa en dar cuenta de una nueva

subjetividad creada a causa de un nuevo habitante en la nación, la fuerza de la técnica del Moridero trae a la luz una zona ciega que archiva los efectos tanto de la ausencia de los programas de salud del Estado como el de los efectos de un virus incontrolable.

La dispersión del contagio por la ciudad divide, por consiguiente, dos tipos de cuerpos, los sanos e insanos. Esta antítesis apunta a una división material y simbólica de cuerpos donde lo que se difiere del cuerpo normal es ya una irregularidad.<sup>12</sup> La cuestión de lo irregular o de la irregularidad captura una paradoja ya que, por un lado, implica que lo enfermo (lo irregular) resulta ser el error de la normalidad, pero, por el otro, lo irregular se manifiesta en la lógica de la *policía* no igualitaria que separa y genera polos en confrontación, es decir que, la irregularidad es que en la fabricación de lo común—en su conteo falso— se ve una operación errónea que, al eliminar a lo anormal—lo irregular a su lógica— se deshace así misma violando la ley universal de igualdad. Lo irregular es, entonces, la acción de descontar a la diferencia, de las gramáticas y vocabularios de legibilidad, esto es, el acceso al habla como táctica necesaria para *aparecerse* en territorio de lo legiblemente regular. En *Salón de belleza*, la desincorporación del cuerpo enfermo por el hospital como rama estatal ejemplifica este error.

Menciona la regenta que “en los hospitales siempre los trataban con desprecio y muchas veces no querían recibirlos por temor a que estuviesen enfermos” (15). Si bien la organización preventiva (el hospital y programas nacionales) se inaugura como “centro” de “control” a partir del sexenio de Salinas de Gortari, el CONASIDA, como operativo

---

<sup>12</sup> Más adelante Foucault ha de señalar que la irregularidad somática es parte de la “identidad” del monstruo que cuestiona y desestabiliza la normalidad de la sociedad.

nacional, se convierte en discurso dominante de dar cuenta de la desaceleración del virus. De acuerdo a sus estadísticas cuantitativas, el CONASIDA apaciguó, bajo parámetros manejables, la epidemia de fin de siglo.<sup>13</sup> La contra-narrativa sería qué pasa cuando una operación nacional encuentra su propio límite de poder acceder a todos los infectados, de no poder proveer tratamientos antirretrovirales accesibles y de desacelerar verdaderamente (con sus técnicas cuantitativas) la diseminación del virus. ¿Cuál es el relato de los descartados, el de los cuerpos desechables e innecesarios para la “salud” de la comunidad nacional? El texto de Bellatin ofrece una narración sobre estos cuerpos no cuantificables, de los que no se inventariaron en los reportes de la organización preventiva. Negados de ayuda por los hospitales, estos cuerpos que terminan desplazándose en las orillas de la ciudad—debajo de puentes, calles o espacios clandestinos—develan, al llegar al salón de belleza, que no hay cura al nuevo mal que ha invadido el cuerpo social:

“Convocamos a algunos médicos, enfermeras y yerberos. También personas que se dedicaban a la curandería. Hicimos algunas colectas entre los amigos para comprar medicamentos que eran sumamente caros. Todo fue inútil. [ . . . ] La conclusión fue simple. El mal no tenía cura. [ . . . ]” (50).

El fragmento demuestra que el mal dispersándose por los cuerpos instituye, primero que todo, el deseo de apaciguarlo, pero descubriendo su incurabilidad, este mal viene a re-organizar los saberes sobre lo común; es decir, el virus como nuevo parásito viral vendrá a significar un nuevo reto para el discurso científico y sus parámetros de lo

---

<sup>13</sup> Magis Rodríguez y Hernández Ávila, 2008, 75.

“saludable”.<sup>14</sup>Segundo, a raíz que el discurso médico-científico intenta generar vocabularios sobre el virus, fallará en poder definir cohesivamente su mutación. Es en este momento que se nota los límites de la medicina de poder informar al público sobre el VIH/SIDA. Por lo tanto, el límite de poder resumir los efectos evolutivos del virus tanto para los ciudadanos como para los hospitales termina en una negación (médica), esto es, a partir de la posibilidad de poder contagiarse.<sup>15</sup>

Como resultado, el cuerpo inscribiéndose después (y afuera) de la salud ha de traer consigo nuevos estigmas en cuanto a un virus apenas manejable, vendrá a complicar la higienización del cuerpo de la nación y, más preciso, vendrá a gestionar otro modo de cartografiar cuerpos. Este mapeo de sujetos se va reflejando en lo que Rancière describe como una distribución simbólica de cuerpos: los sanos son legibles bajo el vocabulario (limitado) de lo saludable mientras que los infectados son desarraigados de las gramáticas de salud nacional. Dicha exteriorización es axiomática de un ensamblaje de la comunidad donde la negación se puede ver en una marginación explícita, pero también en una negación simbólica del primero; puesto de otro modo, a partir de un pánico viral se va gestando ya una separación de sujetos como también una división entre lo normal y anormal. Coincide

---

<sup>14</sup> Gabriel Giorgi en “Después de la salud: La escritura del virus” (2009) hace una lectura significativa del pensamiento inmunitario donde el VIH genera otro tiempo somático diferido del tiempo “normal”, al mismo tiempo, el virus complica es aquello que está en un “entre”, en un estado liminal que define qué es la salud y qué ocurre después de la salud.

<sup>15</sup> Los informes mediáticos del CONASIDA enfocaban su mirada en la prevención del VIH más no necesariamente en su especificidad (evolución, mutación, efectos o sus diferentes rasgos genéticos). La dispersión de sus efectos, como su reacción ante medicamentos, no fue tan exacta como lo es hoy.

que la aparición de este nuevo sujeto se va convirtiendo en un nuevo silencio discursivo en la imaginación dominante del *demos* mexicano.

Este silencio se manifiesta en el texto como cuerpo ilegible, es decir, como otro modo de pensar la política desde aquello que no posee acceso a los lenguajes de lo sano. Por eso, si lo sano está bajo los parámetros de lo normal, su otro lado indica el límite de los vocablos de programas de salud. Indica también que la falta de conocimiento del virus se va ligando a una especulación errónea que relaciona la homosexualidad con el VIH. El texto, de esta manera, señala una discriminación a partir de una ficcionalización del virus como enfermedad homosexual.<sup>16</sup> Las palabras de la regenta apuntan a esta relación:

En los hospitales siempre los trataban con desprecio y muchas veces no querían recibirlos por temor a que estuviesen enfermos. Desde entonces y por las tristes historias que me contaban, nació en mí la compasión de recoger a alguno que otro compañero herido que no tenía donde recurrir. Tal vez de esa manera se fue formando este triste Moridero que tengo la desgracia de regentar. (Bellatin 15)

La cita remite a que la aparición del enfermo en el espacio público instaura un miedo. El enfermo pone en escena un pánico ante el exceso de cuerpo (a la norma y a la salud) que, aventado a las calles, afirma el discurso dominante que mientras “maneja” todas las enfermedades conocidas, también articula asunciones sobre el virus. El fragmento, en este sentido, sugiere que el temor al “enfermo” es que, como “compañero” de la regenta, comparten una diferencia sexual y, por ende, se convierte en víctima por medio de su alteridad sexual. Deviene en un “herido (viral/sexual)”. Los “heridos”, entonces, son

---

<sup>16</sup> El trabajo de Néstor Perlongher, *El fantasma del SIDA* (1988), detecta la construcción del VIH como peste gay en América Latina.



sujetos que representan un peligro de doble filo: primero, desfigurados por una posible infección viral y, segundo, “heridos” por su amenaza homosexual y por eso son atacados por malhechores que rondan las zonas centrales de la ciudad (15).<sup>17</sup> Los “compañeros” son desviados sexuales que terminaban violentados y, en algunos casos, muertos (15). De este modo, el papel de la regenta aparece para auxiliar a heridos que, después de ser despreciados o violentados, comenzaron a refugiarse en el salón de belleza. Así, el relato demuestra primero que la violentación corporal se debe a una diferenciación sexual y, segundo, que la descalificación al derecho igualitario y al cuidado médico se debe a una construcción de prejuicios y estereotipos asociados con la homosexualidad. Desde ese momento, la regenta del salón comienza a hacer del espacio un albergue, después hospicio, para sujetos contagiados con el mal. Violentado o enfermo, el cuerpo diferencial pasa de hacerse público para después hacerse inmediatamente un silencio en los confines de la ciudad. Este silencio, o mejor dicho cuerpo invisible, es un ruido (*noise*), destinado a las orillas tanto de la ciudad como también en el afuera de los lenguajes de lo normal. Por eso, si el salón se ubica en los márgenes de la ciudad donde se requiere tomar autobús y después caminar para poder llegar a él, el cuerpo diferencial más que estar geográficamente en el confín de la ciudad también se inscribe en un espacio simbólico desde donde no puede ser escuchado. La política de la narrativa es entonces re-narrar y hacer de este ruido un dispositivo del cual se puede articular una “historia” minoritaria de sujetos desclasados de

---

<sup>17</sup> El texto nos dice que es una Banda de Matababros, una pandilla anti-gay que también se puede contextualizar en redadas y ataques policiales que discriminaban a homosexuales y travestis. Vek Lewis hace la segunda afirmación en *Crossing Sex and Gender in Latin America* (2010).

derecho y legibilidad. En este caso, si la narrativa de *Salón* es hacer visible la desarticulación del *otro*—lo enfermo—por su alteridad somática como sexual, en el relato, se puede apreciar cómo la invasión del VIH puso en crisis la libertad y disidencia sexual que la regenta y sus compañeros disfrutaban diariamente.

### **Travestismo**

La regenta, voz que archiva los relatos, es el discurso que confronta la desigualdad ocasionada por el VIH como por la descalificación sexual. Auxiliando a sus compañeros— subjetividades homosexuales—, la regenta apunta a una sociedad patriarcal y normativa. Por tal razón, lo que se destaca de la narración es que es una práctica estética que desarma la cuestión de homosexualidad como error de la heteronormativización de lo social. En la lectura de Rancière se encuentra un señalamiento sobre una contradicción dentro de la igualdad (sexual) del hombre que, con el lanzamiento del sujeto femenino a la legislación, se destapa un *impasse* para los derechos del sexo femenino. El escenario que Rancière describe atraviesa el siglo XIX hasta el XX y XXI donde las leyes y decretos sobre derechos civiles, sexuales y políticos fabrican la desintegración del *otro* marcado por su desviación sexual. Al develar que el sexo de un sujeto determina su subjetivación, Rancière trastoca las ideologías dominantes sobre sexo, género y sexualidad e, igualmente, posibilita un punto de encuentro con los estudios *queer*, de género y de sexualidad del siglo XX. Por eso, mientras que Rancière vuelca estas ideas y construcciones universales que constituyen al ser humano, una mirada desde los estudios de género indaga en los modos que políticas identitarias y heteropatriarcales rechazan a subjetividades minoritarias: cuerpos que desobedecen ordenes pre-establecidos de lo masculino y femenino.

El surgimiento de la teoría feminista nacido en los 90 para después abrir campo para la creación de la teoría *queer* contribuyó a deshacer este binario sexual, material y simbólico, como también apuntó al reconocimiento de otras sexualidades posibles.<sup>18</sup> Un texto en particular complejiza la cuestión entre esencialismo y constructivismo, entre cómo se define lo inteligible e ininteligible a partir de una asunción o corporeización de un “sexo” previamente dado. *Bodies that Matter* (1993) de Judith Butler explora cómo el constructivismo como el esencialismo han hecho del “sexo” un concepto engendrado y naturalizado con sus propios reglamentos y expectativas. Hacen del “sexo” un elemento a priori del género que, para constituirse sujeto, debe adherirse a uno de los dos “sexos” naturalizados/construidos. Lo que la materia del cuerpo busca en formar es uno de estos dos y que, a través del tiempo se irá confirmando sino validando, mediante la repetición y la citacionalidad (*citationality*), el rol de cada uno. Por eso, las fuerzas dominantes que determinan cuáles “sexos” merecen ser inteligibles en los lenguajes de género logran una hegemonización que opera mediante una lógica de exclusión (Butler 3). Esta matriz de exclusión desde donde se producen sujetos legibles requiere a la vez una producción de seres abyectos excluidos, “los que todavía no son ‘sujetos’, los que forman un afuera constitutivo de lo que sí es un sujeto” (3; énfasis mío). Este proceso de subjetivación, simultáneamente un proceso de de-subjetivación—de no considerarse sujeto y humano—resuena con la distribución simbólica pre-establecida en el razonamiento de Rancière. Indica que los no “sujetos” son designados a vivir en zonas de lo invivible o de lo

---

<sup>18</sup> Estoy pensando en los trabajos de Eve Sedgwick (1990), Judith Butler (1990; 1993; 2004), José Esteban Muñoz (1999), Luce Irigaray (1977); 1985), entre otros.

inhabitable (3). Este proceso de desplazamiento que empuja a que cuerpos—los no sujetos— vivan en condiciones apenas habitables aparece en la narración de *Salón de belleza*.

Si bien el virus llega para complicar el sentido de lo común como igual la salud del cuerpo (social), la desordenación de las leyes de género que han estabilizado el “sexo” se ve asaltada por la homosexualidad y el travestismo. Quiero argüir que, antes y durante la invasión del virus, el cuerpo homosexual performeando actos mediante el travestismo. transgrede las demarcaciones de lo masculino y femenino. El travestismo ilumina otro modo de pensar subjetividad más allá de los límites demarcatorios, heteronormativos y hegemónicos que oficializan cuál “sexo” como norma de la nación. Esta sección redacta cómo los actos de travestismo resisten emular o imitar un sexo fijo, cómo traspasan los códigos de comportamiento de género y cómo se posicionan en una zona liminal que, a la vez que se movilizan desde lo masculino, también corporeizan lo femenino.

Cuenta la regenta que durante el apogeo del salón se adoptó la costumbre de vestirse de mujer ya que le pareció que se creaba un ambiente más íntimo (Bellatin 47). Llegado el viernes, se preparaban para salir a la calle. La ubicación del salón indica su posición periférica que por un lado permite que los sujetos del salón logren vestirse de mujer en un espacio cerrado sin discriminación y, por el otro, significa que deben moverse estratégicamente hacia el centro de la ciudad. De esta manera, si la actividad política comienza a partir de la movilización de un lugar asignado, o desde un espacio donde se les ha desplazado, como sugiere Rancière, entonces el cambio de lugar, específicamente a

través del travestismo, señala cómo el silenciamiento de la diferencia sexual comienza a hacerse en discurso transgresivo que irrumpe en la ciudad:

No podíamos viajar vestidos de mujer, pues en más de una ocasión habíamos pasado por peligrosas situaciones. Por eso guardábamos en los maletines los vestidos y el maquillaje que íbamos a necesitar en cuanto llegáramos a nuestro destino. Antes de esperar en alguna avenida transitada, ya travestidos nuevamente, ocultábamos los maletines en agujeros que había en la base de la estatua de uno de los héroes de la patria. (Bellatin 24)

La descripción de este viaje señala la re-cartografización de la ciudad a través de un deseo travesti. Un flujo que se transforma para complacer(se) pero también para evitar la discriminación y violentación. De este modo, por medio de los vestidos y maquillaje, se enfatiza cómo re-plantear los códigos lingüísticos sexuales que fundaron el entorno social mexicano.<sup>19</sup> Dejando los maletines en la base de estatuas, simbólicas de los creadores de la patria, se gestiona las preguntas sobre qué especie de libertad o igualdad se heredaron de los héroes nacionales. Es decir, por quiénes y cuáles causas se levantaron estatuas en la ciudad. Mejor dicho, ¿a quién o a cuáles sujetos y sistemas de poder sostienen estas estatuas? Por eso, mientras que la aparición del travestismo en el texto puede leerse como una disrupción a la norma social condenado al fracaso, más que amenaza fallida, el travestismo se inscribe como recurso crítico para poder pensar en otros tipos de lucha, de legitimidad e inteligibilidad social.

---

<sup>19</sup> Cabe recalcar la famosa fiesta de los 41 a principio del siglo XX que pone en entredicho lo normatividad masculina virilizada como discurso falocéntrico de la nación, para eso me refiero a la complicación de lo masculino mexicano encontrado en *Mexican Masculinities* (2003) de Robert M. Irwin como también su re-edición de los famosos 41 (2003).

El travestismo deja su marca diferencial en la ciudad—en las estatuas y en las avenidas—pero también borronea la separación de sexos. Juega y vacila entre lo femenino y masculino, genera otras posibilidades de “sexo” que pueden y deben hacerse abiertamente legible en una patria heteronormativizada. Por eso, cuando Butler describe que el no sujeto se ve repudiado por una matriz de poder de género que gobierna la normalidad (y la normalización) sexual, “la paradoja de subjetivación (*assujétissement*) es precisamente que el sujeto que resiste estas normas es habilitado, sino producido, por tales normas” (15; énfasis mío). La transformación furtiva (Bellatin 20-21) de los compañeros travestis es facilitada a través de la violación de las normas de sexo y género. La dominación del orden falocéntrico se debe, por ende, a la abyección de sujetos que no confirman sus mecanismos de sexualidad. Al poder traspasar las reglas del régimen sexual se develan la porosidad de sus fronteras, el poder de moverse entre sexualidades identitarias y sexualidades minoritarias.

El travestismo entonces es un acto que penetra el orden—social y sexual la nación— para volverlo en su revés. Simula un “original”—el otro sexo—(lo femenino) para recrear su *ser* “original”—su sexo dado—(lo masculino); aparenta de regreso su “original” (masculino) como motor de sobrevivencia para retornar encubrir su “original: por medio de la emulación del otro sexo (femenino). El travestismo “inaugura un giro epistemológico que localiza, define, performea y borra la dicotomía fundamental de Otro/Yo” (Sifuentes-Jáuregui 4; énfasis mío). Interfiere en los debates esencialistas y constructivistas para desnaturalizar los géneros y de-construir la normalidad en el binario

jerárquico de género.<sup>20</sup> El cruce estratégico entre estos dos polos de sexo abre otros modos de pensar el género (de acuerdo a Sifuentes-Jáuregui en su señalamiento epistemológico) pero también insta cómo el cuerpo posibilita el movimiento de un lugar prefijado (ilegible) a un espacio de debate (lo ilegible en confrontación con lo legible).

El cuerpo travestido cruza una frontera geográfica, deambula las calles más transitadas, interroga la construcción de la nación y genera otra cuestión de cuerpo caminando in-inteligiblemente por la ciudad. Se estaciona en una zona liminal sexual como también en un terreno de poder (y no poder) verse. Así, el relato afirma que la transformación, el movimiento estratégico, los actos performáticos, y otros deseos sexuales subvierten los órdenes que dominan el cuerpo social. Por consiguiente, el relato trabaja fijando la mirada en cuerpos menores y espacios subvertidos; ahí donde se ve la explotación de “sexo”, deseo y trabajo travesti:

Había momentos en que nos cansaba tanto cambio de ropa, y si bien con eso no se ganaba dinero, buscábamos algo de diversión dentro de algunos cines donde proyectaban de manera continuada películas pornográficas. Los tres lo pasábamos bien cada vez que los espectadores iban al baño. (Bellatin 24)

El constante movimiento del travesti por esquinas específicas de la ciudad inicia como forma de diversión, después como manera de re-mapear el espacio. Por lo tanto, quiero

---

<sup>20</sup> Sifuentes-Jáuregui plantea este procedimiento en su libro *Transvestism, Masculinity, and Latin American Literature* (2002) donde el travestismo significa para el espectador externo: “[ . . . ] representing the other; “[ . . . ] occupying the place of the Other; [ . . . ] recreating the figure of the (m)other” (3), mientras que para el sujeto travestido significa algo completamente diferente: “[ . . . ] representing the Self”; “[ . . . ] becoming the Self”; “[ . . . ] (re)creating the Self” (3).

sugerir que en esta declaración de la regenta se encuentra otro medio de trabajo que compensa, podemos decir, la crisis económica de la nación. Implica otro modo de trabajo que, a la vez que produce dinero, nos enseña otros medios de sobrevivir, otros métodos de habitar el espacio público-privado y otro método de subvertir los regímenes de intercambio de monetario. Este escape oscilatorio entre la periferia y el centro de la ciudad, desde el margen de las polis hasta en sus espacios más íntimos—los baños de los cines pornográficos—es una invasión que desestabiliza la estratificación de la ciudad-nación. En el travestir, pero también en el contacto de cuerpos—con otros sujetos—, la regenta y sus amigos suspenden la distribución de cuerpos; hacen de su transacción de cuerpo por dinero, deseo por diversión, otra técnica que devela un mundo subterráneo de trabajo.

En esta lógica, el travestismo señala que, si bien el México de los 90 pasaba por un momento catastrófico económico donde la devaluación del peso, la deuda pública, y la inversión de intereses privados (por medio del Tratado de Libre Comercio) ocasionando la desterritorialización de miles de personas también produjo la aparición de la prostitución, en este caso, mediada por la homosexualidad. El travestismo homosexual, ante todo, no aparece como búsqueda de reparación de las grietas de la economía ni la exteriorización de la diferencia sexual, sino que emerge para detectar el fracaso de las lógicas de inclusión democrática. De esta manera, *Salón* ofrece un cianotipo sobre cómo visibilizar esta especie de cuerpo y deseo disidente en el México de los 90. El vivir del travesti demuestra ser nueva subjetividad opacada que, al transitar la ciudad es solamente un silencio discursivo que viene a intensificarse con el avenir del contagio.



### **El monstruo en el Moridero**

El travestismo, como he sugerido, ensaya en el relato una interrupción que deshace la construcción y el esencialismo de género y, más preciso, agujerea los procesos de subjetivación. Se postula como movimiento que se transforma de un “sexo” a otro, que convierte su *ser* de uno a otro y que, más que todo, subvierte políticas identitarias. *Salón de belleza*, por eso, es un texto que opera a través de diferentes transformaciones. La narrativa desarticula toda noción de normalidad y, en este razonamiento, complica cuáles entes merecen ser visibles en el *todo* de la nación. En este sentido, el VIH llegó en América Latina para transformar los modos de vivir y para generar otra política de cuerpo. Con esta llegada, se cancelan los paseos travestidos por la ciudad, la regenta se retira de la vida pública (Bellatin 24), se anulan los viajes para “buscar hombres en las noches” (20) y se comienza a desfigurar el cuerpo y rostro. Como resultado, en el interior del Moridero, se expone este mundo de cuerpos enfermos destinados a la muerte.

Estos cuerpos apenas reconocibles se posicionan en el umbral de la vida y la muerte. Productos de procesos de negación que han fabricado una comunidad “normal” y “saludable”, estos cuerpos ponen en escena cuáles cuerpos merecen ser salvados y cuáles deben desampararse. Si para Rancière los que no forman parte de lo común no son personas con acceso al “habla” y, para Butler, los que no confirman las leyes de género todavía no son sujetos inteligibles, con la propagación del virus por el cuerpo se viene a reformular los modos de teorizar lo legible. Si lo legible es aquello que confirma los parámetros de sujeto—de ser persona y enunciar un discurso—todo aquello en lo exterior de estas concepciones de lo normal no es todavía humano. Para poder determinar lo

meramente humano se construyeron leyes sobre qué significa ser persona ya sea femenino o masculino, sano o insano; corregible e incorregible, es decir, normal o anormal. Lo que se considera anormal queda por afuera de las construcciones de estos regímenes de fabricar lo verdaderamente humano. Estas reglas sustentadas sobre la “verdad” forman tanto cuál “sexo” es un género aceptable, cuáles comportamientos validan la normatividad social y sexual, y cuáles cuerpos desencajan la anatomía higiénica del sujeto-humano.

Inscrito en el umbral de estos marcos, la figuración del monstruo como diferencia de lo normal (lo humano) coincide con la figuración y exclusión del cuerpo enfermo.<sup>21</sup> En el Moridero la breve transición corporal de estos sujetos hace hincapié en una nueva crisis de representación del siglo XX. Por eso, la figura del monstruo que captura las anomalías de lo normal—sexual y somática— propone otro ángulo de pensar la política de los descontados. Propongo que el cuerpo desfigurado por el virus, a la vez marcado por su desviación sexual, es una manifestación monstruosa que culmina en su expulsión del marco de lo legible.<sup>22</sup>

Sintomático de procesos de exteriorización, los cuerpos monstrosificados por la diseminación del virus en el Moridero interrogan los límites de representación encontrados en los órdenes de subjetivación. Estos monstruos configuran una amenaza que escenifica los fracasos del *demos*: la ley universal de igualdad, las leyes sobre sexo y género, y los

---

<sup>21</sup> Jeffrey Cohen propone siete tesis para pensar la figura del monstruo en “Monster Culture (Seven Theses)” en donde se destaca su diferenciación, su escape de lo normal, su categorización que encarna una crisis y su posición ambivalente, posicionado en los márgenes de lo (im)posible, pp. 3-25.

<sup>22</sup> Judith Butler señala en *Bodies that Matter* (1993) que esta expulsión genera “a repudiation which creates the valence of ‘abjection’ and its status for the subject as threatening specter” (3).

vocabularios médico-científicos de la salud. Arguyo que la figura del monstruo genera una actividad política que pone en desacuerdo dos modos de vivir en el espacio social, la separación entre los normales (humanos) y los anormales (no humanos).

En *Los anormales* (1999) Michel Foucault hace un recorrido de cómo pensar el caso del monstruo. En la clase del 22 de enero de 1975, Foucault describe que el marco de referencia del monstruo humano es la ley donde su existir y forma “no sólo es violación de las leyes de la sociedad, sino también de las leyes de la naturaleza” (61). De modo que lo que constituye la formación del monstruo es la infracción a reglamentos que han codificado el entorno cultural, la naturalización del ser humano a través de esencialismos y las construcciones gira, entonces, en torno a leyes de “sexo”, género, salud y normalidad. El monstruo, como sugiere Foucault, quiebra con su contra-naturaleza todas las construcciones de normalidad tomadas como universales. El monstruo despliega “todas las pequeñas irregularidades posibles” (62), “las pequeñas diferencias” (62) y “es el principio de inteligibilidad de todas las formas [ . . . ] de la anomalía” (62); énfasis mío). Foucault juega con el doble significado de *inteligibilidad* ya que, por un lado, el monstruo se hace visible quebrando las leyes de normativización mediante una anomalía tomada como patología y, por el otro, la ordenación hegemónica se debe a su proceso de hacer inteligible a aquello que no reproduce lo normal.

La premisa de Foucault sobre la inteligibilidad del monstruo a través de la anomalía trastoca la dominación de lo normal pero también acentúa la potencia del monstruo como fuerza política que radicaliza la distribución y división de cuerpos. Si bien la desestabilización del monstruo es, ante todo, una alteración desde una anomalía—

simbólica o material—, el monstruo se propone como una especie de singularidad de cuerpo que se distancia de las identificaciones pre-organizadas por un orden (de la *policía*).<sup>23</sup> El monstruo, en este sentido, me permite a pensar una política de cuerpo como también de lo sexual que pone en jaque los modos en que sujetos son asignados un lugar. La aparición del monstruo en el entorno cultural demuestra que la devaluación del cuerpo indica un impasse de reconocimiento democrático y político.<sup>24</sup> *Salón* se encarga de hacer legible el paso transitorio del sujeto anormal, esto es, el monstruo como aquello que viola la ley de “sexo” y género y, simultáneamente, como portador de un nuevo parásito viral desarma las pautas de la salud.

El relato de la regenta reitera cómo el cuerpo infectado por el virus pasa por el Moridero. Si bien la regenta es la voz que archiva estas voces de agonía (*pain*) y que también encuentra el deber de auxiliar a compañeros heridos y despreciados por la enfermedad, puede especularse que la regenta es sinécdoque de los demás cuerpos transitando por el Moridero. La regenta marcada por su diferencia sexual como por el virus, manifiesta la transformación de cuerpo normal a cuerpo monstrosificado. Mediante su cuerpo podemos apreciar el proceso de mutación:

De paso miré en el pequeño espejo que reservaba para afeitarme y vi un par de pústulas en la mejilla derecha. No tuve necesidad de palparme los ganglios para ver si estaban

---

<sup>23</sup> Me parece significativo destacar la singularidad del monstruo ya que, como sugiere Andrea Torrano en “Para una comunidad de monstruos” (2012), este no tiene identidad como tampoco pertenece a ningún tipo de agrupación.

<sup>24</sup> Georges Canguilhem en *Lo normal y lo patológico* (1943) describe que el disvalor, o lo anormal, fue y sigue siendo el presente decisivo para la formulación de lo normal. Del mismo modo, en su ensayo “La monstruosidad y lo monstruoso” (1962) dice que el monstruo vive negado, es un “valor negativo” que posibilita la cuestión de lo no monstruoso.

inflamados. Ya entonces tenía la suficiente experiencia para reconocer el más sutil de los síntomas. [...] Al descubrir las heridas en la mejilla las cosas acabaron de golpe. (54)

La mirada en el espejo indica el inicio del enrarecimiento del cuerpo que, para la regenta, era ya un diagnóstico de la enfermedad sin cura. Al mismo tiempo, la técnica instaurada para permitir solamente a entidades en una fase de irreconocibilidad, le anticipa a la regenta su futuro final. La descripción del cuerpo señala no solamente la dispersión de patógenos por el sistema inmunológico, sino que también sugiere que la regenta sintetiza la desarticulación de cuerpos contagiados.

De acuerdo a la lógica inmunitaria sobre el VIH, el virus deviene en el síndrome de inmunodeficiencia adquirida (SIDA) cuando el número de células blancas (linfocitos) decaen por debajo de los doscientos causando el debilitamiento completo del sistema inmunológico. El desgastamiento de cuerpo se nota en una fase de inmovilidad de la regenta como también en su pérdida de la noción de tiempo. El virus, de este modo, además de acelerar el cuerpo hacia la muerte también inaugura otra temporalidad que se contrapone al tiempo histórico. Si el tiempo teleológico promete mecanismos eficientes del entorno social, el tiempo viral es la catástrofe que señala el fracaso de un tiempo normal en contener y hacer (re)producir todo tipo de especie a su alrededor. La crisis del tiempo eficiente se materializa en la rápida dispersión del virus por el cuerpo. Nos dice la regenta que “las heridas de [las] mejillas se extendieron por el cuerpo” (61) y que no eran simples heridas sino úlceras que ni la cortisona podía apaciguar (61). Este episodio demuestra que los efectos del virus no pudieron ser desacelerados como también advierte sobre un virus que

se exhibe por la exterioridad del cuerpo. La imposibilidad de curar este nuevo mal como tampoco de poder hacerlo desaparecer apunta al avenir de una muerte cercana.

La transformación de la regenta a un cuerpo monstrosificado coincide con la negación de los enfermos de los hospitales. Esta exteriorización pone al enfermo en una zona precarizada ya que no es considerado sujeto sino un peligro a la ordenación y subjetivación de la ciudadanía. Ante el temor o miedo de contagio no es el monstruo (humano) del que se debe sospechar sino más bien de la organización que determina cuál cuerpo cuenta como sujeto y cuál es puro desecho. El monstruo se encarga de develar—de hacer inteligible—esta desprotección, demuestra cómo la inmunización de la sociedad “elimina” a los que no pueden vivir ni habitar su adentro. Variantes invisibles de su narración de la imaginación de los programas de la nación, estos cuerpos irreconocibles por la enfermedad trastocan el discurso oficial de lo legible (estadísticas, desaceleración de muertes, atención y prevención médica). El cambio del cuerpo enfermo—el monstruo—es, ante todo, una aparición que saca a flote otra manera de encarnar y de vivir, de sobrevivir y de habitar en un estado de excepción, pero no por eso menos real.<sup>25</sup> El cuerpo enfermo, a la vez marcado por su desviación sexual, es el no humano o el no sujeto, sin habla sino, siguiendo a Rancière, un ruido apenas escuchable; es un monstruo que nos da otra historia no encontrada en las tecnologías de legibilidad; una política de cuerpo que, al

---

<sup>25</sup> Gabriel Giorgi en “Política del monstruo” (2009) sintetiza una política del monstruo como aquello que pone en crisis las líneas de separación que determinan qué es humano y qué es monstruoso, enfatiza que “El monstruo es el registro de esas líneas, de esas potencias: materializa lo invisible, y por eso indica otro umbral de realidad de los cuerpos, sus potencias desconocidas, pero no por ello menos reales” (324).

desencontrarse con las lógicas que lo de-subjetivan, deviene en marco para tensionar las construcciones de ciudadanía y comunidad.

Ingresar al Moridero significa entrar a otro mundo destinado a la desaparición donde, de acuerdo a la regenta, todos los muertos van a dar a una fosa común. Significa entrar a un espacio donde la propagación del virus se mueve hasta en los peces del acuario. Una especie de no lugar de la nación, el relato que surge desde el Moridero sintetiza diferentes modos de suspender el orden de lo normal. Por eso, entrar en el Moridero, es ya un devenir. Cuando el cuerpo de la regenta comienza a mutarse, sabemos que el Moridero será un lugar pasado a la historia:

Me sentía como aquellos peces invadidos por los hongos, a los cuales rehuían incluso sus naturales depredadores [ . . . ]  
Me había llamado la atención cómo cualquier pez con hongos solo moría de ese mal. (62-63)

La comparación animal es un micro-mundo acuático que informa sobre el repudio de cuerpos desfigurados por una enfermedad. Como metáfora de lo real, el espacio de los peces pasa de ser bello y cristalino a una vitrina verdosa y desfigurada. Así mismo, cuando el cuerpo acuático refleja sobre objetos de decoración transformados a objetos antitéticos de lo estéticamente bello, la mutación corporal del cuerpo humano a cuerpo deshumanizado por el virus afirma la rápida división entre lo normalmente humano y la monstrificación de lo humano. La convivencia entre hombre y animal en el Moridero demuestra la repulsión de cuerpos desproporcionados. Cuando los peces, también invadidos por el mal se convierten en intocables, del mismo modo, los cuerpos humanos, marcados por una anomalía como por una diferenciación sexual, son negados de atención médica y de

representación democrática. He aquí donde los desasociados del mundo “oficial” normal generan una contienda que gestiona una política que problematiza el acceso al habla.

Si los cuerpos que transitan por el Moridero son silencios discursivos que se manifiestan como ruidos—que se ven descartados de los ensamblajes lingüísticos sobre normalidad y ciudadanía— la política del relato corporeizada en la del monstruo pasa de ser silencio a discurso que presenta otro espacio con sus propios modos de vivir y sus propios modos de habitar el mundo. La política del monstruo interviene pensando cómo reorganizar las con marcos de legibilidad que tome en cuenta nuevas apariciones de subjetividad. De esta manera, si programas nacionales como el discurso médico operaron como extensiones de la nación estado, y más como llamada internacional, en el adentro de estas narrativas epidémicas se encuentra una entidad que no logra entrar en sus gramáticas de habilitación e higienización.

### **Hacia una contestación democrática**

La lectura de *Salón de belleza* en el contexto histórico mexicano abre otra interpretación de pensar una política minoritaria. El texto de Mario Bellatin propone ligar las cuestiones de enfermedad y sexualidad como tropos que interrogan la fundamentación igualitaria de la democracia mexicana. La política como movilización que emerge detectando dos lógicas en contradicción se nota, primero que todo, en el deseo travesti que subvierte los órdenes de sexo y género, para después intensificarse con una enfermedad apenas manejable. La negación de tratamiento médico por los hospitales estatales sintetiza el fracaso de los aparatos nacionales de generar lenguajes que auxilie a una subjetividad enferma. El texto, mina esta negación, poniendo en escena una nueva distribución



(separación) de sujetos y cuerpos en cuanto a la dispersión viral, una separación que se complejiza con la cartografización de sexos normales y de los no aceptables.

La máquina de lectura de *Salón de belleza* va poniendo énfasis en estos cuerpos expulsados del “habla”—de ser escuchados—en los marcos de legibilidad sexual y de salud. En este razonamiento, con la desarticulación y la transformación de cuerpo, aparece una figura monstruosa que captura todas estas diferencias de “anormalidad”. Así, el monstruo pone énfasis en una política de legibilidad política que intente dar cuenta de las pequeñas diferencias encontradas en los confines del organismo social. El monstruo—cuerpo enfermo y sexuado— es ante todo un sujeto humano, con carne y hueso, que carece de legibilidad, y por eso, asalta los mecanismos que definen lo normal.

### CAPÍTULO 3

Rechazo identitario: Indigeneidad queer y diferencia en *Atempa: Sueños a orillas del río* (2013) de Edson Caballero Trujillo

Ser *muxe* es ser ante todo un ser humano que cuenta con el aval de su sociedad y coexiste con y en ella en un tiempo y espacio específicos. El ser *muxe* arropa lo biológico de lo masculino y un género y sensibilidad femenina, juntos, como un símbolo de la ubicuidad.

–Amaranta Gómez Regalado, “Transcendiendo”

*De dxi bidxie Adán ucua bieque guidxi layuu/  
Gulee mas jaragan muxhee ne gunaa nguui*

[Desde que se equivocó Adán se retorció la tierra/  
Nació más haragán, homosexual y lesbiana]

–Abel Jiménez Osorio, “Bichieé Adán”<sup>1</sup>

En los primeros cuatro minutos de *Atempa: Sueños a orillas del río* (2013) se intercalan tres tiempos y tres espacios: una grabación de casa de la vela *muxe* del año 2007, el testimonio de un niño *muxe* de treces años y la grabación cotidiana de este *muxe* ocho años después.<sup>2</sup> Este *muxe* es Tino, uno de los personajes principales del documental quien cruza los tres tiempos y espacios. En el primer corto, Tino, con un vestido morado, se ve bailando en la vela de las Gacelas—una fiesta celebratoria de la diversidad sexual en la villa de San Blas Atempa, Oaxaca—. En el segundo, Tino, vestido con ropa de hombre y de mujer, revela su edad, sus obstáculos y su sueño de tener su propia quinceañera. Y en el

---

<sup>1</sup> Agradezco a Raciél Orozco Ortiz por traducir y transcribir la canción zapoteca que aparece en el documental. La traducción de Raciél al español difiere un poco a la traducción que el documental ofrece.

<sup>2</sup> Este trabajo se enfocará en posicionar el papel de la figura *muxe*—ni masculino o femenino, en algunos casos identificado como un “tercer” género—como sujeto que desestabiliza las formaciones identitarias encontradas dentro de la nación.

tercer corto, la cámara se acelera a un Tino de veintiún años vestido con ropa de hombre (pantalones de mezclilla y camiseta blanca) haciendo quehaceres domésticos en Veracruz, México.

Estas tres tomas se entrelazan por la voz narrativa de Tino, hilo conductor del documental que va relatando en el primer corto: “Cuando sea grande quiero ser reina, reina de las Gacelas.<sup>3</sup> Quiero tener mi propia corona, ¡yo sola! Por eso quiero ser una de ellas.” Después, en el segundo corto nos dice: “Pues Tino es un niño que, de los siete años, pues su mamá lo dejó. Se fue muy lejos [ . . . ] Pero Tino es Tino”. El resto del documental es un vaivén temporal que viaja desde la infancia de Tino, la realización de su quinceañera, hasta su coronación de reina de la vela las Gacelas. Viaja simultáneamente entre las otras dos narrativas (de Raciél y de Maira) para después retornar al relato de Tino. *Atempa: Sueños a orillas del río* complica una linealidad temporal saltando entre diferentes tiempos que constituyen el presente de sus personajes. La complicación temporal apunta a una problematización de estética que refleja sobre una complicación de lo identitario donde las diferentes identificaciones de sus personajes ilustran sobre una la imposibilidad de traducir (capturar) totalmente a sujetos minoritarios dentro de encapsulaciones hegemónicas.

En este capítulo analizo la figura del *muxe*—un sexo zapoteco no normativo— en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, para postular que, como diferencia sexual y racial, representa un tropo político que rechaza mecanismos dominantes de identificación para después formular una estrategia de supervivencia. Más allá de un análisis sobre sexo,

---

<sup>3</sup> La vela de las Gacelas se visualiza en la primera toma del documental. Fue iniciada por Raciél como evento celebratorio para las *muxes* de la villa de San Blas Atempa.

género y sexualidad, propongo una lectura *queer* en conversación con los estudios indígenas, herramientas de indagación que deconstruyen lógicas (neo)coloniales. Una crítica emergente ha propuesto una alianza de disciplinas que deshaga las maneras en que subjetividades indígenas son producidas. Nacientes en el Norte—Estados Unidos y Canadá—, estas propuestas plantean un acercamiento interdisciplinario, una intersección de esferas de estudio que posibilitan nuevos entendimientos sobre culturas indígenas en el hemisferio.<sup>4</sup> Mientras que culturas nativas en el Norte están en riesgo de invisibilidad política o de desaparición ciudadana—como hemos visto, por ejemplo, en el desplazamiento de la tribu Standing Rock Sioux por la Dakota Access Pipeline (DAP)—el Sur también confronta mecanismos que marginalizan entidades minoritarias.<sup>5</sup>

El sur mexicano—el caso de Oaxaca—nos informa cómo subjetividades indígenas están sujetas a poderes de subjetivación y construcciones hegemónicas de identidad (racial, sexual y de clase). El trabajo analítico de los estudios *queer* ha tornado su mirada detectando modos en que estos sujetos minoritarios están constituidos por fuerzas de racialización y colonización; misma operación encontrada en el eje metódico de los estudios indígenas. El caso de la *muxe*, o del *muxe*, corporeiza estas fuerzas de marginación posibilitando una alianza de disciplinas. Un acercamiento interdisciplinario excava los

---

<sup>4</sup> Ver, por ejemplo, *Sexuality, Nationality, and Indigeneity* (2010) editado por Mark Rifkin y *et al*, *Queer Indigenous Studies* (2011) editado por Qwo-Li Diskill y *et al*, o *Critically Sovereign: Indigenous Gender, Sexuality and Feminist Studies* (2017) editado por Joanne Barker.

<sup>5</sup> De los muchos artículos y reportes sobre este suceso norteamericano destaco el eslogan “First Nations Against North Dakota Access Pipeline” de Zach Vaughn donde resignifica una fotografía de “No Parking” a “No P[ipeline]” volviéndose representativo de un nuevo tipo de colonización territorial.

modos en que la diferencia (colonial) se ha intentado naturalizar, normativizar, traducir erróneamente o borrar de proyectos imperiales, de modernización al igual que por sistemas heterosexistas. Mientras que los estudios indígenas busca reconfigurar modos en que lo indígena—en pensamiento, tradición y corporalidad—puede ser representado, mi lectura toma la cultura visual como extensión de literaturas indigenistas (escrituras heterogéneas y el indigenismo). Como práctica estética, lo audiovisual trae a la luz modos en que diferencias (raciales y sexuales) a la vez que deshacen y resisten construcciones hegemónicas de inteligibilidad política también luchan por ser reconocidas.

El documental *Atempa: Sueños a orillas del río* del cinematógrafo independiente mixteco Edson Caballero Trujillo formula estas preocupaciones, trae en escena la imposibilidad de representar la figura del *muxe* desde ensamblajes dominantes. El documental se difiere de producciones mediáticas que reproducen estereotipos sociales sobre lo indígena. Sugiero que es una estética experimental basada en medios locales—sonidos, imágenes y conocimientos—que expone la *muxeidad* como actante que refuta fuerzas normativas de poder actuando en el pasado y en el presente.<sup>6</sup>

### **Teoría *queer*: ¿Un giro (de)colonial?**

La aparición de lo *queer* como concepto analítico ha recibido interrogaciones sobre su uso y aplicación. Utilizada como herramienta de investigación sobre lo torcido o lo raro, la teoría *queer*, cuya aparición puede trazarse en los primeros años de la década de los noventa, es cuestionada. Desde una mirada latinoamericana, ha recibido críticas sobre la

---

<sup>6</sup> El artista visual y performer Luka Avendaño describe la *muxeidad* como “lo que significa ser *muxe*”. Esta entrevista puede ser consultada en *Diario de campo: Estudios del performance: quiebres e itinerarios* (2015).

manera en que viaja para imponerse sobre contextos diferentes en el sur. En el 2007, Brad Epps señala los límites de la teoría *queer* que se vuelve, desde lo anglófono, una forma analítica institucionalizada para acercarse a entidades raras y no normativas en el continente hispanohablante. Epps destaca que, si lo *queer* aparece como práctica radical de inclusión, en su reiteración y repetición, se normaliza e incluso se convierte en marca normativizada de análisis norteamericana: “Mal que les pese a los partidarios de la excepcionalidad y radicalidad de lo *queer*, semejante proceso de normalización, institucionalización e identificación no es nada excepcional (es decir es “normal”), incluso y tal vez sobre todo cuando de una iniciativa anti-normativa se trata (900)”. La teoría *queer*, menciona Epps, es un ensamblaje estrictamente norteamericano, un “híbrido bastardo”—“*queer*” inicialmente en su utilización injuriosa y “teoría” desprendiéndose de una rama filosófica—que se neoliberaliza para convertirse en la moda y norma para “entender” identidades no anglófonas. En otras palabras, la teoría *queer*, en su desplazamiento internacional puede tomarse como una nueva forma de colonización posibilitada por la neoliberalización del mercado, sin embargo, es posible, quiero proponer, que tal teoría detecte los límites de sus propias navegaciones; es decir que, si la teoría *queer* emerge como ensamblaje híbrido pueda que también se auto-critique para regenerarse radicalmente y desplegarse como herramienta que continúe deshaciendo políticas de normatividad.

Ya en el 2005, la revista *Social Text* publica una edición especial dedicada al objetivo de los estudios *queer* en el cual se interroga qué sigue siendo *queer* sobre tal disciplina. Los editores, David L. Eng, Jack Halberstam y José Esteban Muñoz, enfatizan que en el corazón de lo *queer* se encuentra todavía una crítica de operaciones de exclusión

como también una urgencia de desconstruir los principios positivistas dentro de políticas identitarias. La movilización de lo *queer*, enfatizan, especialmente en tiempos de (neo)liberalización, es insistir que tal teoría puede seguir ejerciendo una crítica sobre raza, género, clase, nacionalidad, religión, sexualidad, globalización y derechos humanos (1-4).

Precisamente porque los estudios *queer* va cambiando para operar entre disciplinas, el propósito, cómo lo dice Roderick A. Ferguson, no es rebelarse en contra de otras esferas de estudios sino hacer una especie de complicidad disciplinaria(4).<sup>7</sup> Para producir un mayor conocimiento sobre sexualidades, puede ser necesariamente productivo si, en lugar de intentar nutrir todas las diferentes disciplinas posibles (5), la productividad interdisciplinaria conlleva seleccionar una que otra esfera de estudio para generar una lectura interseccional. Tal como los estudios culturales y postcoloniales al igual que los estudios críticos raciales han reconsiderado su estado disciplinario, los estudios *queer*, mencionan los editores, están “reorientando el potencial del campo para engancharse con un campo más amplio que critique la normalización mediante un re-enganchamiento crítico con las muchas formas y locaciones de la interseccionalidad” (6; la traducción es mía).<sup>8</sup> En el eje de este encuentro de campos de estudio se encuentra una crítica al heteropatriarcado racializado que nutre el desarrollo sexual occidental, un proyecto de modernidad y modernización llevado a cabo por una misión colonial civilizatoria en

---

<sup>7</sup> La propuesta de cruce de esferas de disciplina se encuentra en el texto de Ferguson, *Aberrations of Black: Toward a Queer of Color Critique* (2004).

<sup>8</sup> En la edición se reúnen muchos académicos norteamericanos de los estudios *queer* y de la teoría *queer* que proponen dialogar una crítica de color (*queer of color critique*) con los estudios decoloniales, estudios afroamericanos, estudios subalternos, estudios diaspóricos de lo *queer*; y críticas del neoliberalismo, capitalismo, racialización y colonización.

nombre del desarrollo político y social donde se borra epistémica y somáticamente a minorías sexo-raciales.

Entonces, si para Epps lo *queer* deviene en marca de estudio normalizada extrañamente diferente al contexto no anglófono, el avenir de este concepto es que, mientras se va liberalizando como producción teórico-cultural del Norte, también tiene el potencial de auto-criticarse para re-configurarse con otros campos de estudio. A la luz que la teoría *queer* se extiende para excavar modos en que subjetividades están constituidas por poderes que exteriorizan a través de marcas raciales, sexuales y económicas, ¿es posible que ésta opere como crítica del colonialismo? O, mejor dicho, ¿cuál es la potencia de lo *queer* si toma un papel decolonial si, en efecto, este campo ha sido interrogado sobre su imposición sobre y en sujetos disidentes en el Sur? Me interesa, ante esto, hacer hincapié que, a la vez que las teorías viajan también se contagian productivamente.

Una lectura *queer* que abarque los efectos de mecanismos de colonización tiene el potencial de destacar modos en que subjetividades indígenas enfrentan fuerzas de marginación y normativización.<sup>9</sup> Estas fuerzas de regularización se manifiestan en regímenes identitarios fundados desde un encuentro violento colonial que erige cuáles imágenes y sujetos representan la nación-estado (el criollo o el mestizo, por ejemplo) y cuáles cuerpos están incluidos en este proceso de homogeneización (discursos de plurinacionalidad y multiculturalidad).<sup>10</sup> La naturaleza paradójica de estos proyectos es

---

<sup>9</sup> Pedro Paulo Gomes Pereira en “Queer decolonial: quando as teorias viajam (2015) esquematiza modos en que la teoría *queer* puede tomar un giro decolonial si, dentro de ambos campos, se encuentra una examinación de ensamblajes de normativización.

<sup>10</sup> Me refiero a *La raza cósmica* (1929) de José Vasconcelos, *Being Indian in Hueyapan: A Study of Forced Identity in Contemporary Mexico* (1975) de Judith Fiedlander, *The Inner*



que, mientras intentan incluir todo tipo de entidad, o más bien promueven nacionalizar—normalizar, asimilar y blanquear (en su doble sentido)—, fracasan en considerar costumbres y creencias indígenas haciéndolas incompatibles al razonamiento de la gobernación de la población. Un acercamiento a subjetividades indígenas a través de la cultura visual que emerja desde sus territorios, quiero sugerir, propone, mirar más a fondo, modos en que estas culturas negocian modos de adaptación y de sobrevivencia. Una lectura *queer* ligada a un análisis de lo colonial abre una ventana sobre los procesos de subjetivación mediados por la diferencia.

Pete Sigal y Héctor Domínguez Ruvalcaba han propuesto una lectura *queer* que considere cómo el poder colonial ha borrado conocimientos y tradiciones indígenas en nombre de ideologías cristianas. Sigal, por un lado, enfatiza sobre un “análisis queer” (1349) como modo de lectura que desestabilice prácticas identitarias y categorías sexuales.<sup>11</sup> Enfatiza que las culturas indígenas tenían una concepción diferente en torno a sexo y sexualidad a comparación con creencias e ideologías occidentales. Ruvalcaba, por el otro lado, recientemente en *Translating the Queer* (2016), enfatiza una decolonización

---

*Life of Mestizo Nationalism* (2008) de Estelle Tarica y *The Color of Citizenship: Race, Modernity and Latin American/Hispanic Political Thought* (2011), textos que destacan la integración forzada de indígenas a un proyecto de modernización, pero a la vez un rechazo de sus usos y costumbres.

<sup>11</sup> El trabajo de Sigal explora los modos de vivir y persistir de civilizaciones pre-hispánicas, su investigación se centra específicamente en lecturas atentas por ejemplo de *La historia universal de las cosas de Nueva España (Florentine Codex)* para señalar interpretaciones de autoría desembocando en borraduras y traducciones erróneas. La operación de su “excavación” contextualiza cada civilización dentro de su marco temporal e histórico distanciándose de perspectivas y epistemologías occidentales. El trabajo que cito es “Latin America and the Challenge of Globalizing the History of Sexuality (2009)” en el cual enfatiza un análisis *queer* de ollas moches (Perú) y rituales nahuas (México) que refractan razonamientos coloniales.

queer que se centre no en “to reconstruct a native ancestral sex-gender system but rather to dismantle a coloniality and disrupt its exclusionary and violent effects” (19). El estudio de Ruvalcaba no formula una práctica arqueológica esencializando estas subjetividades, sino que expone mecanismos violentos de un poder (neo)colonial. Estas metodologías *queer* son puntos de partida decisivos para generar un análisis *queer* indígena que rastrea cómo personas nativas en cambios culturales e históricos han sido obligadas a asimilarse a normas del imperio y del estado-nación. Así, estoy sugiriendo un acercamiento *queer* decolonial que opere desde un lente no occidental con sus categorizaciones de sexo y raza y, como tal, que inspeccione nuevas lógicas de exclusión encontradas en nuestra cultura: un análisis desde los estudios *queer* y los estudios indígenas que haga inteligible que la *indigeneidad* ha estado interrumpida y ligada a un encuentro colonial.<sup>12</sup> Un desencuentro violento donde una potencia colonial produce máquinas compulsivas de normalización y regularización como modelos verídicos de inteligibilidad desarrollando así cartografías raciales. Estos mapeos inmóviles de sexualidad y raza generan una otredad esencial para el avance imperial.

Fijo mi mirada brevemente en cómo el colonialismo y el poder colonial ha afirmado una presencia dominante en América Latina y, por eso, han creado, en las construcciones nacionales, lógicas de exclusión que sitúan al *otro* diferencial en los bordes de la heteronormatividad y en los límites de representación. Así mismo, si los estudios *queer* continúa renovándose para generar una crítica del colonialismo, generando así propuestas interseccionales como lo ha hecho con la aparición de críticas de color (*queer of color*

---

<sup>12</sup> Mary Louise Pratt hace esta aserción en “Afterword: Indigeneity Today (2007)”.

*critique*). En contrapunto con el poder colonial produciendo identidades hegemónicas, planteo que el marco des-identificador de Jose Estebán Muñoz, específicamente su énfasis en una identidad-en-diferencia se encuentra con el señalamiento de Amaranta Gómez Regalado (Oaxaca, México) sobre lo *muxe* como manifestación ubicua.<sup>13</sup>

### **Colonialismo en América Latina**

Es evidente que el colonialismo ha funcionado mediante una colonialidad de poder que produce una nueva identidad racial y, como tal, ha podido dominar a comunidades indígenas.<sup>14</sup> Inseparable a la colonialidad, el proyecto de modernidad funciona también como proyecto que subyuga a naciones nativas para el avance europeo y su retórica de colonización.<sup>15</sup> El vínculo entre colonialidad y modernidad se naturaliza y oficializa en proyectos nacionales latinoamericanos en el cual se puede ver la manera en que la colonialidad de poder se enmascara institucionalizándose como estado de derecho. La institucionalización de este régimen colonial erigió decretos que separa a la raza dominante de minorías étnicas como también prácticas sexuales de reproducción aceptables de prácticas perversas. La figura del primogénito, la familia y el coito vaginal servirán como modelos de futurización de lo humanidad.

---

<sup>13</sup> Amaranta Gómez Regalado (Jorge Gómez Regalado) es *muxe*, activista y antropóloga social. En el 2016 se tituló de la Universidad de Veracruz con la tesis *Guendaranaxhii: la comunidad muxhe del Istmo de Tehuantepec y su relación erótica-afectiva*. En el 2015 logró cambiar su identidad de género de Jorge a Amaranta.

<sup>14</sup> Aníbal Quijano (1991; 1999) fue uno de los pensadores latinoamericanos que identificó una colonialidad de poder ejerciendo una división racial y étnica.

<sup>15</sup> Quijano detecta la relación entre modernidad y colonialidad lo cual Walter D. Mignolo (1996) toma en su trabajo. En un número especial de *Cultural Studies* (2007), Quijano y Mignolo retoman la lógica de racionalidad de modernidad/colonialidad: “Coloniality and Modernity/Rationality” y “Delinking: The Rhetoric of Modernity, The Logic of Coloniality and the Grammar of Decoloniality”, respectivamente.

La lógica de la colonialidad de poder actúa, en este sentido, como mecanismo de subjetivación que genera una división jerárquica de sujetos en base a su color y sexo. Más significativo es que instrumentaliza su poder para localizar a comunidades indígenas y convertirlos (asimilarlos o forzarlos a identificarse) a modelos europeos de sexo, raza y trabajo.<sup>16</sup> Mientras que el colonialismo está ligado a modelos eurocéntricos, especialmente en su vector capitalista, el colonialismo como axis de poder—de capital, raza y clase—afirma igualmente su dominación mediante una colonialidad de género.<sup>17</sup> El axis de poder se intensifica llevando consigo un sistema de género que subordina al sexo femenino y silencia prácticas sexuales no normativas. Sexualidades no occidentales como el igualitarismo ginecrático, igualitarismos no genéricos, formas de intersexualidad, el tercer género—o en el Norte *two-spirited* (de dos espíritus)—se consideran manifestaciones disidentes.<sup>18</sup> En este sentido, el colonialismo basa su dominación mediante una matriz de poder que se extiende a la asimilación forzada o expulsión de sexualidades indígenas.<sup>19</sup>

Producto de un aparato de dominación, el otro (racial y sexual), además de ser un sujeto refutado como ciudadano secundario, es igualmente categorizado como la diferencia. Esta diferencia es una diferencia colonial que ha sido históricamente oprimida, una alteridad corporal y subjetiva que puede ser trazada y leída desde lo pre-colonial, lo

---

<sup>16</sup> Este pensamiento de pensar sobre un marco de producción se encuentra en el trabajo de José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* ([1928] 2007).

<sup>17</sup> María Lugones en “The Coloniality of Gender (2008)” señala que en la formulación de Quijano sobre colonialidad de poder se ve más que una clasificación de raza y trabajo también se nota una fuerza heteropatriarcal que subvierte a minorías sexuales.

<sup>18</sup> *Ibid*, 120-124.

<sup>19</sup> Freya Schiwy en “Decolonization and the Question of Subjectivity (2004)” describe que la construcción género forma parte de una colonialidad de poder.

moderno hasta lo contemporáneo mediante una lente *queer* indígena. En este acercamiento, no estoy proponiendo aliviar una violencia colonial que ha expulsado tropos de diferencia sino más bien quiero ofrecer una interpretación sobre cómo la diferencia sexo-racial constituye nuestro presente cultural. Representaciones literarias y artísticas indígenas como rituales, cerámicas y códices (pos)coloniales han sido significantes para proveer una lectura alternativa, una aproximación no heteropatriarcal que abra otros modos de representación.<sup>20</sup> Leer en contra de lo normativo abre otra lógica de razonamiento al igual que otras sexualidades posibles. Dejarlas en descubierto significa que la diferencia colonial acecha el poder colonial heterosexista y por eso, mientras se estén considerando otros modos de interpretar y leer prácticas indígenas, puede especularse la manera en que éstas minan hegemonías de lo identitario. La cuestión de diferencia, en este sentido, instaura la posibilidad de encuentro interdisciplinario entre los estudios *queer* y los estudios indígenas que, en su intersección analítica, aparece la exhibición de una violencia colonial.

### **Diferencia y ubicuidad**

Mientras diferencias corpóreas son rechazadas de regímenes e imágenes de lo que significa ser humano (natural y normal) y porque fracasan en validar las verdades singulares de éstos o asegurar identidades normativizadas, a partir de estas exclusiones se hace visible la producción de subjetividades borradas de ensamblajes dominantes que determinan cuáles identidades son inteligibles.<sup>21</sup> En *Disidentifications* (1999) Muñoz

---

<sup>20</sup> Sigal en “Queer Nahuatl: Sahagún’s Faggots and Sodomites, Lesbians and Hermaphrodites” ofrece una lectura significativamente diferente del código florentino.

<sup>21</sup> Me refiero particularmente al texto de Lee Edelman, *No Future* (2004), donde señala que “if the queer’s abjected difference, that is, secures normativity’s identity, the queer’s

diagnostica cómo la ficción de identidad está atrincherada en lógicas de heteronormatividad, de supremacía blanca y de misoginia—lógicas culturales que aseguran el poder estatal (5). Estas mismas desposeen entidades que no validan leyes heteronormativas; razonamientos que proveen definiciones fijas de identidad sobre el ser y sobre el cuerpo. Por eso, mientras que una intervención *queer* ha puesto su atención en la ficcionalización identitaria desde los campos discursivos del esencialismo y del constructivismo, Muñoz señala que, en estos acercamientos se encuentra un agotamiento analítico. Dirige entonces su mirada hacia estratégicas de subjetividades minoritarias que no solamente contrarrestan ideologías dominantes, sino que intentan transformar mecanismos de poder desde su interior (11).<sup>22</sup> Para Muñoz, interferir en el adentro de las estructuras de poder significa detectar los vacíos de inclusión para después intentar reinventar sus códigos. La doble operación del sujeto minoritario está en que a la vez que se identifica parcialmente con definiciones identitarias, también resiste parcialmente sus expectativas. Muñoz describe este proceso *desidentificación*:

the process of disidentification scrambles and reconstructs the encoded message of a cultural text in a fashion that both exposes the encoded message's universalizing exclusionary machinations and re-circuits its workings to account for, include, and empower minority identities and identifications. (31)

---

disavowal of that difference affirms normativity's single truth.”

<sup>22</sup> Cabe recalcar que Muñoz está influenciado por lo que Eve. K. Sedgwick propone en *Epistemology of the Closet*, los modos en que sexualidades minoritarias ayudan a desajustar los sexos universales (aceptados y normativizados).

La estrategia de desidentificación pone en relación identidades mayoritarias tomadas universalmente aceptadas con identidades particulares que se encuentran minoritariamente desposeídas. Si bien la cultura dominante avasalla las condiciones de representación para privilegiar sujetos que reiteran sus órdenes, el proceso de desidentificación devela este mecanismo de exclusión e inclusión al traer en escena a performers y artistas (personas de color) que exponen las limitaciones de políticas identitarias y apuestan hacia un apoderamiento político. Muñoz sugiere que el objetivo de *Disidentifications* es “[to]attempt to chart the ways in which identity is enacted by minority subjects who work with/resist the conditions of (im)possibility that dominant culture dominates” (6). En este sentido, el movimiento de sujetos minoritarios a través de actos performáticos o desplazamientos territoriales demuestran que, primero, performean reglas y expectativas de los sexos dominantes y, segundo, se (des)territorializan de zonas empobrecidas que habitan a zonas mayoritarias privilegiadas. Muñoz sitúa a personas de color que emigran y se desplazan en suburbios mayormente blancos y de clase media. Desconectados de estos espacios, estos sujetos buscan lugares minoritarios y conexiones minoritaria al igual que tácticas de navegar la esfera predominantemente heteronormativa.

Conjurando diferentes lentes de teorizar la posición diferencial de minorías sexo-raciales, Muñoz convoca paradigmas que ponen en disputa los espacios dominantes. Es así como sujetos de color *queer* legislan dentro de estos territorios, a través de un performance desidentificadorio, un acto que se ancla en el interior, pero enfatizando su propia

diferenciación desempoderada.<sup>23</sup> Descritos como identidades-en-diferencia, estos sujetos transitan entre geografías de lo políticamente reconocible hacia zonas desprotegidas.

En efecto, si la esfera dominante está construida para ocuparse de nutrir y proteger a sujetos que se asimilan a identidades oficializadas, en la propuesta desidentificatoria de Muñoz aparece una crítica sobre cómo esta construcción parece asegurar la supervivencia de lo estrictamente blanco, imagen dominante de la sociedad norteamericana. De esta manera, en el centro analítico de lo desidentificatorio aparece un llamado a pensar lo *queer* más allá de una asunción de lo blanco, una configuración que tensiona la manera en que la identidad está condicionada por subordinación de minorías. Esta posición identitaria, por eso, está claramente basada en un poder colonial que subvierte al colorismo.

A partir de una lectura de *Black Skins, White Masks*, Muñoz coquetea con una crítica de la colonialidad de poder. Expone cómo Frantz Fanon, en su capítulo sobre identidad colonial, “descarta la posibilidad de un componente homosexual dentro de tal formación identitaria” (9). Es decir que, de algún modo u otro, Fanon reproduce una lógica de opresión al no incluir dentro un proyecto de decolonización la cuestión de alteridad sexual. Este gesto, nos dice Muñoz, reproduce una lógica de lo blanco que desecha a la diferencia sexual para la modelación de una reconocibilidad social. La homosexualidad tomada como manifestación *queer* entonces invade el pensamiento colonial insistiendo que su razonamiento heterocompulsivo subvierte y elimina la desviación sexual.

---

<sup>23</sup> Muñoz está fuertemente influenciado por feministas “tercermundistas”, mujeres de color radicales y teoristas (chicanas)—Gloria Anzaldúa, Cherríe Moraga y Chela Sandoval—quienes interceden desde una teorización de la identidad como concepto fronterizo.



De esta manera, Muñoz ofrece, en su teorización de desidentificación, un “Fanon” para la diferencia *queer* y lésbica, mismas diferencias que interrumpen el espacio dominante como método de visibilización política. Desde esta posición que crítica implícita e explícitamente las fuerzas de colonización, me enfoco en como una identidad-en-diferencia es una diferencia colonial, una marca que no solamente está condicionada por su alteridad racial sino también por su otredad sexual. No puede pasar por desapercibida entonces que la relación entre sexualidad y etnicidad, formulan estrategias entre lo dominante y lo menor, tácticas que posibilitan el habitar y el vivir de día a día. Estas estrategias cotidianas emergen dándose agencia política desde una interpelación fallida de la esfera pública dominante (7), tácticas que se desincorporan de las líneas de inteligibilidad pero que enfatizan una radicalización de lo mayoritario desde lo minoritario. Lo que se enfatiza en el performance desidentificatorio es, por consiguiente, la cuestión de movimiento. Si para Judith Butler, el performance se genera a través de la repetición—la (in)validación de expectativas y normas—sugiriendo así la producción del sujeto, para Muñoz el performance es un movimiento entre estos dos polos, de validar (hacerse inteligible) y de invalidar (hacerse no inteligible) las expectativas dominantes.<sup>24</sup>

El movimiento del sujeto minoritario, entonces, mediante su negación de la esfera dominante y a la vez ser negado por éste implica que el sujeto, en este caso el sujeto minoritario indígena está constituido por actos—deseos, placeres, repeticiones—que lo

---

<sup>24</sup> Butler retorna una y otra vez a la cuestión de inteligibilidad propuesta por Hegel, la manera en que la subjetividad se constituye como tal a través de hacerse ver o no poderse ver mediante sus actos, deseos, y movimientos (véase su tesis doctoral a libro: *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (1987).

dividen en dos polos: aceptado o negado.<sup>25</sup> Propongo, como he sugerido, que la producción del sujeto, está constituido, por una negación/aceptación, por regímenes de representación heredados por el colonialismo. Y por eso, una mirada crítica desde el pensamiento indígena local aporta a pensar en la manera en que subjetividades indígenas del Sur imaginan su división (inclusión/exclusión) en el mundo contemporáneo.

La falta de visibilidad política de la identidad-en-diferencia, en su desplazamiento, resuena con la articulación de ubicuidad de la oaxaqueña Amaranta Gómez Regalado sobre la *muxeidad*. La ubicuidad, sugiere Regalado corporeiza la simultaneidad de diferencias. Distorsiona la expectativa del *otro*—del espectador, el foráneo, el turista, el heterosexual—sobre (o en un encuentro con) la figura del *muxe*. Si el espectador que se acerca hacia una diferencia local arriba con expectativas pre-concebidas por narrativas de colonización sobre el indio o si bien llega al Istmo de Tehuantepec con una asunción de la *muxeidad* que convive armoniosamente en lo que se ha denominado como un paraíso *queer* o una civilización donde reina el matriarcado, tanto Regalado como el performer oaxaqueño Lukas Avendaño desmitifican estas construcciones identitarias aplicadas desde el exterior. Más bien Avendaño enfatiza que la *muxeidad* se manifiesta en diferentes variedades que desmantela un ojo antropológico. Desde la perspectiva de Avendaño, la *muxeidad* conlleva, a través del performance, un revertir de este modelo haciendo que el espectador como signo antropológico, rasgue su “entramado cultural hegemónico” (84): “Lo tuerzo y lo destejo

---

<sup>25</sup> Rocío Zambrana sintetiza la división (el *split*) del sujeto en el pensamiento hegeliano en “Subjectivity, According to Hegel” (2015).

para que entonces el espectador tenga el trabajo de ponerse a tejer nuevamente su red de signos” (84).

Este torcer y destejer apunta sobre un movimiento desidentificatorio de códigos culturales dominantes encontrados en la mirada del espectador. El revolver—*scramble y mixing para Muñoz*— es un revertir y reconstruir la mirada dominante desde la *muxeidad* performada en la esfera pública significa intentar deshacer las expectativas de lo que un *muxe* debe ser. La escenificación a través del performance en el espacio público— universitarios, estatales, federales y fideicomisos— presenta una interpelación a las estructuras de poder. La tensión entre la mirada dominante y la *muxeidad* se ve en la manera en que la performance puede ser percibida para el espectador, para el *otro* que está enfrente de la diferencia sexo-racial. Hacerse ver en espacios mayoritarios indica que la *muxeidad* corporeiza una opacidad irrepresentable en monturas identitarias hegemónicas. Para Regalado, sin embargo, la borrosidad de la *muxeidad* es una figuración ubicua que performea lo heterosexualmente dominante, pero acierta una agencia menor de lo sexual y de lo racial.

En “Transcendiendo” (2004) Regalado señala que lo *muxe* se ha mitificado como una bendición divina. Sin embargo, el *muxe*, como desviación de lo normal se atiene a la negación de los núcleos familiares, especialmente los tradicionales. El *muxe*, describe, se encuentra en un proceso de “identificación inicial-negación-aceptación-resolución” (202). En algunos casos, el *muxe* se queda en la etapa de negación, desconocido por las expectativas de la familia. El *muxe*, entonces, busca entre la comunidad *muxe* apoyo para negociar su sobrevivencia. Encrucijada entre la exclusión de un ensamblaje heredado del

colonialismo y la aceptación de inclusión por la comunidad *muxe*, esta figura hace inteligible la exteriorización de un sujeto que no confirma las normas de lo dominante. En este sentido, el *muxe* está producido tanto por este poder que lo subvierte y lo excluye pero que igual posibilita su futuro. Quiero enfatizar en este capítulo que, por un lado, la *muxeidad* emerge y se posiciona en núcleo dominante patriarcal (la familia) en el cual puede ser negado o aceptado y, por otro lado, crea otra linealidad. En otra palabra, la *muxeidad* en sí una entidad diferencial es otra manera de cohabitar y vivir en lo social, y que, con la aplicación de una lógica de negación, genera una linealidad (una comunidad de *muxes*) que los postula hacia el futuro. La negación de la *muxeidad* por la familia potencia, por ejemplo, buscar otros espacios de convivencia.

Regresando al modo en que la *muxeidad* es un movimiento entre lo dominante y lo minoritario, Avendaño, por un lado, menciona que a través del performance busca reestructurar los signos pre-asignados en el espectador mientras que para Muñoz el performance funciona desidentificándose de identidades dominantes, reciclándolos y negociando modos de sobrevivencia. Gómez Regalado, del mismo modo, teoriza sobre una performance que rechaza lo estrictamente identitario, un modelo de la diferencia posicionado en los intersticios de lo hegemónico y de lo marginal. Esta posición, propone Regalado, es una manifestación ubicua.

Ser *muxe* es ser ante todo un ser humano que cuenta con el aval de su sociedad y coexiste con y en ella en un tiempo y espacio específicos. El ser *muxe* arropa lo biológico de lo masculino y un género y sensibilidad femenina, juntos, como un símbolo de la ubicuidad. (203)

Regalado posiciona al *muxe* dentro de un lugar específico mexicano afectado por categorizaciones identitarias del estado nación. Coexiste, en este sentido, desde su localización, con fuerzas (neo) coloniales. La teorización de Regalado sobre lo muxe arrojando lo femenino y masculino sugiere su convivencia con los sexos aceptados. La *muxeidad* como subjetividad ubicua negocia entre diferentes campos de representación. Lo ubicuo sugiere ser, en el aspecto de sexo y género, una figura que desestabiliza las identidades nacionales.

El símbolo de lo ubicuo hecho cuerpo ilumina lo simultáneo—no en el sentido de lo omnipresente—que captura lo mayoritario, pero que enfatiza su posición local. Integrado en todos los aspectos de la vida cotidiana y pública (Regalado 205) que se mueve de lo mayoritario a lo minoritario, la *muxeidad* ocupa la esfera dominante para negociar maneras de cohabitar los espacios. De esta manera, *la muxeidad*, en el razonamiento de Muñoz, sería una identidad-en-diferencia que oscila entre los ensamblajes de subordinación para enfatizar su especificidad. Lo ubicuo y lo desidentificadorio, quiero especular, se manifiestan en el documental de Trujillo mediante un manejo estético que manipula diferentes formas cinematográficas con el propósito de hacer visible las dificultades de representar una verdadera identidad indígena. Lo ubicuo, arguyo, es un tropo en movimiento, intraducible por los regímenes de dominación.

### **Sobre Atempa: Sueños a orillas del río**

El proyecto comienza cuando Edson Caballero Trujillo es pedido a dar un taller sobre fotografía por la Secretaría de Cultura de Oaxaca. Después de dar cursos y talleres sobre artes plásticas y fotografía, en el 2004, Caballero Trujillo decide matricularse en

entrenamientos y cursos de cine experimental. En el 2005, Trujillo retorna al Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, específicamente en la villa de San Blas Atempa (al lado de Juchitán, Ixtepec y Tehuantepec) donde conoce a uno de los personajes del documental, Raciel. Durante su estadía, Raciel le enseña una grabación de la vela anual de las Gacelas en el cual Trujillo conoce audiovisualmente a Tino. En el video se puede apreciar a Tino bailando un danzón zapoteco en un vestido morado (ver fig. 1).<sup>26</sup> Este primero corto, como he señalado en la introducción de este capítulo, es un video que se convierte en las imágenes iniciales del documental de Trujillo. Tomando de videos hechos en casa, el documental toma un giro experimental incluyendo estéticas de lo local al igual que performances, teatralizaciones, estrategias de ficción y marcos fotográficos. Igualmente, el documental se convierte en trabajo colaborativo donde no solamente Raciel aporta a la construcción de la estética sino también Maira (el tercer relato de la obra) y el resto de los sanblaseños.

*Atempa* es un trabajo estético que performea diferentes tradiciones de cine trayendo en escena la participación artística de la comunidad.<sup>27</sup> Sugiero que el trabajo de Trujillo es una práctica cultural que se mueve entre diferentes modos disciplinarios de representación visual sin afirmar uno en específico. El documental ofrece diferentes modos de generar un encuentro entre la *muxeidad* y su espectador. Se distancia de otros documentales hechos

---

<sup>26</sup> El danzón es un baile típico de la región, a comparación de un son que no esailable.

<sup>27</sup> Maira Jiménez Desales, una de las tres historias entrelazadas, participa como traductora del español al zapoteco. Raciel Orozco Ortiz, la tercera historia, contribuye como diseñador. Otros miembros de la comunidad como familiares de Maira (la banda de San Blas Atempa). participan en la formación de la estética del filme. Abel Jiménez Osorio quien canta “Bicheé Adán—una versión zapoteca de la creación—, igualmente participa.

sobre la región: borra líneas demarcatorias de género al traer al primer plano la vida de tres personas de una villa enfocándose en el trayecto de la vida de un niño muxe (*muxe guini*) en conversación con la de un muxe mayor (*muxe ngola*). Si bien documentales sobre los *muxes* de Oaxaca se han producido a partir de una estadía corta en el Istmo, *Atempa* se hizo posible en diferentes viajes sumándose a casi diez años de trabajo.



Fig. 3.1. Tino de niño bailando en la vela de las Gacelas.

El enfoque de este análisis ha de enfatizar que la figura del *muxe* corporeiza vectores que informan sobre la condición de culturas indígenas en Oaxaca, México. Los personajes locales que se nos presentan develan una realidad indígena condicionada por una matriz de poder colonial. En una entrevista personal, Trujillo menciona que trabajar la forma documental involucra darle voz a los descontentados. Agrega que “los personajes toman el poder de la historia y empiezan a actuar como en ficción para detonar y encaminar sus rumbos a futuro”. He aquí donde Trujillo apunta hacia una fragmentación de géneros filmicos, desde la ficcionalización de la vida de los personajes hasta la inclusión de ellos

mismos en encuadramientos de lo real. En el documental-ficción, por consecuente, se interrogan los procesos de marginalización en la villa. Dejando que los personajes tomen el rumbo del documental, sin embargo, deja por acertado que el trabajo filmico no fue pre-planeado, ni anteriormente pre-escrito. El trabajo de Caballero Trujillo sigue así el trayecto de sus personajes, desde Tino bailando, Tino ganando la competencia de la vela de las Gacelas, hasta el activismo de Maira abogando por la inclusión democrática de la gente de San Blas.

### **Manejo estético: manipulación de género**

Los cortos que abren el documental de Trujillo: una grabación amateur donde se destaca el baile de Tino seguido por su entrevista años después subiendo unas escaleras y la grabación cotidiana de Tino trabajando en lo que después el espectador descubre ser Coatzacoalcos, Veracruz son diferentes encuadramientos posicionados en diferentes tiempos y espacios (ver fig. 2). Estos encuadramientos, arguyo, además de jugar con diferentes géneros filmicos, son manejos estéticos que retuercen un tiempo ideológico dominante. El film refleja, desde su comienzo, sobre la maleabilidad de género, espacio y tiempo. El cuerpo del texto visual problematiza la linealidad de este tiempo (re)productivo.

La teoría *queer* se ha interesado en la posición del tiempo cronológico informando sobre progreso y el avenir del ser humano. Lo *queer* señala que la figura del homosexual, lo gay, el sodomita y lo torcido fracasan en afirmar las expectativas de reproducción que aseguran la futurización de la vida.<sup>28</sup> Como sujeto diferencial, lo *queer* se inscribe en el

---

<sup>28</sup> Me refiero al texto de Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive* (2004); Jack Halberstam, *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural*



afuera constitutivo del tiempo progresivo, es decir, no completamente expulsado a su extinción sino vulnerablemente necesario para la hegemonización de los regímenes de lo visible. Dado que el sujeto diferencial *queer* se manifiesta como la alteridad de este tiempo normal, su aparición viene a suspender (pero no deshacer) el ritmo del progreso de la vida. En el documental de Trujillo, se puede apreciar implícitamente una desviación del proceso de organización de los cuerpos regularizados a producir y sostener el ritmo estable hacia el futuro.<sup>29</sup> En este razonamiento, el porvenir del futuro se ve también en teologías del vivir o la *chronobiopolitización* de lo social, es decir, como enfatiza Dana Luciando, el arreglo sexual del tiempo del vivir (52) en lo cual teologías heteroproductivas estructuran el legado y la herencia de la población en general. Estas líneas se convierten en referentes que aseguran un futuro político. Una línea cíclica que promete un movimiento continuo mediante una lógica que predice a través estructuras de poder el porvenir de identidades ancladas en procesos de heteroreproducción. Este tiempo lineal cíclico anuncia su porvenir mediante una repetición, o más bien, mediante una aserción de núcleos y líneas de (re)producción que se renuevan (repiten) una y otra vez.<sup>30</sup> En el otro lado de estos modelos se encuentran rupturas: otros linajes de futurización política encontradas en los márgenes y corporeizadas por entidades minoritarias. La figura del *muxe* como representación minoritaria se desorbita de estas regularizaciones del cuerpo, de la vida, y de lo sexual.

---

*Lives* (2005); y Elizabeth Freeman, *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories* (2010).

<sup>29</sup> Elizabeth Freeman describe este proceso *chrononormativity*, “a form of mastery in a process [ . . . ] or the use of time to organize the individual human bodies toward maximum productivity (3)

<sup>30</sup> *Ibid*, 4-5.

Como una encarnación de lo “queer”, quiero señalar, agujerea el tiempo de lo normal, posibilita otros modos de pensar el tiempo chrononormativo y heteroreproductivo. En este sentido, *Atempa: Sueños a orillas del río* devela este otro espacio y tiempo de vivir dentro de estructuras dominantes.

El documental de Trujillo interroga este modelo lineal de lo real trayendo en escena personajes diferenciales. Como menciona Trujillo, al hacer que los personajes detonen su futuro desde la percepción de su realidad, el artefacto audiovisual pone entredicho un solo modo de imaginar la identificación. Trae así, a través de un juego simultaneo de tiempo y espacio, un sujeto condicionado por un pasado colonial como también por nuevas fuerzas de subjetivación. Coincide entonces que el texto mediático manipula el tiempo y el espacio con el rigor de desestabilizar las expectativas temporales de la nación.



Fig. 3.2. Apertura de *Atempa*: Primer corto a tercer corto.

La presentación del primer corte donde Tino baila un danzón, pero narrado con su voz que está afuera de este plano tempo-espacial indica un entrelazamiento de sujetos, donde el *ser* y el cuerpo está condicionado por diferentes fuerzas. La cámara que sigue visualmente a Tino pero que en su fondo incluye sonidos extemporáneos presenta al espectador una

manifestación ambivalente sobre quién habla y quién está siéndose representado. Más adelante, la cámara sigue a Tino de niño por la iglesia de San Blas, después por sus calles. Tino se topa con una tienda, señala una muñeca vestida con ropa de mujer, pero, al alzarle la falda, descubre genitales masculinos.

La cámara se acelera hacia Tino de dieciséis años vestido con ropa tradicional oaxaqueña reflejando sobre su *ser* de trece y de siete años. El salto entre tres diferentes etapas de la vida de Tino indica el modo en que el ser y el cuerpo del sujeto siempre están cambiando. La yuxtaposición de Tinos y el movimiento ambivalente de la cámara se encarga de deshacer expectativas del espectador. Si la expectativa del espectador es encontrarse con un tiempo lineal y progresivo revelando un desarrollo diacrónico del filme, el documental experimenta oscilando entre lo diacrónico y lo sincrónico: que parece revelar al espectador un *leitmotiv* específico, pero se mueve simultáneamente entre diferentes espacios para articular la figuración de un sujeto ubicuo. Mi argumento es que *Atempa* sugiere que la producción del sujeto está constituida por varios marcos subjetivación o, mejor dicho, atendido a diferentes poderes de regulación que lo condicionan.

Implícitamente en la estética del documental se encuentra la manera en que un poder occidental, específicamente una imposición cristiana, desplegó un saber heteropatriarchal sobre el continente latinoamericano. Esta aserción de sistema de creencia es una intervención colonial que dejó plantados modelos de poder que subyugaron al nativo. El documental no reproduce una posición violenta en contra de este poder colonial imbricado en la cultura sino sugiere que existe un poder epistemológico enraizado en los

modos de gobernación, es decir que, si se ha entendido que culturas indígenas han desaparecido y, por ende, es imposible recobrar su pasado, el documental sostiene agudamente que culturas indígenas han negociado y generado modelos estratégicos de quedarse visiblemente arraigados en este encuentro violento epistemológico.

Una de las escenas que ilumina la manera en que saberes indígenas se mantienen presentes dentro de la cultura dominante es el performance de “Bichieé Adán [Falló Adán]” por Abel Jiménez Osorio (ver. fig. 3). La canción indica que la imposición epistemológica sobre la creación de la humanidad se basa en dos sujetos bíblicos. Pese a que Adán y Eva son símbolos de la reproducción que recorren el imaginario sobre el origen del ser humano, “Bichieé Adán” describe la presencia de figuras torcidas desajustando la ontología y teología oficial: “Desde que se equivocó Adán, se torció la tierra. Nacieron un montón de haraganes, muxes y marimachas” (ver. fig. 3.3). La poética de la canción toma el error de Adán no como simple condena de la humanidad sino como error que posibilita otras entidades habitables, o espacio que cuna otras sexualidades posibles. La tierra torciéndose en dos divide el mundo en dos sexos, pero simultáneamente genera otros que socavan la estabilidad del régimen sexual. La canción, originalmente cantada en zapoteco, destaca la presencia de *muxes*.



Fig. 3.3. “Bichieé Adán”, por Abel Jiménez Osorio.

Al insertar un performance en zapoteco, el texto audiovisual reitera sobre una tecnología del conocimiento indígena invadido por construcciones de la colonialidad. La aserción de éste sobre un conocimiento local sugiere que la cultura indígena continúa existiendo dentro de un tiempo normativo, un tiempo hecho en discurso oficial por medio de modelos de reproducción heterosexual y por leyes de género y sexo. Un tiempo normativo racializado, puede decirse, que proyecta su futuro mediante retóricas de un progreso civilizatorio que posiciona al blanco (o el asimilado) como figura de avance y modernización. La resignificación de la canción en zapoteco señala que, si por un lado se ha marginado a culturas indígenas, lo indígena como tropo diferencial interrumpe el saber y el tiempo colonial. La canción sintetiza un cruce de tiempos en el cual no hay una asimilación de lo indígena al razonamiento universal del cristianismo sino un acto estratégico desidentificador vacilando entre los saberes de hegemonización y homogeneización como proceso de sobrevivencia.

La inclusión de esta canción avisa, como resultado, sobre cómo el sujeto indígena ha estado condicionado por una matriz de poder colonial. El manejo estético del texto que

se mueve entre trozos cotidianos de los personajes y cortos artísticos como la canción zapoteca reitera una presencia colonial que ha subvertido a personas indígenas hacia zonas de invisibilidad. Esta maniobra de espacio y tiempo a través de la utilización de fragmentos—el video de casa, la canción, la dramatización del abandono del esposo de Maira—simulan una narración linear (una diacronía), pero, mediante de saltos temporo-espaciales, manifiestan los desajustes dentro de la progresión moderna de la nación. La técnica de la estética de Trujillo muestra que esta linealidad del tiempo normativo se desbalancea por la aparición de sujetos, cuerpos y saberes de la región zapoteca.

El documental infiere sobre la imposibilidad de posicionar al sujeto dentro de un marco de representación dominante. La *muxeidad*, por el contrario, señala la intersección de tiempos donde el tiempo-espacio indígena ha sido velado por un tiempo hegemónico occidental. Los fragmentos como juegos estéticos entonces demuestran los límites de las identidades nacionales en “representar” a lo local y, por eso, mediante los manejos de la cámara y el ensamblaje del director, posicionan al sujeto indígena como una entidad fragmentada por técnicas de regulación. El cuerpo del indígena con sus actos, deseos y sueños son manifestados por una cámara oscilatoria. El movimiento performativo de la cámara transitando simultáneamente entre tiempos, espacios, pero también corporeizaciones de sus personajes (niñez, juventud, vejez) refleja sobre la especulación de lo muxe como símbolo de ubicuidad (203).

La ubicuidad, en su definición adjetival, tiene dos connotaciones: uno, relacionado a Dios, significando que está en todas partes y, dos, relacionado a una persona, que todo lo

quiere presenciar y que vive en continuo movimiento.<sup>31</sup> La segunda definición aporta a pensar el desplazamiento continuo de la muxeidad entre lo dominante y minoritario. Corresponde con la manera en que el documental de Trujillo presenta una imagen de la *muxe* que está en continuo movimiento, una manifestación local que transita entre cortos y encuadramientos, pero igual entre varias identificaciones (gay, homosexual, *muxe*, hombre, mujer, incluso heterosexual).<sup>32</sup> A través de lo simultáneo que parece estar en un marco, pero aparece en otros, el relato mediático informa actividad desidentificatoria del sujeto indígena *queer* que salta de un corto a otro, de una identificación a otra deshaciendo así las políticas identitarias impuestas por el estado. La cámara como técnica narrativa opera como máquina tempo-espacial que desarticula toda cuestión de identidad y género (en términos de lo sexual, racial y filmico) pre-establecido. El uso de secuencias mediáticas está en sintonía con una secuencia del ser y del cuerpo siempre fragmentado

La primera secuencia intercalada de casi cuatro minutos que abre el documental es un ensamblaje de cortos que demuestra esta simultaneidad mediante una entrevista que reflexiona sobre el pasado. Este movimiento entre el pasado y el presente vuelve a reaparecer más adelante en el documental. Vestido con ropa de mujer, con peluca y maquillado, Tino ya mayor, reflexiona en zapoteco sobre su niñez, la realización de su quinceañera y la condena que hace de su hermano por expulsar a su sobrino *muxe*. Estos tres cortos se mezclan por la voz de Tino como *muxe ngola* (ver fig. 4). La voz de Tino siendo entrevistado interactúa con los otros dos cortos que se mezclan con la imagen del

---

<sup>31</sup> Definición de la Real Academia Española.

<sup>32</sup> En el documental Tino se refiere a sí mismo como *muxe*, gay, homosexual, mujer.

entrevistado. La voz que va emanando del cuerpo de Tino ya mayor (*muxe ngola*) pero que no vemos en los otros dos cortos simboliza una ubicuidad que escapa una identificación. El documental invoca a ver al *muxe* como personificación ambigua más no busca fabricar una identidad pre-establecida.

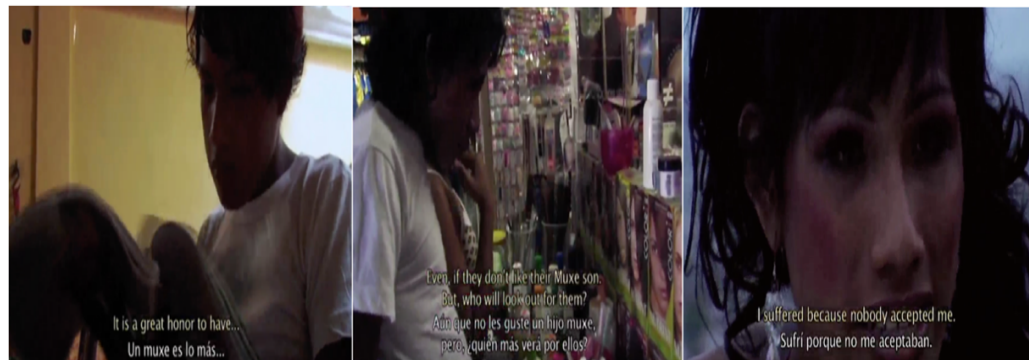


Fig. 3.4. Tino de adulto entrelazando tres enfoques de la cámara.

La *muxeidad* así es una diferencia en movimiento que, a través de estrategia de secuencias intercaladas por el documental, evidencia la imposibilidad de traducir culturas indígenas en artificios estéticos. Se aprecia un lenguaje cinematográfico enfocado en actos cotidianos de sujetos indígenas. Los actos cotidianos del *muxe*, sin embargo, quiero resaltar, está condicionado, hasta el presente, por un encuentro lingüístico. La definición lingüística de lo *muxe* vuelve la mirada a un encuentro violento colonial. El sustantivo *muxe* evidencia que tanto el cuerpo, la subjetividad y el nombramiento lingüístico de lo indígena está situado en una frontera de lo inteligiblemente persona oficializado por registros de la gramática colonial.

Derivado del castellano *muxer* que proviene del latín *mulier*, el sustantivo *muxe* emerge de un encuentro colonial donde los zapotecos re-semantizan esta palabra mediante



su propio conocimiento y lenguaje. Dado que el poder colonial como imperio impuso su poder a través de la lengua, el conocimiento local transforma el lenguaje y discurso occidental. *Muxer* se convierte, en el español moderno, a *mujer* y se transforma, en zapoteco, a *muxe*. Desarmando códigos de la lengua patriarcal, aparecen variantes de la *muxeidad*: *muxe ngola* (adulto muxe), *muxe guini* (niño muxe), *muxe guna* (queriendo ser mujer), *muxe yoxho* (adultos mayores de 50 años), entre otros.<sup>33</sup> Estas diferentes identificaciones adjetivales demuestran la manera en que la cultura indígena absorbe lo dominante para reciclarlo desde su localidad. Dentro de este proceso, los *muxes* también subvierten lógicas de heteronormativización al poder casarse con mujeres heterosexuales y todavía tener relaciones (amorosas) con hombres heterosexuales y homosexuales, al poder escoger quedarse solteros e independientes, al tomar el papel de madres (como lo hace Tino con su sobrino quien es negado por su familia), y al poder convertirse en líderes de la comunidad *muxe*.

Estos escenarios reafirman que lo muxe, o más bien la *muxeidad* como concepción de subjetividad producida por una colonialidad de poder, irrumpe y suspenda la temporalidad heteroprodutiva reproductiva. La *muxeidad* genera otro contacto con otros cuerpos y sujetos no aceptados por este tiempo normativo. Ser *muxe*, como sugiere Regalado, es corporeizar los sexos dominantes, pero también estar en constante transformación y estar presente en todos lados. La *muxeidad*, no está en oposición a las

---

<sup>33</sup> “Cuerpos poderosos y sobreexpuestos: Los muxes de Juchitán como transgéneros amerindios modernos” (2010) de Juan Antonio Flores Martos sobre una discusión de la definición muxe en el contexto contemporáneo.

identidades dominantes sino en convivencia con otros sujetos producidos por ficciones identitarias. Por identidad entonces me refiero a sujetos que viven afirmando y asimilándose a definiciones de lo inteligiblemente dominante, pero también por identidad, me refiero, a lo que Muñoz describe como identidad-en-diferencia, sujetos minoritarios no interpelados o no aceptados por sistemas de validación. La *muxeidad*, propongo, como identidad diferencial cohabita los espacios tanto con identidades dominantes, pero también con entidades des-empoderadas. O como describe Regalado, la *muxeidad*, está (des)incorporada en todos los aspectos de la vida pública y privada. El manejo estético de *Atempa*, por consiguiente, pone en relación la figura del *muxe* con otros personajes minoritarios.

### **Convivencia complementaria**

En la historia de Maira, una de las tres historias, se descubre que en la villa de San Blas Atempa se continúa ejerciendo un modelo de poder arcaico. Un gobierno local donde el pueblo no decide sobre sus líderes, sino que se decide a través de una imposición caudillista. La historia de Maira refleja sobre una retórica de imposición colonial transformándose en caciquismo. El caudillismo ejerciendo un poder arbitrario enfatiza el fracaso democrático de la nación conferido por un partido revolucionario.

La historia de Maira comienza con una imagen del municipio presidencial abandonado. En la fotografía filmica aparece el sello oficial del Partido Revolucionario Institucional (PRI) decayéndose y borroneado con grafiti (ver fig. 3.5). La pared, con estampas de un régimen de casi setenta años, se refiere a un modelo de poder que se ejerce tiránica y arbitrariamente sobre la población sin tomar en cuenta su voto. La historia de

Maira se enfoca así en generar un gobierno local participativo abierto a sugerencias para el bienestar de la comunidad local. *Atempa* interroga simultáneamente la manera en que el poder soberano simula representar a sus ciudadanos, pero que, al ver la historia de Maira, los representantes gubernamentales rotan a sus propios miembros para sus intereses atrincherados. Maira toma un papel de activista socio-política que aboga para tomar en cuenta el voto de los ciudadanos. De acuerdo a Maira,

El palacio municipal está abandonado, está todo descuidado. Fue a raíz que llevamos al menos dos décadas de caciquismo. Y lo que hemos hecho ha sido organizarnos para tomar el palacio municipal. [ . . ] Y hemos tratado por la vía pacífica, por la vía institucional para conseguir una autoridad municipal escogida por el pueblo, la mayoría del pueblo y no para una imposición caciquil [*sic*].

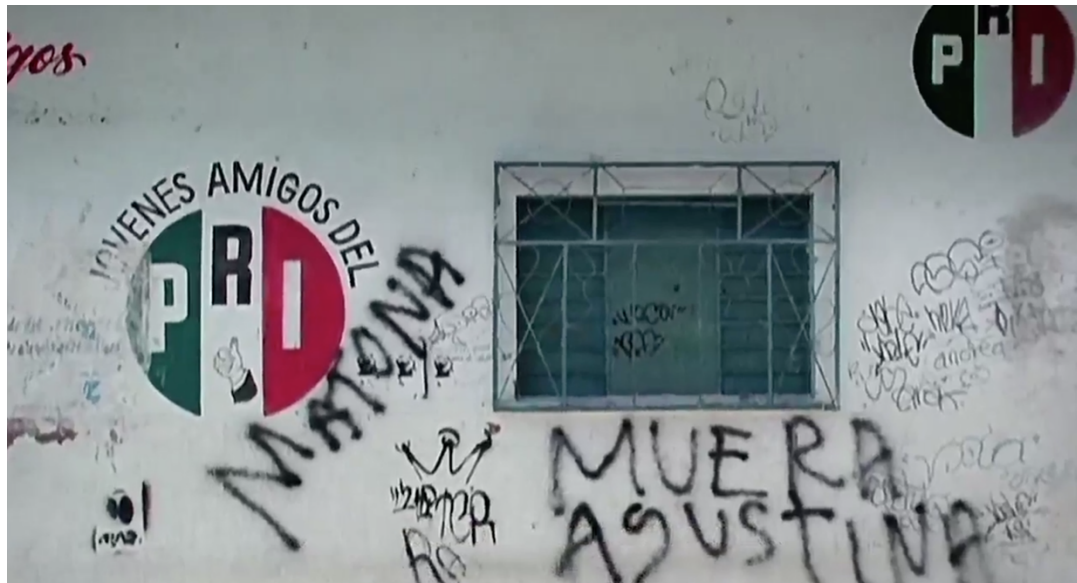


Fig. 3.5. Palacio municipal de San Blas Atempa.

El testimonio de Maira concuerda con una imagen fotográfica que sintetiza un historial de represión política. Las palabras en grafiti indican encuentros violentos, desapariciones y promesas fallidas del régimen priista. Crean así una villa puesta vulnerable a la imposición

de caciques, una figura autoritaria que se convierte, como se ha representado en las letras latinoamericanas, en un padre soberano que aplica una ley inconexa sobre sus súbditos. En esta ley se despliega un régimen de poder que subordina a los sexos minoritarios. Aparece en este relato una contestación de los dispositivos de de-subjetivización—desconociendo al sujeto indígena—que continúan exteriorizando a los sanblaseños y que excluyen a la mujer de la gobernación del pueblo. Maira, sin embargo, toma el papel de tratar de incluir a los ciudadanos de San Blas en el proceso democrático. Y, al igual que interroga modelos de poder arcaicos también interroga nuevos proyectos de neocolonización, específicamente los parques eólicos, que desplazan a indígenas que trabajan la tierra como medio de subsistencia. Maira hace un llamado para proteger los bienes comunales de San Blas como los son la propiedad local, el pensamiento indígena y la cultura zapoteca. Este llamado no implica un retorno a un pasado pre-colonial o pre-revolucionario sino una invocación que considere los bienes—epistémicos y materiales—de la cultura zapoteca. Es en este proceso de inclusión democrática que se debe considerar también, como lo postula el documental, el empoderamiento de sexualidades minoritarias. Raciel, en este aspecto, un *muxe ngola* (adulto), aparece en el filme de Trujillo complementando la historia de Maira (contribuyendo a mantener lengua zapoteca en escuelas primarias) y generando una comunidad *muxe* en la villa (inaugurando la vela *muxe* de las Gacelas).

La línea narrativa de Raciel convive con las otras dos historias abogando por la educación de los niños, la salud sexual de la villa y la fomentación de una solidaridad *muxe*. La intersección de estas historias se propone como andamiaje local que contrarresta un axis de colonialidad. *Atempa* así trabaja trayendo en escena estrategias de sustentabilidad. La

vela de las Gacelas, por ejemplo, se inicia en el 2005 con la iniciativa de tener una celebración de la diferencia sexual al igual que de las regiones circundantes (Juchitán, Ixtepec, Tehuantepec):

La Gacela nació, en el 2005, precisamente con una proyección que tenemos hacia la sociedad. Por eso, en todas las comunidades hacían un evento propio de la población gay para que en su espacio puedan desarrollar sus instintos femeninos, desarrollar su homosexualidad con una tal libre expresión (*sic*).

En la descripción del nacimiento de la vela, Raciel enfatiza una absorción de identidades que viajan desde afuera (homosexual y gay), identificaciones que, de acuerdo al argumento de Epps, se normalizan y se institucionalizan; pero, a pesar de que estos términos se desplazan a través de la (neo)liberalización, la minoría racial de la villa, mediante su diferenciación, re-trabaja estas categorizaciones desde su posición minoritaria. La creación de la vela señala, por consiguiente, sobre una libertad de expresión que coexista con otras entidades de la región. Indica que en esta comunidad se dejen hacer libres deseos y expresiones ingobernables por modelos heterosexistas o normativizaciones de la cultura gay norteamericana.<sup>34</sup>

La vela emerge también para auxiliar a *muxes* que fueron negados por sus familiares. Raciel, en este aspecto, representa esta expulsión y violentación de la familia. En su historia aparece la etapa de negación sin aceptación o resolución que Regalado utiliza para describir el devenir del *muxe* hacia el mundo. En el relato de Raciel se narra cómo fue discriminado y cómo sus hermanos lo expulsaron de la casa heredada de su madre. El

---

<sup>34</sup> Ver *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Time* (2007) de Jasbir Puar.

documental introduce una ficcionalización de Raciél de niño siendo discriminado. Esta inserción estética refleja sobre lo real, muestra que el presente de Raciél está constituido por un pasado de violencia. Un pasado que la imagen cinematográfica performea utilizando el artificio de ficción.

La escena comienza situando a Raciél arriba en el cerro de San Blas. Primero, la cámara obliga a que la mirada del espectador se ubique en la posición de Raciél quien mira hacia abajo. Después, el lente se dirige hacia esta dirección y hace que el ojo del espectador sea la cámara misma para que contextualice las calles de San Blas. La cámara hecha espectador visualiza a unos niños corriendo hacia la cámara. Estos niños se transforman en niños persiguiendo a otro niño (ver fig. 3.6). El niño apedreado por los otros es Raciél. Esta secuencia hace que el espectador sea forzado a presenciar la violentación de Raciél.

El artificio estético del lente se desplaza tempo-espacialmente para narrar una discriminación auspiciada por una lógica de la naturalización de los sexos normales y aceptados para los demás. La escenificación del pasado de Raciél (*muxe ngola*) se relaciona con la Tino de niño (*muxe guini*) quien inicialmente fue negado por su padre, pero después aceptado. Trujillo posiciona la historia de Raciél específicamente para complementar la de Tino quien logra trascender la negación de su padre, logra ser reina de la vela de las Gacelas, y se convierte en una figura materna para su sobrino.



Fig. 3.6. Secuencia de Raciél hacia su pasado.

Finalmente, los tres relatos cinematográficos son vectores que interrogan un orden pre-establecido: el de Maira que intenta desmantelar un sistema arbitrario ejerciendo un poder sin dar cuenta de su pueblo y el de Tino y de Raciél que cuestionan un ensamblaje de sexo y género mecanizando la desterritorialización de la diferencia sexual. Los relatos entrelazados sugieren que la identidad del sujeto está condicionada por construcciones que viajan desde un encuentro colonial, por sucesos revolucionarios fallidos y procesos democráticos que fallan en considerar marcas diferenciales de personas que viven en los estados más pobres y marginados del cuerpo-nación. El documental expone la fragilidad de las construcciones identitarias, inmovibles y violentas. La *muxeidad*, por el contrario, devela un distanciamiento de identificaciones dominantes. Se mueve de categorizaciones viejas y nuevas que viajan del exterior (travesti, gay, transexual, homosexual), capturando simultáneamente lo femenino y lo masculino, y negociando modos de sobrevivencia.

### **Catástrofe identitaria**

La operación de *Atempa: Sueños a orillas del río* maneja el tiempo y espacio absteniéndose en emular un género filmico tradicional. A partir de este juego estético, devela la imposibilidad de aplicar una identidad dominante de género a la *muxeidad*.

Mediante la figura del *muxe*, el documental, revela que el Istmo de Tehuantepec se ha idealizado como espacio de completa aceptación, una especie de paraíso *queer* donde el matriarcado reina y los *muxes* adornan el entorno cultural; más bien, en el Sur, específicamente en San Blas Atempa se visibiliza un poder colonial patriarcal ejerciendo su fuerza a través del núcleo la familia. Si bien la esfera familia garantiza la reproducción y futurización de la vida, para Regalado, esta esfera también tiene el poder de expulsar y negar lo que no afirma sus expectativas. El núcleo de la familia que asigna papeles esenciales para la socialización como el del padre, la madre, la hija y el hijo se ve cuestionado cuando el documental escenifica tres personajes desmoronando los requisitos de la familia. Maira es madre soltera que lucha en contra y en colaboración con representantes mayormente hombres heterosexuales, que aboga por los derechos y bienes de los sanblaseños; Tino es *muxe* que primero fue abandonado por su madre y después negado por padre; y Raciél es un *muxe* expulsado violentamente por su familia. Los sujetos que aparecen en la pantalla, que se movilizan entre encuadramientos de la cámara son manifestaciones ubicuas; manifestaciones ambivalentes a través de la manipulación del texto visual que no proponen rechazar identidades hegemonizadas sino reciclarlas para su avenir.



## CAPÍTULO 4

El lenguaje y sus límites:  
Ilegalidades y derechos trans\* en *Cuerpos para odiar* (2013)<sup>1</sup>

El lenguaje calló y lo destruyó todo a su paso, arrancándome de ser niña para dejarme escupía en este mundo rajao de dos, y a mí despreciable.

—Claudia Rodríguez, *Cuerpos para odiar*

En ese mismo espíritu de ir desatando los nudos de discriminación y desigualdad que aún persisten en la sociedad chilena, estamos trabajando en las indicaciones al proyecto de ley de Identidad de Género. El derecho a una identidad acorde a la experiencia vivida debe ser garantizado por el conjunto de la sociedad.

—Michelle Bachelet, 21 de mayo de 2015

Could language injure us if we were not, in some sense, linguistic beings, beings who require language in order to be?

—Judith Butler, *Excitable Speech* (1997)

El 7 de mayo de 2013 se introduce en el senado chileno La Ley de Identidad de Género— que “Reconoce y da protección al Derecho a la Identidad de Género”—, proyecto impulsado por la Organización de Transexuales por la Dignidad de la Diversidad (OTD) en conjunto con Fundación Iguales.<sup>2</sup> Michelle Bachelet incluye La Ley de Identidad de Género en su segundo programa de gobierno (2014-2018). Desde el 2013 hasta el presente, la ley ha tenido sus altibajos tanto en el congreso, el registro civil y la Corte Suprema. Queda explícitamente visible que los sistemas de gobierno, especialmente con la

---

<sup>1</sup> En este trabajo utilizo el trans con asterisco para detonar sus diferentes posibilidades, de masculino a femenino, masculino a masculino. Lo trans\* también se refiere al sujeto travesti que, en su vestir a lo femenino, está también comenzando su transformación a otro sexo.

<sup>2</sup> El proyecto fue redactado por Ximena Gauché y los senadores Lily Pérez, Ximena Rincón, Camilo Escalona, Ricardo Lagos Weber y Juan Pablo Letelier.

interjección de la derecha y la iglesia católica, han imposibilitado el reconocimiento y la garantía de derechos para personas de sexualidades no normativas. La Ley de Identidad de Género manifiesta, en este sentido, las formas en que la oposición ralentiza, niega y previene la inclusión de personas trans\* en los programas de ciudadanía nacional, pero, también hace visible cómo el lenguaje jurídico es interrumpido por otro tipo de cuerpo y sujeto; es decir, las gramáticas de reconocimiento sexual fundadas por leyes patriarcales dentro del congreso nacional acentúan su propio límite al cortar el proceso de La Ley de Identidad de Género.

*Cuerpos para odiar* (2013) de Claudia Rodríguez manifiesta la manera en que estas vidas travestis y trans\* son desincorporadas del lenguaje social y legal de la patria.<sup>3</sup> Quiero proponer que, mientras grupos y organizaciones abogan por los derechos de personas trans\* y travestis, el texto de Rodríguez se gesta antes y en el momento que surge la propuesta de La Ley de Identidad de Género. Financiado en el 2010 para después aparecer en el 2013 y el 2015, *Cuerpos para odiar* nos presenta la manera en que “La patria es un fracaso” (79) para las vidas trans\*.<sup>4</sup> Con la colaboración de escritores y militantes por la diversidad e inclusión sexual, el texto propone por qué estos cuerpos desajustan las gramáticas y vocabularios del lenguaje dominante nacional.<sup>5</sup> Siguiendo el argumento del primer capítulo de cómo la diferencia sexual amenaza el régimen de género encontrado

---

<sup>3</sup> Rodríguez (Claudio H. Rodríguez Silva) es poeta, activista y performer nacida en 1968 en el sudoeste de Santiago.

<sup>4</sup> En el 2015, *Cuerpos para odiar* se vuelve colaboración teatral entre Rodríguez, el Colectivo Universitario de Disidencia Sexual (CUDS), entre otros.

<sup>5</sup> El texto es auspiciado por los escritores Diego Ramírez, Juan Pablo Sutherland, Pedro Lemebel y la escritora la LOKA. También, es apoyado por Emma de Ramón y la performer Hija de Perra.

dentro de la nación, este capítulo se enfoca, primero, en señalar cómo es que las historias de las vidas travestis están ausentes de una historia oficial y, en relación al objetivo de la Ley de Identidad de Género, presentar los obstáculos de las vidas travestis que, en el proceso de intentar pasar de un sexo dado a un sexo vivido—cambiar de “sexo” y devenir trans\*—son automáticamente odiados, patologizados y deshumanizados. *Cuerpos para odiar* plantea pensar las vidas travestis y trans\* más allá de su cuerpo dado sino pensarlas como vidas habitables y personas que deben reconocerse en el lenguaje social y jurídico. En este sentido, si el deber de la ley es cuidar y proteger a todos los ciudadanos que sostienen los requisitos taxonómicos de lo que es ser persona, el fracaso de la ley es que, al oficializar cuerpos legalmente aceptables, termina por desproteger y dejar precarizar a vidas encontradas en el afuera de los sexos jurídico y políticamente reconocidos, en otras palabras, me parece significativo señalar que hay una relación entre ley y lenguaje, ambos operando desde un pre-establecimiento de reglamentos sobre sexo y género que por ende construyen al ciudadano legal.

Para generar una ley de sexo y género que tome en cuenta nuevos seres vitales, es necesario intervenir adentro de los poderes que rigen la regulación de la población y sus cuerpos. En este capítulo quiero hacer algunas observaciones contemporáneas sobre cómo la aparición de lo trans\*, en el contexto chileno, abre un nuevo debate sobre cómo acercarse lingüísticamente a un sujeto que desacomoda los vocabularios legales instituidos en la formación-transición de la nación. El texto de Rodríguez, de este modo, auspicia este tipo de debate, un tensionamiento entre la emergencia de cuerpos odiados y cuerpos aceptados. Conlleva así a pensar cómo el lenguaje mismo aporta a la abyección del primero y la

validación del segundo generando así una falsa construcción y definición de lo (in)humano. El carácter analítico que propongo en este capítulo es el siguiente: el descubrimiento de un texto poco conocido revelando una micro-historia de lo travesti (sin que el lector o el otro sepa si está pasando a otro sexo o no ) extinto en la narración de una historia oficial; la visibilización de un lenguaje violento que expulsa al *otro* inamisible a las condiciones lingüísticas de subjetivación (de hacerlo humano, sujeto y después ciudadano); y los obstáculos del sujeto trans\*, específicamente el traspasar los reglamentos esencialistas y constructivistas.

### **Genealogía travesti**

El ensamblaje estético del texto de Rodríguez fue llevado a cabo por amigos travestis y trans\*, desviados sexuales, artistas, fotógrafos, periodistas, escritores y poetas. La portada está hecha a mano sobre pedazos de cartón utilizando pinceles de color, pintura, crayones; el título fue pegado con resistol, en el centro se encuentra un cuerpo rosado con líneas doradas, sin cabeza, sin manos y sin pies (ver fig. 4.1). En el interior del texto recorren líneas escriturales horizontales y verticales; oraciones y renglones de diferentes tamaños y estilos; recortes de periódicos y fotografías que recorren desde la década de los setenta hasta este nuevo siglo; también hay dibujos hechos a mano y la paginación no recorre un orden cronológico si no que, por ejemplo, de la página catorce, uno se regresa a la trece y después al veinticuatro tratando de conectar la narrativa que consiste de breves relatos, poemas, fragmentos e imágenes. El lector puede soler a perderse entre las páginas para volver a conectarlas como si fuese un cuerpo al que debe dársele rostridad. Admito que el libro fue difícil de encontrar ya que existen menos de cincuenta ejemplares en todo

el mundo. El libro es una colaboración de editorial cartonera; independiente, subversiva, sin apoyo de una gran editorial.



Fig. 4.1. Portada de *Cuerpos para odjar* (2013)

Coincidió con el texto en las colecciones especiales de Universidad de North Carolina que, por suerte, pudo prestársela a la colección de mi recinto. El texto no puede abandonar el espacio de colecciones especiales, pero al leerlo concebí que el propósito de este texto colaborativo fue ofrecerme historias de vidas trans\* y travestis. Aunque el texto esté bajo el nombre de Rodríguez, en él vemos la aparición de un nosotra/os. Un texto poli-corporal que elabora una polifonía de sujetos que hablan. *Cuerpos para odjar*, quiero proponer, viene a darle rostro a estas vidas anexando una genealogía travesti y trans\* al de la genealogía oficial de la nación. El *yo* autoral se convierte en un nosotras que se mueve de

un *yo* infantil hasta un *yo* moderno y que, en el transcurso del texto, se despliega a conectar una polifonía de *yos*.

### **Expulsión travesti**

El texto de Rodríguez inicia una interpelación a la letra, máquina civilizatoria de alfabetización y de regularización. En la primera página una voz enuncia que “las travestis somos igual que las mapuches que no necesitábamos ni leer, ni saber escribir para entender el mundo” (4). El avenir al mundo, apunta la cita, se basa en una experiencia sensorial y experiencial donde la lengua o más bien la palabra discursiva de normalización y colonización no logra todavía capturar y poblar. La voz que nos habla, después sabremos que es la voz de un niño, se posiciona en la periferia, en un rancho donde el verbo civilizatorio falla (o falló) en abastecer. Es así como la voz del niño (pobre y analfabeto) hace contacto con la de un mapuche, sujetos inconexos al mapa oficial territorial (17-19).

Entrar al espacio territorial donde la letra y la escritura figuran el progreso de la nación significa, sin embargo, atenerse a un vocabulario nuevo. El *yo* del niño/a que se mueve de los márgenes al interior del espacio civilizatorio, al colegio, descubre que los registros lingüísticos expulsan su deseo corporal: “En el colegio, el terror inundó mi cuerpo y aprendí a mirarme mala, por esta locura fea de querer ser niñita (19). La escuela, para el niño/a, representa un espacio de control y de subjetivación, un espacio disciplinario que, de acuerdo a Foucault, opera como extensión de la ley del soberano que aplica deberes y saberes sobre los cuerpos que gobierna.<sup>6</sup> La ley convertida en palabra y distribuida en

---

<sup>6</sup> Menciona Foucault en *Discipline en Punish* que la ley fue considerada una extensión del cuerpo soberano y que por eso, la revancha del soberano infligir al cuerpo que viola su ley.

escuelas genera por consiguiente a sujetos criminales. El caso del niño queriendo ser niña es que, al querer hacerse mujer, se ve automáticamente infligido por la ley del estado-soberano. Aquí, sin embargo, no es una infracción literal al cuerpo sino un daño de la palabra adjunta a la ley que niega y deshumaniza al niño como malo, feo y aborrecible. El disciplinamiento del sujeto entonces performeado en el colegio por aquel o aquello que carga la ley del estado-soberano va más allá de negar la realización de éste que se desvía de los sexos institucionalizados, más bien, la condena a la desaparición de la historización genealógica de la nación.

La voz que narra verticalmente, un *yo* adulto, enfatiza que, si bien la enunciación de un *yo* diferencial es negada de su realización por la letra, el resultado es ser “[diagnosticado] de incomprensible” y que por eso “enmudeció la ciudad que “[lleva] adentro” (19:). Haciéndolo ausente en la imaginación de la patria heterodominante, el diagnóstico de la palabra civilizatoria y disciplinaria se encarga de no sólo de expulsar al deseo travesti de la historia sino de también de des-personalizarlo, de hacerlo incomprensible tanto en la narrativa histórica de la nación como para sí mismo. Puesto de otra manera, la letra y la escritura hacen que el sujeto travesti desaparezca del relato homogeneizante haciéndolo a despreciarse a sí mismo. Mi énfasis aquí es que el enmudecimiento de la letra, callando y silenciado al *otro* va así naturalizándose en un discurso oficial del estado-nación. La normalización de este discurso ejercido por el estado-soberano implica que dentro de la formación del cuerpo social también se engendra una ideología católica, una cristianización de la nación regulado por el origen de dos sexos, por la construcción de dos sexos aceptablemente humanos.

La intervención cristiana, de esta manera, apegada al disciplinamiento dentro del núcleo escolar hace que el sujeto travesti descubra que “leer y escribir sirve para saber el pecado” (32). Letra y escritura convertida en retórica de lo normal a través de una ley divina, en este aspecto, maneja la distribución de cuerpos y sujetos que declara que el deseo de ser lo opuesto a lo natural es una infracción a las leyes escriturales/fundacionales del ser humano. Uno puede ver entonces que en el interior del lenguaje que domina y controla los cuerpos se encuentra una ley divina devenida en el catolicismo. El lenguaje dominante condicionado por una ley divina (de lo natural) y un régimen de lo sexual (de lo normal), como he sugerido, intenta educar y regular a todo sujeto a su alcance, pero, el sujeto travesti, del cual podemos decir está exhibiendo lo incapturable del lenguaje dominante, demuestra la expulsión violenta de este lenguaje fundador.

El lenguaje como dispositivo de control violento es puesto en entredicho en *el texto de Rodríguez*. El texto excava las capas que hacen del lenguaje oficial del estado un proceso de invisibilización. Más específicamente, el texto reafirma que las vidas travestis han sido “arrancadas de la historia, en un reino que era campamento, hileras de ranchas mal pegadas, nombradas con nombres que la historia dice feas, porque [son] de un origen que es necesario borrar” (59). Este origen, de pobreza travesti, significa ser un tropo negado de narración histórico-social ya que se encuentra en las orillas y se desprecia del territorio civilizatorio modernizador como hijos indeseables de la patria (39). El borronamiento del origen travesti siempre apegado y presente a una ontología normativa implica que el lenguaje funciona como máquina de regulación de vidas. La vitalidad travesti, por el contrario, siempre se encuentra buscando maneras de sobrevivencia, “siempre en riesgo de



muerte, con continua resistencia a la extinción” (29). Así, si el lenguaje heterodominante postula y protege a vidas aceptables hacia el avenir de la humanidad, por el otro, como lo sugiere el texto de Rodríguez, pone a seres abyectos en un umbral de vida y muerte. Aunque pareciese que *Cuerpos para odiar* genera una narrativa de la derrota, de la siempre expulsión de la vida travesti hacia la desaparición, de sí misma se despliega una intervención genealógica que piensa la vitalidad travesti como aparición que desestabiliza la linealidad vital de la nación propiciada por su lenguaje hegemónico. Quiero argüir que el texto funciona antologizando de un modo estratégico el vivir travesti por medio de un gesto estético genealógico; enlazándolo a un orden genealógico dominante que lo ha subvertido y silenciado como inaceptable; y encorvando la genealogía histórica oficial al hacer inteligible los modos en que estos vivires travestis tensionan e identifican un lenguaje violento que expulsa lo travesti y lo trans\* hacia su precarización, vulnerabilización y extinción.

El travestismo, ante esto, no es una simple mimetización estética de otro sexo, sino, como lo piensa el texto, es un saber corporal, epistémico y performático que viaja desde la fundación del estado-nación hasta su presente. Al ponerse en frente del lenguaje, en este sentido, enunciado por un/el *otro*, la escritura hecho sistema legal, el travesti—o ser expulsado de los registros lingüísticos—devela una violentación simbólica y material. Mi análisis de lo travesti como entidad que está constantemente transformándose para resistir su extinción surge pensándolo como aquello que manifiesta los efectos negativos del lenguaje. En la siguiente sección enfatizo el poder punitivo y violento del lenguaje, el modo que el lenguaje está siendo utilizado para infligir dolor y desaparición. *Cuerpos para odiar*

por un lado, muestra la regulación de las vidas por medio de un lenguaje pre-fundado por regímenes de lo que significa ser aceptable, pero, por el otro lado, muestra el uso del lenguaje llevándolo a su extremo. Tomo la cuestión de *vulnerabilidad lingüística* propuesta por Judith Butler en *Excitable Speech* para sacar a la luz qué es lo que excita una violentación, de dónde y de quién emerge el agravio, a quién inflige y por qué se distribuye como tal.

### **Lenguaje violento**

En la apertura de *Excitable Speech* Butler nos pregunta: ¿es posible ser agraviados por el lenguaje sin ser, en algún sentido, sujetos lingüísticos, sujetos que requerimos del lenguaje para existir? (2). El agravio lingüístico es sin duda no sólo el efecto de palabras injuriosas sino un llamado, llamado que interpela y constituye al sujeto (2). El agravio deroga y expulsa, pero, paradójicamente, genera la posibilidad de hacer existir y destruir al sujeto o no sujeto en lo social. El llamado injurioso entonces abre una potencialidad de hacerse sujeto, pero, también conlleva lastimar al exceso de las pautas de la constitución del sujeto. Ser agraviado por una palabra injuriosa es detectar el fuera de lugar del *otro* para después sacarlo y expulsarlo. Ciertos llamados y palabras injuriosas hacia el *otro* se aplican porque representan una amenaza. Tal aplicación de agravio e insulto implica que el otro *no* está sostenido por los registros del lenguaje, es decir, no está constituido inteligiblemente por los códigos lingüísticos establecidos. Para enfatizar cómo el lenguaje instauro el hacerse sujeto a través de la palabra y del llamado, Butler describe:

Language sustains the body not by bringing it into being or feeding it in a literal way; rather, it is by being interpellated

within the terms of language that a certain social existence of the body first becomes possible. To understand this, one must imagine an impossible scene, that of a body that has not yet been given social definition, a body that is, strictly speaking, not accessible to us, that nevertheless becomes accessible on the occasion of an address, a call, an interpellation that does not "discover" this body, but constitutes it fundamentally.

Para hacerse cuerpo aceptable en el contorno de lo social, el lenguaje debe producir un llamado, una interpelación mediado por la palabra, que hace posible el devenir de un cuerpo a sujeto o su expulsión. Dentro del lenguaje, especula Butler, se encuentran términos pre-fundados que determinan cuáles cuerpos pueden ser interpelados como personas para posteriormente convertirse en seres existentes. Las palabras claves de “términos” y “definición” son decisivos para conceptualizar nuevos sujetos apenas accesibles. Formular un llamado hacia un sujeto que todavía no tiene definición, de acuerdo a Butler, aunque pareciese un escenario imposible, culmina en su abyección.

De esta manera, el lenguaje viene no solamente a interpelar cuerpos al que debe darle rostridad dentro de las definiciones y términos de lo socialmente aceptable, sino que también viene a fundamentar cuáles cuerpos deben estar reconocidos y cuáles quedarán repudiados. Butler, por ende, encuentra en este proceso de reconocimiento un reverso altuseriano del proceso hegeliano: “the address constitutes a being within the possible circuit of recognition and, accordingly, outside of it, in abjection” (5). La interpelación hacia el *otro* es, entonces, un llamado que lo puede llevar, por un lado, de reconocer como sujeto o, por el otro, en desconocerlo como tal. El llamado generado por una enunciación, o mejor dicho por actos de habla yacen del lenguaje mismo acertando que el lenguaje ya

está sosteniendo ciertos cuerpos para después posibilitarlos en habitar lo social. El lenguaje así facilita la vivencia de aquellos cuerpos cognosciblemente sujetos. Pero, siguiendo el reverso altuseriano, el lenguaje tiene a la vez el poder de desconocer delegando así condiciones invivibles para aquellos cuerpos irreconocibles. El lenguaje, afirma Butler, protege al cuerpo, pero igualmente puede poner en peligro su existir.

El segundo, arguyo, se manifiesta en el texto de Rodríguez. Los cuerpos que aparecen en el texto son, sin duda aguda, desconocidos por el lenguaje accesible a “todos”; son cuerpos hechos vulnerables por un lenguaje construido a través de definiciones y términos sosteniendo solamente a cuerpos “aceptables”. Así, el lenguaje, como sugiere Butler, contribuye a la violentación del *otro*, o, mejor dicho, asiste a que el desconocimiento (fracaso a interpelar como sujeto) del *otro* culmine más que en una abyección en una desaparición (de la historia y de la vida).

El epígrafe que introduce este trabajo es sintomático de la abyección del otro ante un llamado fallido: “El lenguaje calló y lo destruyó todo a su paso, arrancándome de ser niña para dejarme escupía en este mundo rajao de dos, y a mí despreciable” (45). La voz que habla es una voz que registra el pasado de un *yo* infantil y el presente de un *yo* moderno, un *yo* que al no descubrirse a sí mismo como cuerpo en el régimen del lenguaje que constituye ser sujeto identifica su propia desaparición. Como he sugerido, la expulsión de lo travesti, implica los límites del lenguaje en dar cuerpo y rostro a aquellos cuerpos des-identificándose de su sexo dado. Aquí, el epígrafe demuestra que el enmudecimiento del lenguaje es un fracaso para seres que no están sostenidos por las condiciones lingüísticas disponibles. Este vacío lingüístico conlleva una interpelación que tampoco puede moverse

hacia un reconocimiento. El lenguaje calla ya que no encuentra las palabras para interpelar apropiada y reconociblemente al otro (al travesti deseando ser mujer o ser trans\*). Igualmente, el lenguaje, indica el epígrafe, “destruye todo a su paso”, expulsa a lo diferente mediante una separación y división de sexos donde uno subordina al otro (lo masculino a lo femenino) y subvierte con desprecio a cuerpos que desobedecen la gobernación de los sexos, cuerpos y ciudadanos. Es, en este razonamiento, que el lenguaje trabaja violentamente callando y generando condiciones lingüísticas para sujetos vivibles y condiciones inhabitables para cuerpos no normativos.

El silenciamiento de estas vidas insalvables por el lenguaje, es decir, por la producción del lenguaje generando reconocimiento histórico para vidas sostenibles se reitera una y otra vez dentro del texto de Rodríguez. Puede decirse que el texto está dándole rostro, cara reconocible a aquel cuerpo de la portada del texto cartonero. Quiero así enfatizar que mientras que la poética travesti está haciendo una genealogía travesti al mismo tiempo está detectado la exteriorización de dicho cuerpo por el lenguaje como máquina de inteligibilidad lingüística. La letra y la escritura están siendo utilizadas por la poética para hacer lo que el mismo registro lingüístico falla en realizar. Cuando la voz poética menciona que “no sabía defender[se] porque no sabía leer ni escribir” (57) o que “hay palabras que existen, pero no se deben decir ni escribir” (52) es desde esa falta de acceso a la lectura y a las construcciones silábicas que rigen la condición social del sujeto que la voz travesti identifica un espacio muerto para la visibilización reconocible de sí mismo/a. Igualmente, es desde ese mismo vacío inconmensurable que la voz poética detecta la expulsión violenta de los marcos terminológicos de lo sujeto-ciudadano para

después postular hacia una inteligibilidad lingüística y política. Esto significa que políticas identitarias están construidas y sostenidas por un marco lingüístico hegemónico y heteropatriarcal de lo humano, persona y sujeto.

A modo que el texto expone la expulsión de cuerpos odiados—des-conocibles— de los registros narrativos de la historización de la nación también registra como el ensamblaje lingüístico dominante está posibilitando la materialización violenta de cuerpos abyectos. En efecto, como sugiere Butler, si el lenguaje tiene el poder de sostener al cuerpo también puede ponerlo en peligro. Agrega que el lenguaje gestiona (*assists*) violencia. Cómo, entonces, podemos dar cuenta de cualquier tipo de agravio performeado (actuado) por y desde el lenguaje mismo. Propongo que, el agravio lingüístico, como hemos visto, se ve en el repudio a través de la palabra haciendo que el cuerpo diferenciado se vea malo, feo e incomprensible, pero, a la vez, se manifiesta, en un encuentro que culmina en agravio corporal. El primer tipo de agravio puede presenciarse como injuria, y el segundo se manifiesta en una violencia material del cuerpo. En el relato sobre la travesti, La Marce, se especula sobre el segundo:

Cuando *la Marce filosofaba sus historias*, con aire y solemnidad militar, todas quedábamos mudas, atónitas, rodeando y fijando los ojos en ella, con las pinzas en posición de descanso—nuestras barbas se volvían azules, esperando que terminaran los cuentos—. *Ella era una estratega* que sabía con sólo el contacto de sus tacos, detectar donde estaba el copete más frío, los hombres de más provecho y el más ciego zumbido de los escondidos moriacos obreros, malacatosos, porque en la noche se tiene que tener solo un *objetivo claro: sobrevivir*. (74; el énfasis es mío)

El fragmento destaca dos puntos significantes para identificar el vacío lingüístico que lleva a una desaparición corpórea e histórica de lo *tra(ns)vesti*. Primero, destaca que las experiencias travestis son un telón de fondo para que el personaje de la Marce—travesti disidente—filosofe sobre vidas vulnerables sin reconocimiento. En este sentido, si la falta de formación silábica genera una vulnerabilidad lingüística para lo travesti y después para lo trans, la Marce funciona como especie de archivo que colecta relatos propios y de otros cuerpos. La Marce plantea cómo saberes disidentes militan para desarmar los poderes que subordinan al sujeto marginal. La Marce, en este caso, *filosofea* no desde una rama filosófica que proviene del occidente, sino desde sus propias experiencias en el sur latinoamericano.

Segundo, el fragmento, a través de la Marce, utilizando el lenguaje con sus vacíos—sin las palabras necesarias para representar estos cuerpos—está poniendo lo *tra(ns)vesti* como tropo estético y político que interpela desde este hueco lingüístico para poder insertarse en su territorio. Desde este punto, lo que quiero sugerir, es que esta interpelación nace por medio de una estrategia de sobrevivir espacios y encuentros peligrosos que ponen al cuerpo *tra(ns)vesti* en una zona de precarización. Si bien el lenguaje genera la sobrevivencia de ciertos sujetos, el cuerpo *tra(ns)vesti* se mueve estratégicamente para evitar su violentación y extinción. Implica que ocupar el espacio público como travesti es atenerse ante la posibilidad de un lenguaje disciplinario. Este disciplinamiento punitivo, puede medirse, como lo ha de mencionar Butler, a través del efecto del lenguaje desplegándose como enunciación de un cuerpo-sujeto. El lenguaje, en este sentido, descarga un poder negativo desde un sujeto que se siente amenazado por un peligro

diferencial; un sujeto que hiere a través de la palabra (la injuria) enmudecida (un vacío silábico para reconocer al *otro*).

Butler subraya de que “the violence of language consists in its effort to capture the ineffable and, hence, to destroy it, to seize hold of which must remain elusive for language to operate as a living being (9). El cuerpo *tra(ns)vesti*, en la exhibición genealógica de *Cuerpos para odiar* demuestra su imposible aparición en las categorizaciones de lo sujeto-humano. Si bien el poder del lenguaje opera haciendo que cuerpos se mantengan sustentablemente vivos, el lenguaje, intentando capturar—regular, normalizar, asimilar— a lo irreconocible, hace desaparecer a cuerpos que amenazan su hegemonización lingüística. El lenguaje, como resultado, con sus huecos y registros lingüísticos, pone en contención lo amenazado y lo amenazante. La aparición del quiasmo *amenazado/amenazante* se ve iluminado en el objetivo de sobrevivencia de lo *tra(ns)vesti* y en una aplicación violenta que proviene de un sujeto consuetudinoso ya lingüístico aceptable y legal.

Más que un juego de palabras, entonces, el quiasmo implica una cruzada que inaugura la (im)posibilidad de dos actos: una movilización de reconocimiento que intente llenando el hueco del registro lingüístico o la absoluta negación resultando en la repulsión del cuerpo travesti/trans\* hacia una materialización violenta. En fin, el lenguaje hiere a través de un lenguaje que hiere pero que catastróficamente lleva hacia la extinción.

### **Manifestación quiasmática: amenazado/amenazante**

Quiero destacar que el quiasmo *amenazado/amenazante* manifiesta un desencuentro que viene a indicar el efecto del lenguaje. Si bien el lenguaje se convierte en



actos de habla, en enunciaciones que provienen del cuerpo o, mejor dicho, como sugiere Butler, “the speech act is a a bodily act” (11) y que, por eso, el acto de habla automáticamente es considerado un acto de doble acción. Entonces lo que se dice es tanto una articulación performeada mediante el habla como también un instrumento corpóreo. Una articulación lingüista consiste, por ende, en devenir agravación silábica y en arma de destrucción. Sin embargo, ¿qué es lo que ocasiona el avenir de un acto violento?

La amenaza es precisamente lo que enciende un acto corporal. Butler establece que la amenaza prefigura o, más bien, promete un acto corpóreo. La presencia de una amenaza gesta así automáticamente el avenir de una especie de acto (11). La aparición de la amenaza, en este razonamiento, puede incitar una reacción. Regresando al quiasmo de *amenazado/amenazante*, en específico, la amenaza puede manifestarse como tal ante ambos. En otras palabras, la amenaza puede ser tanto el amenazado como el amenazante creando así una confrontación ambigua en el cual la enunciación de uno, tratando de comprender al otro (de capturarlo al registro lingüístico), resulta, como especula Butler, en una obliteración. La reacción negativa del lenguaje, en la estética de Rodríguez, se aplica sobre la vida trans.

En efecto, el quiasmo *amenazante/amenazador* establece un encuentro entre dos cuerpos interpelándose así mismo, ambos queriendo saber más del otro, ambos acercándose sin saber que el uno para el otro y, el otro para uno, es el amenazante y el otro es el amenazador. Esta suerte de ambigüedad se visibiliza en el texto poético de Rodríguez ya que, por un lado, hay una confrontación de sujetos (dos cuerpos) que intentan reconocerse. Más específicamente, la producción de habla emanando de los cuerpos, en este caso del

amenazado (el que se niega a reconocer) resulta en efecto violento hacia el *otro* ya repudiado por su falta de acceso al lenguaje establecido. Este efecto violento que proviene de un cuerpo considerado ya sujeto (persona y ciudadano) comienza con una enunciación violenta (deshumanización, animalización, repudio, odio, injuria) para volverse en, pero no siempre, en un ataque de odio.

En el modelo *amenazado/amenazante* manifestado en *Cuerpos para odiar*, se puede ver, sin embargo, que el que recibe el efecto negativo del lenguaje es el cuerpo travesti y trans\*. Por eso, si desde el momento que el cuerpo *tra(ns)vesti* no puede verse en las condiciones lingüísticas que producen lo lingüísticamente aceptable, la exhibición pública de éste lo pone en un estado de precariedad. Esto no significa que el sujeto no *tra(ns)vesti* no se posiciona igualmente ante la posibilidad del efecto negativo del lenguaje, más bien, me interesa girar el enfoque en la manera en que subjetividades minoritarias sin historia, siempre ante el escrutinio de la desaparición, están ateniéndose a la producción de un poder sobre sus cuerpos. En este sentido, estoy dirigiendo el quiasmo *amenazado/amenazante* hacia cómo lo *tra(ns)vesti* como amenaza a la heteronormatividad compulsiva está, más que amenazada, violentada. La repetición del sujeto *tra(ns)vesti* violentado se nota mediante un *yo* del texto que enfatiza la acumulación de cuerpos muertos, el efecto de un poder que niega por medio de la palabra para después armarzar el cuerpo y aniquilar al *otro*:

En una ocasión supe de una historia que no he podido olvidar, pero se cuenta en el ambiente que algunos de los cuerpos encontrados acribillados en fosas comunas del norte de nuestro país, eran cuerpos masculinos vestidos con ropas de mujer, de show, víctimas del periodo militar, con rastros

de fusilamiento y me pregunto ¿qué se podría decir de travestis, de cómo vivieron y como murieron? (78)

El *yo* viaja a la época del régimen dictatorial para ejemplificar el modo en que el estado se ve amenazado por la disidencia sexual y por eso decide, más allá de la imposibilidad de generar un vocabulario para este cuerpo o más que des-enmudecerse para llenar el vacío lingüístico, desplegar partes del cuerpo del estado como armas contra lo amenazante. Quedan por el territorio chileno travestis que no lograron sobrevivir este encuentro. Errores gramaticales del estado que la enunciación del *yo* describe como inenarrables. El texto pregunta, por ende, cómo hacer de estos residuos del pasado parte del habla y del lenguaje de un ahora. La interrogación remite a la operación inicial de la obra poética de Rodríguez de enlazar la genealogía travesti, vidas desaparecidas y vidas de sobrevivientes a la historia lingüística de la nación. Esta historia viaja, mediante la memoria travesti, al pasado y hacia el *yo* que se hace poesía travesti. No obstante, la interrogación del *yo* retorna al encuentro *amenazado/amenazante* obligando desarmarlo para convertirlo, quiero proponer, en *reconocedor/reconocible*.

Rodríguez guía la mirada del lector mediante la repetición, una y otra vez el texto dirige la lectura hacia el encuentro de *amenazado/amenazante* haciendo claro la infabilidad de generar un dialogo reconocer/reconocible después del régimen dictatorial. El texto, en este post, interroga el paso a la transición democrática repitiendo el efecto violento del (y sobre) cuerpo y su lenguaje en un nuevo tiempo histórico. Si en el reciente fragmento se conoce el acto violento del estado por medio de relatos que viajan de boca en boca, el texto también ofrece la enunciación de un *yo* en el presente reconociendo su vida en peligro: “Que una es un accidente frente a ellos. Que una está a punto de desaparecer y

que nunca más volverán a verme. Porque una es una aparición sobrenatural, más que el cine, más que la tele” (77).

Este *yo* reconoce que su cuerpo travestido es erróneamente un accidente para la normalidad de los cuerpos, un cuerpo que amenaza mediante su “sobre”, un exceso que sobrepasa las expectativas “naturales” del cuerpo, sexuales y legales.<sup>7</sup> Posicionándose en la frontera de la vida y la muerte, este cuerpo igualmente reconoce su posible borradura, no sólo la imposibilidad de hacerse sujeto en el registro lingüístico sino la imposibilidad de llenar este hueco y enmudecimiento lingüístico. En efecto, esta inefabilidad deviene en la materialización del acto lingüístico violento. Cuenta una de las enunciaciones poéticas que antes de la muerte de la Cuasi, ella “se había mirado como tres veces en el espejo, intercalados de tres sorbitos de pisco, incomoda de algo que tenía en la cara o más adentro (95).

El nombre de la travesti indica una emulación del sujeto femenino a través del truco. Su mismo nombre indica una mimetización de lo casi mujer, pero igual casi sujeto-persona. La narración de su ida a la calle la describe vestida de fiesta, con vestido claro de leopardo y con pechos de silicona. La emulación, por el contrario, advierte, al mismo tiempo, una infracción a los términos que nos arrojan hacia el mundo. Su aparición en la avenida del mapa regularizador la considera un peligro. Un peligro que culmina en su desaparición: “la encontraron ahí escupida en la calle, seca” (95). El adjetivo “escupida” refleja sobre el epígrafe, “dejar[se] escupía en este mundo rajao de dos.” Vaciada de toda posibilidad de

---

<sup>7</sup> En el primer capítulo analizo la figura del monstruo como ente que captura todas las irregularidades de la sociedad y, por lo tanto, con su sobrenaturalidad representa una amenaza a las normas y leyes de legibilidad.

vida en un mundo dividido en dos donde el límite del lenguaje deja al sujeto *tra(ns)vesti* sin inteligibilidad legal y sexual. “Seca” es el efecto producido por un doble acto de odio (enunciativo y corpóreo).

La muerte de la Cuasi se reporta en periódicos nacionales así: “travesti ajusticiada con tres tiros en la cara” (95). La Cuasi, o Alberto Díaz, estaba en el proceso de transformarse en mujer. Con pechos de silicona, Alberto Díaz, corporeiza la transgresión de las normas sexuales significando que estaba por pasar al otro “sexo” pero no ser una copia exacta de ello. Su advenimiento al otro lado de su sexo no dado o biologizado pero con partes del sexo masculino la posiciona en un intersticio de un mundo cartografiado en dos. Estar en este *entre* significa posicionarse en una zona de vulnerabilización.

El relato sensacionalista generado por la prensa nacional sobre un cuerpo transexual haciéndose *ausencia vital* apunta a re-pensar ángulos de generar códigos lingüísticos de reconocimiento jurídico. El ajusticiamiento llevado en las manos del *otro* significa un efecto negativo del lenguaje hecho en dispositivo de exterminio. Armandando el propio cuerpo para desplegar la “justicia” va señalando un andamiaje lingüístico que funda derechos inconexos en el orden jurídico del estado-nación. El caso de que la Causi fue “ajusticiada” por vestir y ser diferente implica que ser disidente sexual, específicamente travesti o trans\*, es ya una sentencia de muerte.

Cómo entonces revertir este “ajusticiamiento” llevado a cabo por un otro que desconoce a la diferencia sexual y que, ultimadamente, toma la negación hasta un extremo de desaparición violento. Más precisamente el texto de Rodríguez identifica la manera en que el límite del lenguaje en capturar a un nuevo sujeto a su vocabulario culmina en la

destrucción del *otro*. La amenaza, lo *tra(ns)vesti*, ante un llamado del *otro* (ante un llamado fallido) reitera que como tal su cuerpo ya no está bajo su control sino bajo el control del *otro* que lo desconoce. Butler asegura que el cuerpo como “instrumento” de retórica violenta “excede las palabras que fueron enunciadas, exponiendo así que el cuerpo interpelado [llamado a través de un nombramiento, acusación o palabra injuriosa] está fuera de su mismo control” (13; la traducción es mía). La desaparición de cuerpos despreciables que no conforman las características lingüísticas se expone en *Cuerpos para odiar*. El texto así es característico de un tiempo y espacio—el nuevo milenio chileno—que deja en vulnerabilización a estos signos vitales. Las historias que yacen del texto (memorias, recuerdos, testimonios, recortes periodísticos, poemas y fotografías) señalan que estas vidas en trance son sujetos que merecen derechos. Cuerpos para habitarse en el futuro. Para anexar nuevas vidas posibles a los registros lingüísticos y para generar justicia es necesario irrumpir en los códigos lingüísticos que establecen las leyes que gobiernan los cuerpos reconocibles en el entorno social. El cuerpo odiado es por eso un cuerpo ilegal desconocido en el régimen jurídico que condiciona la definición de lo sujeto-ciudadano.

La ilegalidad de la disidencia sexual que no afirma la construcción e institucionalización de los sexos normativos se puede trazar en Chile desde 1874 donde la sodomía fue categorizada como delito. Ley punitiva que, en 1994, durante el gobierno de Patricio Aylwin comenzó a modificarse y que, en 1999, logró eliminarse como delito.<sup>8</sup> Lo

---

<sup>8</sup> Esta modificación solamente aplica a personas homosexuales mayores de dieciocho años. El Nuevo código lee: “El que accediere carnalmente a un menor de dieciocho años de su mismo sexo, sin que medien las circunstancias de los delitos de violación o estupro, será penado con reclusión menor en sus grados mínimo a medio.”

disidente homosexual ha estado en lo social como cuerpo y sujeto bajo escrúpulo no sólo por sus deseos desviativos de la norma sexual sino como tropo de terror que debe ser neutralizado. En 1954, La Ley de Estados Antisociales, por el primer gobierno de Carlos Ibáñez del Campo, persiguió, entre vagabundos y locos, a homosexuales. Más específicamente, durante la época de la dictadura de Augusto Pinochet, lo homosexual y la disidencia sexual fueron obligados a la clandestinización y al silenciamiento.<sup>9</sup>

Después de la dictadura, a la transición democrática, en los noventa, comenzó un auge activista que abogaba por los derechos de los disidentes sexuales, específicamente para los homosexuales.<sup>10</sup> En el 2012, entró vigente una ley que establece cláusulas y medidas contra la discriminación que protege la orientación sexual y la identidad de género.<sup>11</sup> Más adelante, en el 2015, en el mismo año que *Cuerpos para odiar* está circulando entre lectores, disidentes sexuales, escritores y académicos, entra en vigencia la Ley de Acuerdo Civil que le otorga derechos a parejas del mismo sexo permiso a ser consideradas una “familia”.

A pesar de estos cambios jurídicos y legales continúa existiendo la homofobia, la discriminación hacia la orientación sexual, la interjección de las iglesias católicas y evangélicas y la transfobia. El texto de Rodríguez ofrece estratégicamente la manera que, antes de las cláusulas legales que prohíben la discriminación por orientación sexual pero

---

<sup>9</sup> Véase “La noche de los visones” en *Loco Afán* donde se destacan los pasos transitivos del socialismo a la dictadura desde la perspectiva de las locas en las comunas maricas.

<sup>10</sup> Aquí se puede ver el papel del MOVILH y la intervención de Pedro Lemebel lo cual analizo en el primer capítulo.

<sup>11</sup> Ver la Ley 11265 encontrado en el Ministerio de Justicia: <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=26729&idVersion=1954-10-04>

también en su presente y posteriormente, el sujeto *tra(ns)vesti* se ve atravesado por una negación de reconocimiento sexual-legal.

En esta intervención, se encuentra *Cuerpos para odiar* al igual que organizaciones trans\* y grupos disidentes que buscan hacerse ciudadanos en el lenguaje de la nación al intentar dismantelar los prejuicios, construcciones y expectativas que navegan como humo inextinguible entre la ciudadanía. Puesto de otro modo, aunque los procesos de jurisprudencia tomen en consideración nuevas propuestas para legalizarlas/los, en el cuerpo social y en la imaginación de los ciudadanos recorren todavía políticas de lo verdaderamente persona y sujeto.<sup>12</sup>

El discurso de Michele Bachelet en el 2015 sobre deshacer “los nudos de discriminación y desigualdad” al igual que su énfasis en el derecho a una “experiencia vivida” reconocible por la sociedad, se ve contrapuesta por la intervención estética de Rodríguez que destaca los obstáculos, la discriminación y la violentación de cuerpos odiados en nuestro presente. El enfoque del texto, reitero, es hacer visible los modos en que cuerpos transitando a experiencias vividas son expuestos a la expulsión de la sociedad. La ausencia vital de La Cuasi ejemplifica el efecto extremo del acto lingüístico, en este caso, escupirlo afuera de los derechos de los sexos oficializados, escupirlo fuera de la vida.

Con la aparición de nuevas tecnologías de modificación de cuerpo, aparece también la posibilidad de hacer del sexo vivido un sexo registrado legalmente masculino y femenino, pero en el paso de corporeizar a este “nuevo” sexo (masculino a femenino o *vis-*

---

<sup>12</sup> Michel Foucault describe estas nociones como políticas de la verdad que se inscriben tanto en la imaginación de la ciudadanía, sus lenguajes, como también en sus ideologías.



*a-vis*) el sujeto trans\*, me parece, no intenta validar el régimen heteronormativo que ha fundado estos binarismos sino más bien procura acceder a derechos civiles necesarios para persistir en lo social en lugar de quedarse en un estado de vulnerabilidad. La relación entre lenguaje y ley como andamiaje que posibilita la vitalización del sujeto viene a problematizarse con la propuesta de Ley de Identidad de Género de 2013. La siguiente sección intenta poner en juego ley, lenguaje y estética.

### **Nuevos signos vitales: Futurizar y legalizar lo trans\***

En el artículo número dos, “De La Definición de Identidad de Género”, de la sección tercera, “De los Fundamentos de Esta ley”, de la Ley de Identidad de Género, se lee lo siguiente:

Para los efectos de esta ley se entenderá por identidad de género la vivencia interna e individual del género tal como cada persona la siente profundamente, la cual podría corresponder o no con el sexo asignado al momento del nacimiento, incluyendo la vivencia personal del cuerpo (que podría involucrar la modificación de la apariencia o la función corporal a través de medios médicos, quirúrgicos o de otra índole, siempre que la misma sea libremente escogida) y otras expresiones de género, incluyendo la vestimenta, el modo de hablar y los modales.

La cláusula adjuntada a la definición de identidad propone redefinirla. Enfoca su resignificación en la vivencia más no en la definición biológica ni en la misma identidad inflexible de género. La ley propone insertar nuevos apéndices a los términos lingüísticos: el sentir y afecto de lo interior, la modificación corporal, el travestismo y los sonidos no normativos. A la ley se le agrega el derecho de cambiar el sexo y nombre dentro del registro

civil y la eliminación de prejuicio y discriminación para aquellos que buscan pasar a su sexo vivido.

En la propuesta de ley, específicamente en el inciso tercero del artículo número cuatro, se encuentra una cláusula que busca proteger de la patologización y deshumanización del sujeto transitando a un cuerpo vivido: “Se deja especialmente establecido que para acreditar la identidad de género y solicitar el cambio de nombre y sexo no será exigible por el Tribunal el uso de medios farmacológicos, psicológicos, psiquiátricos o de tratamientos quirúrgicos”. Ya que la medicina, la psicología y la psiquiatría continúan funcionando como dispositivos de control, los requisitos para acreditar un cambio de identidad de género se desaceleran por estos mecanismos de ideologías constructivistas y esencialistas. De esta manera, instituciones como éstas obstaculizan el deseo y derecho de la “institucionalización” legal de vitalidades encontradas en los márgenes. Rodríguez, como persona que comenzó a cambiar a otro sexo en los 90, antes de la eliminación de la ley de anti-sodomía, inserta su relato personal para demostrar el estado de precariedad cuando el cuerpo trans\* transita a un sexo vivido:

Nací en el hospital en una comuna que después se llamó San Miguel y crecí en un campamento sin nombre, con perros que mordían porque tenían hambre como yo. Ahora cuando grande puedo escribir estas cosas y que soy travesti, que durante años tomé hormonas para feminizar mi cuerpo, después me inyecté silicona en las tetas y en las caderas, y en el 2000 hice mi operación de cambio de sexo. (56)

La narración de re-asignación de sexo después de vivir varios años bajo la pobreza y la modificación de cuerpo mediante la aplicación peligrosa de la silicona manifiesta

escenarios de estar en riesgo de extinción.<sup>13</sup> El texto poético de Rodríguez hace inteligible que existen cuerpos que están cambiando a otro. La escritura le permite a Rodríguez contar su historia con un par de fotografías en la página opuesta que relata su transición. Debajo de las imágenes, el texto interroga “¿Cómo sería Santiago sin nosotras?” (49). La negación de lo trans\* como error de lo normalmente conocido establece el orden de los cuerpos y sujetos que habitan lo social. Escribir la historia desde el error es exponer la presencia precaria de la subjetividad trans\*. A modo que la ley de género está proponiendo la reconstrucción de códigos legales para que incluya derechos a sujetos que se desidentifican de los sexos oficiales, el texto de Rodríguez, enfoca la mirada en lo trans\* como microhistoria que relata los impasses que paralizan su protección como nuevos signos vitales. Como bien menciona Foucault que las políticas de la verdad contribuyen a afirmar los sexos verdaderamente naturales e incluso a generar bases médico-científicas para controlar los cuerpos, la naturalización de lo masculino y lo femenino es uno de los obstáculos que el sujeto trans\* debe confrontar.

La ley de identidad género, por eso, articula en su propuesta legal el distanciamiento de los aparatos médico-científicos para la confirmación legal del sujeto trans\*. Como mecanismos que generan lo que es una persona reconocible, estos dispositivos de biologización y medicalización han contribuido a la formación de un régimen que define

---

<sup>13</sup> Uno de los efectos negativos de la silicona se narra sobre el cuerpo de otra persona trans\*: “A principio, el aceite espeso, recién ingresado a la piel, concentrado, se acumuló hermosamente por la resistencia de la carne al extraño fluido, pero con el paso del tiempo, ese efecto de oposición, ese bello abultamiento en los senos brillosos, quedó claro, que fue por una reacción inflamatoria provocada por el producto inorgánico enfrentado a mi sistema inmunológico, una irritación en los tejidos invadidos y tirantes, que imperceptiblemente, día a día, el mismo organismo fue controlado con naturalidad (54)”.

que es un sujeto. En este régimen, se encuentra el debate que el género está socialmente construido a partir de reglas y requisitos sobre lo que cada sexo debe ser y hacer. El sexo, entonces, toma dos posiciones a partir de roles pre-establecidos en el orden del género. El sexo es forzado, a través del régimen de género a adherirse a una separación constructivista dual de estas expectativas.<sup>14</sup>

En este razonamiento, como he enfatizado, la ciencia contribuye a construir el binario de género aportando a que, primero el órgano del feto determina su sexo y, por ende, debe recaer bajo uno de los dos sexos biologizados y así reforzar los requisitos de lo masculino y de lo femenino. La identificación cromosómica del sujeto, por ende, debe validar igualmente la construcción de los sexos (masculino-XY y femenino-XX).<sup>15</sup> El *yo* de lo trans\* de esta manera no intenta reafirmar la construcción de lo masculino ni de lo femenino, o de lo que significa ser hombre o mujer. El sujeto en trance a otro sexo no pre-asignado reconoce que en el afeminamiento y en la feminización se destaca que, al no poder coincidir con las pautas del otro sexo, termina igualmente siendo expulsado.

En la narración de *Cuerpos para odiar*, una de las voces enfatiza lo verdaderamente *tra(ns)vesti* debe mimetizar lo femenino a través del truco y de la modificación: “quienes te dicen como es una travesti de verdad, son los hombres. Son los clientes los que nos van diciendo lo que les gusta y se meten en nuestra cabeza “(51: *sic*). Ateniéndose ante la mirada heteronormativa que continúa determinando el valor estético-corporal, la diferencia trans\* se continúa contextualizando dentro de la construcción de lo sexual como

---

<sup>14</sup> Ver Judith Butler en *Bodies that Matter* (1993).

<sup>15</sup> Anne Fausto Sterling en *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality* (2000).

femeninamente descartable o pasable.

La determinación de la “verdad femenina” la lleva acabo el hombre que decide, a través de sus normas hegemónicas, cuál cuerpo está construido aceptable y cuál desajusta el gusto estético-corporal de lo femenino. Es decir que lo que se ha construido sobre lo femenino se desencuentra con el afeminamiento del sujeto en trance a lo femenino. Mientras que el *yo* del sujeto trans\* se siente mujer y femenina las reglas de lo que debe serlo niegan su figura y su ser. Esto se ve al comienzo del texto cuando el *yo* infantil desea ser niña, pero al intentar serlo es automáticamente catalogado como fea, loca y mala.<sup>16</sup> Irreconociblemente mujer o femenina bajo los ensamblajes de lo estéticamente bello (el cuerpo que acierta lo femenino o lo masculino), otra voz travesti, en este caso un *yo* que nos habla desde las líneas verticales, acierta que “el afeminamiento que [l]e perseguía tenía el deber de ser perverso” (53).

El cuerpo transexual es por eso perseguido por no poder corporeizar lo verdaderamente femenino, reglas de una identidad inmoviblemente femenino que después lo arranca de las taxonomías corporales construidas por las leyes de género y de sexo. El sujeto trans\*, de este modo, además de no poder encontrarse a sí mismo en los vocabularios de los registros lingüísticos de género, tampoco logra verse en los cuerpos normalizados por estructuras pre-establecidas. Si cuando Judith Butler teoriza que tanto el cuerpo y el sujeto performean a través de actos y repeticiones validando las expectativas de género y así revelando, al menos por el exterior del cuerpo, una dicotomía sexual, el performance

---

<sup>16</sup> “En el colegio, el terror inundó mi cuerpo y aprendí a mirarme mala, por esta locura fea de querer ser niña” (19).

del sujeto trans\* no valida o afirma esta dicotomía sino más bien interroga sus fronteras que dividen y separan a personas y ciudadanos.<sup>17</sup>

Lo que quiero destacar es que la construcción de sexo y género obtenido a través de dispositivos de normalización (leyes, expectativas, la intervención científica) son ensamblajes que regularizan lo heterosexual pero también intentan normalizar o exteriorizar a la subjetividad tras\*. Estas construcciones son invenciones desarrolladas en el siglo decimonónico, concretadas en el veinte y, ahora en el presente, puestas en cuestión con la emergencia de nuevas tecnologías y modificaciones ( la aplicación de silicona, testosterona, estrógeno, intervenciones quirúrgicas).<sup>18</sup> Por eso, si en el intento de pasar a mujer u hombre, el sujeto trans\* falla en validar sus normas y fracasa (corpóreamente y performativamente) en *ser* uno o el otro, lo que debe deshacerse es el modo en que la construcción de los sexos es y fue llevado como narrativa de gobernar los cuerpos que estableció la construcción de un ciudadano legal. Paul Preciado señala agudamente que esta especie de construcción es una ficción política operando como dispositivo de normalización (específicamente en una era de lo que él describe *farmapornográfica*):<sup>19</sup>

It's not a matter of going from woman to man, from man to woman, but of contaminating the molecular bases of the production of sexual difference, with the understanding that these two states of being, male and female, exist only as

---

<sup>17</sup> Judith Butler hace esta aserción específicamente en el último capítulo de *Gender Trouble* (1990).

<sup>18</sup> Me refiero al análisis de Jorge Salessi en *Médicos maleantes y maricas: Higiene, criminología y la homosexualidad en la construcción de la nación argentina (Buenos Aires: 1871-1914)* (1995).

<sup>19</sup> Preciado contextualiza el presente bajo nuevas técnicas de normalización en específico la industria farmacéutica, la industria pornográfica y las nuevas formas de especies en una era posthumana.

“political fictions,” as somatic effects of the technical process of normalization. It’s a matter of intervening intentionally in this process of production to end up with viable forms of incorporated gender, to produce a new sexual and affective platform that is neither male nor female in the pharmacopornographic sense of the term, which would make possible the transformation of the species. (69)

Preciado se base en las teorizaciones de Deleuze y Guattari para poder pensar la manera en que el cuerpo y sujeto trans\* viaja entre lo masculino y femenino, o más bien, el sujeto trans\* siempre está deviniendo y transformándose; y en este devenir, lo trans\* escapa políticas identitarias de género, identidades sexuales que presumen asimilar el cuerpo a las cartografizaciones medico-científicas.<sup>20</sup> Preciado, de esta manera, entiende lo trans\* como una diferencia sexual que contamina los dos polos de sexos oficializados, una continua transmutación donde el sujeto trans\* ingiriendo testosterona, estrógeno o silicona está ya borrando los límites de género y, al mismo tiempo, desestabilizando los códigos lingüísticos que los respaldan. Y es por eso que el sujeto trans\*, en cuerpo y en *ser*, al igual que el prefijo que lo identifica está siempre cambiando. Coincide con la manera en que el sujeto trans\* en el texto de Rodríguez cambia de nombre entre sí y entre sus amigos/as, intercambia pronombres personales, se traviste mediante ropas de lo femenino y se aplica silicona para corporeizar lo femeninamente aceptable para el otro sexo (lo masculino y para el cliente). Así, el sujeto trans\* carga consigo diferentes posibilidades de habitar el cuerpo social.

---

<sup>20</sup> Preciado se refiere a *Kafka. Por una literatura menor* (1975) de Gilles Deleuze y Félix Guattari, *La revolución molecular* (1988) de Félix Guattari y *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia* (1988) de Gilles Deleuze y Félix Guattari.

El señalamiento de Preciado sobre el intercambio molecular a través de diferentes aplicaciones hormonales puede ocurrir antes y después de la transición genital. El sujeto que se interesa en cambiar su sexo tensiona las pautas científicas que ordenan las divisiones de los sexos. El cuerpo masculino a femenino, o masculino a femenino, comienza a cambiar el metabolismo hormonal que, por resultado, cambia el exterior del cuerpo, pero no hace una copia exacta de los sexos “originales”. En el interior del cuerpo el sujeto trans\* también comienza a cruzar las moléculas y hormonas, se cruzan e intercambian líquidos y fluidos de lo masculino y de lo femenino. Aquí donde se entrelazan los rasgos femeninos y los masculinos, donde se deshacen las ficciones políticas sobre cómo debe verse y comportarse cada género. Se propone así hacer otro vocabulario para un “sexo” emergente que no es ni hombre ni mujer, sino más bien un signo de vida a futurizar a través de una postulación lingüística que lo reconozca social y legalmente.

El cuerpo trans\*, como agrega Preciado, viene a re-pensar el modo de cartografiar las especies que habitan el mundo; específicamente poner en crisis los modos de que lo humano se ha representado. Así mismo, Judith Butler quien piensa a través de su trabajo teórico los modos de filosofar lo inteligiblemente humano apunta a que la narrativa del cuerpo trans\* inaugura una narrativa que interroga los límites de lo posiblemente humano (*Undoing Gender*, 64). Mientras que el cuerpo trans\* está siempre perseguido por las normas y técnicas de normalización (constructivistas) que manejan los cuerpos aceptables, el cuerpo trans\*, por el contrario, mina estas técnicas negándose a cumplir los requisitos contruidos.



A partir de que las técnicas de normalización van construyendo los sexos aceptables, qué ocurre cuando estos sexos aceptables se toman como naturales, cuando las construcciones de los sexos son tomadas como esencialmente inmovibles. Queda claro que, si el régimen de género ha creado reglamentos para generar solamente dos sexos habitables, el poder que gobierna sobre los sexos reconoce solamente a los cuerpos que, en esencia, son masculino o femenino.<sup>21</sup> Para el sujeto trans\*, llegar a una naturaleza de lo femenino o de lo masculino significa considerarse aceptable/aceptado en la esfera de lo social. La modificación de cuerpo o la inducción artificial para llegar a lo esencialmente mujer u hombre es significativa para poder pasar al sexo vivido.

Para que el sujeto trans\* pueda transformarse genitalmente al otro sexo, éste debe tomar una posición esencialista sobre su identificación de género; es decir, a comparación de identificarse bajo la premisa de que el género es cambiante (maleable e inestable), en muchos casos, el sujeto trans\* debe asumir una narrativa esencialista (de ser y sentirse en el interior y en el exterior siempre naturalmente otro sexo; estar atrapado en un cuerpo que no le pertenece) ante doctores (cirujanos y psiquiatras) para poder devenir genitalmente al otro sexo que siempre fue pero que no coincide con su cuerpo dado. Butler describe esta premisa más a fondo: “it is for the most part the gender essentialist position that must be voiced for transexual surgery to take place, that [for] that someone who comes with a sense of the gender as changeable will have a more difficult convincing psychiatrists and doctors to perform the surgery” (*Undoing Gender* 71).<sup>22</sup> Puesto de otro modo, el sujeto trans\*

---

<sup>21</sup> Butler en *Bodies that Matter* (1993).

<sup>22</sup> En San Francisco, candidatos trans—femenino a masculino—deben practicar una narrativa esencialista que deben performear antes de entrevistarse con doctores, hay incluso

puede entablar una estrategia esencialista para adquirir el cuerpo que equivalga el sexo que ha vivido.

En Chile, al menos para las personas trans\* mayores de veintiún años, las organizaciones trans\* y grupos a favor de la Ley de Identidad de Género han peleado para que se disuelva el requisito de una evaluación médica antes de la intervención quirúrgica. El seis de junio de 2017, en la Sala del Senado, se votó sobre el proyecto de la Ley de Identidad de Género. Con doce votos a favor y siete en contra, se aprobó a que se exija a los solicitantes una evaluación médica para determinar si “ [él o ella] cuenta con las condiciones psicológicas y psiquiátricas necesarias para formular la solicitud”(sin paginación).<sup>23</sup> El requisito psiquiátrico fue rechazado por la Fundación Iguales ya que connota una evaluación patologizante.<sup>24</sup> En esta evaluación resaltan dos elementos: primero, el sujeto queda bajo el escrutinio de la evaluación psicológica que, dependiendo como se arguya el sexo de uno mismo, éste puede ser patologizado. Refleja con las solicitudes para adolescentes (menores de veintiuno) que, para realizar el trámite de nombre o de sexo, se debe evaluar psicológica y psiquiátricamente para que no aparezcan “informes de salud mental, psicológicos o psicosociales, [y para] controlar que el adolescente no esté padeciendo de un trastorno de personalidad [ . . .]” (11 de noviembre

---

entrenadores o más bien dramaturgos de la transexualidad que están disponibles gratuitamente (*Undoing Gender* 71).

<sup>23</sup> El reporte de mes a mes que sigue el trayecto de la ley se puede encontrar en el sitio de la fundación Iguales: <https://www.iguales.cl/incidencia-politica/ley-de-identidad-de-genero/>

<sup>24</sup> En la misma votación de las secciones de la ley se rechazó a que terceros intervengan en el proceso de cambiar de nombre y de sexo en el registro civil y se aprobó a que personas trans\* casadas puedan tramitar sus derechos bajo los Tribunales de Familia.

de 2016; sin paginación). En este sentido, argüir que el sexo es maleable, cambiable e inestable (que borra la limitación del régimen sexual) es posicionarse bajo la jurisdicción de la evaluación psicológica y psiquiátrica que, en lugar de otorgar el derecho a cambio de sexo o género, culmina en un diagnóstico de enfermedad.<sup>25</sup>

Por eso, tanto la Fundación Iguales como la Organización de Transexuales por la Dignidad de la Diversidad (OTD) apelan para personas mayores de veintiún años y para adolescentes, niños y niñas que se elimine de evaluación médica. Aunque para cada sujeto trans\* el modo de pensar el género difiere, crear una estrategia esencialista ante estas evaluaciones pueda resultar en una aprobación de cambio de sexo y de nombre. Meses después se ha descartado la cláusula de evaluación médica para personas que quieran cambiar de nombre y de sexo.

De modo a que La Ley de Identidad de Género, en su inciso tercero del artículo cuatro, propone que, para la tramitación sexo-genérica, no se requieran medios psicológicos, psiquiátricos o farmacológicos, en el reporte de marzo del 2018 la cámara de diputados aprobó la des-patologización, pero el senado vuelve a rechazarla.<sup>26</sup> En el inciso segundo del artículo siete, “Del órgano competente para conocer de la solicitud de rectificación de sexo y nombre”, que se agrega después al reporte de marzo, se le remite al solicitante que mantenga un acuerdo con los procesos civiles y los términos dispuestos que

---

<sup>25</sup> El tropo de lo enfermo significa un peligro para la salud del cuerpo social, énfasis este punto en el primer capítulo sobre sujetos contagiados con el virus de inmunodeficiencia adquirida.

<sup>26</sup> En el boletín de marzo se puede trazar los obstáculos de La Ley de Identidad de Género: <https://www.iguales.cl/archivos/ley-de-identidad-de-genero/Comparado-LIG-Marzo.pdf>

“establece de los Procedimientos Administrativos”.

El procedimiento estatal establece que el solicitante se ampare ante la bionormalización administrativa. El aspirante a otro sexo vivido, enfatiza la ley re-escrita por el estado, debe, al pasar a otro sexo, adherirse a “Los órganos de la Administración del Estado”.<sup>27</sup> ¿Cuáles son entonces los órganos oficializados o, mejor dicho, cuáles órganos debe el cuerpo trans\* emular para poder considerarse sujeto ante la administración de la vida mediado por el estado-nación? A la luz que la ley está siendo re-escrita para considerar los signos vitales antes desincorporados, en la misma construcción gramatical, se vuela a reproducir un binario taxonómico hetero-patriarcal atemorizado de incluir más que “órganos estatales”. El estado como con su lengua administrativa viene a biocontrolar la vida de los cuerpos emergentes a futurizar. Por el contrario, en el texto de Rodríguez, se gesta la noción de que el cuerpo trans rechaza la identificación biológica de género (ver fig. 4.2):

---

<sup>27</sup> *Ibid*, en la sección descrita como “Modificaciones introducidas por la cámara de diputados, en segundo trámite constitucional” que después fue rechazado por el senado.

Las primeras palabras de un monstruo: "me molesta tener genitales impuestos"<sup>8</sup>



¡Putra la guena Rusio! Me dijeron que viniste, pero ya me había ido. Es que apareciste muy tarde ¡La cagaste! Pero igual guena onda que pagaste la cuenta ¡Chaolini!

<sup>8</sup> Esta fue la primera vez que hablé en público y aunque me esforcé en ser inteligible, la atención se concentró en la imagen de un hombre vestido de mujer en la universidad. 1997, La Nación.

Fig. 4.2. "Me molesta tener genitales impuestos".

Rodríguez utiliza un recorte periodístico para enfatizar su propia intervención en la esfera pública. Trayendo su rostro en la portada de *La Nación*, el fragmento del periódico pegado al ensamblaje de *Cuerpos para odiar* se convierte en una intervención estética. El encabezamiento del recorte, "Me molesta tener genitales impuestos", sugiere que el cuerpo trans\* resiste en afirmar los sexos biologizados. Igualmente, aunque el recorte es del año 1997, Rodríguez como persona-sujeto trans\* enfatiza que la imposición genital, o más bien, la imposición de órganos por el estado figura como una violencia lingüística. El estado vuelve a desplegar un código lingüístico de lo sexual basado en solamente dos sexos. De alguna manera u otra, el texto de Rodríguez, anuncia la repetición violenta del estado-

nación. Como sugiere Butler, el lenguaje como instrumento de retórica violenta, pone al cuerpo interpelado fuera de su propio control (13). La Ley De Identidad de Género y *Cuerpos para odiar*, en este sentido, intervienen en las gramáticas del estado-nación intentando desarmar registros lingüísticos que protegen ciertos cuerpos que respaldan los órganos estatales.

### **Conclusión**

La ralentización y después rechazo de la ley de identidad de género se debe, primero, a que se tomen en consideración personas terceras con el apoyo de senadores de la república y; segundo a que la oposición de la Organización Red por la Vida y la Familia, la Fundación Jaime Guzmán, Comunidad y Justicia, entre otros. La manera en que el senado rechaza revisiones de la ley después de que se apruebe por la cámara de diputados pone en exhibición cómo una ley que busca otorgar derechos legales a vitalidades trans\* queda una y otra vez sin hacerse código constitucional. Estoy consciente que pensar y escribir sobre derechos trans\* es un asunto que conlleva varios componentes. La estrategia esencialista, por ejemplo, puede ser utilizada para obtener derechos legales y civiles, pero igualmente, puede contradecir el pensar del sujeto trans\* quien desobedece la naturalización de los sexos estipulada por ideologías esencialistas arraigadas en el catolicismo y reproducidas a través del núcleo de la familia; al mismo tiempo, apelar contra la posición constructivista que ha vestido los sexos como naturalmente inmovibles resulta en la deshumanización del sujeto trans\* ya que, representarse como cuerpo ingobernable por estas reglas puede resultar en una inestabilidad mental. Estos son, me parece, los *impasses* que el sujeto trans\* debe traspasar especialmente con el respaldo de la Ley de

Identidad de Género y sus partidarios: el sujeto trans\* se ve encrucijado entre el esencialismo y el constructivismo de los sexos. En el esencialismo recorre la imaginación cristiana sobre dos sexos originarios que se imponen al presente a través de la colonización y la construcción de la nación y el constructivismo se informa por los sexos verdaderos (los originales) pero también sostenido por reglas, requisitos y actos construidos socialmente. Ambos gobiernan los cuerpos y sujetos mediante narrativas de lo verdaderamente humano y persona, o como menciona Butler por políticas de la verdad (*Undoing Gender* 74) resultando así, como sugiere Preciado, en ficciones somáticas convertidas en políticas identitarias que normalizan el contorno social. El texto de Rodríguez nos invita a pensar cómo el cuerpo trans\* desajusta los sexos verdaderos y las identidades aceptadas. Rodríguez expone su propio cuerpo y, a la vez, rastrea cuerpos travestis y trans\* para visibilizarlos. Describe que lo travesti y lo trans\* siempre existió en el origen de la nación. Señala los obstáculos, la exteriorización lingüística y la expulsión de la vida de tal sujeto. Posiciona a lo travesti y lo trans\* como aquello que, al excluirse de los lenguajes y las estructuras hegemónicas, detecta sus límites. Pero a pesar de que el lenguaje de la ley está por incluir los derechos de personas trans\* o que el congreso legisle leyes en contra de la discriminación, en lo social anida el humo inextinguible de prejuicios e injurias que resultan en violencia lingüística y violencia material. *Cuerpos para odiar* propone desarticular esta narrativa de odio. En sus páginas recorren imágenes de lo travesti y lo trans\* descritas a través de la palabra; aparecen sus rostros fotografiados presentándolos como humanos, pero a veces violentados; se hacen inteligibles cuerpos que

usualmente el ojo heteronormativo se niega a narrar; les otorga a todos estos signos vitales modos de futurizarse a través de una intervención estética.



## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Trans. Daniel Heller-Roazen. Meridian, 1998.
- Allende, Salvador. “Para qué hemos vencido”. *La vía chilena hacia el socialismo*.
- Althusser, Louis. “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Toward and Investigation)”. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Verso, 1970.
- Atempa: Sueños a orillas del río*. Directed by Edson Caballero Trujillo, performances by Faustino Jiménez de la Cruz, Maira Jiménez Desales, and Raciél Orozco Ortiz, FONCA, 2013.
- Avendaño, Lukas. “No soy persona. Soy mariposa”. 2015. <https://vimeo.com/144273903>
- Barker, Joanne. *Critically Sovereign: Indigenous Gender, Sexuality and Feminist Studies*. Duke University Press, 2017.
- Barrón, Luis. “La transición a la democracia en México con perspectiva histórica”. *Política y Gobierno*, vol. 13, no. 1, 2006, pp. 175-190.
- Bautista Alberdi, Juan. *Política y sociedad en Argentina*. Biblioteca Ayacucho, 2005.
- Bellatin, Mario. *Disecado*. Editorial Sexto Piso, 2011
- . *El libro uruguayo de los muertos*. Editorial Sexto Piso, 2012.
- . *Flores*. Editorial Joaquín Mortiz, 2001.
- . *Jacobo el mutante*. Alamah, 2002.
- . *Lecciones para una liebre muerta*. Editorial Anagrama, 2005.
- . *Perros héroes*. Alfaguara, 2003.
- . *Salón de belleza*. Tusquets Editores, 1999.
- Ben, Pablo and Santiago Joaquín Insausti. “Dictatorial Rule and Sexual Politics in Argentina: The Case of the Frente de Liberación Homosexual.” *Hispanic American Historical Review*, vol. 97, no. 2, 2017, pp. 297-325.
- Blanco, Fernando A. Y Juan Poblete (Eds.). *Desdén al infortunio. Sujeto, comunicación y*

- público en la narrativa de Pedro Lemebel*. Editorial Cuarto Propio, 2008.
- Bohórquez, Abigael. *Poesida*. Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Noroeste, 1991.
- Bosteels, Bruno. "The Mexican Commune". *Communism in the 21st Century. Vol. 2. Wither Communism? The Challenges of the Past and the Present*. Edited by Shannon Brincat. Praeger, 2014. 161-190.
- Biblioteca del Congreso Nacional de Chile (BCN).  
<https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=26729&idVersion=1954-10-04>
- Butler, Judith. *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. Routledge, 1993.
- . *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. Routledge, 1997.
- . *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, 1990.
- . *Undoing Gender*. Routledge, 2004.
- . *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. Columbia University Press, 1987.
- Caballero Trujillo, Edson. Entrevista personal. 6 diciembre 2014.
- Canguilhem, Georges. "La monstruosidad y lo monstruoso", Trad.por Edmundo M. Zimmermann. *Diógenes*, vol. 9, no. 40, 1962, pp. 33-47.
- . *Lo normal y lo patológico*. Siglo XXI, 1971
- Carmin Tropical*. Directed by Rigoberto Perezcano, Instituto Mexicano de Cinematografía (IMCINE), 2015.
- Centro Nacional para la Prevención y el Control del VIH y SIDA*. Secretaría de Salud.  
<http://www.censida.salud.gob.mx>
- Cohen, Jeffrey Jerome., editor. *Monster Theory. Reading Culture*. University of Minnesota Press, 1996.
- Córdova Villalobos, José Ángel, et al (Eds). *25 Años de SIDA en México. Logros, desaciertos y retos. Segunda edición*. Instituto Nacional de Salud Pública, 2009.
- Cornejo-Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Latinoamericana Editores, 2003.

- Domínguez Ruvalcaba, Héctor. *Translating the Queer: Body Politics and Transnational Conversations*. Zed Books, 2016.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Kafka. Por una literatura menor*. Editorial Era, 1999.
- . *Mil Mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. José Vázquez Pérez. Pre-Textos, 1988.
- Delgado, Sergio. “Estética, política y sensación de la muerte en *Salón de belleza* de Mario Bellatin”. *Revista Hispánica Moderna*, vol. 64, no. 1, 2011, pp. 69-79.
- Derrida, Jacques and Christie V. McDonald. “Choreographies: Jacques Derrida and Christy V. McDonald.” *Diacritics*, vol. 12, no. 2, 1982, pp. 66-76.
- . *Of Grammatology*. Translated by Gayatri C. Spivak. Johns Hopkins University Press, 1976.
- Donoso, Amelia y Víctor Hugo Robles. *Sida en Chile: Historias fragmentas*. OchoLibros Editores, 2015.
- Dresser, Denise. *Neopopulist Solutions to Neoliberal Problems*. Center for US-Mexican Studies, 1991.
- Driskill, Qwo-Li, and et al. *Queer Indigenous Studies. Critical Interventions in Theory, Politics, and Literature*. University of Arizona Press, 2011.
- Duggan, Lisa. *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Beacon Press, 2003.
- Eco, Umberto. *Apocaliptos e integrados*. Trad. Andrés Boglar. Editorial Lumen, 1968.
- Edelman, Lee. *No Future. Queer Theory and the Death Drive*. Duke University Press, 2004.
- Eng, David L., and et al. “What’s Queer about Queer Studies Now?” *Social Text*, vol. 23, no. 3-4, 2005, pp. 1-17.
- Epps, Brad. “Retos, riesgos, pautas y promesas de la teoría *queer*.” *Revista Iberoamericana*, vol. 74, no. 225. 2008, pp. 897-920.
- Fausto-Sterling, Anne. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. Basic Books, 2000.

- Ferguson, Roderick A. *Aberrations in Black. Toward a Queer of Color Critique*. University of Minnesota Press, 2004.
- Fischer, Carl. *Queering the Chilean Way. Cultures of Exceptionalism and Sexual Dissidence, 1965-2015*. Palgrave MacMillan, 2016.
- Flores Martos, Juan Antonio. "Cuerpos poderosos y sobreexuestos: Los muxes de Juchitán como transgéneros amerindios modernos." *Modernidades indígenas*. Eds. Pedro Pitarch y Gema Orobitg, Iberoamericana-Vervuert Editores, 2012, pp. 319-349.
- Fornazzari, Alessandro. *Speculative Fictions: Chilean Culture, Economics, and the Neoliberal Transition*. University of Pittsburgh Press, 2013.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. Trad. Alan Sheridan. Vintage Books, 1995.
- . *Historia de la sexualidad. Vol. 1. La voluntad de saber*. Trad. Ulises Guñazú. Siglo XXI Editores, 1971.
- . *Los anormales. Curso en el Collège de France (1975-1975)*. Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Friedlander, Judith. *Being Indian in Hueyapan: A Study of Forced Identity in Contemporary Mexico*. Saint Martin's Press, 1975.
- García Canclini, Néstor. *Hybrid Cultures. Strategies for Leaving and Entering Modernity*. University of Minnesota Press, 1995.
- Gentleman, Judith. "Mexico after the Oil Boom: PRI Management of the Political Impact of National Disillusionment." *Mexican Politics in Transition*. Ed. Judith Gentleman. Westview Press, 1987. 41-62.
- Giorgi, Gabriel. "Después de la salud: La escritura del virus". *Estudios*, vol. 17, no. 33, 2009, pp. 13-34.
- . "Política del monstruo". *Revista Iberoamericana*, vol. 75, no. 227, 2009, 323-329.
- Gómez Regalado, Amaranta. "Transcendiendo." *Desacatos: Revista de Antropología Social*, vol. 0, no. 15-16, 2004, pp. 199-208
- . "Transcending." <http://www.2spirits.com/PDFolder/TrascendiendoEnglishversion.pdf>, 2005

- Guattari, Félix. *La revolución molecular*. Trad. Guillermo de Eugenio Pérez. Errata Naturae Editores, 2017.
- Guevara, Ernesto. *El socialismo y el hombre nuevo*. Siglo XXI Editores, 1977.
- Halberstam, Jack. *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. NYU Press, 2005.
- . “Wildness, Loss, Death”. *Social Text* 121, vol. 32, no. 4, 2014, pp. 137-148.
- Hardt, Michael and Antonio Negri. *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*. Penguin Books, 2004.
- Irigaray, Luce. *The Sex Which Is Not One*. Translated by Catherine Porter & Carolyn Burke. Cornell University Press, 1985.
- Irwin, Robert McKee. *Mexican Masculinities*. University of Minnesota Press, 2003.
- , et al. *The Famous 41. Sexuality and Sexual Control in Mexico, 1901*. MacMillan Publishers, 2003.
- Jameson, Fredric. “Postmodernism and Consumer Society”. *Studies in Culture: An Introductory Reader*. Edited by Ann Gray and Jim McGuigan. Arnold, 1997. 192-205.
- . *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke University Press, 1993.
- “La Ley de Identidad de Género.” *Fundación Iguales*. <https://www.iguales.cl/incidencia-politica/ley-de-identidad-de-genero/>
- Lemebel, Pedro. *Loco afán: Crónicas de sidario*. Editorial Anagrama, 1996.
- y Francisco Casas [Yeguas del Apocalipsis]. “La última cena de San Camilo”. Consejo Nacional de las Culturas y Artes, 1989.
- y Francisco Casas [Yeguas del Apocalipsis]. “Casa particular”. Consejo Nacional de las Culturas y Artes, 1989.
- Lewis, Vek. *Crossing Sex and Gender in Latin America*. Palgrave, 2010.
- Luciando, Dana. *Arranging Grief. Sacred Time and the Body in Nineteenth-Century America*. New York University Press, 2007.

- Ludmer, Josefina. *Aquí América latina. Una especulación*. Eterna Cadencia, 2010.
- Lugones, María. "The Coloniality of Gender." *Worlds and Knowleges Otherwise*, no. 2, 2008, pp. 1-17.
- Magis Rodríguez, Carlos, *et al.* *El VIH y el SIDA en México al 2008: Hallazgos, tendencias y reflexiones*. CENSIDA, 2008.
- Masiello, Francine. *El arte de la transición*. Grupo Editorial Norma, 2001.
- Mignolo, Walter D. "Introduction: Coloniality of Power and De-colonial Thinking." *Cultural Studies*, vol. 21, no. 2-3, 2007, pp. 155-167.
- Moulian, Tomás. *Chile actual. Anatomía de un mito*. LOM Ediciones, 1997.
- Monsiváis, Carlos. "El SIDA en México. Etapas del prejuicio". Sin paginación.
- . "Pedro Lemebel en su mejor momento. El amargo, relamido y brillante frenesí". *La esquina es mi corazón*. Editorial Planeta, 1995. 9-19.
- Muñoz, José Esteban. *Cruising Utopia. The Then and There of Queer Futurity*. New York University Press, 2009.
- . *Disidentifications. Queers of Color and the Performance of Politics*. University of Minnesota Press, 1999.
- . "The Brown Commons. The Sense of Wildness." *Harry Ransom Humanities Research Center (HRC)*. The University of Texas at Austin. Center for Women's and Gender Studies, 2012.
- Muxes: Auténticas, intrépidas y buscadoras del peligro*. Directed by Alejandra Islas Caro, Instituto Mexicano de Cinematografía (IMCINE), 2005.
- Peralta, Braulio. *Los nombres del arco iris: trazos para redescubrir el movimiento homosexual*. Nueva Imagen, 2006.
- . *Otros nombres del arcoíris*. Ediciones B, 2017.
- Pereira, Pedro Paulo. "Queer decolonial: quando as teorias viajam." *Contemporânea*, vol. 5, no. 2, 2015, pp. 411-437.
- Pratt, Mary Louise. "Afterword: Indigeneity Today." *Indigenous Experience Today*, edited by Marisol de la Cadena and Orin Starn, Berg Publishers, 2007, pp. 397-404.

- Preciado, Paul. *Testo Junkie. Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*. Trad. Bruce Benderson. The Feminist Press, 2013.
- Puar, Jasbir. "Rethinking Homonationalism." *International Journal of Middle Eastern Studies*. vol. 45. no. 0, 2013, pp. 336-339.
- . *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*. Duke University Press, 2007.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad." *Perú Indígena*, vol. 13, no. 29, Instituto Indigenista Peruano, 1991, 11-20.
- . "Coloniality and Modernity/Rationality." *Cultural Studies*, vol. 21, no. 2-3, 2007, pp. 168-178.
- . "Coloniality and Modernity/Rationality." *Globalizations and Modernities*, edited by Goran Therborn, FRN, 1999.
- Ramo de fuego*. Directed by Maureen Gosling and Ellen Osborne, Fideicomiso para la cultura, 2000.
- Rancière, Jacques. *Dis-agreement. Politics and Philosophy*. Trans. Julie Rose. University of Minnesota Press, 1999.
- . "The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics." *Reading Rancière*, edited by Paul Bowman and Richard Stamp, Continuum, 2011, pp. 1-17
- Richard, Nelly. *Fracturas de la memoria. Arte y pensamiento crítico*. Siglo XXI Editores, 2007.
- . *Masculine/Feminine. Practices of Difference (s)*. Trad. Silvia R. Tandeciarz y Alice A. Nelson. Duke University Press, 2004.
- Rifkin, Mark, and *et al.* *Sexuality, Nationality, and Indigeneity*, special issue of *GLQ: A Journal of and Gay Studies*, vol. 16, no. 1-2, 2010.
- Robles, Víctor Hugo. *Bandera Hueca: Historia del Movimiento Homosexual de Chile*. Editorial Cuarto Propio, 2008.
- Rodríguez, Claudia. *Cuerpos para odiar* [2010]. Fondo del Libro, 2013.
- Salessi, Jorge. *Médicos maleantes y maricas: Higiene, criminología y la homosexualidad*

- en la construcción de la nación argentina (Buenos Aires: 1871-1914)*, Beatriz Viterbo Editora, 1995.
- Sarlo, Beatriz. "Historia y memoria. ¿Cómo hablar de los años setenta? *Utopía(s) 1973-2003: Revisar el pasado, criticar el presente, imaginar el futuro. Políticas y estéticas de la memoria*. Universidad Arcis, 2004. 33-50.
- Schiwy, Freya. "Indigenous Media and the End of The Lettered City." *Journal of Latin American Cultural Studies*, vol. 17, no. 1, 2008, pp. 23-40.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. *Epistemology of the Closet*. University of California Press, 1990.
- Sifuentes-Jáuregui, Ben. *The Avowal of Difference. Queer Latino American Narratives*. Suny Press, 2014.
- . *Transvestism, Masculinity, and Latin American Literature*. Palgrave, 2002.
- Sigal, Peter, and *et al.* *Ethnopornography*. University Press of Colorado, 2010.
- . "Latin America and the Challenge of Globalizing the History of Sexuality." *American Historical Review*, vol. 114, no. 5, 2009, pp. 1340-1353.
- . "Queer Nahuatl: Sahagun's Faggots and Sodomites, Lesbians and Hermaphrodites." *Ethnohistory*, vol. 54, no. 1, 2007, pp. 9-34.
- . *The Flower and the Scorpion: Sexuality and Ritual in Early Nahua Culture*. Duke University Press, 2011.
- Sommer, Doris. *Foundational Fictions. The National Romances of Latin America*. University of California Press, 1991.
- Sontag, Susan. *Contra la interpretación*. Trad. Horacio Vázquez Rial. 1984.
- Spivak, Gayatri C. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography." *Selected Subaltern Studies*, edited by Ranajit Guha and Gayatri C. Spivak, 1988, pp. 3-32.
- Stambaugh, Antonio Prieto. "Lukas Avendaño: 'Me interesa rasgar el entramado cultural del espectador'." *Diario de tiempo. Estudios del performance: quiebres e itinerarios*, vol. 3, no. 6-7, 2015, pp. 79-84.
- Sutherland, Juan Pablo. *Nación marica: Prácticas culturales y crítica activista*. Ripio Ediciones, 2009.



- Tarica, Estelle. *The Inner Life of Mestizo Nationalism*. University of Minnesota Press, 2008.
- Torrano, Andrea. "Para una comunidad de monstruos". *Caja muda*, 2012, sin paginación.
- Una mujer fantástica*. Dirigido por Sebastián Leilo, actuaciones por Daniela Vega, Luis Gnecco y Francisco Reyes Morandé, Fabula, 2017.
- Vaggionne, Alicia. "Literatura/enfermedad: El cuerpo como desecho. Una lectura de *Salón de belleza* de Mario Bellatin". *Revista Iberoamericana*, vol. 75, no. 227, 2009, pp. 475-486.
- Vasconcelos, José. *The Cosmic Race* [1929]. JHU Press, 1979
- Vaughn, Zach. "First Nations Against North Dakota Access Pipeline." *Framing the Global*. Indiana University, Bloomington, 08 November 2016. Web.
- Von Vacano, Diego. *The Color of Citizenship: Race, Modernity and Latin American/Hispanic Political Thought*. Oxford University Press, 2011.
- Williams, Gareth. *The Mexican Exception: Sovereignty, Police, and Democracy*. Palgrave MacMillan, 2011.
- Zambrana, Rocío. "Subjectivity, According to Hegel." *The Oxford Handbook of Hegel*. Ed. Dean Moyar. Oxford University Press, 2015. pp. 1-22.